Mosaïque
ISSN : 2105-1100
Publisher : Université de Lille

20 | 2023
Terre et humains : un monde en partage ?

Samy Bounoua, Lucia della Fontana and Blaise de Saint Phalle

https://www.peren-revues.fr/mosaique/2352

Electronic reference
« Terre et humains : un monde en partage ? », *Mosaïque* [Online], Online since 31 décembre 2023, connection on 16 novembre 2025. URL : https://www.peren-revues.fr/mosaique/2352

Copyright
CC-BY

Les contributions réunies dans ce numéro interrogent les rapports des humains à la Terre au temps des catastrophes globales. Elles étudient notamment la façon dont les sciences humaines et sociales se sont approprié les récits de l'Anthropocène afin de proposer d'autres manières d'envisager nos liens avec le vivant. Le numéro aborde aussi la façon dont les arts tels que la poésie et le théâtre participent à l'ouverture des imaginaires et à une réflexivité critique sur la crise écologique. Enfin, le dernier axe pose la question des enjeux politiques de l'habitabilité, qui concernent les représentations de la nature et les résistances citoyennes contre les pollutions industrielles.

EDITOR'S NOTES

Coordination éditoriale pour la revue Mosaïque : Audran Aulanier

Samy Bounoua, Blaise de Saint Phalle and Lucia della Fontana
Introduction

AXE 1 : La réappropriation des récits de l'Anthropocène par les sciences humaines et sociales

Amaena Guéniot
Le travail humain de la Terre

Ulysse Gadiou
Sortir de l'Anthropocène par le milieu

Valère Durand
Contre-anthropologie & pensée sauvage

AXE 2 : Les imaginaires de la crise écologique

Amélie Goutaudier
L'éthique écopoéticienne chez Antoine de Saint Exupéry

Nicolas Murena
Le récit éco-catastrophiste sur la scène théâtrale

Bronwyn Louw
Entre lichens et poètes : l'émergence d'une sympoétique

AXE 3 : Les enjeux politiques de l'habitabilité

Johan Rols
Qu'est-ce que l'éthique environnementale dans la Chine antique ?

Sylvain Lallier
La pollution des sols comme catalyseur pour l'appropriation citoyenne d'une friche industrielle à Montreuil

Entretien

Samy Bounoua, Lucia della Fontana and Blaise de Saint Phalle
« On n'a jamais été des êtres dans une tour d'ivoire ». Entretien avec Frédérique Aït-Touati et Soraya Boudia

Recensions

Hélène Kowalski
Jérôme Gaillardet, *La Terre habitable, ou l'épopée de la zone critique*

Léo Heuguebart

Christelle Gramaglia, *Habiter la pollution industrielle. Expériences et métrologies citoyennes de la contamination*

Yaël Gagnepain
François Jarrige. *La ronde des bêtes – Le moteur animal et la fabrique de la modernité*

Introduction

Samy Bounoua, Blaise de Saint Phalle and Lucia della Fontana

OUTLINE

Les humanités environnementales et l'Anthropocène
Cohabiter et lutter dans un monde dégradé
Présentation du numéro

TEXT

Les humanités environnementales et l'Anthropocène

1 Lorsque Donna Haraway (2016) propose le terme de « Chthulucène » pour penser le cadre historique dans lequel s'inscrivent les humains, elle cherche une notion capable d'enchevêtrer différentes temporalités et spatialités, en y incluant toutes les créatures « chthoniennes », les créatures de la Terre et des profondeurs. Avec ce concept, Haraway interroge notre place parmi les vivants et notre rôle dans les transformations de la Terre sur un mode moins anthropocentrique que celui de l'Anthropocène. Il n'est plus seulement question de savoir si les humains ont « façonné » la Terre, comme le suggèrent l'Anthropocène et tous les récits géo-constructivistes qui y sont associés, mais de mettre en exergue les interactions de multiples puissances d'agir, humaines et « autres qu'humaines », qui ont participé à sa composition[1]. S'il n'est pas toujours pertinent d'inventer de nouveaux termes pour décrire un phénomène ou une période, celui-ci révèle bien le rôle critique que peuvent jouer les humanités environnementales vis-à-vis des enjeux écologiques contemporains. Cela ne signifie pas que ces disciplines se sont développées en opposition aux sciences du système Terre (qui étudient les processus physiques, chimiques, biologiques et géologiques de la planète en tant que système interconnecté), mais qu'elles ont contribué à formuler autrement les questions à propos de périodes de catastrophes sociales et environnementales que nous vivons.

Parmi les multiples travaux de recherche sur les bouleversements environnementaux, la spécificité de disciplines comme l'histoire, la philosophie ou la littérature a consisté – comme le formule l'historienne et sociologue Soraya Boudia – à porter un regard « plus global, plus interrogatif, plus réflexif »[2] sur ces questions.

2 Dès lors, un des enjeux centraux des humanités environnementales réside dans leur faculté d'ouvrir (ou de rouvrir) un dialogue entre des disciplines qui se sont longtemps ignorées. Bien sûr, les échanges entre les sciences humaines et sociales et les sciences dites « dures » ont toujours existé, mais la séparation entre l'analyse des êtres de la nature, d'un côté, et des êtres humains et du social, de l'autre, a participé au cloisonnement des disciplines. La chercheuse et metteuse en scène Frédérique Aït-Touati souligne ainsi l'étrangeté de ce moment où l'on a arrêté d'être interdisciplinaires pour comprendre le monde[3]. Or, les questions posées par les humanités environnementales, qui sont liées aux sciences du système Terre, ont permis, selon elle, de revenir à une interdisciplinarité première. Effectivement, ces questions mêlent différentes approches et mettent en lumière le rôle des humanités environnementales dans la formation des grands récits de notre époque : quels sens donner aux découvertes de la stratigraphie ? Comment représenter ou décrire les dérèglements des écosystèmes ou l'effondrement de la biodiversité ? Comment analyser les inégalités sociales produites par les bouleversements environnementaux ? Ces questions sont autant de façons d'interroger le sens et les conséquences de ce qu'Isabelle Stengers (2009) a appelé « l'intrusion de Gaïa » – là encore, en dialogue avec une hypothèse scientifique, formulée dans les années 1970 –, c'est-à-dire l'apparition dans nos vies d'un phénomène aveugle à ses conséquences et dont les effets sont là pour durer. Ce retour d'un dialogue régulier et fécond entre les sciences humaines et sociales et les sciences du système Terre permet de concevoir une approche plus transversale, qui s'oppose à la fragmentation des points de vue sur le réel et aux théories qui ne seraient accessibles qu'à une poignée de spécialistes d'un même domaine.

3 Une des tâches des humanités environnementales peut alors être de proposer de nouveaux récits à partir de concepts ou de théories scientifiques, afin d'envisager autrement l'histoire récente de la Terre et d'imaginer toutes sortes de futurs possibles. Ces récits sont insé-

parables des imaginaires dans lesquels ils s'inscrivent et qui les sous-tendent. De la même manière que l'on interroge l'*anthropos* de l'Anthropocène, il est essentiel de questionner les concepts de planète, de nature ou de science tels qu'ils sont mobilisés par les sciences du système Terre, ainsi que leurs implications politiques. En effet, la notion d'Anthropocène est redevable du milieu technoscientifique qui l'a produite, tant sur le plan historique que scientifique et imaginatif. On connaît l'affirmation d'Amitav Ghosh (2016) d'après laquelle la crise écologique est avant tout une crise de l'imagination. Relever le défi que nous pose l'Anthropocène, et les menaces qu'il fait peser sur l'humanité, signifie avant tout remettre en perspective nos catégories pour « repeupler le désert de nos imaginations » (Stengers, 2013 : 118).

4 Au regard des récits géo-constructivistes ou écomodernistes sur la crise environnementale, la capacité des humanités environnementales à narrer des histoires de qualité et à ouvrir l'imagination devient essentielle. Les lettres, la philosophie, tout comme les sciences humaines et sociales, jouent un rôle fondamental à cet égard. Ces disciplines lèvent le voile sur les conditions de production de la crise écologique. Ce faisant, elles s'efforcent d'imaginer « sans les garde-fous qui, autrefois, nous rendaient capables de savoir, collectivement, où nous étions en train d'aller » (Tsing, 2017 : 32). Ainsi, elles ébranlent les clivages et les assignations traditionnels jusqu'à faire ressentir les écologies enchevêtrées qui, même dans les ruines, continuent de se tisser autour de nous.

5 Là où la résignation semble l'emporter, les humanités environnementales proposent donc des alternatives : d'une part, elles imaginent de nouvelles manières de vivre dans un monde dégradé ; d'autre part, elles envisagent des futurs susceptibles de ne pas répéter le chemin qui a conduit aux bouleversements sociaux et environnementaux actuels. Loin d'exposer des faits qui n'existent que dans l'imagination, l'imaginaire devient un outil heuristique et politique dans la mesure où il crée des liens sociaux inédits, par exemple avec les non-humains, et mobilise de nouvelles formes d'intelligence écologique. Renonçant à toute histoire préétablie de modernisation ou de progrès ou, à l'inverse, d'effondrement, les nouveaux imaginaires écologiques deviennent ainsi partie prenante du processus de

guérison visant à restituer aux humains la capacité d'inventer et d'agir ensemble.

Cohabiter et lutter dans un monde dégradé

6 Vivre à l'époque de l'Anthropocène, c'est avant tout exister dans un monde toxique (Boudia & Jas, 2021) et contaminé (Jarrige & Leroux, 2017), où la biodiversité est en chute libre, le climat déréglé, et où les substances polluantes et les microplastiques se propagent et se ré-agrègent sans arrêt de manière imprévisible. Face à ces dégradations, l'habitabilité devient un enjeu majeur. À défaut de pouvoir réparer ces dégâts, nous sommes désormais confronté·es à la nécessité de survivre sur une planète de plus en plus abîmée. Plus que de résilience ou de décontamination, il est alors question d'apprendre à vivre dans et avec un milieu toxique, ce qui ne signifie pas que l'on renonce à lutter contre les causes de ces pollutions. S'il y a bien un mérite à la notion d'Anthropocène, c'est de mettre sur le devant de la scène la matérialité occultée du monde, que ce soit sous la forme des « limites planétaires » (Rockström *et al.*, 2009) ou celle de la multitude d'acteurs avec qui, à partir de nos corps mêmes, nous sommes appelés à co-évoluer. La question de l'habitabilité est donc aussi celle de la cohabitation : avec qui et comment partager cette Terre qui rétrécit à mesure que les activités humaines s'intensifient ?

7 Outre les dégradations environnementales et leurs conséquences, la littérature et les sciences humaines et sociales s'interrogent quant à la manière d'habiter la Terre et de cohabiter au temps des catastrophes globales. Alors que la perte des refuges holocéniques entraîne des perturbations majeures (Tsing, 2017), ces disciplines permettent de saisir les intrications matérielles et sociales qui déterminent les conditions d'habitabilité sur un monde toxique. De plus, elles promeuvent de nouvelles éthiques de la Terre, qui placent au centre une nouvelle sensibilité au vivant et embrassent l'injonction de « *stay with the trouble* » (Haraway, 2016) : il ne s'agit pas de rechercher des solutions miracles dont la radicalité a souvent été la cause de désastres encore plus importants pour les humains ou pour les autres créatures qui peuplent la Terre, mais d'accepter le trouble ; d'apprendre à penser avec lui et non pas seulement contre lui, pour

entrevoir des possibilités inédites d'action et de lutte. À ce propos, la notion de responsabilité telle qu'elle est développée par Donna Haraway est centrale, car elle signifie littéralement « *accountable* » : être capable de répondre des conséquences de nos actes. Mais comment « vivre avec le trouble » tout en étant sûr·es que nous ne sommes pas en train de tolérer ce que nous ne pouvons pas accepter ?

8 Pour répondre à cette question, il faut garder à l'esprit que notre responsabilité ne doit pas être assumée seulement sur le plan individuel, car le trouble est d'abord le produit de structures politiques et économiques sur lesquelles l'écrasante majorité des individus n'ont presque aucune prise. Il est louable d'encourager chacun·e à « faire sa part », mais cette injonction à l'action individuelle peut justifier la conservation d'un système de pouvoir foncièrement écocidaire. Malgré tout, l'acceptation du trouble semble nécessaire pour survivre à l'angoisse de la perte du monde. Des philosophes et des chercheuses et chercheurs en sciences sociales ont même inventé des mots pour décrire ce motif d'angoisse inédit : l'éco-anxiété, qui désigne l'inquiétude ressentie par les personnes qui éprouvent de la détresse face aux crises écologiques, et la solastalgie, l'état de mélancolie causée par la rupture des équilibres naturels (Albrecht, 2005). Ces maux psychologiques peuvent conduire au fatalisme et au renoncement. Mais l'angoisse est un sentiment ambivalent : source d'accablement, il peut aussi être à l'origine d'un sursaut et motiver la lutte. C'est d'ailleurs une des premières exigences de l'écologie politique que « d'organiser le pessimisme », d'après l'expression que Walter Benjamin (1929) a emprunté à l'écrivain surréaliste Pierre Naville.

9 Certes, l'écologie est aujourd'hui un thème incontournable des programmes politiques, mais force est de constater que la plupart des pouvoirs en place ne se soucient pas des dégradations de la planète à moyen et long terme. Pire : l'inaction écologique, voire l'action écocidaire, est la règle dans un monde où les intérêts des grandes entreprises sont étroitement liés aux intérêts politiques. Des historiens et des historiennes comme Erik Conway ou Naomi Oreskes ont mis au jour la capacité de ces entreprises à semer le doute et à créer de fausses controverses sur la réalité de la crise écologique, ceci afin de convaincre les chefs d'État et les populations qu'il n'y a pas lieu de s'inquiéter. Le lobby pétrolier, notamment, a participé à l'émergence

du climato-scepticisme, remettant en cause l'ampleur du réchauffement et son caractère anthropique. Pourtant, dès les années 1970, les dirigeant·es de ce lobby avaient pleinement conscience de leur responsabilité dans la destruction des conditions de l'habitabilité climatique de la Terre (Bonneuil, Choquet & Franta, 2021). Du réchauffement climatique au trou dans la couche d'ozone, en passant par la multiplication des pluies acides, des entreprises qui comptent parmi les plus puissantes et les plus polluantes ont donc délibérément désinformé le public. Ce faisant, elles ont produit de l'ignorance, au sens large du terme : de la méconnaissance des réalités scientifiques et de l'aveuglement face à la catastrophe. Pour cette raison, l'Anthropocène peut aussi être décrit comme un « agnotocène », une époque de production industrielle d'ignorance (Bonneuil & Fressoz, 2016).

10 À l'heure actuelle, l'ignorance écologique prend aussi des formes moins agressives que la mise en avant d'une science dévoyée. Non seulement les consensus scientifiques sont attaqués mais, en outre, les conséquences du désastre sont minimisées. Dans les milieux politiques et économiques conservateurs et libéraux, le progrès technologique est considéré comme une planche de salut : géo-ingénierie, capture du CO2 dans l'atmosphère, fusion nucléaire, *etc.* Or, ce « techno-solutionnisme » nous pousse à ignorer les risques de dégradation environnementale en nous faisant croire qu'ils seront maîtrisés. Il en va de même, sur le plan marketing, pour le *greenwashing*. Comme le techno-solutionnisme, il participe au processus de « désinhibition » qui a permis le développement du capitalisme industriel depuis le XIXe siècle : abandonner toute prudence environnementale au nom d'une foi aveugle dans une technologie salvatrice (Fressoz, 2020).

11 La production de l'ignorance écologique passe aussi par la promesse du développement durable, dont il apparaît de plus en plus clairement que l'objectif principal est de rendre durable le développement économique, et non les fragiles équilibres qui rendent le monde habitable (Latouche, 2019). Comme l'ont également montré Andreas Malm et Jason Moore, nous vivons le temps du « Capitalocène », l'époque dans laquelle la production indéfinie de marchandises est un impératif bien plus important que la préservation de l'environnement. Les dirigeant·es politiques néolibéraux et conservateurs ne cachent pas

leur volonté de donner la priorité aux intérêts de la grande industrie. Certains d'entre eux ont même renoué avec les formes les plus brutales et primaires de déni écologique. Donald Trump aux États-Unis, Jair Bolsonaro au Brésil, Anthony Abbott en Australie, ou encore, plus récemment, Javier Millei en Argentine ont donné une nouvelle impulsion au « climato-scepticisme » et au rejet de l'écologie politique. Ils incarnent un populisme d'extrême droite qui s'oppose autant au mouvement et à la science écologiques qu'aux droits des personnes et des communautés les plus vulnérables.

12 Du reste, une écologie politique cohérente prend forcément en compte le fait que l'exposition aux toxiques est stratifiée en fonction de la race, du genre et de la classe (Keucheyan, 2014). Dans les pays les plus industrialisés, les catégories populaires et les minorités raciales sont celles qui ont le plus de chance d'habiter dans une zone contaminée par les pollutions industrielles. Qui plus est, de nombreuses études ont établi que les premières victimes du changement climatique sont les personnes vivant dans les pays du Sud, dits « en voie de développement », et que les principaux émetteurs de dioxyde de carbone proviennent des pays « développés » du Nord (Larrère, 2017). Surtout, ce sont les classes favorisées de ces pays qui ont le plus lourd impact environnemental. Ces classes ont aussi une influence dans nos manières d'être et d'habiter, car ce sont elles qui ont fait de la quête perpétuelle de richesse, « immense accumulation de marchandises », un synonyme de « progrès » et de « développement ». Pourtant, cette vision étroite de la richesse est historiquement située : c'est un legs de la civilisation occidentale, capitaliste, impérialiste et patriarcale (Rist, 2013), encore dominante aujourd'hui, et dont les populations marginalisées continuent de subir l'influence. Les humanités environnementales, comme l'écologie politique, ne peuvent donc ignorer la question d'une justice environnementale et intersectionnelle, qui croise les revendications décoloniales, féministes et relatives aux inégalités économiques.

Présentation du numéro

13 Ce vingtième numéro de la revue *Mosaïque* comprend des articles de jeunes chercheuses et chercheurs issu·es de diverses disciplines en sciences humaines et sociales et qui travaillent sur des questions

relatives aux humanités environnementales. Le numéro s'articule en trois axes. Le premier regroupe des articles portant sur la réappropriation, par les sciences humaines et sociales, des récits de l'Anthropocène. Dans ce cadre, Amaena Guéniot propose une réflexion sur les relations complexes qu'entretiennent les humains à la Terre, à partir de l'œuvre d'Hannah Arendt. Elle révèle bien le double versant du rapport des humains à leur milieu dans *La condition de l'homme moderne*, à travers les notions d'action (*praxis*) et d'œuvre (*poiêsis*) : ces notions prennent sens en raison du travail nécessaire au soin de la Terre, mais c'est justement en oubliant ce soin que les conditions de l'œuvre et de l'action sont menacées. Le deuxième contributeur, Ulysse Gadiou, montre comment les humanités environnementales sont parvenues à se réapproprier la notion d'Anthropocène, en proposant d'autres formes de mise en récit de notre époque, par un véritable « activisme » spéculatif, pour reprendre la formule d'Isabelle Stengers (2020). Il s'appuie sur les travaux de trois autrices – Donna Haraway, Anna Tsing et Isabelle Stengers – qui ont cherché à inventer d'autres manières d'envisager l'histoire terrestre et nos rapports aux autres vivants. Le troisième contributeur, Valère Durand, explore quant à lui les courants de contre-anthropologie critique qui adoptent une perspective indigène, afin de penser une écologie capable de proposer d'autres rapports au monde que ceux de la modernité occidentale. Pour cela, il cherche à dévoiler les types de relationnalité liés aux pratiques sociales indigènes afin d'éclairer la manière dont ces courants parviennent à transformer leurs concepts et leurs méthodes au contact de cette « pensée sauvage ».

14 La deuxième partie du numéro interroge les imaginaires de la crise écologique à travers trois articles consacrés à la littérature et à la question environnementale. Dans cette perspective, Amélie Goutadier présente une lecture écopoétique de l'œuvre d'Antoine de Saint-Exupéry. Si, comme le souligne l'autrice, il serait anachronique d'attribuer à celui-ci une pensée écologique à proprement parler, son œuvre se caractérise toutefois par une attention inédite à la nature et au vivant et par une apologie du retour à la terre. D'un côté, l'article problématise donc le mythe romantique d'une civilisation rurale vivant en harmonie avec la nature. De l'autre, il explique comment, au lieu de se limiter à l'évocation nostalgique des sociétés préindus-

trielles, Saint-Exupéry prône une éthique paysanne qui s'inscrit dans une proto-écologie traditionnelle et sociale. Nicolas Murena, de son côté, s'intéresse aux récits écocatastrophiques tels qu'ils se déploient au sein du théâtre contemporain. Pour penser la crise écologique, ces récits réactivent des mythes anciens liés à la fin du monde, ainsi que des *topoï* eschatologiques et apocalyptiques qui mobilisent un imaginaire du désastre : explosions, raz-de-marée, tempêtes, *etc.* L'auteur examine les nombreux liens existants entre ces pièces, leur mise en scène et le développement d'une esthétique tragique. Il s'interroge en outre sur la possibilité d'un renouveau de la tragédie à l'heure du dérèglement climatique. Dans le troisième article de cet axe, Bronwyn Louw combine des connaissances scientifiques et littéraires pour observer l'« écriture lichen ». Évoquant à la fois une poésie à propos des lichens, qui les mime, ou encore qui cherche à lire leurs compositions poétiques, l'« écriture lichen » porte une attention particulière aux processus symbiotiques tels qu'ils sont décrits par de nombreuses études scientifiques. Pour l'analyser, Bronwyn Louw se sert donc d'une méthode sympoïétique inspirée de la philosophe Donna Haraway et des biologistes Lynn Margulis et Scott Gilbert. Cependant, plus encore qu'un concept scientifique, la sympoïèse appelle une manière éthique de « faire ensemble » dans des perspectives écosystémiques et interspécifiques. L'autrice s'interroge alors sur ce que serait une véritable écriture sympoïétique capable d'imaginer, invoquer et performer une manière sympoïétique de faire monde.

15 La troisième partie du numéro aborde plus spécifiquement la question de l'habitabilité sous l'angle politique. Johan Rols, analyse comment les pensées chinoises traditionnelles, d'inspiration taoïste ou confucéenne, sont instrumentalisées par le pouvoir actuel afin de construire le récit d'une « écologie politique indigène ». Il prouve qu'en réalité, ces pensées attachent plus d'importance à l'idée religieuse d'ordre cosmique, qu'à celle, scientifique, de limites écologiques. Enfin, le dernier article, écrit par Sylvain Lallier, porte sur une lutte politique locale : la mobilisation des citoyens montreuillois contre la pollution des sols dans le quartier des Murs à Pêches. En effet, entre la fin du XIXe siècle et le début du XXIe, l'histoire de ce quartier est marquée par la présence de l'usine *Europe Usine Fourniture*, spécialisée dans la production textile. La présence

de cette usine a engendré des contaminants qui posent un risque sanitaire non négligeable pour les habitants. Plusieurs associations se sont donc organisées pour pousser les pouvoirs publics à entreprendre une véritable dépollution du site, mais aussi pour s'approprier le territoire de l'ancienne usine.

16 Pour conclure, nous avons donné la parole à Soraya Boudia et Frédérique Aït-Touati sur les thèmes clés ce numéro : les récits de l'Anthropocène, l'interdisciplinarité nécessaire aux humanités environnementales, l'habitabilité à l'heure de la catastrophe écologique, les liens entre recherche et engagement politique. Fortes de leur expérience de chercheuses dans des champs très divers – de l'histoire environnementale à la sociologie des sciences, de la littérature comparée aux arts de la scène –, elles promeuvent le dépassement des clivages entre les différentes sciences, et rejettent l'illusion d'un savoir coupé du monde social et politique. Sans sacrifier l'exigence scientifique, cette perspective permet de comprendre en profondeur les relations complexes entre *Gaïa* et *anthropos* au XXIe siècle.

BIBLIOGRAPHY

ALBRECHT G., 2005, « "Solastalgia" ». A New Concept in Health and Identity », PAN: *Philosophy*, *Activism*, *Nature*, n° 3, p. 44-59.

BENJAMIN W., 2000 [1929], « Le surréalisme, le dernier instantané de l'intelligentsia européenne », *in Œuvres*, tome II, Paris : Gallimard, p. 113-134, tr. fr. : M. de Gandillac (revue par P. Rusch).

BONNEUIL C. & FRESSOZ J.-B., 2016 [2013], *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, deuxième édition, Paris : Seuil.

BONNEUIL C., CHOQUET P.-L. & FRANTA B., 2021, « Early Warnings and Emerging Accountability: Total's responses to Global Warming, 1971-2021 », *Global Environmental Change*, n° 71, URL: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0959378021001655.

BOUDIA S. & JAS N., 2021, *Gouverner un monde toxique*, Versailles : Éditions Quæ.

CONWAY E. & ORESKES N., 2012 [2010], *Les marchands de doute*, Paris : Le Pommier, tr. fr. : J. Treiner.

FRESSOZ J.-B., 2020 [2012], *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris : Points.

GHOSH A., 2021 [2016], *Le grand dérangement : d'autres récits à l'épreuve du changement climatique*, Marseille :

Wildproject, tr. fr : M. Iserte & N. Haeringer.

HARAWAY D. J., 2016, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham et Londres : Duke University Press.

JARRIGE F. & LE ROUX T., 2017, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Paris : Seuil.

KEUCHEYAN R., 2014, *La nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique*, Paris : La Découverte.

LARRÈRE C. (dir.), 2017, *Les inégalités environnementales*, Paris : Presses universitaires de France.

LATOUCHE S., 2019, *La décroissance*, Paris : Presses universitaires de France.

MALM A., 2017 *L'Anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris : La Fabrique, tr. fr : É. Dobenesque.

MOORE J. (dir.), 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, New-York : PM Press.

RIST G., 2013 [2007], *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris : Presses de Sciences Po.

ROCKSTRÖM J. *et al.*, 2009, « A safe operating space for humanity », *Nature*, n° 461, p. 472-475.

STENGERS I., 2009, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris : La Découverte.

TSING A. L., 2017 [2015], *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de survivre dans les ruines du capitalisme*, Paris : La Découverte, tr. fr : P. Pignarre.

NOTES

1 Voir à ce sujet l'article d'Ulysse Gadiou dans ce numéro : « Sortir de l'Anthropocène par le milieu : l'activisme spéculatif de Haraway, Stengers et Tsing ».

2 Voir l'entretien croisé entre Soraya Boudia et Frédérique Aït-Touati en fin de numéro.

3 Se référer à nouveau à l'entretien qui clôture ce numéro.

AUTHORS

Samy Bounoua
IRHiS, ULille

Blaise de Saint Phalle
STL, ULille

Lucia della Fontana
ELCI, Sorbonne Université

AXE 1 : La réappropriation des récits de l'Anthropocène par les sciences humaines et sociales

Le travail humain de la Terre

Réflexions à partir de la philosophie arendtienne

Amaena Guéniot

OUTLINE

Introduction
Perspective possibiliste : il est possible d'œuvrer et d'agir en assumant le travail nécessaire de soin de la Terre
Perspective explicative : la dégradation des conditions de l'œuvre et de l'action a pour cause l'oubli du travail de soin de la Terre
Conclusion

TEXT

Introduction

1 Par hypothèse, la Terre[1], loin d'être un jardin d'Éden, doit être travaillée pour devenir propre aux usages que nous désirons en faire. Il est vrai que le travail de reproduction des conditions environnementales d'existence a souvent été occulté. Ainsi, la philosophie aristotélicienne, qui a irrigué la pensée occidentale pendant plus de deux millénaires, distinguait la production d'artefacts (*poiêsis*) de l'action politique (*praxis*), et toutes les activités de reproduction de nos conditions de vie étaient omises. La philosophie arendtienne, en particulier dans la *Condition de l'homme moderne* (1958), permet de dépasser une telle occultation en introduisant, outre la *poiêsis* et la *praxis*, une troisième catégorie : le labeur. Les humains, en tant qu'êtres de labeur, reproduisent, de manière cyclique, leurs conditions de vie et celles des leurs[2]. Reconnaître le labeur humain, c'est se rappeler que la Terre est un « don » antérieur à tout projet humain, dont la perpétuation suppose des formes de contre-don, que l'humain prodigue par le labeur[3]. Cependant, il faudrait éviter de tomber de Charybde en Scylla : revaloriser le labeur, ce n'est pas perdre de vue l'importance de l'action (*praxis*) et de l'œuvre (*poiêsis*), qui tendent elles aussi à être négligées. En effet, à cause de la subordination de toute activité à la quête d'une accumulation toujours plus

grande de capital, les activités humaines pourraient perdre leur dimension d'œuvre et d'action en étant transformées systématiquement en moyens au service d'une telle ambition ; par exemple, l'impératif de profitabilité a pu impliquer la programmation d'une obsolescence, qu'elle soit technique ou symbolique, antinomique avec la dimension de durabilité caractéristique de l'œuvre. Dans quelle mesure pouvons-nous alors penser, de manière normative, qu'un retour à la *praxis-poiêsis* humaine est indispensable, sans pour autant occulter la part irréductible de labeur indispensable à la vie en milieu terrestre ?

2 Notre objectif est d'actualiser la trichotomie arendtienne — celle de la production, de l'action politique et du labeur — en lui faisant subir un double infléchissement. Premièrement, la production, l'action et le labeur, loin d'être trois domaines séparés de l'activité humaine, sont trois dimensions de chacune de nos activités. Conséquemment, lorsque nous agissons en étant privés d'une de ces dimensions, notre activité est incomplète. Par exemple, les projets paysans sont incomplets lorsqu'ils sont sans œuvre, c'est-à-dire sans façonnement d'un bien durable et commun qui fonde notre « monde »[4] — ainsi le paysage[5] ou le savoir-faire inhérent au métier —, ou sans action, c'est-à-dire sans engagement – par la parole, dans un cadre pluriel et parfois conflictuel – qui cherche à donner au monde des orientations communes. Deuxièmement, la production, l'action et labeur n'entretiennent pas un rapport de hiérarchie[6] : il est en particulier essentiel, d'un point de vue écologique, de revaloriser le labeur comme un travail de soin des êtres et du milieu. Soigner, c'est entretenir et développer les capacités du vivant et de l'environnement, soit en *évitant* certains actes destructeurs (la pollution sous toutes ses formes, la monoculture…), soit en *accomplissant* des actes bénéfiques (développement de forêts primaires, traitement des eaux à partir de végétaux…).

3 L'enjeu est donc à la fois théorique et pratique. D'un point de vue théorique, l'enjeu est de redéfinir le labeur qui est, selon les termes d'Arendt, le propre de l'*animal laborans*. Les humains, par leur labeur, sont des vivants parmi les vivants, en perpétuelle relation avec leur milieu ; par leur labeur, ils expriment, de manière toujours recommencée, leur vie biologique dans un environnement, la Terre. Comme le soulignait Escobar (2019) dans *Sentir-Penser avec la Terre*, les

humains entretiennent une relation continue avec le monde humain et non-humain ; nous pouvons décliner cette idée de la manière suivante. Les humains, êtres de labeur, sont en relation avec le monde dans ses quatre dimensions (Guéniot, 2022) : la biosphère (*bios*, le vivant), l'hydrosphère (*hudôr*, l'eau), l'atmosphère (*atmôs*, le souffle, l'air) et la lithosphère (*lithos*, la pierre, le sol et le sous-sol). Ces quatre dimensions planétaires précèdent l'humanité et lui survivront ; par exemple, la vie est apparue de manière contingente, au début de l'éon protérozoïque, c'est-à-dire, selon l'étymologie grecque, du temps géologique marqué par la vie (*zôon*, l'animal) première ou antérieure (*protêros*). Toutes leurs activités pratiques et théoriques sont tributaires du maintien dans le temps de tels liens avec les différentes dimensions de la vie humaine. Si la catastrophe environnementale mettait en cause toute vie organique ou la vie organique telle qu'elle existe, alors non seulement advient une nouvelle époque géologique — baptisée anthropocène, capitalocène ou androcène[7] —, mais aussi une nouvelle ère, voire un nouvel éon dans lesquelles pourraient disparaître toutes les conditions matérielles qui ont permis à l'humanité, jusqu'à présent, de produire des artefacts et d'agir politiquement. Nous pouvons donc établir un chiasme : la Terre pourrait se séparer de l'humanité, mais l'humanité telle qu'elle existe est indissociable de la Terre.

4 D'un point de vue pratique, l'enjeu est de revaloriser le labeur comme composante essentielle de toutes les activités humaines. Le labeur, qui désigne la reproduction nécessaire des conditions de la vie, a pu être connoté négativement, notamment dans la philosophie arendtienne. Enfermer les humains dans le labeur, ce serait les priver des activités qui relèvent davantage de la production et de l'action, autrement dit de la production de biens durables et de la constitution politique d'un « monde ». Certes, il importe de considérer que réduire l'humain au rang d'*animal laborans*, c'est l'amputer deux dimensions fondamentales de son activité : l'œuvre et l'action. Cependant, par hypothèse, l'inverse est vrai aussi : si nous enlevons d'une activité productive ou politique la dimension de labeur, de soin des vivants et de l'environnement, celle-ci devient destructrice sur le plan environnemental et social. Par exemple, produire des biens manufacturés sans intégrer les conditions de la reproduction des ressources nécessaires à la production dans un cadre pluriel et parfois conflictuel,

c'est-à-dire prétendre œuvrer sans labeur ni action, a des conséquences parfois dramatiques, notamment sur l'usage des ressources environnementales. De même, en politique, il est essentiel de réintroduire les conditions matérielles d'existence, comme le montre Joëlle Zask dans *Écologie et démocratie* (2022). Dans cette perspective, assumer la nécessité du travail de soin est essentiel pour ne pas briser davantage la Terre, condition de la vie et de l'activité humaines.

5 Nous travaillerons selon deux axes. Premièrement, en assumant le travail nécessaire de soin de la Terre, les humains œuvrent et agissent. Deuxièmement, si les conditions de l'œuvre et de l'action sont menacées, c'est en raison de l'oubli du travail de soin de la Terre.

Perspective possibiliste : il est possible d'œuvrer et d'agir en assumant le travail nécessaire de soin de la Terre

6 Il s'agit, dans une perspective possibiliste, de montrer qu'en contribuant aux tâches laborieuses, les humains peuvent continuer à produire (1) et à agir (2) : le labeur, l'œuvre et l'action sont compatibles, du moins dans certaines conditions (3). L'enjeu de cette première partie est de comprendre que le labeur, quoique nécessaire et immanent, n'est pas intrinsèquement antinomique avec l'exigence de « transcendance », que Simone de Beauvoir (2003) considère comme un désir proprement humain. Il est possible d'assumer sa part de labeur sans être enfermés dans des tâches toujours recommencées qui semblent nous ancrer à jamais dans un nécessaire quotidien et nous priver d'un élan vers l'ailleurs.

7 (1) En quoi l'œuvre est-elle en droit une forme de labeur ? Nous pouvons montrer par l'absurde que l'œuvre et le labeur sont compatibles, en soulignant que les œuvres et les actions seraient impossibles sans une part de labeur — ce qu'Arendt soulignait déjà dans la *Condition de l'homme moderne*. Même les projets humains qui relèvent le plus de l'œuvre et de l'action s'inscrivent dans les relations métaboliques qui unissent les vivants et leur milieu : elles sont intrinsèquement corrélées au milieu terrestre, et supposent à ce titre un

travail de labeur. Comme le souligne Arendt (1989) dans « La conquête de l'espace et la dimension de l'homme », la Terre n'est pas le fruit de notre œuvre, de notre action, mais la condition de toutes nos activités. Même les projets d'exploration de l'espace dépendent des ressources énergétiques et matérielles qu'offre la Terre. Il est démesuré de prétendre reconstruire la Terre en la remplaçant par des artifices, comme on a pu envisager de remplacer les abeilles par des drones pour la pollinisation[8]. Arendt anticipe l'idée défendue par Frédéric Neyrat dans *La part inconstructible de la Terre* (2016) : c'est une *hubris*, une démesure, de considérer, à la manière des géoconstructivistes, que la Terre (*gê*) peut être construite ou restaurée de nos mains, comme si l'anthropocène pouvait devenir davantage bénéfique que nuisible à l'environnement. Pour œuvrer d'une manière proprement humaine, sans prétendre illusoirement à une forme de surhumanité, détachée de la Terre, il faut assumer la part de labeur inhérente à l'œuvre. Œuvrer de manière humaine, c'est œuvrer à partir d'un déjà-là qu'il nous revient d'entretenir de manière cyclique, pour qu'il puisse durer. Si nous le reconnaissons, nous admettons que le labeur comprend en droit une part d'œuvre : il permet de produire, de manière durable et commune, les conditions sans lesquelles l'humanité ne pourrait ni vivre ni agir. Par exemple, le travail d'éducation, sans cesse recommencé, est aussi un travail par lequel on œuvre à la production et à la transmission de savoir-faire et de savoirs qui déterminent les capacités humaines et constituent une culture commune.

8 (2) En quoi l'action est-elle en droit une forme de labeur ? L'hypothèse directrice de ce paragraphe est la suivante : l'action politique, qui consiste à orienter le monde commun — activité qui se traduit en particulier par la création d'institutions — n'est pas une activité proprement humaine, même si les sociétés humaines ont une façon particulière de l'accomplir. Les humains co-constituent la Terre avec d'autres puissances d'agir (Iovino & Oppermann, 2014) ; ces dernières participent de la *praxis*, sous des formes particulières, en ce qu'elles co-dessinent, de manière autonome, le visage de leur milieu et donc celui de la Terre. Par exemple, comme le montre Georges Canguilhem dans *Le normal et le pathologique* (2013), les animaux s'orientent dans le monde en fonction de normes, de valeurs et de buts : ils tendent à polariser leur milieu en fonction de valeurs, eux

qui poursuivent ce qui est bon et rejettent ce qui est mauvais ; cela signifie qu'ils recherchent, fût-ce inconsciemment, la vie comme une véritable finalité. Aussi la projection politique humaine des conditions de la vie bonne s'inscrit-elle dans le sillage d'une projection propre au vivant, et celle-ci est déterminée par des relations à un milieu et par des rapports à d'autres vivants, qui peuvent, comme le rappelait Bataille, avoir des visées rivales, antagonistes. Par conséquent, la projection politique au sein d'un environnement, qui consiste à réaliser des fins, est moins une spécificité humaine qu'une manière qu'a l'humanité de prolonger un geste propre à la vie, même si l'humanité a parfois choisi d'autres finalités que le prolongement de la vie et de la manière proprement humaine de vivre, et même si la manière dont les humains se projettent peut être spécifique. Par exemple, dans la philosophie canguilhemienne, la projection humaine, qui passe par la médiation du langage et de la science, est susceptible de se déraciner d'un milieu terrestre spécifique : son échelle peut être celle de la Terre, voire celle de l'univers. Par conséquent, il est possible de réinscrire l'activité politique dans ses rapports avec l'environnement et avec les autres vivants sans pour autant renoncer à ce qui la caractérise essentiellement : l'orientation commune d'un monde partagé. Agir de manière humaine, sans céder à la tentation de la démesure, de l'*hubris*, c'est agir en assumant une part de labeur, de reproduction cyclique des conditions matérielles du politique, et c'est renoncer à la volonté de reproduire mais aussi de manœuvrer la Terre comme si elle était « notre vaisseau », comme si nous ne la partagions pas avec d'autres puissances d'agir. Agir de manière proprement humaine, c'est agir en admettant que le monde commun que l'on cherche à orienter le soit aussi par d'autres normativités, portées par d'autres formes de vie — humaines ou non — parfois antagonistes, et prendre soin d'elles, c'est assumer une part de labeur.

9 (3) Dans quelles conditions le labeur, l'œuvre et l'action sont-ils compatibles ? Dans les conditions contemporaines de l'activité humaine, le labeur peut sembler radicalement séparé de l'œuvre et de l'action. S'il en est ainsi, c'est parce que nous avons prétendu, à l'excès, pouvoir agir et œuvrer sans prendre en compte les conditions de vie, objet du labeur. Le labeur est demeuré, puisqu'il est nécessaire, mais il a été relégué à des domaines séparés et le plus souvent dévalorisés : celui du soin aux personnes, celui de la production de

notre alimentation… Pour que le labeur participe de l'œuvre et de l'action, il faut reconnaître qu'il est, plutôt qu'une activité séparée, une composante nécessaire de toutes les activités humaines. Il s'agit aussi, du point de vue des sujets au travail, de reconnaître leur triple capacité à soigner, à produire et à agir, et à assurer les conditions de mise en œuvre de cette triple capacité. L'enjeu est à la fois anthropologique et écologique : en effet, comme nous le verrons dans un deuxième temps, l'oubli du labeur constitue une menace pour notre environnement.

Perspective explicative : la dégradation des conditions de l'œuvre et de l'action a pour cause l'oubli du travail de soin de la Terre

10 Dans cette partie, nous voudrions expliquer la dégradation des conditions de l'œuvre et de l'action par un facteur particulier : l'oubli du labeur. En quoi consiste-t-il ? Lorsque nous considérons que la Terre est entièrement modelable techniquement, ce qui est une idée propre à l'hégémonie prométhéenne (Audier, 2019), nous oublions qu'il est nécessaire de l'entretenir par notre soin. L'idée prométhéenne selon laquelle le labeur serait superflu a, par hypothèse, une triple origine technique (1), économique (2) et anthropologique (3).

11 (1) L'idée selon laquelle il serait possible et nécessaire de s'émanciper du labeur a été diffusée dans un contexte particulier, marqué par l'accessibilité sans précédent de l'énergie, grâce à l'exploitation du charbon et du pétrole[9]. Comme tous les êtres vivants, les humains disposent d'un excédent d'énergie qu'ils peuvent user pour détruire ce et ceux qui les entourent : des humains, des vivants, des composantes de la Terre. Georges Bataille a thématisé cette possibilité dans *La part maudite*. Il y a un contraste entre l'énergie solaire que reçoit notre planète et qui est surabondante sinon infinie — c'est en tout cas la principale source d'énergie[10] —, et les êtres finis qui en usent sur une Terre finie (Bataille, 2011). Si notre planète dissipe moins de lumière et de chaleur qu'elle n'en reçoit, c'est parce que les vivants parviennent, grâce à l'eau disponible, à transformer par la photosyn-

thèse puis à dépenser l'énergie solaire qu'ils reçoivent. Il se trouve que cette énergie est aussi stockée, sous une forme fossilisée, dans les bien nommées « énergies fossiles », qui sont le fruit de dégradations végétales et animales pendant plusieurs millions d'années : depuis que nous exploitons le charbon et l'acier, nous avons accès à l'énergie solaire sous une forme extrêmement condensée. Dans ce contexte, nous avons pu croire que le labeur deviendrait désormais superflu, qu'il suffirait d'exploiter plus d'énergie pour le remplacer par un travail machinique. Nous pouvons considérer, au contraire, que l'exploitation des énergies fossiles a rendu, plus que jamais, le labeur nécessaire. En effet, comme l'a montré Georges Bataille, les vivants, disposant d'un excédent d'énergie, le dépensent en grandissant, en se reproduisant, en développant des apparats et des agréments inutiles, en colonisant tous les espaces disponibles, et en cultivant une forme d'aspiration à l'illimité. Pourtant, les vivants sont dans l'incapacité de dépasser les limites de leur environnement et doivent partager cet espace limité avec d'autres vivants, qui apparaissent parfois comme des rivaux. Il y a donc une tension entre leur dépense démesurée d'énergie et les effets potentiellement destructeurs qu'elle a sur une Terre habitée en commun. Plus nous exploitons d'énergie, plus nous accroissons notre capacité à détruire l'environnement et ceux qui l'habitent, et plus nous devons, de manière réparatrice sinon préventive, nous consacrer au labeur. C'est grâce aux énergies fossiles qu'une part de l'humanité a pu coloniser le monde et mener des guerres, développer des techniques et des forces productives nouvelles, ou accroître sans fin sa consommation, avec les conséquences environnementales que l'on sait. C'est dans ce contexte énergétique que l'humain peut aspirer à croître au-delà des limites que lui imposent la Terre, les autres vivants, et les autres humains ; ce faisant, il contribue à ruiner une Terre sans laquelle il ne pourrait exister ni agir. On a oublié la nécessité du labeur et de la reproduction des conditions de vie dans le cadre d'une surabondance énergétique, laissant supposer qu'on pouvait agir et œuvrer en se détachant toujours davantage de la Terre et de ses conditions de vie, sans jamais soigner, en contre-don, un environnement sans les « dons » duquel les civilisations humaines seraient impossibles.

12 (2) L'excédent d'énergie a certes été rendu accessible par des avancées techniques, notamment en ce qui concerne l'exploitation des

énergies fossiles, mais celles-ci sont encastrées dans un certain modèle économique : le capitalisme. Nous définirons de manière minimale le capitalisme comme un modèle qui subordonne toute production de valeur d'usage à l'extraction d'une survaleur, d'un profit[11]. L'ère de la catastrophe environnementale peut, à cet égard, être nommée « capitalocène » (Malm, 2017). D'après les analyses que propose Karl Polanyi, en 1944, dans *La Grande Transformation* (Polanyi, 2009), le capitalisme repose sur une triple marchandisation de la monnaie, du travail et de la Terre. Nous nous concentrerons sur ce dernier point : la Terre est devenue une propriété lucrative, dont l'exploitation était subordonnée à l'accumulation de profit. Dans ce contexte, il devenait aisé d'oublier qu'elle doit faire l'objet d'un nécessaire et perpétuel travail de soin : en faisant d'elle le moyen d'une accumulation potentiellement illimitée de capital, on oubliait ses limites, son impuissance, sa vulnérabilité. La Terre que nous habitons en partage avec d'autres vivants a des limites intrinsèques — il y a une quantité finie de ressources, par exemple —, et pâtit d'une limitation progressive. Cette limitation prend la forme de l'entropie, du désordre croissant, à laquelle l'humanité, depuis l'avènement du capitalisme, contribue amplement. On extrait à l'excès des ressources utiles (biosphériques, hydrosphériques, lithosphériques, atmosphériques) et on les transforme, au prix d'une dépense énergétique, en « ressources » inutiles voire nuisibles, en pollution liquide, solide et gazeuse. Une telle accélération de l'entropie n'est pas seulement rendue possible par des progrès techniques — dans l'exploitation des ressources énergétiques et matérielles — mais elle est aussi motivée par un système économique qui subordonne la Terre à un principe : la recherche perpétuelle d'un excédent économique. Autrement dit, la puissance terrestre est limitée intrinsèquement, mais les limites sont atteintes plus rapidement du fait de l'expression d'une puissance humaine qualifiée économiquement : la puissance capitaliste.

13 (3) En même temps, si le capitalisme a une telle efficace, c'est sans doute parce qu'il s'appuie sur une tendance anthropologique à la démesure, sachant que si l'on reprend Georges Bataille comme nous l'avons fait, cette tendance est elle-même inscrite dans une aspiration du vivant à l'illimité. Pour rendre compte de l'élan de l'humanité vers la démesure, et vers l'oubli de la mesure du labeur nécessaire et

cycliquement recommencé, nous pouvons repartir des Grecs et de la manière dont leur pensée a été transmise. Sophocle, par la voix du chœur d'Antigone, rappelait déjà que l'homme fait irrémédiablement partie de la Terre, qu'il pense, à tort, éternelle et infatigable. Selon le tragédien, il en est une des merveilles, lui qui sait, par son ingéniosité, traverser la mer et labourer les sols, chasser et pêcher, parler, penser et enseigner, bâtir, guérir et s'armer, faire naître des cités. Cependant, comme le souligne Sophocle, l'humain peut prendre la route du mal comme du bien, c'est-à-dire de la loi des cités et de la justice des dieux : la technique peut être mise au service de l'injustice, comprise au sens grec du terme comme force de destruction, de dissolution, et donc de disparition du monde commun et durable, qui serait à la fois celui des cités et de dieu. On retrouve le motif grec du *pharmakon* : la technique est tantôt remède, tantôt poison. Selon Sophocle, s'il contamine la cité par le crime, l'humain s'en exclut aussitôt, ainsi que du foyer et des amis. Nous ajouterons que s'il exploite et contamine la Terre sans mesure, il en sera exclu, séparé. Pour reprendre le chiasme que nous avions établi en introduction, l'humanité qui s'adonne à l'œuvre, à l'action et au labeur est inséparable de la Terre, mais la Terre pourrait « se séparer » de l'humanité, c'est-à-dire continuer à exister alors que les humains auraient disparu, pour des raisons physiques et organiques. Pour que cela n'advienne pas, il convient de repenser la sphère de la justice, des limites communes et durables qu'on peut se donner pour contrer l'élan vers la démesure et l'injustice. Ce qui nous conduit à notre propos conclusif.

Conclusion

14 L'un des enjeux philosophiques et politiques de notre temps est de penser des moyens de nous lier à la Terre, et en particulier d'encastrer notre économie dans l'environnement en repensant la place centrale du labeur. Pour faire face au surextractivisme et à la surpollution liquide, solide et gazeuse, la Terre pourrait être pensée et instituée comme un bien commun, ce qui suppose, par l'action politique, de redonner une valeur à l'activité de labeur, qui a été effacée au profit de la production d'œuvres. Par hypothèse, les communs sont moins un tiers secteur, en sus du public et du privé, qu'un idéal régulateur pour penser un usage réglé de la propriété publique et privée. Il s'agit notamment d'éviter les formes d'abus, de démesure, de dérè-

glement dans l'exploitation des ressources — y compris des ressources dites « humaines ». C'est à condition de régler juridiquement les rapports, et notamment les rapports de production, que nous entretenons avec la Terre, que nous pouvons éviter les démesures les plus destructrices. Pour autant, la sphère de la justice doit elle-même être repensée. Par exemple, il pourrait sembler essentiel de décorréler l'usage (*usus*), l'abus (*abusus*) et le profit (*fructus*), contrairement à ce que nous faisons suivant une tradition inspirée du droit romain. Les communs, institués par la loi, doivent pouvoir préserver la Terre, d'une prédation et d'une pollution sans limites qui rendront, à terme, toute projection humaine impossible, qu'elle soit à dominante de labeur, d'œuvre ou d'action.

BIBLIOGRAPHY

ARENDT H., 1989 [1954] *La Crise de la culture*, Paris : Gallimard.

ARENDT H., 2012 [1958], *Condition de l'homme moderne*, Paris : Gallimard.

AUDIER S., 2019, *L'âge productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris : La Découverte.

BATAILLEG., 2011 [1949], *La Part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris : éd. de Minuit.

BEAUVOIR S. de, 2003 [1949], *Le Deuxième Sexe*, Paris : Gallimard.

CANGUILHEM G., 2013 [1966], *Le normal et le pathologique*, Paris : Presses Universitaires de France.

ESCOBAR A., 2019, *Sentir-Penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Paris : Le Seuil.

GUÉNIOT A., 2022, *Terre brisée. Pour une philosophie de l'environnement*, Joinville le Pont : Double ponctuation.

IOVINO S. & OPPERMANN S., 2014, *Material Ecocriticism*, Bloomington: Indiana University Press.

MALM A., 2017 [2016], *L'Anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris : La Fabrique, tr. fr. : E. Dobenesque.

NEYRAT F., 2016, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Paris : Le Seuil.

POLANYI K., 2009 [1944], *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris : Gallimard, tr. fr. : M. Angeno et C. Malamoud.

ZASK J., 2022, *Écologie et démocratie*, Nevers : Premier parallèle.

NOTES

1 Nous employons une majuscule pour distinguer la Terre, qui est notre planète dans toutes ses dimensions (atmosphère, eau, biodiversité…), de la terre susceptible d'être cultivée, artificialisée ou laissée en jachère.

2 La catégorie de labeur subsume des formes de travail variées (agriculture, entretien des espaces intérieurs et extérieurs, soin aux personnes…) dont le point commun est le suivant : les fruits du travail disparaissent régulièrement et il est donc nécessaire de recommencer incessamment, de manière cyclique, l'effort fourni.

3 Notons qu'un tel don n'est pas un don téléologique : il ne s'agit pas de dire que la Terre a été faite pour donner la vie et la vie humaine.

4 Nous définirons le concept de monde de manière minimale, à partir de deux critères : la communauté et la durabilité. Un monde est d'autant plus monde qu'il est un *koinos kosmos*, un monde commun, fondé sur des règles, des valeurs, des techniques partagées, et qu'il est plus durable, c'est-à-dire susceptible de se transmettre de génération en génération.

5 Par le paysage, se manifeste l'enchevêtrement entre ce qui nous est « donné » et ce que nous apportons en retour, à la fois de manière spécifiquement humaine (pensons aux terrasses agricoles en milieu alpin, par exemple) et à la fois en prolongeant un geste du vivant : on sait à quel point les animaux, par leur existence, contribuent à façonner esthétiquement le milieu qui les entoure.

6 Dans la *Condition de l'homme moderne*, la thématisation du labeur comme un « enfermement » dans la condition animale et de l'action comme une « élévation » vers une forme plus humaine d'existence indique la présence d'une hiérarchie, fût-elle implicite ; voir l'introduction et le chapitre III de ce livre.

7 L'anthropocène est une époque géologique où l'humanité devient la principale force de changement du système-Terre ; selon la manière dont est spécifiée la part de l'humanité responsable d'un tel changement, on parle par exemple de capitalocène.

8 Relève également de l'*hubris*, de la démesure, la prétention à reconstituer un milieu de vie artificiel extraterrestre comme une fusée ou une base sur une autre planète. Ces deux projets illusoires – celui d'une Terre entière-

ment artificialisée ou celui d'une production artificielle d'un lieu extraterrestre où vivre et agir comme sur notre planète – sont corrélés.

9 Nous reprenons, dans ce paragraphe, des éléments d'analyse de *Terre brisée, pour une philosophie de l'environnement* (Guéniot, 2022).

10 Même si nous savons qu'une partie infime de cette énergie est effectivement transformée par les organismes vivants et ainsi introduite dans la chaîne alimentaire, la réflexion de Bataille permet de concevoir de manière originale le rapport du vivant à l'énergie, parfois qualifié de rapport addictif.

11 Une telle définition, si elle a pour inconvénient d'occulter la variété historique et géographique des formes du capitalisme, a pour avantage d'en montrer les invariants, ainsi la triple marchandisation de la terre, du travail et de la monnaie.

ABSTRACTS

Français

Le travail de soin des êtres et de leur milieu semble être le propre de l'*animal laborans*. Par ce labeur toujours recommencé, les humains expriment leur vie biologique dans un milieu, la Terre, avec lequel ils sont en perpétuelle relation. Enfermer les humains dans le labeur, c'est peut-être les priver des activités qui relèvent davantage de l'œuvre et de l'action et qui sont, selon Arendt, proprement humaines. Pourtant, assumer la nécessité du travail de soin est essentiel pour ne pas briser davantage la Terre, condition de la vie humaine. La Terre n'est pas le fruit de notre œuvre, de notre action, mais la condition de toutes nos activités : il est démesuré de prétendre reconstruire la Terre ou reconstituer un milieu de vie artificiel extraterrestre. D'un côté, en assumant le travail nécessaire de soin de la Terre, les humains œuvrent et agissent ; d'un autre côté, si les conditions de l'œuvre et de l'action sont menacées, c'est en raison de l'oubli du travail de soin de la Terre.

English

The care work for beings and their environment seems to be the nature of the animal laborans. Through this ever-renewed labour, humans express their biological life in an environment, the Earth, with which they are in perpetual relationship. To confine humans to labour is perhaps to deprive them of activities that are more a matter of work and action and which are, according to Arendt, properly human. However, assuming the necessity of care work is essential in order not to break the Earth, the condition of human life, any further. The Earth is not the fruit of our work, of our action, but the condition of all our activities: it is disproportionate to claim to rebuild the Earth or reconstitute an artificial extraterrestrial living environ-

ment. On one side, by assuming the necessary care work for the Earth, humans are working and acting; on the other side, if the conditions for work and action are threatened, it is because of the neglect of the care work for the Earth.

INDEX

Mots-clés
travail, soin, environnement, vie, humanité, action

Keywords
work, care, environment, life, humanity, action

AUTHOR

Amaena Guéniot
Amaena Guéniot est normalienne (ENS Ulm, Paris), agrégée et docteure en philosophie. Elle est l'auteure d'un essai : Terre brisée. Pour une philosophie de l'environnement (éd. Double Ponctuation, 2022).

Sortir de l'Anthropocène par le milieu

L'activisme spéculatif de Haraway, Stengers et Tsing

Ulysse Gadiou

OUTLINE

Introduction
L'Anthropocène et ses critiques
De l'Anthropocène au Chthulucène : la proposition spéculative de Donna Haraway
Retracer des histoires dans les ruines de l'Anthropocène : la méthode polyphonique d'Anna Tsing
Isabelle Stengers et l'appel du sens commun
Conclusion

TEXT

Introduction

1 Ainsi que l'a énoncé Bruno Latour dans *Nous n'avons jamais été modernes*, la situation de dérèglement écologique qui caractérise notre époque impose de se détacher de la dichotomie habituellement faite entre ce qui relève de la culture, de l'humain, et ce qui relève d'une nature supposée vierge de toute influence humaine : « où classer le trou d'ozone, le réchauffement global de la planète ? Où mettre ces hybrides ? Sont-ils humains ? Humains puisque c'est notre œuvre. Sont-ils naturels ? Naturels puisqu'ils ne sont pas notre fait. Sont-ils locaux ou globaux ? Les deux » (Latour, 1991 : 72).

2 Cette idée selon laquelle l'humain et le naturel ne pourraient plus être distingués tant ils s'interpénètrent trouvera un écho important dans la notion d'« Anthropocène », qui va jusqu'à faire de l'humanité une force géologique à part entière. On peut néanmoins remarquer que la notion d'« Anthropocène » maintient une polarité forte entre ce qui relève de l'humain et ce qui relève de la nature : on a d'un côté l'humanité comme principe actif d'hybridation de la nature, et de l'autre la nature qui se trouve passivement marquée par l'activité

humaine. Aussi l'Anthropocène est-il régulièrement présenté comme l'époque de l'Homme, d'un *Anthropos* imposant sa marque sur son environnement. Comme on le verra, une telle conception a des implications directement politiques : ce qu'*Anthropos* a causé, c'est à *Anthropos* de le réparer, et l'on en vient ainsi aisément à l'idée que c'est à l'activité humaine de maîtrise de la nature qu'il revient de nous faire surmonter les épreuves de notre époque[1].

3 Je résume ici quelques reproches qui ont pu être faits à certains discours reposant sur la notion d'« Anthropocène », laquelle a de fait suscité au moins autant de méfiance que d'enthousiasme. Mais cette méfiance elle-même s'est avérée féconde : elle a ouvert un champ spéculatif consistant à demander *comment il convient de penser notre situation dans le monde terrestre que nous habitons*. En opposant de façon aussi manifeste les Hommes et leur activité d'une part, et d'autre part tout le reste de la Terre qui s'en trouve affecté, la notion d'« Anthropocène » invite en effet à se demander s'il n'y aurait pas d'autres manières de penser notre situation actuelle, et notamment, s'il ne serait pas possible de *relativiser* la place de l'humanité sur Terre. De fait, les êtres humains ne sont que des êtres parmi les autres, et partagent la Terre avec une multitude d'autres espèces animales, végétales, bactérielles, etc. Ainsi que le résume Donna Haraway (2016 : 55) : « nous sommes humus, pas Homo, pas anthropos ». Certes, l'activité humaine se trouve avoir eu un impact important sur la situation de « débâcle » écologique qui est aujourd'hui la nôtre[2], mais il n'en importe pas moins de ne pas se précipiter vers la conclusion que l'humanité serait devenue l'acteur principal de l'histoire terrestre. Au contraire, il s'agit là de questions qui demandent à être adressées en tant que telles : quel type de discours implique une telle conception, et quelles autres conceptions de notre implication dans les écosystèmes que nous habitons pouvons-nous lui opposer ?

4 Par ce qu'elle a de critiquable, la notion d'« Anthropocène » a donné lieu à des entreprises spéculatives présentant des implications directement pratiques : ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement ce que nous pensons de la vie sur Terre et de notre statut en tant qu'êtres vivants, c'est aussi la manière dont il convient pour nous d'habiter le monde, dès lors que nous refusons d'adopter l'attitude conquérante (ou inversement, tragique) de l'« Anthropocène ». Il s'agit alors, par un

effort spéculatif, de désamorcer le mode de pensée qui nous fait considérer qu'il *nous* appartient, en tant qu'Humanité, de surmonter des épreuves qui seraient les *nôtres*. Ce qui revient finalement à faire exister notre époque *autrement* que selon les modalités suggérées par la notion d'« Anthropocène ». Pour reprendre une expression deleuzienne, il s'agit de sortir de l'Anthropocène « par le milieu » (Deleuze & Guattari, 1980 : 31, 36-37).

5 Un tel effort relève à proprement parler d'un « activisme » spéculatif, selon l'expression proposée par Isabelle Stengers : il s'agit d'« activer » d'autres manières possibles de penser, de ressentir et par là de vivre concrètement dans le monde (Stengers, 2020 : 28). Le but de cet article est d'explorer les voies de cet activisme spéculatif chez trois autrices qui ont contribué à introduire d'autres manières de penser notre époque que celle de l'« Anthropocène » : Donna Haraway, Anna Tsing et Isabelle Stengers. Avec Haraway, le rejet de la notion d'« Anthropocène » donne lieu à une proposition spéculative originale, celle du « Chthulucène », qui introduit une autre manière de penser le cadre historique dans lequel nous nous inscrivons. Chez Tsing, l'effort pour penser autrement l'histoire terrestre est inséparable d'une *méthode* pour aborder les situations complexes au sein desquelles les différents êtres peuplant le monde sont amenés à se rencontrer. Quant à Stengers, elle interroge telle quelle l'attitude de pensée qui consiste à se rendre sensible à des situations précaires et enchevêtrées telles que celle que nous vivons actuellement.

L'Anthropocène et ses critiques

6 Depuis son introduction par Paul J. Crutzen et Eugene P. Stoermer, le concept d'« Anthropocène » a contribué à une réorientation des discussions portant sur les écosystèmes terrestres, en mettant en avant la part qu'y prennent les activités humaines (Crutzen & Stoermer, 2000). Ainsi que le résument Simon L. Lewis et Mark A. Maslin dans leur article « *Defining the Anthropocene* », « l'activité humaine a pris de nos jours une dimension globale, et elle est la cause de la plupart des changements environnementaux actuels », en sorte que « les conséquences de l'activité humaine seront probablement observables dans les relevés stratigraphiques de la géologie terrestre pendant plusieurs millions d'années » (Lewis & Maslin, 2015 : 171). Le

concept d'« Anthropocène » ne constitue donc pas seulement une proposition concernant la dénomination de l'époque géologique actuelle : en affirmant qu'il est possible de repérer dans les données stratigraphiques la marque tangible des effets de l'activité humaine sur l'environnement terrestre, les promoteurs de ce terme proposent d'inclure dans les discussions scientifiques la question de notre impact sur l'écologie terrestre, ce qui revient à faire des scientifiques « les arbitres – jusqu'à un certain point – de la relation humains-environnement » (Lewis & Maslin, 2015 : 171).

7 Sur un plan strictement géologique, la définition de l'Anthropocène dépend de l'identification de marqueurs témoignant d'un impact global de l'activité humaine sur l'environnement terrestre. Le choix de tel ou tel marqueur amène ainsi à faire commencer l'Anthropocène à des dates variables, allant du début du Pléistocène (usage du feu par les êtres humains et présence de résidus charbonneux) à l'après-Seconde Guerre mondiale (essais nucléaires et présence de radioactivité dans les sols), en passant par le XVIIe siècle (déforestations massives et circulation des espèces entre l'Europe et l'Amérique) et l'époque industrielle (usage massif de combustibles fossiles). L'Anthropocène ne prend pas la même signification selon la date à laquelle on le fait commencer : un Anthropocène datant des débuts de l'usage du feu nous amènera à considérer l'activité humaine dans ce qu'elle a de plus général, tandis qu'un Anthropocène datant de la révolution industrielle ou encore de la « grande accélération » industrielle du milieu du XXe siècle mettra l'accent sur le mode de fonctionnement des sociétés capitalistes occidentales au cours des deux derniers siècles. D'où l'introduction de diverses notions concurrentes, notamment le « Capitalocène », qui met l'accent sur l'origine capitaliste du dérèglement écologique (Moore, 2015 ; Haraway, 2016), ou encore le « Plantationocène » qui met en avant les effets du colonialisme et des modes de production modernes : plantations, déforestations, déplacements de populations humaines et non-humaines, etc. (Haraway & *al.*, 2015 : 556-557) En somme, « l'évènement ou la date choisie pour faire commencer l'Anthropocène aura une influence sur les histoires qui seront racontées à propos du développement actuel des sociétés humaines » (Lewis & Maslin, 2015 : 178). L'émergence de l'idée d'Anthropocène contribue ainsi à un rapprochement entre les sciences naturelles et les sciences humaines et sociales, en sorte que

même une penseuse critique de l'« Anthropocène » telle qu'Anna Tsing a pu reconnaître que cette notion présente du moins l'intérêt de susciter une pensée critique transversale, susceptible de réunir des scientifiques par-delà les divisions traditionnelles de la science (Haraway & al., 2015 : 541). Cette transversalité sur le plan scientifique induit par ailleurs une convergence entre sciences et politique : le concept d'« Anthropocène » a introduit des questions qui engagent les scientifiques à articuler leurs recherches avec les préoccupations politiques caractérisant l'époque de catastrophe écologique et climatique à laquelle nous appartenons.

8 Un intérêt majeur du concept d'« Anthropocène » est donc qu'il soulève l'enjeu de la *mise en récit* qu'il s'agit de proposer lorsqu'on considère le statut de l'humanité au sein de son environnement terrestre, la question étant celle de la responsabilité humaine dans la situation écologique qui est aujourd'hui celle de la Terre[3]. Or, de ce point de vue, il n'y a pas seulement débat sur la date à laquelle il convient de faire commencer l'Anthropocène : le fait même d'assigner une ère géologique à l'Humanité, représentée par la figure d'*Anthropos*, a suscité de nombreux débats et critiques – ce qui a permis de questionner d'autres aspects du rôle que joue la mise en récit dans notre façon d'aborder notre relation à notre environnement.

9 Dans son article « *On the Poverty of Our Nomenclature* », Eileen Crist souligne ainsi le fait qu'à partir du moment où l'idée d'« Anthropocène » se présente comme une « élaboration discursive » induisant une certaine forme de mise en récit, il importe d'interroger, justement, le genre de discours qui lui est sous-jacent (Crist, 2013 : 129). À ses yeux, nommer une ère géologique en référence à *Anthropos* revient à « refléter et à renforcer la vision du monde dont la mise en pratique a produit l'"Anthropocène" » (Crist, 2013 : 129-130). Et de fait, il est notable que dans leur article séminal, Crutzen et Stoermer aient présenté le concept d'« Anthropocène » selon des termes tendant à prendre acte de la domination humaine sur la nature, la question étant seulement pour eux de savoir comment exercer cette domination de manière viable (sur le mode, donc, d'un développement durable) :

> À moins d'une catastrophe majeure [...], l'humanité continuera d'être une force géologique de premier plan pour bien des millénaires, peut-être même pour des millions d'années. Le développement d'une stratégie mondiale susceptible de défendre la stabilité des écosystèmes contre l'impact de l'activité humaine sera l'une des grandes tâches du futur de l'humanité. [...] C'est ainsi une tâche excitante, mais également difficile et même intimidante, qui s'annonce pour la recherche mondiale et pour la communauté des ingénieurs : celle de guider l'humanité vers une gestion globale et durable de l'environnement (Crutzen & Stoermer, 2000 : 18).

Ce que Crist appelle le « discours » de l'Anthropocène consiste ainsi non seulement à reconnaître l'impact de l'activité humaine sur les écosystèmes, mais aussi à faire de l'humanité l'*agent central* du devenir global de la Terre : la responsabilité humaine dans le dérèglement de l'écologie planétaire est pensée sur le mode mythique (« prométhéen ») d'une humanité s'étant distinguée du reste de la nature, et assumant de ce fait la charge de sa gestion (Crist, 2013 : 131). Dans une telle optique, remarque Crist, « la liberté qu'aurait l'humanité de choisir une manière différente d'habiter la Terre est tacitement reconnue comme absente » (Crist, 2013 : 138) : si l'Anthropocène est le produit de l'histoire victorieuse de l'humanité sur la nature, alors l'avenir de cette période ne saurait consister en un changement de notre rapport à notre environnement, mais seulement en un prolongement de la domination des Hommes sur la Terre.

10 L'article de Crist est en cela représentatif d'un ensemble de critiques adressées à la notion d'« Anthropocène », selon lesquelles il ne s'agit pas seulement de discuter l'extension de l'époque nommée « Anthropocène » – quand bien même cette question présente déjà des implications d'ordre politique – mais de remettre en question les modalités mêmes de mise en récit que ce concept induit dans notre manière d'appréhender notre statut sur Terre. C'est ce qu'exprime notamment Donna Haraway lorsqu'elle demande : « comment peut-on penser dans l'urgence de cette situation *sans* avoir recours aux mythes auto-complaisants et autoréalisateurs de l'apocalypse ? » (Haraway, 2016 : 35). Cette question de Haraway fait écho à la critique de Crist[4] : pour elle, si la notion d'« Anthropocène » a permis de poser la question du rôle de l'activité humaine dans les écosystèmes terrestres, il convient néanmoins de ne pas la laisser suggérer du

même coup une réponse toute faite à cette question, réponse qui se réduirait à « une version réchauffée et presque risible de la grande aventure phallique de l'humanisation et de la modernisation, dans laquelle l'homme, fait à l'image d'un dieu disparu, assume ses propres superpouvoirs pour opérer son ascension à la fois profane et sacrée, tout ça pour finir (une fois de plus) dans une débandade tragique » (Haraway, 2016 : 47).

11 Ce que suggère donc le concept d'« Anthropocène », selon des critiques comme Crist et Haraway, c'est l'idée d'une histoire univoque dont l'humanité serait le seul élément moteur : on perd alors de vue le fait que « les humains ne sont pas les seuls acteurs importants » dans l'histoire planétaire, et que « tous les autres êtres n'y sont pas réduits à seulement réagir » (Haraway, 2016 : 55). À ce sujet, il convient justement de souligner cet aspect paradoxal de la fécondité du concept d'« Anthropocène » : c'est précisément *parce qu*'il joue un rôle de repoussoir, en tant qu'il impose l'idée mythique et apolitique d'un *Anthropos* coupable de la catastrophe actuelle et en même temps seul capable de la surmonter (Moore, 2016 : 3 ; Larrère, 2018 : 489), que l'« Anthropocène » a ouvert la voie à tout un ensemble de propositions alternatives, suggérant d'autres mises en récit de notre époque, et par là d'autres modes d'engagement écologique.

12 La plupart de ces propositions, ainsi que je l'ai évoqué, se présentent comme des formes alternatives de dénomination de notre époque : contre l'« Anthropocène » qui nous invite à ne considérer l'humanité qu'en tant qu'espèce, ce qui revient à dépolitiser la question du dérèglement écologique, on assiste à un foisonnement de termes tels que le « Capitalocène » et le « Plantationocène », ou encore l'« Anglocène » (Bonneuil & Fressoz, 2016 : 137), qui mettent plutôt l'accent sur l'émergence civilisationnelle du capitalisme et du colonialisme dans les sociétés occidentales. Mais parmi ces propositions, il en est une en particulier qui ne se contente pas d'entrer dans ce débat concernant l'attribution de la responsabilité des désastres écologiques actuels, mais invite plutôt à introduire un « autre plan de problématisation » (Zitouni, 2019 : 95-96) : il s'agit de la figure du « Chthulucène » introduite par Donna Haraway. Ce que propose Haraway, ce n'est pas seulement de qualifier notre époque, fût-ce en opposition au discours de l'« Anthropocène » mais bien plutôt de la réinscrire dans une continuité plus vaste. Il devient alors possible d'interroger

notre implication dans le devenir de la Terre sans penser celui-ci sur un mode anthropocentrique : ce qui est en question, c'est notre capacité à nous engager dans la continuité d'un monde complexe qui nous dépasse, et qui par conséquent n'*attend* rien de nous. Autrement dit, Haraway nous invite à garder à l'esprit le caractère irréductiblement pluraliste de l'histoire terrestre, ce qui impose de relativiser le statut de l'humanité au sein de son environnement.

De l'Anthropocène au Chthulucène : la proposition spéculative de Donna Haraway

13 La figure harawayenne du « Chthulucène » peut être vue comme la synthèse, sur le plan écologique, de tout un ensemble de conceptions développées par l'autrice au cours de sa trajectoire intellectuelle, mettant tout particulièrement l'accent sur l'indissociabilité de la nature et de la culture (elle emploie à ce titre le néologisme « nature-culture »), et plus généralement sur l'idée d'enchevêtrement. Pour Haraway, il n'est jamais possible de séparer nettement deux formes d'existence : tous les êtres s'entremêlent et s'entre-digèrent, et ce dans tout écosystème, y compris ceux comprenant les individus humains et leurs artefacts. À ses yeux, l'un des problèmes que pose le concept d'« Anthropocène » est justement qu'il passe sous silence le rôle des enchevêtrements entre formes d'existence humaines et non-humaines dans l'évolution des écosystèmes terrestres – elle s'inscrit par exemple dans la lignée de Lynn Margulis pour affirmer que « depuis toujours, les plus grandes terraformatrices (et réformatrices) qui soient ont été, et sont toujours, les bactéries et leurs semblables, sans compter qu'elles sont en perpétuelle inter/intra-action avec des myriades d'autres formes d'existence (y compris avec les gens et avec leurs pratiques technologiques ou autres) » (Haraway, 2016 : 99 ; Margulis & Sagan, 1997).

14 Cette idée d'« intra-actions » est reprise par Haraway à Karen Barad, afin de souligner le fait que « les puissances d'agir distinctes ne précèdent pas, mais plutôt émergent de leurs intra-actions » (Barad, 2007 : 33) : les êtres ne sont ce qu'ils sont qu'en vertu des enchevêtrements dans lesquels ils sont impliqués. Haraway emploie

également à ce sujet le terme de « sympoïèse », qu'elle doit à la biologiste Beth Dempster (Haraway, 2016 : 33, 61). Cette notion de « sympoïèse » vise à décrire la manière dont un écosystème donné est l'expression des relations symbiotiques entre ses membres : on insiste alors sur la dimension collective, pluraliste, et par là instable, non garantie par un principe d'homéostasie, de l'équilibre des écosystèmes. La vie sur terre se présente dès lors comme un enchevêtrement non centralisé de relations symbiotiques constituant d'un même geste les écosystèmes et les êtres qui les peuplent, ces derniers étant de ce fait dépendants des relations dans lesquelles ils sont engagés – ainsi peut-on affirmer avec le biologiste Scott Gilbert que « nous n'avons jamais été des individus » (Gilbert & *al.*, 2012).

15 C'est avec tout cela à l'esprit que Haraway a introduit le terme « Chthulucène ». Pour le forger, elle a emprunté le nom taxinomique d'une espèce d'araignée endémique de la Californie, *Pimoa Cthulhu*, l'image de l'araignée aux multiples pattes suggérant l'idée d'une situation « tentaculaire » au sens étymologique dérivé du latin *temptare* (« toucher », « essayer »), et le nom « Cthulhu » ayant été remanié en « Chthulu » afin de faire écho au *χθών* grec (« la terre »). Le nom « Chthulucène » renvoie ainsi à la coexistence de multiples puissances d'agir contribuant ensemble, à tâtons, à la composition d'une Terre commune [5] (Haraway, 2016 : 31). Ainsi, avec le Chthulucène, il n'est plus question d'opposer en bloc *Anthropos* et la Nature :

> aucune espèce, pas même la nôtre (malgré toute l'arrogance avec laquelle nous prétendons être de 'bons' individus se pliant à des scénarios occidentaux soi-disant modernes), n'agit seule ; ce sont des agencements d'espèces organiques et d'acteurs abiotiques qui font l'histoire » (Haraway, 2016 : 100).

Il est à remarquer qu'en insistant ainsi sur l'entrelacement de l'humain et du non-humain, Haraway a elle-même fait l'objet de certaines critiques similaires à celles qui ont été adressées au discours de l'« Anthropocène », en particulier de la part de Crist. Celle-ci a en effet perçu dans la pensée de Haraway, et en particulier dans la notion de « natureculture », une forme de « réification » de la domination humaine sur la nature : si l'on affirme que tout être non-humain est marqué par l'humanité et que toute nature est en même temps culture, on est alors en train de prendre acte de l'omnipré-

sence terrestre d'*Anthropos* sur le mode d'un fait accompli, alors que c'est précisément cela qu'il s'agit de critiquer (Crist, 2010 : 645-646). On peut certes remarquer qu'en émettant cette critique, Crist tend à minimiser le caractère symbiotique, et par là non fixe et non centralisé de cette notion harawayenne : les naturecultures sont le produit des intra-actions entre les êtres humains et non-humains qui sont amenés à se rencontrer, et elles sont en conséquence changeantes et instables. Il n'est donc pas question ici de valider, ni encore moins de réifier, une humanisation des milieux naturels, mais plutôt de suivre à la trace les rencontres entre humains et non-humains et d'interroger ce qu'elles produisent. La critique de Crist date d'ailleurs d'une période où la figure du « Chthulucène » n'a pas encore été élaborée (Zitouni, 2019 : 91), et où l'idée de sympoïèse n'a pas encore été introduite pour exprimer clairement cette dimension d'intra-action des naturecultures. Dans des travaux plus tardifs, Crist semble même être revenue sur sa critique, puisqu'elle emprunte à Haraway le terme de « natureculture » afin de former le projet d'un « cosmopolitisme […] où les frontières de l'humanité sont poreuses », et où chaque communauté cultive un « équilibre dynamique » en s'appuyant sur les intra-actions constituant sa propre « natureculture » (Crist, 2019 : 236). Néanmoins, si j'ai voulu évoquer ici la critique que Crist a, dans un premier temps, adressée à Haraway, c'est qu'elle invite à souligner une divergence importante entre ces deux autrices, et qui découle à mon sens des voies qu'elles empruntent respectivement pour s'opposer au discours de l'« Anthropocène ».

16 La voie de Crist est celle de la pensée *critique* : il s'agit pour elle d'identifier une forme de domination et de désigner des responsables afin d'en tirer une orientation politique à adopter. De ce point de vue, il importe bel et bien de ne pas « réifier » l'entrelacement de l'humain et de la nature, puisque son but est justement d'identifier ce qui relève à ses yeux d'une domination humaine sur la nature à laquelle il s'agit de s'opposer. De fait, Haraway emprunte elle aussi cette voie critique lorsqu'elle contribue aux discussions portant sur le « Capitalocène » et sur le « Plantationocène ». Mais elle émet par ailleurs des réserves par rapport à ce type d'entreprise : selon elle, le procédé critique consistant à « fixer » aussi bien le problème que l'ennemi tend à opposer au discours clos de l'« Anthropocène » un autre discours clos, avec ses solutions toutes faites et ses positions bien

définies – soit on est innocent, soit on est coupable[6] (Caeymaex & *al.*, 2019 : 64-67, 84-85). En conséquence, elle cherche aussi à s'opposer à l'« Anthropocène » sur un autre mode, non pas critique mais plutôt *spéculatif* : il s'agit alors d'élaborer une *autre* manière de penser notre situation dans le monde, qui tienne justement compte de notre implication dans des enchevêtrements sympoïétiques. Tandis qu'une proposition critique consiste à susciter une « prise de conscience » qui donnerait *ensuite* lieu à une action concrète, une proposition spéculative fonctionne immédiatement sur le mode d'une « transformation pragmatique » opérant d'un même geste sur les manières de penser et sur les manières de vivre[7] (Pieron, 2019 : 294).

17 La portée spéculative de la proposition du « Chthulucène » est que ce terme ne prétend pas désigner *notre* époque, en concurrence avec l'« Anthropocène » ou d'autres dénominations du même genre : le « Chthulucène » est « un temps qui a été, qui est toujours et qui pourrait encore être » (Haraway, 2016 : 31). Autrement dit, ce terme invite à considérer les agencements sympoïétiques composant l'ensemble de la vie terrestre sur le mode d'une *ongoingness* (Haraway, 2016 : 3), d'une « continuation » qui dépasse le cadre limité de notre époque actuelle. L'ensemble de catastrophes que nous désignons du nom d'« Anthropocène » relève d'une rupture de cette *ongoingness*, mais ce que propose justement la figure du « Chthulucène », c'est de demeurer sensible à ce qui s'efforce de « continuer », et de contribuer par là à la continuation au sein même de cette période de destruction. Il n'est donc pas question pour Haraway de *surmonter* la catastrophe au sens où l'on envisagerait un avenir où on en aurait fait table rase, mais d'en sortir « par le milieu », en contribuant à ce que le Chthulucène perdure dans les interstices mêmes de l'Anthropocène.

18 Lorsque l'on pense avec la figure du « Chthulucène », il n'est donc plus question de nous référer à l'époque exceptionnelle de la domination d'*Anthropos*, mais plutôt d'interroger notre responsabilité à l'égard de notre environnement dans le cadre sympoïétique plus vaste de l'histoire terrestre elle-même. Il ne s'agit plus de voir dans l'humanité le Héros unique du destin de la planète, que ce soit pour lui en confier la gestion ou pour lui en reprocher la fin tragique : au contraire, si les humains se voient assigner une forme de responsabilité, c'est celle qui consiste à renouer des articulations avec les

multiples « espèces compagnes » qui cohabitent avec eux sur Terre[8] afin de tenter de reconstruire la continuité d'un monde commun qui existait déjà bien avant l'apparition de l'humanité. Autrement dit, ce que nous avons à assumer n'est plus la tâche trop humaine de réparer nos fautes à l'égard d'un monde supposé passif, mais celle, plus qu'humaine, de « collaborer sans arrogance avec tous les êtres pris dans la mêlée » (Haraway, 2016 : 56).

19 Ce qui permet un tel changement de perspective, c'est que le Chthulucène ne s'oppose pas à l'Anthropocène comme un grand récit s'opposant à un autre. Il ne s'agit pas seulement d'interpréter autrement le récit d'une époque, il s'agit de refuser jusqu'au fait même que nous serions dans *une* époque bien délimitée et susceptible d'être lue de manière univoque comme un récit unifié, avec un début et une fin bien déterminés. Ce modèle-là, on le trouve encore dans des propositions comme celle du « Capitalocène » : si l'on part de l'idée que notre époque, avec tout ce qu'elle a de catastrophique, est le fait du capitalisme, alors on peut être tenté de se dire que le dépassement du capitalisme nous permettra de « revenir » à la stabilité que nous avons perdue par sa faute (Stengers, 2019a : 310). Il n'en va plus de même avec le « Chthulucène » : avec cette figure, il n'est plus question d'*une* histoire dont *Anthropos* ou le Capital serait l'(anti-)Héros, mais d'une *multitude* d'histoires enchevêtrées, irréductibles à un sens global bien défini. De ce point de vue, les histoires suggérées par l'« Anthropocène » et par le « Capitalocène » sont toutes deux à la fois « trop petites et trop grandes » (Haraway, 2016 : 101) : trop petites parce qu'elles se résument l'une comme l'autre à l'histoire unique d'un seul personnage, *Anthropos* ou le Capital, et trop grandes car elles érigent leur personnage au statut d'un (anti-)Héros dont il serait inenvisageable de se détourner, l'histoire racontée étant finalement la *sienne*. Plutôt que de proposer un énième grand mythe de ce genre, Haraway cherche à proposer des histoires « juste assez grandes »[9], capables de rendre compte des enchevêtrements complexes entre les choses sans prétendre pour autant épuiser cette complexité : les histoires concrètes sont toujours « situées quelque part en particulier, elles n'ont pas lieu *partout* ou *nulle-part* dans une forme d'abstraction mortifère » (Le Guin, 2019 : 10).

20 On notera en passant que ce souci pour *situer* explicitement les histoires traverse la pensée de Haraway : on évoquera par exemple sa

proposition d'opposer au mythe d'une Science objective l'idée de « savoirs partiels, localisables et critiques, garantissant la possibilité de réseaux de connexion » (Haraway, 1988 : 584). Plutôt que de penser le discours scientifique comme le récit transparent de la réalité, autrement dit comme le récit *total* permettant d'assigner un sens univoque à tout phénomène susceptible de survenir dans l'expérience, Haraway insiste pour rendre compte du caractère situé de *chaque* discours scientifique : tout comme la fiction, la science raconte des histoires, et chaque histoire propose une certaine manière de se situer par rapport aux choses avec lesquelles nous composons un monde commun. C'est cette idée qu'exprime le terme « SF » tel qu'il est employé par Haraway (« SF » pour *science-fiction*, *speculative fiction*, *string figures*, *etc.*) : « la SF consiste à raconter des histoires et à raconter des faits ; elle compose les motifs de mondes et de temps possibles, de mondes matériels-sémiotiques passés, présents et futurs » (Haraway, 2016 : 2, 31).

21 Le Chthulucène se caractérise ainsi par un pluralisme narratif, en ce qu'il impose de raconter une multiplicité d'histoires toujours situées, contrairement à l'Anthropocène qui se résume à l'Histoire unique d'*Anthropos*. Pour conceptualiser un tel pluralisme narratif, Haraway s'appuie tout particulièrement sur la « théorie du sac-à-provision » par laquelle Ursula Le Guin définit sa vision de la science-fiction :

> La science-fiction (si elle est bien conçue), comme toute fiction sérieuse, […] est une tentative pour décrire ce qui a lieu dans la réalité, ce que les gens font et ressentent réellement, comment les gens interagissent avec toutes les autres choses contenues dans ce grand sac, ce ventre de l'univers, matrice des choses à venir et tombe des choses qui ont été, cette histoire sans fin. En son sein, il y a assez de place pour contenir l'Homme lui-même, et pour le mettre à la place qui est la sienne dans l'ordre des choses (Le Guin, 2019 : 37).

Le Guin oppose à l'histoire univoque du Héros une histoire plurielle et irrémédiablement incomplète, qui ne cesse de se tisser entre les choses qui composent l'univers. Certes, l'histoire du Héros a le pouvoir de fasciner, centrée qu'elle est sur une figure extraordinaire ; mais justement, elle n'est plus que *son* histoire à lui : elle réduit les autres protagonistes à des faire-valoir, et celles et ceux qui

l'entendent à un public passif (Le Guin, 2019 : 28). Il n'y a pas de communauté possible entre les êtres avec une telle histoire. D'où la nécessité, selon Le Guin, de raconter d'autres histoires, des histoires susceptibles de soutenir le travail de composition du monde qui est celui de tous les êtres (Le Guin, 2019 : 33).

22 Le fait de s'appuyer ainsi sur une théorie de la fiction n'est pas innocent chez Haraway : à partir du moment où les discours scientifiques sont tout aussi situés que les autres formes de discours, il n'y a pas lieu de refuser aux discours fictionnels la capacité de produire eux aussi une forme de savoir, du moment que l'on garde à l'esprit le fait que ces savoirs seront également situés. Notre rapport aux mondes que nous habitons dépend ainsi des histoires dans lesquelles nous nous inscrivons, en sorte que pour interroger la manière dont nous vivons, il importe de nous demander quels concepts nous employons, quelles histoires nous racontons[10], qu'il s'agisse d'histoires scientifiques, de fictions, ou de toute autre forme de récit par laquelle nous nous efforçons d'être aux prises avec les choses.

23 Là est l'enjeu directement « pragmatique » du pluralisme narratif auquel invite la figure du Chthulucène : en ces temps d'urgence qui sont les nôtres, il importe tout particulièrement de ne (justement) pas se laisser capturer par cette urgence ; il importe de délaisser les abstractions mobilisatrices et destructrices telles que risquent sans cesse de le devenir l'« Anthropocène » et le « Capitalocène », ces grands récits mythiques ; enfin, il importe de rendre possible une transformation (une pluralisation) de notre époque, en devenant sensibles à la trame enchevêtrée du temps long, celui de la réalité multispécifique et sympoïétique de la vie terrestre.

> Alors peut-être (mais seulement peut-être, et à condition de nous engager, de coopérer, de travailler et de jouer avec les autres terriens) sera-t-il possible de retrouver une forme d'épanouissement pour les riches agencements multispécifiques qui incluent les êtres humains. C'est tout cela que j'appelle le Chthulucène, passé, présent et à venir (Haraway, 2016 : 101).

Retracer des histoires dans les ruines de l'Anthropocène : la méthode polyphonique d'Anna Tsing

24 Contrairement à Haraway, l'anthropologue Anna Tsing revendique le fait de continuer à penser dans les termes de l'« Anthropocène » (Haraway, Mitman & Tsing, 2019 : 3). La raison en est d'une part l'omniprésence avérée de ce terme dans les discussions actuelles en écologie, et d'autre part la possibilité, selon elle, de le réinvestir de manière féconde. Ainsi, dans sa conception de l'« Anthropocène », elle s'efforce de tenir à distances les orientations fonctionnalistes relevant du « capitalisme vert » ou de « l'*hybris* technopositiviste », et entre volontiers en dialogue avec des figures telles que le « Chthulucène » de Haraway (Tsing & *al.*, 2017 : 3).

25 Tout d'abord, l'« Anthropocène » de Tsing n'est pas l'époque d'un *Anthropos* indifférencié, et il tient compte de l'implication des êtres humains dans des enchevêtrements multispécifiques d'influences mutuelles – ainsi, les ravages de l'Anthropocène ne sont pas le seul fait des êtres humains mais résultent souvent de la prolifération d'êtres non-humains (insectes, plantes, champignons, *etc.*) *devenus* destructeurs en raison de l'action humaine (monoculture, circulation mondiale des êtres, *etc.*) (Tsing, 2018). Ensuite, à la manière du « Chthulucène » de Haraway, cet « Anthropocène » n'a pas pour fonction de nommer une époque aux bornes chronologiques bien définies. Dans un texte intitulé « *A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability* », Tsing parle en effet d'« Holocène » et d'« Anthropocène » pour désigner non pas deux époques se succédant l'une l'autre mais plutôt deux « modes écologiques divergents qui s'entremêlent et coexistent à travers le temps historique » (Tsing, 2017 : 54). On retrouve ici la question d'une continuation « par le milieu », bien qu'elle soit formulée en des termes différents de ceux de la spéculation harawayenne : ici, il s'agit de dépister, afin de les soutenir, les formes de « résurgence »[11] qui subsistent encore au milieu des catastrophes écologiques actuelles – c'est cela que désigne l'expression « vivre dans les ruines » (Tsing, 2015 : 98).

26 C'est dans ce contexte que Tsing théorise la nécessité d'un travail anthropologique : plutôt que de s'arrêter au constat approximatif d'une époque de fin du monde, il convient de voir dans notre époque une « scène écologique en patchwork, fragmentée » (Tsing, 2017 : 62), au sein de laquelle il est encore possible de retrouver la trace de zones (*patches*) de résurgence. L'un des enjeux centraux de la méthode de travail de Tsing est ainsi de ne pas s'arrêter à une compréhension seulement globale de notre époque, mais de rendre compte de sa complexité « en patchwork » au moyen d'études ethnographiques portant sur les situations locales : plutôt que de résumer la situation globale de la Terre à l'aide de grands discours universalisants, elle cherche à mettre en avant l'irréductible multiplicité de processus culturels et naturels en intrication.

> Le temps est venu de trouver de nouvelles manières de dire des histoires vraies qui aillent au-delà des principes premiers de la civilisation. Une fois qu'on laisse de côté l'Homme et la Nature, toutes les créatures peuvent reprendre vie, et les hommes et les femmes peuvent s'exprimer sans subir les restrictions d'une soi-disant rationalité aux vues courtes. Une fois qu'elles ne sont plus reléguées au statut de murmures dans la nuit, de telles histoires pourraient être simultanément vraies et fabuleuses (Tsing, 2015 : VII-VIII).

On retrouve dans ce passage un certain nombre de traits que j'ai déjà abordés au sujet du « Chthulucène » de Haraway : refus des grandes figures abstraites de l'Homme et de la Nature, prise en compte de la pluralité des mises en récit exprimant les multiples aspirations des êtres, mise en parallèle de la vérité et de la fabulation. Mais Tsing ne s'arrête pas au stade d'une proposition spéculative : son but, en formulant ces idées, est de mettre en place une *méthode* permettant d'aborder la complexité de la scène écologique qui est aujourd'hui la nôtre. C'est dans cette optique méthodologique qu'il convient de lire le reproche que Tsing fait aux grandes abstractions simplificatrices telles que celle de l'« Anthropocène » : à ses yeux, ces abstractions présentent la situation globale du monde comme un fait général acquis, invisibilisant de ce fait les processus concrets qui le constituent. En conséquence, elles mettent tant l'accent sur l'unité systématique du monde qu'elles se rendent inaptes à rendre compte de la

précarité de cette unité, pourtant caractéristique de notre époque de débâcle écologique.

> Cet « anthropo- » détourne l'attention des paysages en patchwork, des temporalités multiples, des agencements mouvants d'humains et de non-humains, qui constituent pourtant l'étoffe même de la survie collaborative. […] Et si, comme je le suggère, la précarité était la condition de notre époque – ou, pour le dire autrement : et si notre époque était mûre pour prendre conscience de la précarité ? Et si la précarité, l'indétermination et tout ce que nous imaginons comme trivial étaient au cœur même de la systématicité que nous cherchons ? (Tsing, 2015 : 20)

C'est donc pour rendre compte des processus concrets constitutifs de ce qui se présente comme une situation globale, et pour en souligner le caractère précaire, que Tsing oppose aux grands discours abstraits un travail d'enquête ethnographique aux prises avec la complexité de ses objets d'études : si le monde terrestre s'organisait d'un seul bloc, alors « il deviendrait possible d'organiser la connaissance par la seule logique. Sans la possibilité de rencontres transformatrices, les mathématiques pourraient remplacer l'histoire naturelle et l'ethnographie » (Tsing, 2015 : 28). Mais à partir du moment où l'on reconnaît le caractère enchevêtré de ce monde, l'enquête empirique sur les situations naturelles et culturelles locales devient indispensable, dans la mesure où tout état de fait est toujours susceptible de se transformer au hasard des rencontres entre les êtres.

27 Il ne s'agit pas seulement pour Tsing d'opposer les enquêtes empiriques particulières aux grandes généralisations théoriques : ces enquêtes, qu'elles relèvent de l'ethnographie ou de l'histoire naturelle, ont-elles-mêmes besoin d'être abordées selon une méthode spécifique, permettant d'articuler les situations locales et les situations globales. Tsing qualifie cette méthode de « polyphonique » (Tsing, 2015 : 23-25) : il n'est jamais question d'enquêter sur une situation locale bien délimitée, mais toujours de mettre en lumière ses connexions avec de multiples autres situations tout aussi locales (bien qu'à des échelles diverses), ces réseaux composant ensemble une forme de cohérence globale précaire. Les enquêtes de Tsing se présentent ainsi comme des entrelacs d'histoires particulières s'influençant les unes les autres.

28 Par exemple, dans *Friction*, Tsing étudie l'impact des entreprises forestières et des mouvements environnementaux sur le devenir des forêts du Kalimantan du sud, en Indonésie, au tournant du XXIe siècle : elle s'intéresse aussi bien aux actions menées par les populations locales qu'à l'écologie spécifique des zones concernées, aux pratiques économiques liées à l'industrie du bois, aux mouvements étudiants, à la situation politique indonésienne au moment de la fin du régime du général Suharto, aux politiques environnementales transnationales, *etc*. On n'a pas affaire ici à une histoire simple, susceptible d'être ramenée à un seul et même processus univoque. Au contraire, « quelque chose de très étrange a émergé de ces diverses histoires : elles semblaient toutes décrire des évènements différents » (Tsing, 2005 : X), tout en contribuant finalement à l'émergence d'une situation globale susceptible d'être présentée *comme si* elle pouvait être pensée abstraction faite de la multitude de processus enchevêtrés et souvent incohérents qui lui avaient fait voir le jour – ce qui revient à en faire une globalité *efficace*, susceptible d'orienter en retour les processus locaux dont elle est issue. Ce que Tsing a en vue dans ce travail, c'est la mise en lumière du fait que notre époque n'est pas le produit d'un processus global simple : il s'agit de se libérer du « spectre d'une conquête néolibérale unique, universelle, globale », et de prêter attention aux « frictions des articulations contingentes qui peuvent nous permettre de décrire l'efficacité et en même temps la fragilité des formes de capitalisme et de globalisme qui en émergent » (Tsing, 2005 : 77).

29 On retrouve quelque chose de similaire dans *The Mushroom at the End of the World*, où Tsing interroge à travers l'étude des champignons matsutake et des diverses pratiques culturelles, environnementales et commerciales qui leur sont associées la façon dont de multiples êtres s'efforcent d'exister dans « les ruines du capitalisme » – alors même que ce capitalisme continue de capter le produit de leur activité pour le transformer en marchandise. À l'idée abstraite d'une grande machine unifiée du Capital, Tsing oppose celle d'un « capitalisme de captation » reposant sur tout un réseau de pratiques qui ne sont pas directement reliées entre elles – et surtout, qui ne relèvent pas elles-mêmes du capitalisme. Encore une fois, cette proposition théorique se double d'une proposition méthodologique :

> pour comprendre le capitalisme […], nous ne pouvons pas rester dans la logique des capitalistes : nous avons besoin du regard de l'ethnographe pour observer la diversité économique qui rend l'accumulation possible. Il faut des histoires concrètes pour donner de la vie à un concept, quel qu'il soit » (Tsing, 2015 : 66).

30 C'est pour comprendre concrètement la façon dont fonctionne le capitalisme, et dont vivent les êtres impliqués bon gré mal gré dans ses réseaux (humains, arbres, champignons, *etc.*), que Tsing propose une narration plurielle dont la trame est constituée d'une multitude d'histoires. « Les chapitres [de ce livre] constituent un agencement ouvert, pas une machine logique ; ils proposent une esquisse du 'tellement plus' qui reste encore à étudier. Ils s'entremêlent et s'interrompent les uns les autres – à l'image du monde en patchwork que j'essaie de décrire » (Tsing, 2015 : VIII).

31 Cette démultiplication des fils narratifs est ce qui permet à Tsing de désamorcer l'effet de rationalisation totalisante qui est inhérent à tout processus d'enquête. Plutôt que d'assumer le statut d'une narratrice omnisciente qui serait susceptible de ramener l'ensemble des actions décrites à un certain sens global, Tsing se met elle-même, ainsi que ses lecteurs et lectrices, en position d'être surprise et informée par chaque nouvelle rencontre survenant au fil de son enquête (Vassor & Verquere, 2022). Ce qui est ainsi ménagé, c'est l'impossibilité de prononcer un quelconque jugement définitif sur ce qui est raconté : toute histoire a ses vainqueurs et ses vaincus, et il n'y a jamais une seule histoire à raconter à la fois. En conséquence, « les jugements moraux faciles nous font défaut », et « on ne sait pas si l'on doit aimer ou haïr les survivants » (Tsing, 2015 : 33).

32 Avec Tsing, on a donc affaire à la revendication explicite d'une perte de surplomb du narrateur par rapport à ses histoires, et cette revendication exprime justement le fait que selon elle, notre époque est « mûre pour prendre conscience de la précarité », de l'indécidabilité de chaque évènement et de chaque rencontre survenant dans le monde (Tsing, 2015 : 20). Son insistance sur la question de la méthode traduit l'*exigence* nouvelle qu'implique notre époque, à savoir la prise de conscience du caractère précaire et enchevêtré de notre monde terrestre : si nous avons besoin de « réactiver nos imaginations », c'est à partir du moment où nous nous sentons tenus d'« apprécier

l'imprévisibilité du patchwork qui caractérise notre condition présente » (Tsing, 2015 : 5). C'est l'appel de ce rapport nouveau au monde, de cette prise en compte de notre implication dans des réseaux qui nous dépassent, qui fait éprouver la nécessité d'une nouvelle méthode pour étudier, penser et raconter les histoires auxquelles nous participons : « écouter et raconter un fatras d'histoires relève d'une méthode. Et pourquoi n'irait-on pas jusqu'à proposer carrément d'appeler ça une science, un apport nouveau au domaine de la connaissance ? Son objet de recherche est la diversité contaminée ; son unité de base est la rencontre indéterminée » (Tsing, 2015 : 37).

Isabelle Stengers et l'appel du sens commun

33 Avec Tsing, j'ai voulu montrer comment des conceptions faisant directement écho à la proposition spéculative de Haraway pouvaient amener à la formulation d'une méthodologie susceptible de nous orienter dans notre époque. Cela étant, il convient d'insister sur le fait qu'il ne s'agit pas là d'une implication pratique indirecte de la pensée spéculative : ce qui apparaissait nettement avec la figure du « Chthulucène », c'est qu'une proposition spéculative présente *en elle-même* une dimension pratique, en ce qu'elle opère un changement d'*attitude* qui recompose le monde en même temps qu'il introduit pour nous des exigences nouvelles.

34 Ce point a été souligné notamment par Isabelle Stengers, qui a puisé dans les *Trois Écologies* de Félix Guattari l'idée que la pensée écologique porte d'un même geste sur l'écologie environnementale, l'écologie sociale et l'écologie mentale (Guattari, 1989 ; Stengers, 2019b : 13) : le soin à l'égard de nos relations avec notre environnement, social comme naturel, est inséparable pour elle du soin à l'égard de nos modes de pensée. D'où la nécessité de penser l'*efficacité pratique de la pensée spéculative*. À ce sujet, Stengers propose de concevoir l'activité de penser en recourant à la « voix moyenne » des anciennes langues indo-européennes (Stengers, 2017 : 65-66) : ce n'est pas moi qui constitue le monde lorsque je pense, ce n'est non plus pas le monde qui s'impose à moi dans son objectivité toute faite. Il y a plutôt *entre-capture* entre la personne qui pense et

ce qui donne matière à penser. C'est un tel changement d'attitude que suscite la figure du « Chthulucène » : penser notre époque sur ce mode, c'est se rendre sensible aux exigences caractéristiques d'un monde précaire et enchevêtré, et par là faire exister ce monde *en tant que* Chthulucène. Il en va de même dans le fond théorique de l'anthropologie de Tsing : en pensant notre époque sur le mode d'un patchwork où des zones de résurgence continuent d'exister au milieu des ruines, on se rend « mûr » pour enquêter sur les problèmes posés par la précarité de la vie sur Terre. Les propositions théoriques de Haraway et de Tsing relèvent en ce sens d'un véritable « activisme » spéculatif, expression par laquelle Stengers désigne le fait d'« activer » de nouvelles manières de penser et de ressentir (Stengers, 2020 : 28). La nécessité d'un tel effort spéculatif pour se rendre sensible aux exigences de chaque situation est au cœur de la philosophie de Stengers. Il s'agit essentiellement d'une nécessité de penser, de ne jamais se satisfaire de certitudes soi-disant définitives : « *think we must* » (Despret & Stengers, 2011 : 28).

35 On trouve ainsi chez Stengers la même méfiance que chez Haraway et Tsing à l'égard des usages du terme « Anthropocène » – elle se montre parfois même plus sévère encore que Haraway dans sa manière de critiquer cette notion (Stengers, 2019a : 307). La figure qu'elle a proposée quant à elle pour penser autrement qu'avec l'Anthropocène est celle du « surgissement de Gaïa » (Stengers, 2009), figure inspirée de l'hypothèse Gaïa de Lovelock et Margulis (Lovelock, 1979) et visant à rendre compte de l'intrusion, à notre époque, d'une incertitude durable :

> L'intrusion du type de transcendance que je nomme Gaïa fait exister au sein de nos vies une inconnue majeure, *et qui est là pour rester*. C'est d'ailleurs peut-être le plus difficile à concevoir : il n'existe pas d'avenir prévisible où elle nous restituera la liberté de l'ignorer. Il ne s'agit pas d'un « mauvais moment à passer », suivi d'une forme quelconque de *happy end* au sens pauvrelet de « problème réglé ». Nous ne serons plus autorisés à l'oublier. Nous aurons sans cesse à répondre de ce que nous entreprenons face à un être implacable, sourd à nos justifications (Stengers, 2009 : 55).

Il est à remarquer que la « Gaïa » de Stengers est, à bien des égards, différente du « Chthulucène » de Haraway. Gaïa exprime le devenir de

la Terre tel qu'on peut le rapporter aux modélisations climatiques globales, et non à la réalité concrète et enchevêtrée d'innombrables écosystèmes irréductibles à une quelconque forme de globalité : là où Gaïa est globale et autopoïétique, le Chthulucène est sympoïétique et pluraliste. Toutefois, Stengers a par la suite accueilli la proposition du « Chthulucène » (dont l'élaboration est plus tardive[12]), comme une figure venant compliquer utilement sa propre proposition spéculative (Stengers, 2019a : 312-314) – de même qu'elle a repris à son compte la revendication d'une conception sympoïétique de la vie sur Terre (Stengers, 2019b : 24-27).

36 De fait, on trouve chez Stengers le même refus des « solutions » figées que chez Haraway, pour qui la figure du « Chthulucène » vise à nous apprendre à « vivre dans le trouble » (Haraway, 2016). À ce sujet, Stengers a tout particulièrement à l'esprit les discours arrêtés des sciences spécialisées, et à ce titre, une notion qui revient fréquemment chez elle est celle de « sens commun ». Par ce terme, elle désigne d'abord l'ensemble des savoirs qui ne se sont pas constitués en sciences spécialisées, d'où leur capacité à se rendre sensibles aux rencontres imprévues et aux incertitudes que les sciences ont justement tendance à s'efforcer d'ignorer – mais d'où également l'incapacité de ces savoirs à s'affirmer comme légitimes face aux discours des spécialistes. Stengers évoque par exemple à ce sujet la méfiance du public à l'égard des cultures OGM : face à celle-ci, le diagnostic habituel des scientifiques porte sur un certain « manque de compréhension » du public, qui ne « comprendrait pas » la pertinence de ce que proposent les spécialistes, et « ne comprendrait pas non plus qu'il y ait des questions que les scientifiques n'ont pas à poser » (Stengers, 2013 : 7-8).

37 De ce point de vue, le rôle de la philosophie est de soutenir cette pensée non spécialisée – ou encore, pour reprendre un passage du philosophe A. N. Whitehead souvent cité par Stengers, de « souder l'imagination et le sens commun afin de réfréner les ardeurs des spécialistes et d'élargir le champ de leur imagination » (Whitehead, 1978 : 17 ; Stengers, 2017 : 76). Cela étant, il ne s'agit pas là d'opposer aux sciences spécialisées un sens commun érigé en sagesse collective à laquelle il faudrait se plier (Stengers, 2015 : 199-200). Si c'était le cas, on n'aurait pas affaire à un réel changement d'attitude dans la mesure où la pensée serait encore conçue comme un « champ

de bataille » où il s'agirait d'imposer ses propres positions (Despret & Stengers, 2011 : 65). À l'inverse, la citation de Whitehead précise qu'il s'agit, à l'aide du sens commun, d'« élargir le champ de l'imagination » des chercheurs spécialisés. Autrement dit, il n'est pas question de rejeter les savoirs spécialisés mais plutôt de les amener à se rendre sensibles à ce qu'ils ont pour habitude d'ignorer, de manière à les faire contribuer à une pensée commune qui ne soit ni close ni tendue vers la recherche de certitudes définitives. On est ici au cœur de la proposition, formulée par Stengers dans ses *Cosmopolitiques*, d'une « écologie des pratiques » consistant à tenir compte de la pluralité irréductible des formes de savoir et des manières d'habiter le monde : ainsi, par exemple, les neutrinos de la physique moderne et les mondes multiples requis par l'ethnopsychiatrie ne peuvent pas être rassemblés dans un seul système totalisant qui épuiserait la « vérité » du monde. « La perspective 'écologique' nous invite à ne pas prendre pour idéal une situation de consensus où la population de nos pratiques se trouverait soumise à des critères transcendant leur diversité au nom d'une intention commune, d'un bien qui leur serait supérieur » (Stengers, 2022 : 53).

38 Par « sens commun », Stengers ne désigne donc pas un certain savoir qu'il s'agirait d'imposer face aux autres : il s'agit plutôt d'une attitude de pensée consistant à reconnaître le fait que l'on partage le monde avec d'autres êtres dont les positions et les revendications sont souvent incompatibles avec les nôtres.

> Le 'sens commun' ne se réfère pas à un quelconque contenu de connaissance. Ce qui est commun, c'est plutôt l'intérêt pour la manière dont les autres font importer leur monde, […] pour le récit d'autres manières de vivre, pour l'expérience de tout ce qui relève du possible » (Stengers, 2015 : 200).

Comme attitude, le sens commun relève donc d'un sens *du* commun, d'une tournure d'esprit susceptible d'opérer « une transformation des divergences en autant de dimensions enchevêtrées par la situation elle-même, une situation problématique à laquelle il s'agit de consentir sans rêver de la réduire à un problème qui impose les termes de la solution » (Stengers, 2017 : 198). Autrement dit, il s'agit d'une capacité à s'impliquer dans un monde partagé, à maintenir ses propres affirmations et ses propres revendications tout en se

confrontant à la tâche infinie de les faire coexister avec celles des autres. Ce qui, dès lors, confronte les humains à tous les autres êtres qui peuplent la Terre :

> Il n'y a rien d'incongru à ce que d'autres êtres, qui ne parlent pas mais sont partie prenante de la situation commune, participent à la problématisation. Car ils y participent à travers le mode d'infléchissement des énoncés que suscite leur présence. Parler en présence de, [...] c'est, contraint par cette présence, parler autrement. Car même si sa présence est muette, ce qui est rendu présent écoute et son écoute oblige à ralentir, à sentir ce qui ne devait pas l'être, à se laisser toucher, c'est-à-dire modifier, par une épreuve qui active le caractère tentaculaire de la situation (Stengers, 2017 : 200).

On peut ainsi reconnaître dans la pensée de Stengers un effort pour se rendre sensible à un certain *appel* : dans la situation de débâcle écologique qui est la nôtre, il est certes possible de rester sourd aux revendications des êtres humains et non-humains avec lesquels nous partageons un monde commun, mais il est également possible d'assumer une attitude relevant du « sens commun », autrement dit, d'un sens de notre appartenance à un monde partagé. C'est à partir du moment où l'on adopte une telle attitude pratique que l'on se rend sensible aux enchevêtrements qui constituent notre monde, et que l'on éprouve pleinement la nécessité d'emprunter de nouvelles voies pour l'habiter.

Conclusion

39 Le but de cet article était de montrer comment la méfiance suscitée par le terme « Anthropocène » a pu contribuer à l'ouverture d'un champ proprement spéculatif dans la pensée écologique. Qu'il s'agisse de la figure du « Chthulucène » développée par Haraway, de l'anthropologie polyphonique de Tsing ou du sens commun que Stengers place au cœur de sa philosophie, on a affaire à autant de « gestes spéculatifs » (Debaise & Stengers, 2015 : 3) présentant une portée directement pratique, en ce qu'ils appellent à un changement d'attitude, à une autre manière d'habiter la Terre.

40 Cet « activisme » spéculatif passe avant tout par un changement radical de perspective à propos de la manière dont il s'agit de considérer notre époque. L'« Anthropocène » est le nom d'une époque de désastre écologique qui est ce qu'elle est en raison de l'action humaine, et qu'il revient à l'humanité de surmonter d'une manière ou d'une autre. Comme on l'a vu, ce questionnement donne déjà lieu à débat, puisque des termes tels que « Capitalocène » et « Plantationocène » ont pour visée de changer notre regard sur cette époque, sur notre responsabilité et sur les épreuves auxquelles nous faisons face. Mais dans leur travail spéculatif, Haraway, Stengers et Tsing vont jusqu'à refuser les termes de ce débat, en ce qu'elles s'efforcent de briser ce cadre de l'intérieur, d'ouvrir le champ des possibles de manière à penser autrement notre implication dans le monde. Avec elles, le rôle de l'humanité dans le devenir de la Terre se trouve littéralement *relativisé* : l'humanité n'est plus au cœur de l'histoire, et l'histoire n'est plus le récit limité de l'époque que nous connaissons actuellement[13]. Ce qui est dès lors en jeu, c'est la continuation de la vie sur un temps long qui remonte loin dans le passé de la Terre et qui durera encore longtemps après notre époque. Dans ce contexte élargi, affranchi des limites de l'anthropocentrisme, chaque individu humain et chaque communauté humaine a à répondre aux exigences des situations concrètes dans lesquelles il ou elle se trouve impliqué.e. C'est en nous rendant à nouveau sensibles à la présence d'autres êtres, à leurs revendications, ainsi qu'à l'équilibre précaire de chaque situation et à l'issue incertaine de chaque rencontre, qu'il devient à nouveau possible pour nous de prendre part à la vie terrestre.

41 En cela, s'il n'est certes plus question comme avec l'« Anthropocène » d'envisager une quelconque « sortie de crise », il est en revanche possible d'apprendre à « vivre dans les ruines », selon l'expression de Tsing, c'est-à-dire de nous détacher des histoires désespérantes de l'Anthropocène et de tisser de nouvelles histoires, qui fassent à nouveau sens pour nous. Ainsi que l'écrit Isabelle Stengers,

> peut-être ne pourrons-nous éviter de terribles épreuves. Mais il dépend de nous, et c'est là que peut se situer notre réponse à Gaïa, d'apprendre à expérimenter les dispositifs qui nous rendent capables de vivre ces épreuves sans basculer dans la barbarie, de créer ce qui nourrit la confiance là où menace l'impuissance panique. Cette

> réponse, qu'elle n'entendra pas, confère à son intrusion la force d'un appel à des vies qui valent d'être vécues (Stengers, 2009 : 205).

BIBLIOGRAPHY

BARAD K., 2007, *Meeting the Universe Halfways: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press.

BONNEUIL Ch. & FRESSOZ J.-B., 2016, *L'Évènement Anthropocène – La Terre, l'histoire et nous*, Paris : Seuil.

CAEYMAEX F., DESPRET V. & PIERON J., 2019, « Le rire de la Méduse – Entretien avec Donna Haraway », *in* F. CAEYMAEX, V. DESPRET et J. PIERON (dirs.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Paris : Dehors, p. 61-89.

CLIFFORD J., 1997, *Returns, Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge: Harvard University Press.

CRIST E., 2010, « Cat's Cradle with Donna Haraway », *Social Studies of Science*, vol. 40, n° 4, p. 641-646.

CRIST E., 2013, « On the Poverty of Our Nomenclature », *Environmental Humanities*, vol. 3, p. 129-147.

CRIST E., 2019, *Abundant Earth*, Chicago/Londres: Chicago University Press.

CRUTZEN P. J. & STOERMER E. P., 2000, « The 'Anthropocene' », *Global Change NewsLetter*, n° 41, pp. 17-18.

DEBAISE D. & STENGERS I. (dirs.), 2015, *Gestes spéculatifs*, Dijon : Les presses du réel.

DELEUZE G. & GUATARRI F., 1980, *Mille Plateaux*, Paris : Les éditions de minuit.

DESPRET V. & STENGERS I., 2011, *Les faiseuses d'histoires : que font les femmes à la pensée ?*, Paris : La Découverte.

GILBERT S. F., SNAPP J. & TAUBER A. I., 2012, « A Symbiotic View of Life – We Have Never Been Individuals », *The Quaterly Review of Biology*, vol. 87, p. 325-341

GUATTARI F., 1989, *Les Trois Écologies*, Paris : Galilée.

HACHE, É., 2011, *Ce à quoi nous tenons – Propositions pour une écologie pragmatique*, Paris : La Découverte.

HARAWAY D., 1988, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, p. 575-599.

HARAWAY D., 2007, *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

HARAWAY D., 2015, « Sympoïèse, SF, embrouilles multispécifiques », *in* D. DEBAISE et I. STENGERS (dir.), *Gestes spéculatifs*, Dijon : Les presses du réel, p. 42-72.

HARAWAY D., 2016, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham/Londres: Duke University Press.

HARAWAY D., ISHIKAWA N., GILBERT S. F., OLWIG K. & TSING A., 2015, « Anthropologists Are Talking – About

the Anthropocene », *Ethnos*, vol. 81, n° 3, p. 535-564.

HARAWAY D., MITMAN G. & TSING A., 2019, *Reflections on the Plantationocene – A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing*, Madison: Edge Effects Magazine.

LARRÈRE C., 2018, « Anthropocène : le nouveau grand récit ? », *in* R. BEAU et C. LARRÈRE (dirs.), *Penser l'Anthropocène*, Paris : Presses de Science Po, p. 487-497.

LATOUR B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes – Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte.

LATOUR B., 2015, *Face à Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris : La Découverte.

LE GUIN U. K., 2019, *The Carrier Bag Theory of Fiction*, Londres: Ignota.

LEWIS S. L. & MASLIN M. A., 2015, « Defining the Anthropocene », *Nature*, vol. 519, p. 171-180.

LOVELOCK J., 1979, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.

MARGULIS L. & SAGAN D., 1997, *Microcosmos : Four Billion Years of Microbial Evolution*, Berkeley: University of California Press.

MOORE J. W., 2015, *Capitalism and the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres/New York: Verso.

MOORE J. W. (dir.), 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press.

PIERON J., 2019, « Habiter le trouble, habiter le temps », *in* F. CAEYMAEX, V. DESPRET et J. PIERON (dirs.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Paris : Dehors, p. 275-297.

STENGERS I., 2006, « Faire avec Gaïa : pour une culture de la non-symétrie », *Multitudes*, n° 24.

STENGERS I., 2009, *Au temps des catastrophes – Résister à la barbarie qui vient*, Paris : La Découverte.

STENGERS I., 2013, *Une autre science est possible !*, Paris : La Découverte.

STENGERS I., 2015, « Speculative Thinking and The Art of Dramatization », *in* R. FABER et A. GOFFEY (dirs.), *The Allure of Things: Process and Object in Contemporary Philosophy*, Londres: Bloomsbury, p. 188-217.

STENGERS I., 2017, *Civiliser la modernité – Whitehead et les ruminations du sens commun*, Dijon : Les Presses du réel.

STENGERS I., 2019a, « Jeux de ficelle avec Haraway », *in* F. CAEYMAEX, V. DESPRET et J. PIERON (dirs.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Paris : Dehors, p. 299-320.

STENGERS I., 2019b, *Résister au désastre*, Marseille : Wildproject.

STENGERS I., 2020, *Réactiver le sens commun, lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris : La Découverte.

STENGERS I., 2022, *Cosmopolitiques*, Paris : La Découverte.

STRATHERN M., 1992, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, New York: Routledge.

TSING A., 2005, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

TSING A., 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton/Oxford : Princeton University Press.

TSING A., 2017, « A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability », *in* M. BRIGHTMAN & J. LEWIS (dirs.), *The Anthropology of Sustainibility*, New York: Palgrave Macmillan, p. 51-65.

TSING A., GAN E., BUBANDT N. & SWANSON H., 2017, *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

TSING A., 2018, « The New Wild », blog « The Clearing », Little Toller Books, https://www.littletoller.co.uk/the-clearing/the-new-wild-by-anna-tsing (consulté le 2 juillet 2023).

VASSOR M., VERQUERE L., 2022, « Penser *avec* et *par* le récit : mise en dialogue des écrits d'Anna Tsing, Donna Haraway et Vinciane Despret », *Communication*, vol. 39, n° 1.

WHITEHEAD A. N., 1978, *Process and Reality* (1929), corrected edition, New York: The Free Press.

ZITOUNI B., 2019, « Explorer le Chthulucène dans les interstices de l'Anthropocène », *in* F. CAEYMAEX, V. DESPRET et J. PIERON (dirs.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Paris : Dehors, p. 91-111.

NOTES

1 J'aborderai plus loin cet emploi réducteur de la notion d'« Anthropocène » ainsi que les critiques dont il a fait l'objet. Quant à Latour il s'efforce (par exemple dans *Face à Gaïa*) de réinvestir le terme « Anthropocène » selon une perspective plus proche des entreprises spéculatives que j'évoquerai dans cet article (Latour, 2015 : 147-161).

2 Terme introduit par Isabelle Stengers, qui l'emploie au sens littéral de la dislocation des glaces : « nous entendons déjà les grincements et les craquements sourds marquant la rupture des plaques de glace, démantibulant le sol que nous avions défini comme assuré » (Stengers, 2020 : 189).

3 Comme on le verra, il s'avère justement que la question de la responsabilité humaine peut donner lieu à des récits très différents : avec la notion d'« Anthropocène », on a l'idée de la responsabilité transcendante (« prométhéenne ») de l'Homme, qui doit prendre en charge la gestion de la Terre, à moins de devoir assumer la culpabilité de sa destruction (Crist, 2013, 131) ; mais il est aussi possible de parler d'une responsabilité immanente, au sens harawayen d'une « capacité à répondre » (*response-ability*) : il n'est alors plus question de s'ériger en gestionnaires de la nature ou de déplorer notre

culpabilité dans les catastrophes actuelles, mais plus modestement d'assumer notre implication dans des écosystèmes au sein desquels nos actes ont des conséquences.

4 Cette proximité est explicitement revendiquée par Haraway (2016 : 97-98), malgré des divergences entre ces deux autrices, que j'aborderai par la suite.

5 Haraway insiste sur le fait que « Chthulucène » ne fait pas référence au Cthulhu de Lovecraft, ce « monstrueux dieu patriarchal » (Haraway, 2016 : 174). Ce qui n'a pas empêché des commentateur.ice.s de tenir compte de l'aura lovecraftienne qu'induit cette dénomination : même sous une forme *queer* et chtonienne, le Cthulhu de Lovecraft véhicule encore l'idée de forces anciennes susceptibles de déclencher des catastrophes (Zitouni, 2019 : 92 ; Pieron, 2019 : 292 ; Stengers, 2019a : 313).

6 Voir aussi à ce sujet la critique que Haraway fait des figures martiales régulièrement employées par Bruno Latour dans ses analyses sur l'Anthropocène (Haraway, 2015 : 56-57 ; 2016 : 79-81).

7 Cette idée demande à être rattachée à toute la réflexion de Haraway sur le « matériel-sémiotique » et sur l'indissociabilité de ce qui relève du discours et de ce qui relève de la matérialité de nos existences (Pieron, 2019 : 289).

8 « L'interdépendance des espèces est le nom qu'on peut donner au jeu de composition de monde qui se joue sur Terre, et ce jeu implique le respect et la capacité à répondre. C'est le jeu des espèces compagnes, qui apprennent à prêter attention » (Haraway, 2007 : 19).

9 Expression empruntée à Jim Clifford (1997 : 8, 64, 201, 212).

10 Haraway reprend à ce sujet l'expression de Marilyn Strathern : « il est important de savoir quelles idées nous employons pour penser d'autres idées » (Strathern, 1992 : 10) ; elle écrit ainsi à sa suite qu'« il est important de savoir quelles histoires nous racontons pour raconter d'autres histoires » (Haraway, 2016 : 12).

11 Par ce terme, Tsing désigne les processus par lesquels « divers organismes, négociant avec leurs différences mutuelles, contribuent à forger des assemblages multispécifiques de viabilité au sein même des perturbations » (Tsing, 2017 : 52)

12 La figure de Gaïa intervient dans la pensée de Stengers au moins depuis 1999 (Stengers, 2006) et *Au temps des catastrophes* est publié en 2009,

tandis que Haraway semble avoir développé sa conception sympoïétique à partir de 2009, le terme « Chthulucène » étant introduit explicitement en 2013 (Zitouni, 2019 : 91).

13 On pensera à ce sujet à la façon dont Émilie Hache a souligné le fait que « relativiser », ce n'est pas seulement souligner le caractère relatif de quelque chose, c'est-aussi le « *mettre en rapport* », autrement dit l'inscrire dans des relations avec d'autres choses (Hache, 2011 : 40) : relativiser la place de l'humanité sur Terre, c'est aussi la réinscrire dans un monde partagé où elle contribue, avec les autres êtres, à un devenir commun.

ABSTRACTS

Français

La notion d'« Anthropocène » a ouvert en écologie tout un champ de réflexion articulant étroitement science et politique, en soulignant l'impact des activités humaines sur l'environnement. Cela étant, il ne s'agit pas d'une notion neutre, en ce qu'elle est au cœur d'un système discursif qui prête une importance centrale à l'Humanité dans l'histoire de la Terre. Le but de cet article est d'aborder la façon dont plusieurs chercheurs et chercheuses (en particulier Donna Haraway, Anna Tsing et Isabelle Stengers) ont récemment proposé d'autres formes de mise en récit de notre époque. Leurs propositions relèvent de ce qu'on peut appeler avec Stengers un « activisme » spéculatif, en ce qu'il s'agit, en pensant autrement notre situation sur Terre, de faire émerger au sein même de l'Anthropocène de nouvelles manières d'habiter notre monde – autrement dit, il s'agit de sortir de l'Anthropocène « par le milieu », pour reprendre une expression deleuzienne.

English

The notion of "the Anthropocene" opened up a new field of reflection in ecology that closely links science and politics, in that it questions the impact of human activities on the environment. However, this notion is not neutral: it is at the heart of a whole discursive system which gives a central importance to Humanity in the history of the Earth. The aim of this article is to discuss the way in which several researchers (including Donna Haraway, Anna Tsing and Isabelle Stengers) have recently proposed other ways of telling the story of our time. Theirs propositions may be considered as a form of what Stengers calls a speculative "activism": by changing our ways of thinking about our place on Earth, we may contribute to the rise of new ways of living in our world within the Anthropocene itself. Which means we could escape the Anthropocene "from the middle", to use a deleuzian phrase.

INDEX

Mots-clés
écologie, Anthropocène, Chthulucène, philosophie spéculative, philosophie pratique, Haraway, Stengers, Tsing

Keywords
ecology, Anthropocene, Chthulucene, speculative philosophy, practical philosophy, Haraway, Stengers, Tsing

AUTHOR

Ulysse Gadiou
Ulysse Gadiou est docteur en philosophie, enseignant dans le secondaire (Académie de Lille, France) et membre associé au laboratoire STL « Savoirs, Textes, Langage » – UMR 8163. Ses recherches portent sur les implications politiques et sociologiques de la philosophie d'Alfred North Whitehead, sur la philosophie anglosaxonne du xxe siècle (pragmatisme, émergentisme, process philosophy) ainsi que sur la philosophie de l'écologie et sur les connexions entre questions spéculatives et questions pratiques.

Contre-anthropologie & pensée sauvage

Pour une écologie des socialités transversales

Valère Durand

OUTLINE

Introduction
Contre-anthropologies indigènes et épistémologie critique
Pensée sauvage et socialités transversales
Conclusion

TEXT

« Il n'y a pas de société. »
(Margaret Thatcher, citée par Marilyn Strathern, 1996 : 53)

« Je vis qu'il n'y a pas de Nature,
que la Nature n'existe pas,
qu'il y a des monts, des vallées, des plaines,
qu'il y a des arbres, des fleurs, des herbes
qu'il y a des fleuves et des pierres,
mais qu'il n'y a pas un tout dont cela fasse partie,
qu'un ensemble réel et véritable
n'est qu'une maladie de notre pensée.
La Nature est faite de parties sans un tout. Peut-être est-ce là le fameux mystère dont on parle. »

(Fernando Pessoa, 1960 : 106-107)

Introduction

1 Depuis plusieurs décennies, les concepts emblématiques de l'anthropologie moderne se trouvent remis en cause par certains de ses héritiers soucieux d'interroger les présupposés épistémologiques et politiques qu'ils véhiculent, encourageant par-là de nombreux acteurs des luttes écologistes contemporaines à imaginer des formes d'organisation sociale émancipées de la division classique entre nature et culture. Si ces démarches et les interactions qu'elles entretiennent entre elles sont multiples et inventives, permettant de penser à nouveaux frais les rapports entre l'homme et son milieu à l'ère du Capitalocène[1], leurs traductabilités dans les langages environnementaliste et écologiste des ONG ou dans les langages juridiques et administratifs des État-nations posent des problèmes d'ordre tant théorique que tactique. Car en rapportant le monde naturel au monde social, elles tendent à rabattre sur la nature les identités et structures de la société occidentale moderne : qu'il s'agisse de la sanctuariser pour la préserver des prédations humaines ou de la reconnaître comme personnalité juridique ou sujet politique, la nature reste appréhendée dans le contexte culturel de l'ordre social étatique ; qu'elle prenne la forme d'une Nature objectivée, pure extériorité coupée de l'artificialité humaine, ou celle d'une Nature-sujet intégrée voire absorbée par la société, elle demeure représentée à partir des notions transcendantes de sujet et d'objet, d'individu et de société, véhiculées par la tradition politique et philosophique européenne[2].

2 Comment concevoir alors une relation entre les mondes naturels et humains hors des catégories de culture et de nature, d'individu et de société, « cadres mentaux ultimes » du naturalisme occidental (Viveiros de Castro, 2009 : 78) ? Comment connecter des éléments en apparence irréductibles sans les fondre à nouveau dans les modèles dualistes de la modernité ? Ou, en d'autres termes, comment penser une relation où ne prime pas un terme au détriment de l'autre, qui ne s'épuise pas en dernière instance dans les référents totalisants de

culture, de société, d'État ni dans ceux, identificatoires, de sujet, de personne, d'individu, mais fasse jouer au contraire une conception non-hiérarchisante et non-homogénéisante de la *socialité* ? C'est la tâche à laquelle nous invite la contre-anthropologie critique : créant des alliances inventives et fécondes entre cosmologies indigènes (qui excluent justement le partage entre nature et culture), théories anthropologiques et philosophie politique, elle a ouvert des brèches dans l'édifice épistémique occidental, introduit une voie alternative entre ses dualismes fondateurs. Puisant dans les pensées et pratiques des communautés autochtones les outils de la critique, elle a retourné le rapport à son objet – classiquement fondé sur la connaissance objective et préalable de ses fondations culturelles –, plaçant ce dernier en position d'anthropologue, non plus objet de connaissance mais sujet d'une nouvelle problématisation. Cette « anthropologie inversée » a permis, à la lumière de la « pensée sauvage »[3], de se départir des cadres analytiques et des systèmes classificatoires de la discipline et de questionner ses fondements idéologiques ; les formes d'organisations sociales indigènes (mélanésiennes ou amérindiennes) deviennent de véritables outils conceptuels capables de subvertir tant les relations scientifiques et anthropologiques que les relations sociales et politiques qui les sous-tendent. Non plus rapportées à une totalité – culture, société, État – ou polarisées entre un sujet et un objet, ces socialités font valoir une multiplicité de points de vue qui s'interpénètrent et se déploient entre les parties, entre les mondes, entre les règnes…

3 C'est à partir de ces formes multiples de relationnalités épistémologiques et sociales, mises en lumière par les contre-anthropologies indigènes, que cet article se propose de penser une écologie des socialités transversales capable de substituer aux catégories socio-politiques de la modernité de nouvelles figures relationnelles et de nouveaux liens entre terre et humains. À la fois alliances réflexives et critiques entre domaines hétérogènes offrant des écarts avec les modalités de la connaissance scientifique (et avec les divisions qu'elle impose), à la fois alliances politiques et stratégiques entre puissances irréductibles ouvrant le champ social à son extériorité (hors des identités qu'il suppose), ces relations permettraient de décentrer radicalement les concepts de nature et de culture, d'individu et de société, au point de les rendre « théoriquement obsolètes » (Strathern, 1996).

Contre-anthropologies indigènes et épistémologie critique

4 L'anthropologie moderne avait donné à voir une pluralité de formes socioculturelles radicalement hétérogènes aux modèles euro-américains et permis ainsi de remettre en question l'universalisme « impérialiste » et « conservateur » de la discipline (Viveiros de Castro & Goldman, 2017 : 188). Pourtant, même sous la forme d'un pluralisme culturel, ses méthodes d'analyse et de classification restent largement imprégnées de ce que nous pourrions appeler, après Strathern, la « pensée-société » (Lebner, 2016). Adossées aux catégories conceptuelles héritées de la philosophie moderne européenne et à l'entreprise holistique de la discipline, elles figurent un monde rempli de sociétés et de cultures distinctes, entités closes et totales qui prennent place dans une nature extériorisée, toile de fond du théâtre humain. Aussi pluriel puisse-t-il être pensé, il reste arrimé à une nature unique, condition de cette pluralité ; aussi multiples soient les cultures, elles sont entrevues, selon un présupposé de ressemblance, à partir de notre propre étalon culturel et de notre propre modèle social.

> Les anthropologues en général ont été encouragés à penser que le multiple est l'alternative à l'un. Par conséquent, nous avons soit à faire à des uns, c'est-à-dire à des sociétés ou à des attributs uniques, soit à une multiplicité d'uns [...]. Les relations doivent exister d'une manière ou d'une autre en dehors ou entre ces phénomènes [...]. Un monde obsédé par des uns et par des multiplications et des divisions crée des problèmes pour la conceptualisation des relations (Strathern, 1991 : 52-52).

Cependant, depuis un certain temps, la discipline anthropologique s'est trouvée ébranlée dans ses fondements ; retournée contre elle-même, elle a entrepris, grâce à de nouvelles relations analytiques, une déconstruction de ses méthodes, de ses échelles et de ses concepts, perçus comme des limites épistémologiques. « Culture, société et nature reviennent au même : ces notions ne désignent pas l'objet de l'anthropologie, son sujet, mais plutôt son problème, ce qu'elle ne peut justement pas assumer parce qu'il y a une "tradition" supplé-

mentaire dont on doit tenir compte, celle qui importe le plus : la tradition du natif » (Viveiros de Castro, 2016 : 13). L'Autre, qui était jusqu'alors maintenu dans sa bulle culturelle, a été associé à l'entreprise anthropologique ; son point de vue, jusque-là occulté derrière la position surplombante de l'anthropologue, est venu troubler la hiérarchie des discours afin d'en effectuer une contre-analyse. En intégrant la perspective indigène, les concepts clés de la discipline sont devenus des inventions (Wagner, 1981) ou des constructions anthropologiques (Strathern, 1988) ; à ses côtés, la société a perdu ses droits, la culture n'est que pure création, et la nature n'existe pas.

5 Engagé par Roy Wagner, ce tournant disciplinaire prend donc la forme d'une « *reverse anthropology* » ; avec son ouvrage précurseur *The Invention of Culture* (1981), l'anthropologue et le natif sont placés sur un pied d'égalité. En poussant jusqu'à épuisement le relativisme culturel – qui rend les cultures équivalentes (bien qu'extérieures) les unes aux autres –, il suggère qu'elles doivent donc être nécessairement prises dans une *relation* de points de vue plutôt que dans l'approche hiérarchique d'un point de vue sur l'autre. Partant de « l'épistémologie Habu » (Mélanésie) pour laquelle les formes culturelles, en transformation constante, sont basées sur des actes créatifs et innovants, il en explore les implications sur notre propre modèle, et en particulier sur « la culture comme présupposé » (Wagner, 1981 : 12). L'objectivité discursive ou l'invariabilité des référents de l'anthropologue sont battues en brèche par l'inversion du processus analytique : « l'étude de la culture est de fait notre culture » (1981 : 21). En changeant de perspective elle se révèle être une invention, « à la fois composante de l'expérience et quelque chose que notre expérience construit » (1981 : 35) : invention et convention. Les autres cultures « ne s'opposent pas à notre culture, ni ne lui offrent de contre-exemples, en tant que système total de conceptualisation, mais invitent plutôt à la comparaison en tant qu'"autres façons" de traiter notre propre réalité. Nous les incorporons dans notre réalité, et ainsi incorporons leurs modes de vie dans notre propre invention personnelle » (1981 : 100-101). L'anthropologue, à travers cette mise en relation épistémologique, examine et invente sa propre culture en même temps qu'il se plonge dans une autre culture.

6 Depuis son terrain, lui aussi mélanésien, Marilyn Strathern a proposé une approche radicalement relationnelle de l'anthropologie afin

d'interroger à nouveaux frais les soubassements culturels de la discipline. « Nos propres métaphores reflètent une métaphysique profondément enracinée, qui se manifeste dans toutes sortes d'analyses. La question est de savoir comment les décentrer le plus efficacement possible » (Strathern, 1988 : 12). Le point de vue de l'autre, jusque-là objet de connaissance, est non seulement intégré à l'entreprise scientifique mais il est aussi appréhendé comme potentialité critique pour questionner en retour les méthodes et présupposés de l'anthropologue. Cette relation analytique, qui s'adosse aux formes de relationnalités indigènes, elles-mêmes fondées sur la différence et dégagées de toute totalité préexistante (individu, société ou culture), bouleverse ainsi notre propre perspective, révèle l'inapplicabilité de nos concepts et permet de produire de nouvelles topologies conceptuelles au croisement entre anthropologie et théorie sociale (mélanésienne) [4]. L'anthropologie ne consiste plus en une classification des points de vue mais en « un projet relationnel plus vaste, qui est de redécrire l'écriture ethnographique, tout autant que l'anthropologue comme auteur(e) – voire comme personne –, à partir des relations qui le ou la composent » (Lebner, 2016 : 121). Il ne s'agit plus de représenter correctement l'Autre (en fonction de ses propres invariants culturels) ni de pluraliser les perspectives, mais d'impliquer les différents points de vue dans une relation d'intelligibilité réciproque. C'est dans ce sens que Viveiros de Castro en appelle à une anthropologie perspectiviste sur le modèle de l'épistémologie amérindienne, qui institue quant à elle une humanité commune à tous : aux hommes, aux plantes et aux animaux, et établit ainsi des corrélations ontologiques entre leurs mondes respectifs.

> Le perspectivisme amérindien nous invite à construire d'autres images théoriques de la théorie. Car l'anthropologie ne peut pas se contenter de décrire minutieusement "le point de vue de l'indigène" […] en englobant ce point de vue dans le point de vue de l'observateur. La tâche que le perspectivisme oppose à celle-là est celle [d'une] relation (perspective) avec [l'indigène]. Cette relation est une relation de dislocation réflexive (Viveiros de Castro, 2009 : 43-44).

Le perspectivisme amérindien ne figure pas une pluralité de cultures et de représentations depuis un monde unique (multiculturalisme),

mais une culture partagée par tous en fonction d'une pluralité de natures (multinaturalisme). Il sous-entend une unité représentative (tous les êtres, humains et non-humains, voient le monde de la même manière) et une diversité de perspectives (le monde qu'ils voient est différent) – la différence étant la condition de leur mise en relation [5]. Cet agencement ontologique entre points de vue hétérogènes prend sens au cœur de la méthode anthropologique : la relation interspécifique sur laquelle se fonde le perspectivisme ne se distingue pas théoriquement de la relation intraspécifique, la question du rapport entre humain et non-humain se pose donc de la même façon entre l'ontologie européenne et celle de l'indigène. D'autres manières de faire monde unissent les différentes espèces, qui subvertissent le relativisme anthropologique et désubstantialisent ses catégories de Nature et de Culture. Celles-ci se révèlent pour ce qu'elles sont : de simples points de vue, mobiles et altérables.

7 On a coutume de réunir ces alter-anthropologies, à l'instar de Holbraad et Pedersen (2017), sous l'étiquette de « tournant ontologique » de la discipline. Pourtant, en même temps qu'elles suggèrent la multiplicité des ontologies (variables) contre une ontologie unique (archétypique), elles affirment, à l'encontre du pluralisme culturel qui maintenait une position d'extériorité entre les mondes, une objectivité relative, c'est-à-dire intrinsèquement et immédiatement relationnelle. Ne risque-t-on pas alors, en privilégiant la différence ontologique sur la relation épistémologique, de rabattre les différentes perspectives sur de nouvelles totalités, aussi multiples et variables soient-elles ou, pour parler comme Strathern, de ranger de nouveau les parties dans des touts ? Présenter plusieurs ontologies (quatre [6] ou une pluralité), les comparer et les classifier, n'implique-t-il pas de réintroduire une position de surplomb, un étalon supérieur de référence ou une méta-ontologie à partir desquels la comparaison est rendue possible ? Ne s'expose-t-on pas, avec le concept potentiellement unifiant d'ontologie, à la tentation de reconduire le modèle occidental de la pensée (ou pensée-société), et par la même occasion, de reproduire la séparation entre ces mondes hétérogènes que le perspectivisme rendait justement obsolète [7] ? C'est en tout cas pour se soustraire à cette séparation que les courants de contre-anthropologie ont privilégié la mise en relation des points de vue ou, pour reprendre le vocabulaire deleuzien mobilisé par Viveiros de

Castro, leur « synthèse disjonctive », qui permet de les connecter les uns aux autres dans une relation « d'implication réciproque » sans en opérer d'unification ou d'homogénéisation (Viveiros de Castro, 2009 : 82). De son côté, Strathern en appelle à remplacer la vision pluraliste du modernisme par une vision relationnelle impliquant ensemble les différentes perspectives dans un monde hybride ou « post-pluriel ». L'ethnographe doit ainsi, en se déplaçant entre les mondes, participer à de nouvelles recombinaisons créatives entre cultures partielles et composites, sans *in fine* les stabiliser en ensembles holistiques ou métaphysiques : « des éléments découpés dans des temps et des lieux différents peuvent être recombinés, mais ne peuvent s'assembler comme un tout » (Strathern, 1992 : 95). Il ne s'agit plus de comparer des blocs de culture ou des modes de représentation du réel, mais de croiser et de réagencer des fragments culturels et sociaux hétérogènes ; non pas d'opposer des contre-modèles à la « métaphysique occidentale » dans un corps-à-corps cosmologique ou un « combat ontologique » (Escobar, 2018), mais de « participer à l'hybridation des cultures » (Strathern, 1992) afin « d'actualiser les innombrables devenirs-autre qui existent en tant que virtualités de notre pensée » (Viveiros de Castro, 2009 : 61).

8 C'est donc à une redéfinition de la méthode anthropologique et à une « redescription » de ses concepts que s'attelle ce programme par le biais de la relation épistémologique. Les dispositifs de comparaison et de traduction qui fondaient l'entreprise anthropologique sont mis en critique en tant qu'ils excluent, par le truchement d'une mesure comparative *raisonnable et équilibrée*, l'équivoque ou la différence des points de vue[8]. En cherchant à établir des constantes et des variations entre entités socio-culturelles préétablies, la comparaison conventionnelle institue une symétrie ou synonymie entre les perspectives à partir d'une échelle commune prédéfinie. A *contrario*, la « *reverse-anthropologie* » affirme l'a-symétrie des perspectives et l'équivoque comme principes transcendantaux qui remettent en question la notion d'échelle et subvertissent le sens de la comparaison. Celle-ci n'opère plus à partir d'un point de vue théorique surplombant mais par déplacements latéraux entre mondes hétérogènes, « connexions partielles » sans hypothèse de comparabilité (Strathern, 2004) qui bouleversent et transforment l'appareil conceptuel du traducteur jusqu'à placer la nature et la culture, jusque-là

séparées, dans un enchevêtrement critique, une alliance contre-nature.

> Le but de la traduction perspectiviste […] n'est donc pas de trouver un synonyme (une représentation coréférentielle) dans notre langue conceptuelle humaine pour les représentations que d'autres espèces utilisent pour parler de la même chose *out there* ; l'objectif, au contraire, est de ne pas perdre de vue la différence cachée à l'intérieur des homonymes trompeurs qui connectent-séparent notre langue à celle des autres espèces. Si l'anthropologie occidentale est fondée sur le principe de la charité interprétative […] qui affirme une synonymie naturelle entre les cultures humaines, l'alter-anthropologie amérindienne affirme, bien au contraire, une homonymie contre-nature entre le discours des espèces vivantes (Viveiros de Castro, 2009 : 41).

L'incommensurabilité, l'altérité absolue, la différence irréductible qui marquaient les obstacles supposés de la discipline deviennent les opérateurs relationnels de nouvelles comparaisons à travers différentes échelles, « comparaisons déraisonnables, déséquilibrées » ou « inappropriées » (Tsing, 2014a) entre les cultures, entre les natures, entre les mondes enchevêtrés. Cela va dans le sens de la proposition d'Eduardo Kohn d'« une anthropologie au-delà de l'humain » et même « au-delà de la vie », qui étendrait la théorie sociale aux non-humains et aux choses, impliquant de quitter le cadre discursif et conceptuel de l'homme moderne pour « se plonger dans une écologie sémiotique complexe » (Kohn, 2021 : 143), un horizon interspécifique ou milieu d'indiscernabilité.

9 Ces projets contre-anthropologiques, en bousculant les postulats du savoir occidental, nous invitent à redécrire (horizontalement) les relations afin d'en extraire de nouvelles potentialités, aussi bien analytiques que politiques. Par ces bifurcations épistémologiques, ils nous permettent de concevoir *le monde en partage* non plus comme une superposition de différentes perspectives mais davantage comme un entrecroisement de ces multiplicités hétérogènes qui, dans une relation d'implication réciproque, pensent et composent ensemble un espace commun, sans administration centrale, individu ou société. La relation perspectiviste comme outil scientifique, qui privilégie la mise en relation critique à la classification des points de vue, prend ainsi

une dimension éminemment politique. En décentrant les notions clés de la discipline et en dévoilant ses présupposés métaphysiques, elle permet de substituer aux totalités organisationnelles (scientifiques ou sociopolitiques) et aux rapports hiérarchisants et individualisants induits par la forme-société de nouvelles socialités transversales.

Pensée sauvage et socialités transversales

10 Dans les années 1970, Deleuze et Guattari engageaient avec les recherches anthropologiques de leur temps un dialogue autour des théories classiques de la parenté et de la formation de l'État, afin d'en fournir une critique radicale (Deleuze & Guattari, 1972 ; 1980). Alors que chez Lévi-Strauss (1967) l'échange et la prohibition de l'inceste se trouvaient au fondement de toute société humaine, signalant le passage de la nature à la culture via les structures élémentaires de la parenté, nos auteurs font apparaître un ordre intensif où la relation – de filiation puis d'alliance [9] – précède les distinctions de personne, de sexe ou d'espèce. En croisant le déplacement conceptuel opéré par Deleuze et Guattari avec la pensée amérindienne de l'affinité, Viveiros de Castro a composé ce qu'il a ironiquement nommé une « grande théorie unifiée » (GUT pour les physiciens) de la socialité amazonienne – ou complexe relationnel amérindien. Véritable métaphysique de l'alliance et du devenir, elle suggère un arrière-fond virtuel d'affinité (inter-espèces) à partir duquel se pensent, s'activent et se déploient les relations sociales. Ce champ interactionnel est dominé par l'affinité comme principe générique, primordial et transcendantal qui subordonne toutes les autres formes de relations ; ce n'est plus la filiation qui est première, donnée naturelle, ni l'échange en tant qu'*a priori* de toute formation sociale, mais l'alliance – potentielle ou virtuelle – qui n'engage aucune unité holistique supérieure. « Toute filiation est imaginaire disaient les auteurs de *Mille plateaux*. Nous pourrions ajouter : et toute filiation projette un État, est une filiation d'État. L'alliance intensive amazonienne est une alliance contre l'État » (Viveiros de Castro, 2009 : 149).

11 Qu'elles soient de filiation, d'alliance, d'ennemis ou d'amis, d'associations rituelles ou de prédation, toutes les formes de relations particulières – extensives et actuelles – découlent de ce fonds virtuel d'affi-

nité, émergent de cet arrière-plan pour s'actualiser en rapports réels, par un processus de réduction, d'extraction ou « d'obviation » (Wagner, 1981) de l'affinité première[10]. L'affinité comme relationnalité virtuelle est la condition ontologique et politique qui sous-tend toutes les relations sociales ; celles-ci en sont les résultats et non les points de départ.

> L'accent général mis par l'ethnologie amazonienne sur le rôle cosmologiquement constitutif de l'altérité renvoie à un régime dans lequel l'englobement ne produit ni ne manifeste une unité métaphysique supérieure. Il n'y a pas d'identité d'ordre supérieur entre la différence et l'identité, juste la différence tout court. La subsomption de l'intérieur par l'extérieur, caractéristique du processus cosmologique amazonien, spécifie une structure dans laquelle l'intérieur est un mode de l'extérieur. […] La synthèse hiérarchique amazonienne est disjonctive, et non conjonctive. (Viveiros de Castro, 2002)

Tous les êtres baignent dans ce complexe relationnel : plantes, animaux, esprits et divinités sont des affins potentiels, susceptibles d'être engagés dans des relations avec les humains. Celles-ci ne se déploient pas à partir de figures d'identité mais depuis un principe de différenciation selon lequel « la différence précède et englobe l'identité » (Viveiros de Castro, 2002). Elles opèrent, par un mouvement de synthèse disjonctive, une connexion entre les éléments hétérogènes partageant un même espace, sans s'épuiser, comme dans les sociétés contractualistes ou les modèles fondés sur la parenté, dans un troisième terme hiérarchiquement supérieur et englobant, société ou État : « les communautés locales sont définies et constituées en relation, non pas avec une société globale mais avec un arrière-plan infini de socialités virtuelles » (Viveiros de Castro, 2002). Le régime de la différence intensive et universelle, extérieur au *socius*, englobe les relations sociales réelles et neutralise leurs poussées conjointes d'identification et de totalisation ; ainsi elles échappent à tout plan de transcendance (famille, société, État) et à tout mécanisme d'individuation (sexe, personne, espèce) pour s'incarner en socialités souples et transversales qui désactivent les termes de la séparation entre nature et culture, entre terre et humains.

12 Alors que la notion de société préfigure des individus antérieurs aux relations et engage une subsomption de la relation sous l'unité corporative, le concept strathernien de socialité définit la personne (mélanésienne) comme une figure directement relationnelle qui englobe la pluralité, et la relation comme principe préexistant en tant que différence interne aux personnes. Les différentes espèces et entités vivantes composent ensemble une « matrice relationnelle », réseau d'interconnexions transpécifiques qui traverse les corps, les désidentifie, les dé-genre et les pluralise. La composition intérieure des personnes évolue en fonction des événements et des rapports sociaux ; le genre apparaît en ce sens comme un aspect des relations plutôt que comme un attribut individuel donné une fois pour toutes, comme une modalité d'action plutôt que comme une propriété en soi. Les personnes sont appréhendées « à la fois comme contenant un potentiel de relations et en même temps comme toujours intégrées dans une matrice de relations avec les autres » (Strathern, 1996 : 55). Ni exclusivement féminines ou masculines, ni singulières ni plurielles, elles ne s'agrègent pas en entités distinctes mais s'incarnent en trajectoires interactives, en multiplicités relationnelles ou, comme le dit Wagner, en personnes fractales [11] ; non pas individuelles mais dividuelles, elles deviennent le site composite des relations qui les ont produites, à la fois masculin et féminin, humain et non-humain… Par conséquent, ce sont les relations, dans lesquelles sont immédiatement prises les personnes, plutôt que la société considérée comme un tout ou les individus comme parties, qui sont au fondement de la socialité. Si nous n'avons pas besoin du concept de société (comme pouvait le suggérer Margaret Thatcher) pour penser la relation, nous n'avons donc pas non plus besoin du concept d'individu censé le remplacer :

> Les relations sociales sont intrinsèques à l'existence humaine, et non extrinsèques. […] On ne peut donc pas concevoir les personnes comme des entités individuelles. Malheureusement, c'est notre idée même de la société qui en est coupable. Le résultat malheureux de la conception de la société en tant qu'entité a en fait été de rendre les relations secondaires et non primaires à l'existence humaine. Nous avons donc tout simplement atteint le point théorique où il faut reconnaître que le concept de "société" en est venu à trop interférer avec notre appréhension de la socialité. Je propose qu'il soit expédié comme obsolète (Strathern, 1996 : 55).

Cette radicale redescription du concept de société – et de celui d'individu qui lui est consubstantiel – par une conception particulière de la socialité (virtuelle ou matricielle) trouve de nombreuses déclinaisons et reformulations dans l'anthropologie contemporaine. Rupert Stasch en saisit une puissante illustration en Papouasie occidentale, dans la théorie korowai de la relation ; basée sur la différence, elle suppose un champ d'altérité qui s'exprime en termes de proximités et d'éloignements (territoriaux) et s'aligne sur l'idée « qu'une relation sociale est une "synthèse disjonctive" de l'altérité et de l'intimité » (Stasch, 2009 : 16). Cette anthropologie de l'altérité permet de penser les rapports aux autres êtres humains, mais aussi aux plantes, esprits ou animaux, par la relation qu'ils entretiennent chacun avec un espace commun, et de s'extraire des mécanismes d'identification et de totalisation véhiculés par le modèle-société (*Gemeinschaft*). C'est pour faire face à la tentation de cet holisme transcendantal que Gustavo Barbosa propose une relecture de l'œuvre clastrienne à l'appui des théories de la socialité : les catégories de société et d'individu « n'existent pas à proprement parler [chez Clastres]. […] En établissant la formule "société contre État", que l'on devrait à mon avis appeler plus précisément "socialité contre État", Clastres raisonne non pas en termes d'entités abstraites - "la société", "l'État" - mais, de part et d'autre, dans le sens de machines sociales » (Barbosa, 2004 : 561). Cette opposition entre la socialité primitive et la société-État est reprise par Viveiros de Castro qui souligne la tendance surdéterminante du terme de société : « la société primitive de Clastres est contre l'État, et donc contre la "société" conçue à son image. Elle prend la forme d'une multiplicité asubjective, ses composants ou associés ne sont pas des individualités ou des subjectivités, mais des singularités » (Viveiros de Castro, 2019 : 57). Il pousse plus loin sa problématisation en insistant sur le caractère exclusiviste et anthropocentrique de la conception (clastrienne) de la société, et en appelle à une autre expérience (inter-espèces) de la socialité sur la base de la non-séparation cosmologique amérindienne entre l'homme et la nature.

13 Décentrer les concepts de société et d'individu au profit de socialités transversales implique en effet de penser les relations sociales hors de la conscience et du langage humains, du sujet transcendantal et de son intentionnalité première, afin de s'affranchir de l'opposition entre

nature et société (ou d'en expédier les termes) et d'expérimenter ce qu'Anna Tsing a appelé des « socialités plus qu'humaines » (Tsing, 2014b). Non pas un dialogue entre un Moi humain et un Autre non-humain – qui prendrait la forme de relations symboliques ou imaginaires – mais un devenir entre des singularités multiples, une « relationnalité sémiotique » dirait Eduardo Kohn (2021 : 123), communication et réflexivité faites de signes émis et traduits par tous ou d'affects transpécifiques qui négligent l'ordre naturel des espèces. En ouvrant les formes de socialité à leur extériorité supposée – la nature –, de nouveaux agencements (territoriaux) s'avèrent non seulement possibles mais déjà opérants. Tsing en prend pour exemple le réseau de relations sociales que constitue le territoire de la forêt, où humains, animaux, plantes et champignons (les fameux mastutakes[12]) interagissent les uns avec les autres et composent ensemble un monde commun.

> Ce sont les relations dynamiques entre ces espèces, et non leur inscription individuelle en tant qu'outils humains, qui créent le réseau de relations sociales de la forêt. […] On pourrait penser les relations qui se développent ensemble dans la forêt comme un mode de conception multi-espèces, mais une conception non intentionnelle. Ce presque oxymore met en évidence les trajectoires sociales indépendantes des êtres vivants qui se rassemblent dans la forêt […], créant des mondes pour eux-mêmes et pour les autres. […] Chacune a une histoire multi-espèces qui mérite d'être racontée. Le simple fait de commencer à raconter ces histoires nous rappelle l'enchevêtrement d'échelles et de trajectoires multiples dans l'élaboration des paysages sociaux […] : De nombreuses histoires, humaines et autres, se rejoignent dans des sites de socialité plus qu'humaine (Tsing, 2014b : 36).

C'est donc dans des espaces concrets et non entre des entités abstraites (humain/non-humain, société/nature, espèce/environnement) que ces socialités prennent forme. La forêt, comme tous les territoires partagés, ou bien plutôt *socialisés*, est pensée et pratiquée comme un « paysage social », un champ d'altérités et de trajectoires enchevêtrées. Cette matrice relationnelle - ou fonds virtuel d'affinité – rend possibles des agencements territoriaux émancipés des directions de la conscience et du langage humains et irréductibles aux dynamiques appropriatives et identitaires de l'État et de sa pensée-

société. Les communautés Yanomami, « réfractaires à toute assignation à une identité et à une localité immuable » (Albert, 2022 : 60) leur opposent en ce sens le concept de terre-forêt (*urihi a*), qui fait en même temps référence au territoire local, au réseau migratoire du groupe et à la terre-forêt globale, vaste entité vivante et sociale que peuplent une multitude d'humains et de non-humains. Il permet d'établir une « relation de fractalité géographique » (Albert, 2022 : 56) entre l'espace cosmologique, l'espace mythique et l'espace socio-politique, de faire le pont entre la pensée globale d'un monde complexe et la réalité locale du monde présent. Ainsi, les pratiques sociales et mythiques indigènes, les modes de sémiotisation de l'espace, et les formes d'investissement socio-politiques du territoire apparaissent à la fois comme des outils stratégiques pour faire face aux logiques étatiques et coloniales d'appropriation et d'expropriation, et comme des potentialités critiques pour échapper aux modèles totalisants et identificatoires qui les sous-tendent. En s'attachant à rendre compte de ces socialités et spatialités dissidentes, l'enjeu n'est pas de pluraliser les mondes, les cultures ou les ontologies, mais bien plutôt de les hybrider ou de les recombiner sous la forme d'une écologie des relations transversales, émancipées des dualismes et divisions naturalistes.

Conclusion

14 Si l'histoire du partage entre l'homme et la nature a longtemps été prédominante, tant dans les sciences sociales que dans les imaginaires politiques occidentaux, elle n'est ni universelle ni exclusive. À ses côtés existe une foule d'histoires multi-espèces – indigènes ou minoritaires – qui ignorent cette séparation et font vivre à sa place une infinité de socialités transversales. Loin de s'étioler en relations quelconques, de s'épuiser en abstractions et en belles narrations, de se rabattre sur des territoires d'appartenance ou des berceaux identitaires, elles nous invitent à repenser nos liens politiques à la terre et à expérimenter de nouvelles topologies sociales et conceptuelles. Non pas des paysages inertes et homogènes, objets d'admiration passive et de représentations illusoires, mais des territoires intensément socialisés, traversés de relations mouvantes et différenciantes, de connexions partielles et d'alliances transpécifiques ; non plus des mondes morcelés entre espèces, cultures et sociétés, ou pacifiés par

le biais d'une médiation juridique ou diplomatique, mais un champ relationnel complexe, un entrelacs sociopolitique débarrassé des termes surdéterminants et obsolètes de culture et de nature, d'individu et de société. Car la fin de la société (et de l'individu qui l'accompagne) n'est pas une étape historique mais bien une réalité vécue, une histoire mineure qui se déplie parallèlement à celle de l'État et remet en cause la séparation non pas ontologique mais historique entre les peuples et la terre, « opération indispensable à l'État pour créer des populations administrées » (Viveiros de Castro, 2017). Penser dans le vide de l'homme, de la nature et de la société ne revient pas à gommer la conflictualité du monde mais permet au contraire d'ouvrir de nouvelles socialités critiques dans la texture même de nos espaces présents.

BIBLIOGRAPHY

ALBERT B. & KOPENAWA D., 2022, *Yanomami: l'esprit de la forêt*, Arles : Actes Sud Editions.

ALBERT B. & KOPENAWA D., 2010, *La chute du ciel : paroles d'un chaman yanomani*, Paris : Plon.

BARBOSA G. B., 2004, « A *Socialidade* contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres », *Revista de Antropologia*, vol. 47, n° 2, p. 529-576.

BLANC G., 2020, *L'invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de l'Éden africain*, Paris : Flammarion.

CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris : Éditions de Minuit.

DELEUZE G., 1993, *Critique et clinique*, Paris : Éditions de Minuit.

DELEUZE G. & GUATTARI F., 1980, *Mille plateaux, Capitalisme et Schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit.

DELEUZE G. & GUATTARI F., 1972, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et Schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit.

DESCOLA P., 2018, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.

ESCOBAR A., 2018 [2014], *Sentir-penser avec la Terre : l'écologie au-delà de l'Occident*, Paris : Seuil, tr. fr. : A.-L. Bonvalot, R. Andrade Pérez, E. Bordai, C. Bourguignon & P. Colin.

GILLE B., 2018, « L'onto-hétérologie : La chose en soi des anthropologues » *in* E. Alloa & E. During (dirs), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 447-462.

HOLBRAAS M. & PEDERSEN M. A., 2017, *The ontological turn: an anthropological exposition*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.

KOHN E., 2021 [2013], *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles : Zones Sensibles, tr. fr. : G. Delaplace.

LEBNER A. (dir.), 2017a, *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*, New-York: Berghahn Books.

LEBNER A., 2017b, « Interpreting Strathern's 'unconscious' critique of ontology: DEBATE », *Social Anthropology*, vol. 25, n° 2, p. 221-233.

LEBNER A., 2016, « La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern », *L'Homme*, n° 218, p. 117-149.

LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris : Plon.

LÉVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : PUF.

MALCOM F., 2019, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris : Seuil.

MALM A., 2017 [2016], *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris : La Fabrique, tr. fr. : E. Dobenesque.

MARIS V., 2015, *La part sauvage du monde*, Paris : Seuil.

MERCHANT C., 2015, *Autonomous Nature*, New-York : Routledge.

PARK D., 2020, « La comparaison et la traduction au-delà des images du miroir anthropologique : la "contre-anthropologie multinaturaliste" de *Métaphysiques cannibales* », *AUC INTERPRETATIONES*, vol. 8, n° 2, p. 13-34.

PESSOA F., 1960, *Le gardeur de troupeaux*, Paris : Gallimard.

STASCH R., 2009, *Society of others: kinship and mourning in a West Papuan place*, Berkeley: University of California Press.

-STRATHERN M., 2004, *Partial connections*, Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford: AltaMira Press.

STRATHERN M., 1996, « Debate : The Concept of Society Is Theoretically Obsolete », in T. Ingold (dir.), *Key debates in anthropology*, London-New York: Routledge, p. 50-66.

STRATHERN M., 1995, *The relation: issues in complexity and scale*, Cambridge: Prickly Pear Press.

STRATHERN M., 1992, « Parts and wholes : Reflguring relationships in a post-plural world », in A. Kuper (dir.), *Conceptualizing society*, London: Routledge, p. 75-104.

STRATHERN M., 1988, *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.

TAYLOR A-C., 2000, « Le sexe de la proie », *L'Homme*, n° 154-155, p. 309-334.

TSING A. L., 2017 [2015], *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris : La Découverte, tr. fr. P. Pignarre.

TSING A. L., 2014a, « Strathern beyond the Human: Testimony of a Spore », Theory, Culture & Society, vol. 31, n° 2-3, p. 221-241.

TSING A. L., 2014b, « More-than-Human sociality: A Call for Critical Description », *in* K. HASTRUP K. (dir.), *Anthropology and nature*, New York: Routledge, p. 27-42.

VIVEIROS DE CASTRO E., 2019 [2011], *Politique des multiplicités : Pierre Clastres face à l'État*, Bellevaux : Éditions Dehors, tr. fr. : J. Pallotta.

VIVEIROS DE CASTRO E., 2017, « Les involontaires de la patrie », *Multitudes*, vol. 69, n° 4, p. 123-128.

VIVEIROS DE CASTRO E., 2015, *The relative native: essays on indigenous conceptual worlds*, Chicago: HAU Books.

VIVEIROS DE CASTRO E., 2009, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris : Presses Universitaires de France, tr. fr. : O. Bonilla.

VIVEIROS DE CASTRO E., 2002, « GUT Feelings about Amazonia : Potential Affinity and the Construction of Sociality » dans *Beyond the Visible and the Material : the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford: Oxford University Press., p. 19-43.

VIVEIROS DE CASTRO E. et GOLDMAN M., 2017, « Slow Motions », *in* A. LEBNER (dir.), *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*, New York: Berghahn Books.

VIVEIROS DE CASTRO E. & FAUSTO C., 1993, « La Puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud », *L'Homme*, n° 126-128, p. 141-170.

WAGNER R., 1991, « The fractal person », *in* M. GODELIER & M. STRATHERN (dirs.), *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*, Cambridge-New York-Paris: Cambridge University Press ; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 159-173.

WAGNER R., 1981, *The Invention of Culture*, Chicago : University of Chicago Press.

WAGNER R., 1977, « Analogic kinship: a Daribi example », *American Ethnologist*, vol. 4, p. 623-642.

NOTES

1 Terme développé par Andreas Malm pour désigner la période géologique actuelle, caractérisée par d'importants dérèglements environnementaux induits par le mode de production capitaliste. Il entend répondre à la notion d'Anthropocène qui définit cette même période comme « ère de l'être humain », ignorant ainsi, selon l'auteur, l'inégale responsabilité des groupes sociaux dans ces bouleversements. Voir Andreas Malm (2017), *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*.

2 Pour une critique de l'environnementalisme comme pratique impérialiste et (néo)coloniale de l'écologie, voir Malcom Ferdinand (2019), *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen* et Guillaume Blanc (2020), *L'invention du colonialisme vert. Pour en finir avec le mythe de*

l'Éden africain. Il est à noter que certain-e-s auteur-e-s revendiquent l'utilisation (ou la reformulation) des concepts naturalistes pour (re)penser l'émancipation de la nature à partir de sa position d'altérité, d'autonomie ou d'extériorité : voir par exemple Virginie Maris (2015), *La part sauvage du monde* ; Carolyn Merchant (2015), *Autonomous Nature*.

3 Voir Lévi-Strauss (1962), *La pensée sauvage* ; et Viveiros de Castro (2009), *Métaphysiques Cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale.*

4 En Mélanésie, « lorsqu'une personne singulière ou un groupe collectif entre en relation avec un autre, cette relation est entretenue dans la mesure où chaque partie est irréductiblement différenciée de l'autre. […] Le lien ou l'alliance qui les unit ne peut être subsumé sous une autre collectivité, car la dyade n'est une unité qu'en vertu de sa division interne. Par conséquent, les entités appariées ne peuvent pas être réunies, comme nous pourrions être tentés de le suggérer, sous la rubrique unifiante d'une "société plus large" » (Strathern, 1988 : 14). Cette théorie de l'action sociale se voit appliquée à la stratégie analytique de l'anthropologue.

5 « Ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour les jaguars ; ce qui pour les âmes des morts est un cadavre pourri, est du manioc fermenté pour nous ; ce que nous voyons comme une mare de boue, est une grande maison cérémonielle pour les tapirs… » (Viveiros de Castro, 2009 : 38)

6 Voir les quatre ontologies de Descola (2018). Viveiros de Castro, dans sa longue note sur Descola, suggère que le fait même d'identifier quatre ontologies est une idée naturaliste (ou analogiste) et relève d'un « penchant pour les classifications totales, [d'un] goût pour les identifications, pour les systèmes de correspondances, pour les propriétés, pour les schémas de projection microcosme-macrocosme… » (2009 : 47-51).

7 Pour une critique du tournant ontologique, du problème de la méta-ontologie comme « chose en soi » des anthropologues, et sur sa possible résolution dans une « onto-hétérologie » comme « science de variations sans unité, sans étalon unique de comparaison », voir Gille, 2018. Voir aussi Park, 2020. Sur la « critique inconsciente » par Strathern du concept d'ontologie « hanté par la pensée-société », voir Lebner, 2017b.

8 « L'équivoque n'est pas ce qui empêche la relation, mais ce qui la fonde et l'impulse : une différence de perspective. Traduire, c'est présumer qu'il y a depuis toujours et pour toujours une équivoque ; c'est communiquer par la différence, au lieu de garder l'Autre sous silence en présumant une univoca-

lité originelle et une redondance ultime – une ressemblance essentielle » (Viveiros de Castro, 2009 : 57).

9 *L'Anti-Œdipe* fait d'abord valoir une filiation intensive et germinale (Dogon) – intraspécifique – avant que *Mille Plateaux* ne mette l'accent sur l'alliance intensive ou devenir (amérindien) – interspécifique – repotentialisée ensuite par Viveiros de Castro. Pour une analyse de ce déplacement entre les deux tomes de *Capitalisme et Schizophrénie*, voir les *Métaphysiques Cannibales* de Viveiros de Castro et en particulier les chapitres 7 & 10.

10 Toute relation particulière « doit être délibérément extraite de l'affinité, pour émerger de l'arrière-plan affinal en tant que différenciation "inventive" (c'est-à-dire intentionnelle) de la différence universellement donnée. […] La [relation particulière] est construite, et non donnée, parce-que ce qui est donné est l'affinité (potentielle) » (Viveiros de Castro, 2002 : 26). Sur l'affinité virtuelle ou potentielle comme catégorie transcendantale qui subordonne les relations réelles et conjure leurs « poussées d'unification », voir également Fausto et Viveiros de Castro (1993) et Taylor (2000).

11 « Une personne fractale n'est jamais une unité en relation avec un agrégat, ou un agrégat en relation avec une unité, mais toujours une entité dont la relation est intégralement impliquée » (Wagner, 1991 : 163).

12 Voir Anna Lowenhaupt Tsing, 2017, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*.

ABSTRACTS

Français

Les tentatives pour repenser le lien entre terre et humains à l'ère du Capitalocène sont aussi nombreuses que délicates : souvent posées dans les termes exclusifs du naturalisme occidental, elles tendent à reconduire ses dualismes fondateurs – nature et culture, sujet et objet, individu et société. Les courants de contre-anthropologie critique ont cherché quant à eux, en adoptant les perspectives indigènes, à décentrer les concepts et méthodes de leur discipline et à dévoiler, à la lumière de la « pensée sauvage », leurs soubassements idéologiques. En explorant au sein de ces bifurcations disciplinaires les formes de relationnalités adossées aux pratiques sociales et aux épistémologies indigènes, cet article se propose de penser une écologie capable de substituer aux entités et identités socio-politiques de la modernité de nouvelles socialités critiques ou transversales.

English
Attempts to rethink the link between land and humans in the Capitalocene era are as numerous as they are delicate: often posed in the exclusive terms of Western naturalism, they tend to reiterate its founding dualisms - nature and culture, subject and object, individual and society. The currents of critical counter-anthropology have sought, by adopting indigenous perspectives, to decentralise the concepts and methods of their discipline and to reveal, in the light of 'wild thought', their ideological underpinnings. By exploring, within these disciplinary bifurcations, the forms of relationality associated with indigenous social practices and epistemologies, this article sets out to consider an ecology capable of replacing the socio-political entities and identities of modernity with new critical or transversal socialities.

INDEX

Mots-clés
Contre-anthropologie, tournant ontologique, perspectivisme, écologie politique, socialités transversales, socialité contre-État

Keywords
Counter-anthropology, ontological turn, perspectivism, political ecology, transversal socialities, counter-state sociality

AUTHOR

Valère Durand
Valère Durand est doctorant en philosophie à l'Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis (France) au sein du Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie (LLCP). Son travail de recherche porte sur les relations au territoire dans les luttes minoritaires et les cultures subalternes et s'attache à explorer les échanges épistémologiques et conceptuels entre l'anthropologie critique, l'histoire sociale et la philosophie politique contemporaine.

AXE 2 : Les imaginaires de la crise écologique

L'éthique écopoéticienne chez Antoine de Saint Exupéry

Amélie Goutaudier

OUTLINE

L'apologie d'un retour à la terre
Plaidoyer pour une « civilisation *horticole* »
Empathie corporelle et sensorielle avec le vivant
Conclusion

TEXT

> La termitière future m'épouvante.
> Et je hais leur vertu de robots.
> Moi, j'étais fait pour être jardinier[1].

1 La lettre que Saint Exupéry écrit à Pierre Dalloz la veille de sa mort est un cri de révolte : laissant entendre son angoisse d'un futur dystopique, l'homme révolté propose une alternative tragique car irrésolue : « Moi, j'étais fait pour être jardinier. » Or, ce mélange de révolte et de nostalgie précapitaliste, dans une société menacée par la modernisation industrielle, oriente toute la production exupérienne. S'il n'est pas question de faire de Saint Exupéry « l'écologiste qu'il n'était pas », comme le soutient Virgile Tanase (2020 : 38), nous pouvons néanmoins soutenir avec Jean-Pierre Guéno (2016 : 305) que l'auteur, en tant qu'« observateur de la planète et de l'univers », se révéla sous bien des aspects être un « écologiste avant la lettre ». Il serait hasardeux de s'attacher à délimiter des périodes écologiques chez un écrivain qui était non seulement un pilote – l'avion n'étant pas l'outil privilégié des écologistes pour visiter la terre –mais qui, de plus travaillait à une époque non encore sensibilisée aux risques et aux menaces environnementaux. Par ailleurs, selon Pierre Schoentjes (2020 : 83), « l'univers romanesque s'est mis à intégrer la question

environnementale à partir des années 70 ». Il serait par conséquent anachronique et abusif de passer les textes de Saint Exupéry au filtre du regard écologique actuel : ni la préoccupation environnementale, ni le droit des animaux ne s'expriment de façon exclusive et frontale dans l'œuvre exupérienne.

2 Cependant, par le biais d'une écriture nostalgique, chacune de ses œuvres laisse entendre l'écho de questionnements liés à cet intérêt, chacune de ses œuvres redit sa conviction d'une liaison cosmique des êtres et de la nature, de sorte que nous sommes sans cesse conviés à une réflexion sur la façon dont l'homme habite la terre et, en corollaire, sur son rapport à l'environnement – socles d'une éthique écopoéticienne. Scrutant en effet, selon Paul Nizan (1939, cité dans Saint Exupéry, 2018 : 724-725), les « rapports de l'homme à la terre et à la nature », Saint Exupéry développe toute une « philosophie d'un "paysan des escales" ». Néanmoins, cet appel au retour à l'espace naturel n'est pas exempt d'utopie, puisque « perce sans cesse [chez lui, et notamment dans *Terre des hommes*] le regret d'une harmonie vitale dont il est permis de se demander si elle a eu jamais une réalité » (Gascar, 1963 : 126). Dans cette perspective, l'éthique écopoéticienne de Saint Exupéry n'est-elle pas mise en péril par les accents utopistes qui nimbent certains de ses personnages ? Comment concilier, par l'écriture, l'expression d'une écologie traditionnelle et sociale avec l'idéalisation du rapport harmonique à la nature, atavisme littéraire entretenu par une civilisation rurale volontiers mythifiée ?

3 Nous verrons qu'en dépit d'une idéalisation de ce rapport harmonique, Saint Exupéry manifeste et exprime avec force son attachement au monde naturel. Nous proposons d'examiner l'apologie d'un retour à la terre par le biais de personnages incarnant une éthique de vie paysanne, apologie qui inscrit Saint Exupéry dans la quête du vivant où les relations qui se tissent entre les êtres humains et la nature, dynamique et énergique, deviennent la condition d'une existence pleine de sens.

L'apologie d'un retour à la terre

4 Face à la nature profanée que le pilote constate depuis l'avion [2], face à l'anthropisation des milieux désertiques et sauvages qu'il côtoie en Argentine [3], face au constat d'un effondrement nihiliste de

l'habiter, Saint Exupéry tire la sonnette d'alarme : comment retrouver une relation d'intimité avec le monde ? L'apologie d'un retour à la terre comme alternative au modèle de société capitaliste est alors une façon pour l'écrivain de contrer le sentiment de dériver dans un univers atrophié. Comme l'analyse la sociologue Madeleine Sallustio (2018 : § 3), « le rattachement à des pratiques, valeurs ou des formes sociales stables que l'on suppose avoir appartenu au passé serait une façon […] d'endiguer l'angoisse d'un futur dystopique ». C'est dans cette logique que Saint Exupéry revient vers le milieu naturel connu empiriquement qui le rattache à la terre et prône un retour aux sources d'une civilisation qui respectait l'homme et son environnement. C'est ainsi qu'il crée des personnages porteurs d'un idéal d'équilibre entre l'homme et la nature, qui ont su conserver et préserver les valeurs authentiques, tels Geneviève ou le petit prince.

5 Geneviève, personnage inspiré de l'entourage familial de l'auteur [4], est une femme cosmique et volontiers mythifiée dans *Courrier Sud*. Femme « abritée […] par cette robe vivante de la terre », domptant végétaux, animaux et humains, chérissant le contact de « la terre mouillée », Geneviève est une « fée » qui règne sur un parc débordant de vitalité (CS 53-56). Souveraine des fleurs (58), prêtresse du cosmos qui consulte la lune et écoute la nature, elle assiste, spectatrice exaltée « accoud[ée] à la fenêtre » (53), au crépuscule qui apaise l'être.

6 Âgée de quinze ans, Geneviève vit en osmose avec la nature et règne sur l'univers végétal et animal : « Vous aviez conclu tant de pactes avec les tilleuls, avec les chênes, avec les troupeaux que nous vous nommions leur princesse » (53). Initiant les garçons de treize ans aux secrets de la terre, elle leur demande « d'écouter parce que c'étaient les bruits de la terre et qu'ils rassuraient et qu'ils étaient bons » (53). Conteuse avérée, elle leur offre des « enseignements sur le monde », « réfléchiss[ant] gravement » aux questions des deux adolescents et « cherch[ant] sans doute la réponse chez les fougères, les grillons, les abeilles » (54). Si le souvenir de Marie de Saint Exupéry ou des sœurs d'Antoine aiguise la nostalgie de l'écrivain, offrant l'éthique de vie d'un retour à la terre, le personnage syncrétique, ressuscité par la réminiscence du narrateur, est volontiers déifié par ce dernier qui affine sa dimension mythique. En effet, d'une part la nature agit sur elle comme un antidote [5], mais elle lui procure d'autre part une sève vivifiante et revitalisante :

> […] toi tu t'appuyais sur tes fougères, tes abeilles, tes chèvres, tes étoiles, tu écoutais les voix de tes grenouilles, tu tirais ta confiance de toute cette vie qui montait et autour de toi dans la paix nocturne et en toi-même de tes chevilles vers ta nuque pour ce destin inexprimable et pourtant sûr (55).

« Éternelle d'être si bien liée aux choses » (54), cette femme-nature reprend vie au contact de l'air : « Elle s'était fait porter le soir près de sa fenêtre. Les arbres vivaient, montaient, tiraient un printemps du ciel : elle était leur égale. » (61). Par le biais de ce personnage, Saint Exupéry exalte l'éthique d'un retour à la terre et nous invite à retrouver des joies, un bonheur simple, que la terre peut nous procurer. Réinventant la figure de la femme-nature qui oscille entre réalisme et reconfiguration mythique, il insiste sur l'héritage que sa mère lui a légué : le culte de la beauté de la création (Persane-Nastorg, 1993 : 38-39). Bien que ce rapport harmonique à la nature souligne l'évidence d'un atavisme littéraire en logeant le personnage dans les territoires du mythe et de l'utopie, Geneviève nous apprend à habiter la terre, puisqu'elle suscite un ensemble de réflexions environnementales qui aiguisent un certain nombre de schèmes culturels bâtis à partir de l'harmonie des règnes humain, animal et végétal.

7 Mais c'est surtout dans *Le Petit Prince* que Saint Exupéry développe une éthique de vie liée au respect de la terre. Cet ouvrage condense en effet toute la sensibilité environnementale de Saint Exupéry, en renouvelant « la conscience romantique du lien qui unit l'âme humaine à son environnement » (Collot, 2022 : 11) par une approche à la fois contemplative mais aussi très sensorielle avec le vivant. Petit personnage fasciné par les couchers de soleil, se préoccupant des fleurs ou des volcans et renouant un lien intime avec le monde, le petit prince est porteur de ce que Michel Collot (2022 : 17) appelle une « écosensibilité », qui est la « dimension sensorielle et affective » de l'homme « sensible […] à son environnement », qu'il « perçoit par tous les sens et […] ressent dans son âme et son corps ».

8 Le petit prince est en effet d'emblée présenté comme l'héritier des romantiques, ayant « pour distraction […] la douceur des couchers de soleil » et s'en justifiant de la manière suivante auprès du narrateur : « quand on est tellement triste on aime les couchers de soleil… » (PP 252-253). Grand contemplatif, il est représenté dès le début du

conte assis sur sa planète, le visage tourné vers le coucher du soleil qu'il entrevoit derrière un rideau de fleurs (252). Cependant, cette contemplation n'exclut pas la participation active du petit prince, soucieux de la vie de sa planète. Peut-être davantage engagé dans l'expérience directe de la nature que ne l'étaient les romantiques[6] (Schoentjes, 2015 : 25), le petit prince est peint sous les traits d'un jardinier qui protège sa fleur car « les fleurs sont faibles. Elles sont naïves. Elle se rassurent comme elles peuvent. Elle se croient terribles avec leurs épines… » (PP 254). L'activité du petit jardinier est simple et n'a rien de l'ambition des grandes personnes : « surveill[ant] de très près cette brindille qui ne ressemblait pas aux autres brindilles » (257), il assiste avec émotion à la lente éclosion de la fleur. Ensuite, avec beaucoup de délicatesse, et en dépit des caprices de la fleur, il s'occupe d'elle, l'arrose, la protège des courants d'air grâce à un paravent, et de la fraîcheur du soir grâce à un globe. Au-delà des multiples symboles de la rose[7] (Lassus, 2014 : 105-107), la lecture écopoéticienne que nous privilégions ici nous permet d'apprécier la fleur en tant qu'élément végétal dont le petit prince se sent responsable. Prenant progressivement conscience du caractère « éphémère » de cette dernière, l'adjectif signifiant, comme le lui apprend le géographe, « qui est menacé de disparition prochaine » (PP 282), l'inquiétude du petit prince s'accroît tout au long de son voyage et le conduira à rejoindre sa planète : « Tu sais… ma fleur… j'en suis responsable ! Et elle est tellement faible ! Et elle est tellement naïve. Elle a quatre épines de rien du tout pour la protéger contre le monde… » (316).

9 Contrairement à l'adulte, qui n'a pas saisi l'importance de cette responsabilité – d'où la colère du petit prince au chapitre VII –, l'enfant est conçu comme un personnage privilégié en raison de son rapport singulier à la terre, ce que révèle une variante de la fin du chapitre XIII : « Moi, si je regarde les étoiles, comme elles sont belles, ce que je fais est sérieux. Moi, si je respire une fleur, comme elle embaume, ce que je fais est sérieux[8]. » Ce rapport innocent à la terre – qu'exploraient déjà, avant Saint Exupéry, Bernardin de Saint-Pierre, Vallès, George Sand ou Colette, et qu'on retrouvera plus tard chez Kessel ou Le Clézio – questionne la place de l'enfant au cœur du rapport à l'environnement. Être de grande pureté, le petit prince a des talents de pédagogue, nous apprenant à « faire soigneusement la

toilette de la planète » (PP 250). La première leçon, au chapitre V, concerne le « drame des baobabs » (247), lesquels menacent la planète du petit prince, puisque s'ils « sont trop nombreux, ils la font éclater » (249). Pour préserver sa planète de cette catastrophe naturelle, l'enfant explique au narrateur comment habiter la terre :

> C'est une question de discipline, me disait plus tard le petit prince. Quand on a terminé sa toilette du matin, il faut faire soigneusement la toilette de la planète. Il faut s'astreindre régulièrement à arracher les baobabs dès qu'on les distingue d'avec les rosiers auxquels ils ressemblent beaucoup quand ils sont très jeunes. C'est un travail très ennuyeux, mais très facile. (250)

Ce manifeste d'une écosensibilité amorcé au chapitre V se poursuit au chapitre IX : le petit prince, avant de partir, « m[e]t sa planète bien en ordre », « ramon[e] soigneusement ses volcans en activité » pour éviter « des tas d'ennuis » : « S'ils sont bien ramonés, les volcans brûlent doucement et régulièrement, sans éruptions. Les éruptions volcaniques sont comme des feux de cheminée. » (260). Avant même la leçon du renard, le petit prince apprend donc au narrateur, et à travers lui au lecteur, à percevoir et à « apprivoiser » la nature. Tout au long du récit le narrateur établit dès lors le portrait de l'enfant qui se forge en contraste avec les grandes personnes en raison de leurs rapports antinomiques à la nature. À la figure du « monsieur cramoisi [qui] n'a jamais respiré une fleur [et n'a] jamais regardé une étoile » (254-255), s'oppose celle de l'enfant aux cheveux blonds qui dit « regarder » et même « respirer » (259) les fleurs. Au businessman qui achète des étoiles, « les compte et […] les recompte » (274) par pur plaisir de possession, le petit prince répond :

> Moi, dit-il encore, je possède une fleur que j'arrose tous les jours. Je possède trois volcans que je ramone toutes les semaines. Car je ramone aussi celui qui est éteint. On ne sait jamais. C'est utile à mes volcans, et c'est utile à ma fleur, que je les possède. Mais tu n'es pas utile aux étoiles.
> Le businessman ouvrit la bouche mais ne trouva rien à répondre, et le petit prince s'en fut. (275)

Le Petit Prince aiguise donc une morale de protection de la planète : les réflexions et le comportement de l'enfant laissent scintiller une conscience environnementale qui sensibilise le lecteur aux dangers et aux menaces qui la guettent. Aux côtés du petit prince, qui prend une place considérable dans la réception de l'œuvre exupérienne, cheminent des personnages secondaires, anonymes, tout juste esquissés, mais qui rejoignent l'*ethos* de l'enfant mythifié. Les figures du paysan, du jardinier, du géographe – « Ça c'est enfin un véritable métier ! » (279) s'exclame le petit prince –, disséminées dans l'œuvre exupérienne, sont autant d'*exempla* qui dessinent cette complicité entre l'homme et la planète. En effet, celui qui écrit à Nelly de Vogüé (Corr. II : 963) en décembre 1943 qu'il « voudrai[t] être jardinier parmi des légumes », développe dans son œuvre, par le biais de ces figures, une éthique de vie paysanne qui restaure un contact avec le monde sensible.

Plaidoyer pour une « civilisation *horticole* »

10 De *Courrier Sud* à *Citadelle*, l'image contemplative du jardinier revient en effet comme un *leitmotiv*, créant ce que Jean-Claude Ibert (1960 : 48) nomme une « civilisation *horticole* ». L'on y voit le jardinier arroser amoureusement ses fleurs, tout en douceur, comme dans *Courrier Sud* : « La pelouse est fraîche, le jardinier lent arrose les fleurs » (CS 46). Dans *Citadelle*, le vieux jardinier et son ami, dont il est question dans le dernier chapitre, sont esquissés dans une posture de contemplation : « on les voyait se promener, le travail fini, considérant sans prononcer un mot les fleurs, les jardins, le ciel et les arbres. […] Et les fleurs bien ouvertes leur procuraient à tous les deux le même plaisir » (CI 830-831). Souvent associé à la naissance d'une rose [9], le jardinier incarne une manière de revenir à un mode de vie un peu idéalisé – la réalité du métier étant largement endiguée. Ainsi, avant le petit prince, les jardiniers décrits dans la dernière page de *Terre des hommes* sont émus et assistent, émerveillés, à la naissance d'une rose : « Quand il naît par mutation dans les jardins une rose nouvelle, voilà tous les jardiniers qui s'émeuvent » (TH 284). Puis l'écrivain suggère dans la phrase suivante, dont l'équilibre rythmique des propositions assure une certaine langueur phonique, le

geste amoureux du jardinier : « On isole la rose, on cultive la rose, on la favorise » (TH 284). Les assonances en [O] et [ɔ̃] et les allitérations en [L] et [Z] magnifient le simple geste du jardinier qui devient presque, grâce à cet agencement phonique, une caresse délicate et sonore.

11 De même que le paysan, dont la figure ouvre le prologue de *Terre des hommes*, « arrache peu à peu quelques secrets à la nature » (171), le jardinier illustre une façon d'être au monde. Non seulement il équilibre, par sa « lutte perpétuelle » (VN 141), les forces végétales [10], mais le contact physique avec la terre le sauve du néant puisque « pour celui-là seul qui gratte la terre, plante l'olivier et sème l'orge, sonne l'heure des métamorphoses » (CI 795). La vie du jardinier, telle qu'elle est distillée dans l'œuvre, est une vie simple, fondée sur des besoins essentiels. L'hommage au jardinier de Saint-Maurice [11], convoqué dans *Terre des hommes* (TH 197) et dans *Citadelle* (CI 726), explicite ce lien vital entre l'homme et la terre qui assure précisément la grandeur de l'agonisant :

> […] je me rappelais une vraie mort d'homme. Celle d'un jardinier, qui me disait : "Vous savez… parfois je suais quand je bêchais. Mon rhumatisme me tirait la jambe, et je pestais contre cet esclavage. Eh bien, aujourd'hui, je voudrais bêcher, bêcher dans la terre. Bêcher ça me paraît tellement beau ! On est tellement libre quand on bêche ! Et puis, qui va tailler aussi mes arbres ?" Il laissait une terre en friche. Il laissait une planète en friche. Il était lié d'amour à toutes les terres et à tous les arbres de la terre. C'était lui le généreux, le prodigue, le grand seigneur ! (TH 197)

Cet hommage au jardinier est repris au chapitre CLXXVII de *Citadelle* ; on y retrouve le même *ethos* de la vie paysanne et rustique d'un homme réticent à laisser son « jardin en friche » :

> J'ai connu celui-là qui était jardinier et mourant laissait un jardin en friche. Il me disait : "Qui taillera mes arbres… qui sèmera mes fleurs… ?" Il demandait des jours pour bâtir son jardin, car il possédait les graines de fleurs toutes triées dans sa réserve à graines, et les instruments pour ouvrir la terre, dans le magasin, et le couteau à rajeunir les arbres pendus à sa ceinture […]. (CI 726)

Saint Exupéry fait ainsi, par le biais de cette figure, l'éloge de la simplicité naturelle et prône un retour à la terre comme condition à la découverte de soi, puisque « la terre nous en apprend plus long sur nous que tous les livres » (TH 171). C'est ainsi qu'au terme de *Terre des hommes*, il s'attarde sur la figure singulière, toujours anonyme, d'un caporal enseignant la botanique au milieu de la guerre civile espagnole :

> J'ai visité sur le front de Madrid une école installée à cinq cents mètres des tranchées, derrière un petit mur de pierres, sur une colline. Un caporal y enseignait la botanique. Démontant de ses mains les fragiles organes d'un coquelicot, il attirait à lui des pèlerins barbus qui se dégageaient de leur boue tout autour, et montaient vers lui, malgré les obus, en pèlerinage. Une fois rangés autour du caporal, ils l'écoutaient, assis en tailleur, le menton au poing. Ils fronçaient les sourcils, serraient les dents, ils ne comprenaient pas grand-chose à la leçon, mais on leur avait dit : "Vous êtes des brutes, vous sortez à peine de vos tanières, il faut rattraper l'humanité !" et ils se hâtaient de leurs pas lourds pour la rejoindre. (281)

L'antithèse entre les deux univers, l'un symbolisé par les « tranchées », l'autre par la « colline », se résorbe presque immédiatement dans la deuxième phrase par l'image surprenante du caporal, dont le grade convoque l'univers guerrier, tandis que son enseignement convoque celui de la botanique. Puis l'image du militaire disparaît dans la troisième phrase : non seulement le caporal manifeste un soin particulier à démonter « les fragiles organes d'un coquelicot », mais ses comparses deviennent, dans la narration, des « pèlerins barbus » qui écoutent « assis en tailleur, le menton au poing », l'étrange leçon, étape décisive de la reconquête de « l'humanité ».

12 L'intuition de la nécessité de préserver la « civilisation *horticole* » conduit l'écrivain à exhiber, dans une lettre qu'il écrit à Yvonne de Rose en mai 1944, l'abîme qui sépare les « êtres-jardins » et les « êtres-cour » :

> […] j'ai toujours divisé l'humanité en deux parties. Il y a les êtres-jardins et les êtres-cour. Ils promènent leur cour avec eux, ceux-là, et vous font étouffer entre leurs quatre murs. Et on est bien obligé de parler avec eux pour faire du bruit. C'est pénible, le silence dans une cour.

> Mais dans les jardins on se promène. On peut se taire et respirer. On est à l'aise. Et les surprises heureuses viennent tout simplement au-devant de vous. On n'a rien à chercher. Un papillon, un scarabée, un ver luisant se montrent. On ne sait rien sur la civilisation du ver luisant. On rêve. Le scarabée a l'air de connaître où il va. Il est très pressé. Ça c'est étonnant et l'on rêve encore. Puis le papillon. Quand il se pose sur une large fleur, on se dit : c'est pour lui comme s'il se posait sur une terrasse de Babylone, un jardin suspendu qui se balancerait… Puis on se tait à cause de trois ou quatre étoiles (Corr. II 1047-1048).

Si les êtres-cour aiment le « bruit » et font « étouffer » leur compagnie, les seconds, au contraire, préfèrent « se taire et respirer » au contact d'une nature qui leur accorde un bonheur simple et des « surprises heureuses ». Le bestiaire convoqué, et qu'Anne Simon (2021 : 316) appelle une « infra-animalité[12] », rassemble des insectes plus ou moins incongrus – « un papillon, un scarabée, un ver luisant » – devant lesquels Saint Exupéry se met à rêver. La suite de la lettre prolonge la conception d'une philosophie de vie par le contraste entre « gens-route nationale » et « les gens-sentiers » qui accroît l'antagonisme de deux présences au monde, l'une fondée sur l'urgence ambitieuse à franchir des bornes kilométriques, l'autre fondée sur la sérénité de la flânerie rêveuse et paresseuse :

> J'ai aussi pensé autre chose. Il y a les gens-route nationale et il y a les gens-sentiers. Les gens-route nationale m'ennuient. Je m'ennuie sur le macadam parmi les bornes kilométriques. Ils marchent vers quelque chose de bien précis. Un gain, une ambition. Le long des sentiers, au lieu de bornes kilométriques, il y a des noisetiers. Et l'on flâne pour croquer des noisettes. On est là pour être là. À chaque pas on est là pour être là, non pour ailleurs. Mais il n'y a absolument rien à tirer des bornes kilométriques… (Corr. II 1048)

Comme l'écrira plus tard Jean-Luc Le Cleac'h (2017 : 64), « marcher c'est instaurer un autre rapport au monde, au temps, c'est développer une approche sensible, charnelle, à hauteur d'homme » ; parmi les nombreux itinéraires offerts, « le sentier constitue une approche privilégiée de l'espace, entretenant avec la géographie une relation de respect et de connivence » (Le Cleac'h (2017 : 105). C'est bien cette connivence, humble et émue, que devine le flâneur empruntant les

sentiers bordés de noisetiers, et qui restitue la densité d'une présence au monde, ce « délicieux sentiment de "dilatation" de notre existence » que Jean-Luc Le Cleac'h (2017 : 39) définit comme une « sensation d'allègement des contraintes et de desserrement des mailles du temps que nous ressentons, sans oublier cette conscience accrue de nous inscrire dans le monde ».

13 L'éloge de la flânerie, garante de l'authenticité de la présence au monde, laisse entendre l'écho d'une amertume grandissante d'un homme précisément nostalgique de la « civilisation du ver luisant » et qui se présente comme un « vieillard » incapable de vivre dans une époque dans laquelle « on ne s'enferme plus en rien, on n'est plus nulle part » (Corr. II 1048). Le regret de l'inauthenticité d'une présence au monde conduit dès lors l'écrivain à exalter la philosophie de l'être-jardin, comme il l'écrit à Sylvia : « Un être humain vaut ce que vaut le jardin que l'on y trouve. Un jardin n'a que de faibles moyens : le bruit de l'eau, le bruit du vent, l'odeur des herbes. C'est avec ça qu'il fabrique son enchantement »[13].

Empathie corporelle et sensorielle avec le vivant

14 La nostalgie de la coexistence entre l'homme et la terre régente dès lors le plaidoyer pour l'authenticité d'une présence au monde. Pour Saint Exupéry, l'écriture est une occasion de frayer une voie vers un monde qui s'éloigne, celui de la ruralité du XIXe siècle. L'expression de la nostalgie d'une vie au plus près de la nature explique peut-être le désamour et le désintérêt qui frappèrent l'écrivain dès l'après-guerre, à une époque où, comme l'analyse Pierre Schoentjes (2020 : 77) à propos de Maurice Genevoix, « se réclamer du passé [...] ne plaidait pas pour la capacité de l'auteur à prendre le pouls de son époque. C'était aller contre le sens de l'histoire ». Cependant, loin de se contenter d'une écriture archaïque et réactionnaire, Saint Exupéry développe dans son œuvre une nouvelle disposition de l'être au monde permettant de renouer le contact sensible avec l'environnement.

15 Au géographe du *Petit Prince* enfermé dans un savoir livresque, qui se définit comme « un savant qui connaît où se trouvent les mers, les

fleuves, les villes, les montagnes et les déserts » mais qui « ne quitte pas son bureau », se contentant de « rec[evoir] les explorateurs » (PP 279-281) et, ce faisant, ignorant tout de sa planète, l'écrivain préfère le vrai géographe, celui qui vit et ressent pleinement ce qu'il voit sur la terre. C'est dans cette perspective qu'il fait du pilote Guillaumet un géographe et un explorateur, donnant une leçon de géographie atypique au novice qu'est alors Saint Exupéry (TH 176-177[14]). En effet, le novice, devant les cartes déroulées, reçoit une leçon de géographie ni abstraite ni impersonnelle, mais au contraire très personnelle et concrète. À la différence du géographe du *Petit Prince*, Guillaumet ne décrit pas le réel tel qu'il est mais tel qu'il apparaît aux yeux du pilote, dans l'évidence des sens. La géographie devient donc plus humaine, animée par le professeur qui ne s'attache pas à décrire une réalité objective, mais une réalité subjective, telle qu'elle importe au pilote devant se méfier des « trois orangers » de Guadix, du « ruisseau caché sous les herbes à l'ouest de Motril » qui devient dans sa bouche un serpent volontiers séducteur, comparé implicitement à Satan, ou de la « menace […] perfide » des « trente moutons qui te dévalent sous les roues… » (TH 176). En revanche, la petite « ferme vivante » (*ibid.*) près de Lorca est à noter soigneusement sur la carte, puisqu'elle peut servir de refuge. La leçon de Guillaumet s'inscrit donc bien dans ce qui sera appelé ultérieurement une démarche géopoétique – concept fondé par Kenneth White (fondateur de l'*International Institute of Geopoetics* en 1989) et défini par Sara Buekens (2019 : § 9) comme étant « une approche qui met l'accent sur la façon dont l'homme établit une relation avec l'espace à travers ses pensées, ses émotions et ses expériences sensorielles ». Déjà, Saint Exupéry affirme la nécessité d'un rapport renouvelé entre l'homme et la planète et revendique une approche volontariste de la terre.

16 Cette approche volontariste promeut une reconceptualisation des relations humaines avec la terre et le vivant. En réponse à l'obsession de l'homme moderne pour le monde de la technique, Saint Exupéry nous ouvre à une nouvelle réalité, au sein de laquelle l'élégance de l'homme s'articule à la conscience du vivant. Au milieu même du désert, dans un espace où la nature, indifférente et hostile, semble la plus réfractaire à l'homme, le pilote, « échoué […] dans une région de

sable épais » (TH 206), éprouve le sentiment d'une intimité grandissante entre son corps et la chair du monde :

> De la nuque aux talons, je me découvrais noué à la terre. […]
> Je sentais la terre étayer mes reins, me soutenir, me soulever, me transporter dans l'espace nocturne. Je me découvrais appliqué à l'astre, par une pesée semblable à cette pesée des virages qui vous appliquent au char, je goûtais cet épaulement admirable, cette solidité, cette sécurité, et je devinais, sous mon corps, ce pont courbe de mon navire (TH 206).

Ces quelques lignes dessinent avec force le lien nourricier avec la terre, lequel rétablit l'équilibre cosmique menacé par l'exil géographique. Or, cet équilibre, Saint Exupéry le retrouve par l'empathie corporelle et sensorielle avec le vivant. Restaurant l'harmonie cosmique, il réinvestit ainsi la question du rapport primordial au monde.

17 C'est dans cette perspective qu'il accorde une attention toute particulière, non seulement aux bruits de la terre et des animaux, mais aussi à l'intelligence animale. En effet, dans un passage réécrit et savamment travaillé, extrait du chapitre VII de *Terre des hommes*, Saint Exupéry célèbre le comportement intelligent d'un fénech dont il voit les traces dans le sable (252-253 [15]).

18 Cette scène se passe à l'aurore du deuxième jour dans le désert de Lybie, suite à un accident qui confronte le pilote et son mécanicien à un désert hostile, « décor […] funèbre » d'une mort certaine. La veille, les deux hommes ont « tendu des collets à l'orifice de quelques terriers mystérieux » mais, au matin, les pièges sont vides. Bien loin de se lamenter sur son sort, ce qui aurait été, somme toute, légitime, le « braconnier en [lui] se réveille » et ne « résiste pas à [s]on désir » de suivre les traces d'un fénech. Après avoir figuré succinctement l'apparition animale, grâce à une esthétique de l'adjectivation qui nous permet de visualiser le fénech absent – « petits carnivores gros comme des lapins et ornés d'énormes oreilles » –, le pilote se fait traqueur, s'engageant dans un jeu de piste singulier : celui de la trace. Le désert est dès lors dépouillé de toute dimension funeste et l'homme, confronté au péril de la mort, s'adonne au plaisir émerveillé d'une quête d'un animal dont la présence cachée le fascine. Le voilà

donc, comme plus tard Baptiste Morizot, lecteur de signes sur la piste de l'invisible ; non seulement cette méthode d'enquête lui permet d'« apprendre à détecter les traces visibles de l'invisible », à « transformer de l'invisible en présences » (Despret, 2018 : 10), mais, grâce à l'attention perspectiviste qu'elle induit, le pisteur accueille la perspective de l'animal pour mieux comprendre son comportement.

19 L'écriture exhibe d'abord, grâce à la poétique de l'émerveillement, l'animal dont la présence se limite pourtant à une simple trace dans le sable. En effet, l'écriture déploie la métonymie de telle sorte qu'on assiste à la « promenade matinale » qui glisse volontiers vers un charmant ballet « sur une étroite rivière de sable », le fénech devenant presque un cygne avec sa « jolie palme que forment trois doigts en éventail », « trottant doucement », rejoignant un « compagnon » et « trott[ant] côte à côte ». Par le biais d'une observation qui recourt à la fiction – le traqueur « admire » puis « imagine » –, le désert se convertit en théâtre au sein duquel l'animal se donne en spectacle, spectacle qui accorde une « joie bizarre » au témoin et congédie sa soif.

20 Mais le ballet prend fin. La traque des traces s'achève lorsque le pilote s'arrête, intrigué, devant les « garde-manger de [s]es renards ». Le contemplateur se fait alors éthologue : les deux paragraphes qui s'ensuivent se rattachent sans peine à ce qu'Anne Simon – dans un entretien avec Denis Bertrand et Raphaël Horrein (2018 : § 10) – nomme une « éthologie de terrain[16] ». À partir de son observation des arbustes plus ou moins chargés « de petits escargots dorés », Saint Exupéry, dans une logique inductive, constate que le fénech semble choisir son « restaurant ». Usant discrètement de l'anthropomorphisme, il semble même élever l'instinct animal jusqu'à une certaine forme d'intelligence : le fénech « dédaigne » certains arbustes et agit « avec une visible circonspection ». Pour rendre justice à l'intelligence animale, qui parvient à vivre dans le désert, Saint Exupéry se défait, dans une dynamique d'empathie, d'une vision anthropocentrée et tâche d'élucider le « grand mystère naturel » en développant un long paragraphe sur le comportement intelligent du fénech – micro-fiction animale dans laquelle se lisent conjointement fiction animale et fiction anthropologique. En effet, le narrateur-éthologue développe la « tactique indispensable » du fénech lequel devient l'allégorie de la prudence. Il commence par évoquer les

risques de l'imprudence et de la précipitation, qui ne peuvent entraîner qu'un dénouement funeste : « S'il se rassasiait sans précaution, il n'y aurait plus d'escargots. S'il n'y avait point d'escargots, il n'y aurait point de fénechs. » Le fénech nous est alors proposé comme incarnant la vertu de prudence si chère à l'écrivain ; si cette vertu est une « tactique indispensable », c'est qu'elle est la condition pour (sur)vivre dans un monde de sécheresse.

21 Le comportement intelligent du fénech, dont Saint Exupéry tente de saisir la psychologie animale, est donc bien lié au « grand mystère naturel » qui sera mis à l'honneur, quelques dizaines d'années plus tard, par la zoopoétique. S'il n'est pas question de voir dans ce texte un plaidoyer en faveur d'une quelconque cause animale, l'apologue du fénech donne une clef de lecture à l'ensemble de l'œuvre exupérienne, l'animal apprenant au lecteur, par la reconfiguration romanesque, à habiter le monde.

Conclusion

22 En dépit d'une idéalisation du rapport harmonique à la nature, qui participe à la fois de l'utopie et du mythe, et bien qu'Antoine de Saint Exupéry ne se réclame pas ouvertement d'intentions écologiques, la thématique environnementale affleure de façon ponctuelle, presque fortuitement, dans son œuvre. Conformément à une sensibilité contemporaine – Kessel, Gary, Gascar, Gracq, Simon (Schoentjes, 2015 : 62-76) ; Exbrayat, Genevoix (Schoentjes, 2020 : 39-81) ou Giono (*L'Homme qui plantait des arbres*, 1953) – Saint Exupéry amorce un sujet qui allait prendre un poids considérable dans les décennies suivantes, de sorte que ses écrits appartiennent sans peine aux « antécédents littéraires de l'écologie » (Schoentjes, 2020 : 22).

23 L'originalité de Saint Exupéry réside dans cette combinaison particulière de nostalgie et d'intuition écologique ; car si Saint Exupéry, avant de nombreux écrivains écologistes, se met à « chanter la gloire de l'authentique, vieux réflexe de l'anthropologie » (Suberchicot, 2012 : 73), c'est en raison d'une conscience d'un déficit identitaire. Comme réponse au désarroi d'un monde repu mais dégradé, il nous offre un regard nostalgique, volontiers centrifuge, qui va des temps modernes aux temps passés.

24 Cependant, cette nostalgie assure une double orientation, puisque le recours à une éthique paysanne, dans laquelle la place de l'homme est pensée en relation avec la nature, vaut engagement pour le futur : le détour par le passé nous permet de retrouver l'*ibi*, l'*oikos* naturel, ne serait-ce qu'au sein de l'écriture. Saint Exupéry réenchante le monde grâce au postulat de la simplicité. Il trace les contours d'une écologie qui porte en creux un désir d'élégance morale fondée sur la quête du vivant.

BIBLIOGRAPHY

BERTRAND D. & HORREIN R., 2018, « Entretien sur la zoopoétique avec Anne Simon – Animaux, animots : "ce n'est pas une image !" », Fabula / Les colloques, *La Parole aux animaux. Conditions d'extension de l'énonciation*, URL : http://www.fabula.org/colloques/document5368.php

BUEKENS S., 2019, « L'écopoétique : une nouvelle approche de la littérature française », *Études de la littérature française des* XX*e et* XXI*e*, n° 8, URL : http://journals.openedition.org/elfe/1299

COLLOT M., 2022, « Romantisme et écopoétique », *Revue électronique de littérature française*, vol. 16, n° 1, p. 9-19.

DESPRET V., 2018 « Préface », *in* B. MORIZOT, *Sur la piste animale*, Arles, Actes Sud, p. 9-16.

GASCAR P., 1963, « Quand l'homme d'action se fait écrivain », *Saint Exupéry*, Paris, Hachette, p. 121-140.

GUÉNO J.-P., 2016, « Saint Exupéry, écologiste avant la lettre », *in* A. VIRCONDELET (dir.), *Renaissance de Saint Exupéry*, Paris, Écriture.

IBERT J.-C., 1960, *Saint Exupéry*, Paris, Éditions universitaires.

LASSUS P., 2014, *La Sagesse du* Petit Prince. *À la recherche de l'enfant perdu avec Saint Exupéry*, Paris, Albin Michel.

LE CLEAC'H J.-L., 2017, *Poétique de la marche*, Rennes, La Part Commune.

NIZAN P., *Ce soir*, 30 mars 1939.

PERSANE-NASTORG M., 1993, *Marie de Saint Exupéry. L'Étoile du Petit Prince*, Paris, Éditions du Triomphe.

SAINT EXUPÉRY A. de, 1994 et 1999, *Œuvres complètes*, dir. M. AUTRAND & M. QUESNEL, avec la collaboration de P. BOUNIN & F. GERBOD, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », tomes I et II.

SAINT EXUPÉRY A. de, 2018, *Antoine de Saint Exupéry. Du vent, du sable et des étoiles*, édition établie et présentée par A. CERISIER, Paris, Gallimard, coll. « Quarto ».

SAINT EXUPÉRY S. de, 1963, « Antoine, mon frère », *Saint Exupéry*, Paris, Hachette, p. 53-71.

SALLUSTIO M., 2018, « Le “retour à la terre” : entre utopie et nostalgie », *Conserveries mémorielles*, n° 22, URL : http://journals.openedition.org/cm/2910

SCHOENTJES P., 2015, *Ce qui a lieu, Essai d'écopoétique*, Marseille, Wildproject/

SCHOENTJES P., 2020, *Littérature et Écologie. Le Mur des abeilles*, Paris, Éditions José Corti.

SIMON A., 2021, *Une bête entre les lignes. Essai de zoopoétique*, Paris, Wildproject.

SUBERCHICOT A., 2012, *Littérature et Environnement. Pour une écocritique comparée*, Paris, Honoré Champion.

TANASE V., 2020, « Une biographie nécessaire », *Cahiers Saint Exupéry n°* IV, Thonon-les-Bains, Éditions de l'Astronome, p. 37-50.

NOTES

1 Antoine de Saint Exupéry, « Lettre à Pierre Dalloz », 30 juillet 1944, dans les *Lettres amicales et professionnelles*, *in Œuvres complètes*, tome II, dir. Michel Autrand et Michel Quesnel, avec la collaboration de Paule Bounin et Françoise Gerbod, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 1051. Toutes les références, sauf mention contraire, renverront à cette édition des œuvres complètes, tome I (1994) et tome II (1999). Les abréviations utilisées seront les suivantes : CS pour *Courrier Sud* (1929), VN pour *Vol de nuit* (1931), TH pour *Terre des hommes* (1939), PP pour *Le Petit Prince* (1943), CI pour *Citadelle* (1948, posthume), Corr. I ou Corr. II pour les lettres écrites par Saint Exupéry et figurant dans le tome I ou dans le tome II, OC I ou OC II pour les autres écrits, suivant la même répartition. Chaque abréviation sera suivie du numéro de page ; nous indiquerons seulement le numéro lorsque l'œuvre citée est identique à celle de la référence précédente.

2 Les premiers récits de Saint Exupéry, *Un vol* (1923), *L'Aviateur* (1926) ou *Courrier Sud* (1929), témoignent d'une inquiétude prégnante face aux aménagements agraires et leur signature dans le paysage.

3 Survolant la Patagonie, le pilote porte un regard désabusé sur un paysage désertique et pourtant défiguré par les pylônes de fer et les puits de pétrole. Voir *Marianne*, 30 novembre 1932, OC I : 310-311.

4 « […] la vie d'Antoine, enfant, était en osmose totale avec sa famille, et aussi avec cet univers plus humble de plantes et d'animaux que constituaient Saint-Maurice et son parc. Cinq frères et sœurs formaient des groupes qui variaient au gré des humeurs et des saisons ; comme la Gene-

vièvе de *Courrier Sud*, ils concluaient des pactes avec les tilleuls, avec les troupeaux, avec les grillons, avec les crapauds musiciens et la lune montante » (Simone de Saint Exupéry, 1963 : 53).

5 « Votre visage s'apaisait par degrés quand, le soir, on rangeait le monde pour la nuit »(CS 53).

6 Pierre Schoentjes (2015 : 25) reproche aux romantiques l'insuffisance de cet engagement : selon lui, peu de « romantiques […] ont fait l'expérience directe de la nature. Leurs évocations doivent peu au vécu du corps et beaucoup à la contemplation ».

7 Pierre Lassus rappelle dans son essai (2014 : 105-107) que, si la rose du petit prince fait incontestablement référence à Consuelo, l'épouse de Saint Exupéry – cette dernière s'est elle-même vantée d'être à l'origine du personnage –, elle peut aussi faire penser à toutes les femmes de Saint Exupéry (hormis sa mère, idéal de femme) telles que Louise de Vilmorin ou Nelly de Vogüé.

8 « Notes et variantes » du *Petit Prince*, établies par Michel Autrand (OC II : 1365).

9 Voir :« […] le jardinier dans son jardin qui sait favoriser la naissance des roses », Antoine de Saint Exupéry, Préface au livre de Maurice Bourdet, *Grandeur et servitude de l'aviation*, 1933 (*OC I* : 431) ;

10 « Ainsi la lutte perpétuelle du jardinier sur sa pelouse. Le poids de sa simple main repousse dans la terre, qui la prépare éternellement, la forêt primitive »(VN 141).

11 Saint-Maurice-de-Rémens est une gentilhommière dont le parc offrira le principal décor de l'enfance d'Antoine.

12 Anne Simon (2021) définit l'infra-animalité comme « une animalité inférieure en taille et en valeur aux humains » (316) mais dont elle saisit toute la richesse : « Les vivants liminaux ont beau être minuscules, ils portent et supportent, aux yeux de nombreux poètes, la vie absolue, et des inventions formellement inouïes. Les insectes notamment, ces hyper-vivants apparemment soumis aux lois féroces d'une biologie purement instinctive, ont fasciné ceux qui ont su repérer l'expert en survie sous la carapace, la beauté dans l'immonde, la poésie par-delà l'innommable, l'artiste en ses ouvrages » (338). Si l'infra-animalité convoquée dans son essai est « le plus souvent négative, […] perçue comme relevant du multiple, de l'invasif et de la nuisance » (316), comme la vermine, les blattes ou les rats, elle rassemble aussi, à l'instar de La Fontaine, des animaux « taillé[s] pour les petits enfants

et pour les faibles : grenouilles, oisillons, abeilles, frelons, rats, fourmis, souris, cigales, tortues, alouettes, scarabées, poissons, moucherons, autant de bestioles dotées de voix, et qui méritent un poème parce qu'elles ont de grandes choses à nous dire, ou de grandes actions à accomplir » (363).

13 Antoine de Saint Exupéry, « Lettre à Sylvia Hamilton », New York, 7 octobre 1942, *in* Saint-Exupéry, 2018 : 981.

14 On trouvait déjà l'empreinte de cette leçon dans *Courrier Sud* lors de la « veillée d'armes » de Bernis (CS 42).

15 Les citations suivantes (hormis celle de Vinciane Despret, préfaçant l'ouvrage de Baptiste Morizot) sont extraites de ces deux pages.

16 Anne Simon distingue deux formes d'éthologie, chacune rendant compte d'un rapport différent au réel : l'éthologie de laboratoire, « qui a souvent tendance à créer des protocoles d'observation ou d'expérimentation qui dessinent par avance les contours de la réponse attendue », et l'éthologie de terrain, qui abandonne le modèle spéculatif au profit d'une recherche sur le terrain.

ABSTRACTS

Français

Le regard nostalgique que porte Saint Exupéry sur le monde permet de laisser transparaître son intérêt incontestable pour la nature : bien avant que l'écologie n'imprègne tous les esprits de l'*intelligentsia*, Saint Exupéry fait entendre la voix d'un penseur d'une écologie traditionnelle et sociale. Au constat pessimiste d'un déclin et face au désenchantement, l'homme nostalgique se fait écrivain, rappelant non seulement la fusion harmonieuse possible et nécessaire entre l'homme et la nature, mais renouvelant aussi l'aspiration romantique à inscrire l'homme au sein du vivant. Précurseur d'une écopoétique, quoique voilée, Saint Exupéry témoigne de sa sensibilité écologique par le biais de l'apologie d'un retour à la terre et d'une éthique de vie paysanne qui nous invitent à repenser notre relation à la nature et ne cessent de questionner les rapports entre l'*oikos* et les règnes minéral, animal et végétal.

English

Saint Exupery's nostalgic view of the world lets his undeniable interest in nature to come through: long before ecology entered all the intelligentsia's thoughts, Saint Exupery made the voice of a thinker heard a traditional and social ecology. The nostalgic man becomes a writer in the face of a pessimistic observation of decay and disenchantment, recalling not only the possible and necessary harmonious integration of man and nature, but also

recreating the romantic aspiration to inscribe man within the living. A forerunner of ecopoetics, albeit a veiled one, Saint Exupéry demonstrates his ecological awareness by advocating a return to the land and an ethic of peasant life, inviting us to rethink our relationship with nature and constantly questioning the relationship between the oikos and the mineral, animal and plant kingdoms.

INDEX

Mots-clés
Saint Exupéry, Littérature, Nostalgie, Éthique, Écopoétique, Géopoétique, Écosensibilité

Keywords
Saint Exupery, Literature, Nostalgia, Ethics, Ecopoetics, Geopoetics, Ecosensitivity

AUTHOR

Amélie Goutaudier
Docteur en Littérature et civilisation françaises, agrégée de Lettres Modernes et certifiée de Théâtre, Amélie Goutaudier a enseigné la littérature et le théâtre pendant quatorze ans au lycée, puis à l'Université de Picardie Jules Verne. En octobre 2023, elle a soutenu sa thèse sur *La Nostalgie chez Antoine de Saint Exupéry*, préparée sous la direction de Marie-Françoise Lemonnier–Delpy et récompensée par les félicitations du jury. Attachée temporaire d'enseignement et de recherche depuis septembre 2023 à l'Université de Rouen, elle est également membre de l'Association des Amis d'Antoine de Saint Exupéry.

Le récit éco-catastrophiste sur la scène théâtrale

Nicolas Murena

OUTLINE

Introduction
Théâtre-catastrophe et tragédie
  Quatre pièces d'un théâtre catastrophe
  De la catastrophe comme « événement » et « retournement »
De la tragédie au tragique
  L'opposition nature / culture comme moteur du tragique
  Le recours au mythes et légendes
Vers un autre régime de représentation de la catastrophe au théâtre
  Du « spectaculaire » à la représentation de l'ordinaire
  La scène et la catastrophe comme occasions de dissensus et de repolitisation
Conclusion

TEXT

Introduction

1 De nombreuses fictions-catastrophes traversent aujourd'hui les arts contemporains. Certes, il convient de ne pas ignorer l'existence de fictions comparables par le passé, des mythes les plus anciens aux récits les plus modernes ; cependant, comme le suggère Jean-Paul Engélibert dans son essai *Fabuler la fin du monde* (2019), l'imaginaire éco-catastrophiste connaît aujourd'hui un important renouveau, puisqu'il s'accorde désormais à un discours scientifique sur l'anthropocène qui fait de la fin du monde – ou tout au moins de la fin d'*un* monde – une hypothèse crédible. Cette articulation a fait l'objet de plusieurs études depuis une dizaine d'années (C. Chélébourg, 2012 ; H.-S. Afeissa, 2015 ; J.-P. Engélibert, 2019). Cependant, malgré le développement relativement récent d'une réflexion critique liant théâtre et écologie (L. Buell, 1995 ; U. Chaudhuri, 2014 ; Sermon 2021) et l'essor, par ailleurs, d'un assez important champ de recherche pluridisciplinaire sur la notion de catastrophe, la question de l'écocatas-

trophisme au théâtre reste moins traitée qu'elle ne peut l'être dans le domaine romanesque ou cinématographique. Ce vide relatif est d'autant plus étonnant que la notion même de catastrophe appartient pourtant à l'origine au théâtre, et engage souvent la critique sur la piste du tragique et de la tragédie. L'essai de J.-P. Engélibert, évoqué plus haut, en témoigne exemplairement :

> En représentant notre histoire achevée, l'action politique impossible ou dépassée, [les fictions de la fin du monde] ne renoncent pas à agir. Au contraire, elles inventent une forme contemporaine de tragédie qui place l'humanité sous son propre regard critique (Engélibert, 2019 : 11).

De même, J.-C. Cavallin propose de voir dans l'écophobie et l'échopathie contemporaines deux avatars de l'*eleos* et du *phobos* d'Aristote, ce qui lui permet d'envisager une nouvelle grille de lecture poétique des récits écologiques à partir de ces notions :

> [...] l'écophobie et l'échopathie contemporaines trahissent une crise de la présence au monde qui témoigne du retour d'une perspective tragique. Face à ce nouveau tragique, les deux modèles (éco)poétiques trop rapidement esquissés correspondent, pour le premier, à une « performation » cathartique de l'écopathie – une empathie raisonnée par l'idée d'une connectivité universelle m'identifie et me lie au destin de la biosphère ; et, pour le second, à une « performation » cathartique de l'écophobie – une terreur raisonnée en attention(s) respectueuse(s) à l'égard d'un monde peuplé d'appétences conflictuelles et de forces agentives (Cavallin, 2021 : § 15).

Face à ces propositions intellectuellement stimulantes, il est donc particulièrement tentant d'observer quelques pièces du répertoire contemporain dans lesquelles se déploie un univers écocatastrophiste. Le choix de cet objet, au théâtre, conduirait-il en effet au « retour d'une perspective tragique », et par conséquent, pourquoi pas, à un renouveau de la tragédie ? Ou bien la réalité des pratiques textuelles et scéniques du théâtre échapperaient-elles à cette grille de lecture ? En outre, peut-on déceler une spécificité de la représentation des catastrophes au théâtre ? Ces variations ou ces différences entraîneraient-elles, à leur tour, une autre pensée de la catastrophe ?

Théâtre-catastrophe et tragédie

Quatre pièces d'un théâtre catastrophe

2 Soit quatre pièces que l'on pourrait toutes rattacher d'une manière ou d'une autre à la fibre d'un théâtre-catastrophe : *Après la neige* (A. Namur, 2018), *Du ciel tombaient des animaux* (C. Churchill, 2019), *Les Enfants* (L. Kirkwood, 2019), *Quand viendra la vague* (A. Zeniter, 2019). Dans chacune de ces pièces, en effet, une catastrophe a eu lieu ou va avoir lieu et joue un rôle déterminant dans la conduite de l'action ou dans les préoccupations des personnages. *Du ciel tombaient des animaux* raconte l'histoire de trois femmes qui se réunissent à l'heure du thé pour échanger quelques potins. Au début de la pièce, le trio se transforme en quatuor avec l'arrivée inattendue de Mrs J., jusqu'alors inconnue du voisinage. La pièce de Caryl Churchill prend alors la forme d'une alternance très régulière entre deux types de scènes : des dialogues très elliptiques et presque décousus qui, tout en imitant le style de la conversation ordinaire, jouent avec un *nonsense* britannique particulièrement savoureux, et d'assez longs monologues de Mrs J., où se dévoile un imaginaire apocalyptique en apparence décorrélé du reste de l'intrigue :

> Quatre cent mille tonnes de roche financées par le patronat se détachèrent de la montagne pour s'effondrer sur les toits, chaque bloc visant précisément la tête d'un enfant. Des villages entiers furent ensevelis et de nouvelles communautés de survivants sous la terre élaborèrent des méthodes pour se nourrir de cadavres quand c'était possible et pour communiquer en frappant et en grognant. Des anonymes devinrent soudain des stars en grimpant à la corde jusqu'aux lumières des projecteurs. Le temps passa. Ceux qui avaient encore un système digestif mangèrent les rats, et on se mit à troquer des champignons contre de l'urine. Des bébés naissaient et ne tardaient pas à devenir aveugles. Certains groupes cessèrent toute activité sexuelle tandis que d'autres développèrent une nouvelle éthique fondée sur la baise systématique avec tout corps avoisinant (Churchill, 2019 : 14) ;

Les pièces *Après la neige* (2018) d'Aurélie Namur et *Les Enfants* (2019) de Lucy Kirkwood, appartiennent quant à elles à un assez important

corpus de pièces « post Fukushima », dont elles se distinguent cependant par leur part d'invention fictive. Loin de s'ancrer dans le genre du théâtre documentaire, comme peuvent davantage le proposer Nicolas Lambert (*Avenir Radieux*, *une fission française*, 2012) ou Bruno Meyssat (*20 mSv*, 2019), ces dernières imaginent en effet les lendemains peu glorieux d'une explosion nucléaire en Europe de l'Ouest, et scrutent le quotidien des victimes de ces explosions. Aurélie Namur, marquée par la faiblesse du traitement médiatique réservé aux déplacés de Fukushima, prend ainsi pour objet la vie d'une famille (père, mère et fille) placée dans un Algeco au lendemain de l'explosion. En suivant les actions et les pensées de chacun de ses personnages au fil des saisons, l'autrice organise un jeu de comparaison entre le temps d'avant la catastrophe, marqué par la nostalgie d'une vie heureuse, et le temps qui la suit, miné au contraire par une peur constante de la contamination. Même scénario, autres personnages dans *Les Enfants*, où Lucy Kirkwood met en scène deux ingénieurs nucléaires désormais à la retraite : Hazel et Robin. Après l'explosion de la centrale dans laquelle ils ont longtemps travaillé, ces derniers ont choisi de se réfugier dans un *cottage* situé à quelques kilomètres de la zone d'exclusion. Ils auraient également pu rester dans leur ancienne maison, peu endommagée et située à une distance raisonnable de la centrale, mais ont préféré faire table rase de l'accident et recommencer leur vie dans un nouveau lieu. Hazel et Robin, en effet, ne se sentent pas responsables de la situation et jugent qu'à leur âge, ils ne sont « tout simplement pas capables de gérer ce merdier » (Kirkwood, 2019 : 26). Leur tranquillité est cependant vite menacée par l'arrivée de Rose, lointaine collègue et autrefois amie du couple, qui revient sans motif apparent après de nombreuses années passées aux États-Unis. Rose, néanmoins, n'est pas venue pour prendre des nouvelles, mais pour leur proposer de l'accompagner à la centrale, afin de relever les équipes de jeunes ingénieurs. *Quand viendra la vague* d'Alice Zeniter, enfin, prend la forme d'un jeu de rôle bien différent. Mateo et Letizia, qui constituent les deux seuls personnages de cette pièce, ne sont en effet ni des victimes, ni des personnes confrontées d'une manière ou d'une autre à un événement qui aurait déjà eu lieu. Bien au contraire, ils jouent à imaginer ce qui pourrait se produire le jour où « viendra la vague », et où il leur faudra décider, notamment, du sort des survivants qui parviendront à atteindre leur îlot. La pièce fonctionne donc sous la forme d'une

perspective catastrophiste, et se tisse à l'horizon de cet événement annoncé comme certain.

3 Dans quelle mesure le choix thématique de la catastrophe conduit-il donc ces pièces à « une forme contemporaine de la tragédie » ?

De la catastrophe comme « événement » et « retournement »

4 Comme on l'a déjà brièvement évoqué, le mot de « catastrophe » (du grec *kata*, « aller vers le bas », et *strophein*, « en tournant, en vrillant ») appartient à l'origine au vocabulaire du théâtre, où il désigne le « renversement » de la situation de la situation dramatique. En toute rigueur, ce mot est donc à la fois distinct de l'idée de désastre ou de cataclysme, et n'est pas non plus nécessairement lié au genre de la tragédie. Comme le rappelle judicieusement Pierre Judet de La Combe, en effet, « catastrophe » est d'ailleurs absent de *La Poétique* d'Aristote, où l'on trouve entre autres « péripétie » pour désigner le retournement de l'action, tandis qu'il est au contraire attesté un peu plus tôt chez un comique (Antiphane), où il prend le sens de « dénouement » (Judet de La Combe, 2012 : 643). Malgré tout, c'est bien en raison des connotations liées à son sens théâtral (celui d'un événement soudain, surprenant et funeste) que ce mot en vient à désigner des catastrophes naturelles ou industrielles, et cette association du vocabulaire dramatique à de tels phénomènes manifeste surtout la pensée que nous avons de ces derniers : celui d'événements funestes, dont la fulgurance relève de l'inattendu en même temps qu'elle instaure un changement radical de la situation.

5 Cette pensée de la catastrophe rend à l'évidence cette dernière propice à être représentée sous une forme dramatique sinon proche de la tragédie, du moins construite à la façon d'un drame. *Les Enfants* de Lucy Kirkwood et *Après la neige* d'Aurélie Namur répondent en l'occurrence à ce type de construction. Dans chacune de ces pièces, en effet, un événement soudain et inattendu, lié à la catastrophe, vient transformer l'intrigue et précipiter sa fin vers un dénouement malheureux. Cet événement, toutefois, ne correspond pas, dans un cas comme dans l'autre, à la catastrophe en elle-même, c'est-à-dire à l'accident nucléaire, mais plutôt à l'une de ses conséquences. C'est en

effet à chaque fois la nouvelle de la contamination radioactive d'un des personnages qui conduit au renversement.

6 Dans *Les Enfants*, une scène de joie entre les trois personnages – sorte de quatrième acte où il semble que la situation puisse aboutir à une fin heureuse – laisse ainsi place à un passage où Robin, qui est régulièrement retourné dans la zone d'exclusion malgré le danger, commence à cracher du sang sous la forme d'une crise de toux. On découvre alors, dans ce passage, que Robin ne vivra pas longtemps. Or, cet épisode provoque à son tour des révélations et précipite la pièce vers son dénouement. Robin, en effet, décide alors de retourner travailler à la centrale avec Rose, et met par conséquent fin aux plans de retraite heureuse imaginée par son épouse. *Après la neige*, d'Aurélie Namur, suit un schéma dramatique relativement identique. Alors que le début de la pièce est marqué par la détresse d'une vie de réfugiés, un espoir apparaît en milieu d'intrigue : revenir dans l'ancienne maison, actuellement située dans la zone d'exclusion de la centrale. Afin d'y parvenir, « Lui » – héros masculin et père de famille –, décide de retourner sur les lieux afin de prendre part aux travaux d'assainissement organisés par les autorités publiques. Le parallèle est d'autant plus grand avec *Les Enfants* que cette initiative personnelle est dans un cas comme dans l'autre objet de réticences de la part de l'épouse du personnage principal, qui ne souhaite pas que son mari s'expose aux radiations et ne croit pas au miracle de cette décontamination. Au bout de quelques temps, cependant, les restrictions sont levées et la perspective d'un retour chez soi, désirée depuis le début de la pièce, semble possible. Cependant, on découvre à ce moment précis que la petite Alice, leur fille, est allée jouer au milieu des sacs de déchets radioactifs que le père a contribué à rassembler dans un espace particulièrement dangereux. Le héros est donc lui-même auteur de sa chute, par l'intermédiaire de celle d'un de ses proches. Là où son action lui permettait d'espérer un dénouement heureux, il précipite au contraire sa famille vers un destin funeste.

7 Cette association de la catastrophe au drame n'est pourtant pas automatique, comme en témoignent diversement les pièces d'Alice Zeniter et de Caryl Churchill. Dans *Quand viendra la vague*, ainsi, tout élément de drame est absent, dans la mesure où la catastrophe n'a pas lieu mais est seulement annoncée comme certaine. L'intrigue, qui ne comporte pas de retournement de situation, se développe donc à

l'horizon de ce qui n'est pas encore advenu. Sur le plan formel et générique, la pièce d'Alice Zeniter, que le résumé de l'éditeur aux éditions de l'Arche présente comme une « comédie humaine aux allures de Jugement dernier » pourrait en effet davantage être rapprochée des comédies de Marivaux. Cette association, que nous proposons comme une forme d'hypothèse, tient non seulement à la dominance d'un registre comique – plutôt que tragique – mais aussi – et surtout – à la mise en place d'un dispositif de type expérimental, c'est-à-dire d'une situation dans laquelle les personnages jouent à faire « comme si » la catastrophe avait lieu. Afin d'y parvenir, Mateo et Letizia ne se contentent pas d'imaginer ce qu'ils pourraient faire lorsque surviendra un tel scénario, mais se travestissent également à tour de rôle pour se mettre à l'épreuve.

8 *Du ciel tombaient des animaux*, enfin, propose encore une tout autre construction dramatique et un tout autre scénario qui éloigne la pièce de la forme du drame. Deux lignes temporelles se croisent en effet. Au premier plan se trouvent comme on l'a évoqué des scènes de dialogues où les quatre personnages féminins échangent des potins. Ceux-ci permettent d'exprimer (au présent) des sarcasmes et des plaintes sur le monde d'aujourd'hui, mais font également place à des moments de confession où chacune de ces femmes exprime tel ou tel événement marquant où douloureux de sa vie passée. Par ailleurs, ces passages de dialogues alternent avec des monologues de Mrs J., où un scénario de type apocalyptique est relaté au passé. Cet entrecroisement pose donc un problème temporel évident : comment l'apocalypse décrite par Mrs J. peut-elle déjà avoir eu lieu, alors même que les quatre femmes peuvent continuer à discuter tranquillement dans le jardin à l'heure du thé ? Marc Paquien, metteur en scène de la pièce pour sa création française, interprète Mrs J. comme une sorte de « Cassandre des temps modernes », ou comme un « fantôme du futur » : « cette dernière a vu la catastrophe du monde et vient délivrer sa parole prophétique, brûlante, pleine d'humour acerbe »[1]. Cependant, il serait tout autant possible d'interpréter le personnage comme celui d'une simple folle, dont les propos pourraient être rapprochés d'une sorte de délire. La pièce de Churchill, en effet, ne permet pas de trancher, et nous place dans une situation d'incertitude face à la véracité des propos tenus par son personnage principal. Quoi qu'il en soit, il en résulte d'une part qu'aucune catastrophe

concrète n'a lieu dans la pièce, et d'autre part que la catastrophe ne peut être envisagée comme un événement qui viendrait marquer la chronologie de la pièce pour permettre une quelconque organisation de l'intrigue. Caryl Churchill, en réalité, décrit une sorte d'état de délabrement du monde contemporain, mis en pièces par quelques responsables qu'elle ne manque pas de dénoncer : les « portables », les « émissions de télé », les « substances chimiques », le « patronat », les chaines de magasin qui ont remplacé la boutique du « vieil épicier », les « marchés boursiers », le « système bancaire », les « drones avec caméra », les « promoteurs immobiliers ». Dans cette vision des choses, la catastrophe est donc moins un événement – unique, ponctuel, repérable comme peut l'être un accident nucléaire – que la fin d'un certain ordre, mis en état de décomposition. La forme de la pièce, dans sa succession de dialogues et de monologues peu reliés entre eux, et jusqu'au style très elliptique des dialogues, en est l'expression.

9 Peut-on donc voir dans cette organisation particulière une « forme contemporaine de la tragédie » ? Sans doute, à condition de délier la tragédie contemporaine du drame comme de toute conception d'un événement tragique, pour la rapprocher plutôt de l'écriture du théâtre de l'absurde, dont la pièce de Caryl Churchill peut être rapprochée. Si « drame » il y a, dans la pièce, celui-ci tient en effet plutôt dans l'absence de toute action : rien, sinon le commérage, ne vient combler l'ennui de ces après-midis passées à radoter ; rien ne semble pouvoir arrêter l'enfoncement progressif et insidieux de la société traditionnelle dans un ordre nouveau fondé sur la rupture des liens sociaux et la progression d'un individualisme forcené.

De la tragédie au tragique

L'opposition nature / culture comme moteur du tragique

10 Les quatre pièces évoquées n'entrent donc pas toujours dans le cadre du genre de la tragédie classique, qu'elle soit conçue sous la forme traditionnelle du drame ou sous une forme plus contemporaine, dont la pièce de Caryl Churchill est un exemple possible. Malgré tout, il

semble possible d'évoquer la présence d'un registre tragique assez palpable, dans la mesure où la catastrophe est toujours associée à un conflit entre des forces inconciliables, d'une part, et où ce conflit engendre des émotions de terreur ou de pitié, d'autre part. En l'occurrence, cette opposition tragique prend ici la forme d'une expression de l'antithèse historique entre nature et culture, dont on sait combien elle structure la pensée occidentale de la nature depuis des siècles, ainsi que l'a très précisément montré Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture* (2005). Mise en place par étapes progressives depuis l'Antiquité, cette antithèse aboutit à l'avènement de la société au XIXe siècle, ainsi qu'à une valorisation systématique du « culturel » contre le « naturel ». Michelet, dans son *Introduction à l'histoire universelle*, résume peut-être mieux que quiconque l'esprit de cette époque : « Avec le monde a commencé une guerre qui doit finir avec le monde, et pas avant ; celle de l'homme contre la nature, de l'esprit contre la matière, de la liberté contre la fatalité. » (Michelet, 1831 : 5). L'industrie, d'une part, et le développement de la technique et de la science, de l'autre, viennent accomplir ce désir de maîtrise et de domination d'une nature mise au service de l'homme. Cependant, la multiplication des inquiétudes liées au développement industriel, d'abord, puis la récurrence de cataclysmes naturels de plus en plus nombreux, ont conduit comme on le sait à une remise en cause progressive de cette antithèse ainsi qu'à la mise en évidence de son caractère destructeur pour la nature comme pour la société :

> Alors que la modernité industrielle triomphante avait promis de nous arracher à la nature, à ses cycles et à ses limites, pour nous placer dans un monde de progrès indéfini, la Terre et ses limites font aujourd'hui retour. (Bonneuil & Fressoz, 2016 : 34)

11 Le discours écocatastrophiste que l'on retrouve dans les pièces de Caryl Churchill, Lucy Kirkwood, Aurélie Namur ou Alice Zeniter met en avant cette impasse, et pointe particulièrement les responsabilités de l'industrie et de la science moderne dans ces destructions. La « vague » d'Alice Zeniter, en effet, est très explicitement rattachée au changement climatique ; Caryl Churchill, pour sa part, pointe du doigt la responsabilité de la société capitaliste dans le désordre mondial qu'elle cause ; Lucy Kirkwood et Aurélie Namur, enfin,

dénoncent sans fard l'industrie nucléaire dans son projet de domestication de la nature. Plus qu'une simple protestation, on assiste même parfois à une lecture très fine des causes profondes liées aux catastrophes qui sont présentées. Dans *Les Enfants*, par exemple, Lucy Kirkwood ne se contente pas de brandir des arguments pour ou contre le nucléaire, mais montre comment l'esprit cartésien et scientifique de Hazel, notamment, s'applique à d'autres sujets, comme à celui de son propre vieillissement. Hazel, en effet, est sans cesse obnubilée par son corps, qu'elle tente de préserver de la mort comme de toutes les marques du vieillissement. Sa stratégie passe par un régime de salade et de yoga qui fonctionne comme un ressort comique, mais révèle aussi une angoisse profonde de la finitude ainsi qu'un désir de lutte qui est l'écho, dans l'intime, du projet historique de maîtrise de la nature qu'exposait Michelet. Tout le travail dramaturgique de Lucy Kirkwood, ainsi, est de confronter le personnage de Hazel à ses contradictions : de montrer, par exemple, ce qu'un tel effort de maîtrise engage de souffrance, à la fois pour elle-même et pour autrui.

12 Le tragique, par conséquent, n'est pas seulement de mettre en scène des dénouements malheureux – ils le sont, certes –, mais plus précisément de montrer l'impasse d'une confrontation : tant qu'ils persistent dans le désir scientifique d'une maîtrise de la nature, les personnages sont incapables de produire une action vertueuse. Leurs actes ne peuvent mener qu'à un ensemble de ruines, dont la catastrophe est en fin de compte l'expression.

Le recours au mythes et légendes

13 La multiplication de références à des mythes ou des légendes antiques dans plusieurs de ces pièces ancre également un peu plus leur atmosphère dans celle du tragique, en donnant aux intrigues une dimension prophétique ou de destin inéluctable. *Les Enfants* de Lucy Kirkwood nous en donnent un premier exemple. Au détour d'une conversation, en effet, Hazel rapporte une légende médiévale dont les grandes lignes rappellent des récits de la fin du monde comme ceux du Déluge ou de l'Atlantide :

> **Hazel.** (…) il y avait une ville, Rose, tout près d'ici.
> C'était l'une des villes les plus importantes du pays au Moyen Âge.

> Puis un jour elle est tombée dans la mer, tout entière, d'un coup.
> La falaise s'est désagrégée comme un bout de gâteau mouillé.
> Les maisons, l'école, l'église, la place du marché.
> Tout a atterri dans l'eau.
> **Robin.** Il paraît qu'à certains moments à la plage tu peux entendre les cloches de l'église sonner sous la mer.
> **Hazel.** D'après les dingues.
> **Robin.** Elle veut dire les gens d'ici.
> **Hazel.** Eh bien moi je ne les ai jamais entendues.
> **Robin.** Quand elle dit les dingues, elle veut dire les gens d'ici.
> **Hazel.** Je suis d'ici, moi. J'y ai vécu quasiment toute ma vie d'adulte, je ne les ai jamais entendues.
> **Rose.** Moi si.
> **Hazel.** Mais non. N'importe quoi. C'est des histoires de fantômes.
> **Rose.** Si. Très distinctement, au crépuscule. Elles sonnent pour les prières du soir.
> **Hazel.** Quand est-ce que tu as entendu ça ?
> **Rose.** En été.
> (Kirkwood, 2019 : 34)

Rose ment-elle ou est-elle sincère ? Dans ce dernier cas, les cloches entendues sont-elles celles de la ville engloutie ? Cette dernière a-t-elle sombré dans les eaux en raison d'une catastrophe naturelle rationnellement explicable comme l'érosion des côtes crayeuses du sud-est de l'Angleterre, ou doit-elle sa fin tragique à un scénario de faute coupable, comme on peut le trouver dans les mythes du Déluge ou de l'Atlantide ? Lucy Kirkwood ne manque pas, avant comme après la mention de cette légende, de distiller quelques indices qui permettent d'installer un climat de doute. Dans la didascalie qui ouvre la pièce, l'autrice précise en effet que le « sol sous la maison s'érode » et, plus tard, le personnage de Robin avoue lui-même être « érodé ». L'intrigue, par ailleurs, a lieu en une fin de journée d'été, et le son de la mer se fait constamment entendre à travers la porte, menaçant les personnages de sa rumeur lointaine. Spectateurs et spectatrices sont ainsi peu à peu amenés à se demander si ces vieilles légendes sont uniquement rapportées et crues par les « dingues », comme le dit Hazel, ou si elles forment au contraire le récit d'une malédiction bien réelle, qui pourrait donc rattraper à leur tour des personnages coupables, avec le nucléaire, d'une forme d'*hybris* moderne.

14 Hazel, Rose et Robin sont en effet, comme on l'a dit, d'anciens ingénieurs nucléaires à la retraite. Par le passé, ils ont participé aux travaux d'installation et sont donc au moins indirectement responsables de la situation de chaos dans laquelle flotte la pièce après l'explosion. La dernière page, en l'occurrence, lève le doute, et boucle l'intrigue sur une fin pour le moins tragique :

> *Par la porte ouverte*
> *Le bruit de la mer et des vagues qui tombent*
> *se mêle au mouvement du balai de Robin*
> *et des femmes*
> *qui essaient de continuer à respirer.*
> *De là, le bruit d'une vague qui grossit*
> *Elle gonfle, gonfle*
> *Elle s'effondre sur nous.*
> *Silence.*
> *Au loin sonne une cloche d'église.*
> *Comme venant de sous l'eau.*
> *Le son est déformé mais tout à fait reconnaissable.*
> *Fin.*
> (Kirkwood, 2019 : 93)

La pièce s'achève donc sur une seconde catastrophe – non pas réelle cette fois (liée à l'accident nucléaire) mais symbolique : celle d'un châtiment divin (la « cloche d'église ») qui vient donc rappeler la légende et présenter l'engloutissement comme une forme d'expiation des fautes commises par cette nouvelle humanité coupable.

15 Des éléments mythiques du même acabit sont également bien présents dans les pièces d'Alice Zeniter et de Caryl Churchill. *Du ciel tombaient des animaux*, notamment, s'ouvre par une épigraphe du *Livre de Job*, dont le contenu fait directement écho au titre original de la pièce (*Escaped Alone*) : « Moi, le seul rescapé, je me suis sauvé pour te l'annoncer. *Livre de Job. Moby Dick.* » Dans ce livre, qui traite du problème du mal et repose sur la mise à l'épreuve du personnage de Job, c'est en l'occurrence le « feu de Dieu » qui est annoncé, et c'est donc une prédiction de la colère divine, en réponse aux pêchés des hommes, qui fait l'objet du propos. Mais l'attribution de cette citation au roman de Melville est également intéressante. *Moby Dick*, en effet, constitue un récit initiatique fondé pour partie à partir de l'imagi-

naire biblique du Léviathan, monstre biblique qui apparaît notamment dans le *Livre de Job* et dont l'évocation est synonyme de chaos. Le ton est donc donné dès la page de titre, et cette dernière trouve des relais, dans le reste de la pièce, non seulement à travers les monologues de Mrs J., dont on a vu qu'ils décrivaient précisément ce chaos, mais aussi à travers d'autres allusions à l'univers biblique sous la forme, ici, d'une allusion au mythe d'« Abel » et « Caïn » (Churchill, 2019 : 31), ou là, d'une réécriture non dissimulée d'une nouvelle scène de Déluge :

> Les vagues engloutirent les grandes roues et on empila des pneus et des noyés pour bloquer les portes. Puis ces murs d'eau surgirent de la mer. Des villages entiers disparurent et des villes se relogèrent sur leurs toits. (…) Quand le niveau de l'eau baissa ils furent des milliers à rester sur les toits approvisionnés par hélicoptères tandis que des héros et des travailleurs contraints déblayaient la fange par seaux entiers qu'on conserva dans les musées du Déluge (Churchill, 2019 : 20).

Le « Léviathan » de la pièce de Caryl Churchill n'est cependant pas celui de la Bible, l'autrice substituant aux pêchers du temps passé un *patchwork* d'éléments caractéristiques de la société contemporaine, des banques aux promoteurs immobiliers, que nous avons déjà évoqués un peu plus tôt.

16 Cet imaginaire biblique de la destruction par les eaux ou le feu est également bien présent dans *Quand viendra la vague*, puisque Alice Zeniter ne manque pas, à son tour, de construire l'imaginaire de sa pièce en écho au mythe diluvien, dont un extrait est même directement retranscrit au milieu d'autres bribes au sein de la scène 6 : « C'est visible à l'œil nu, les immeubles tanguent. » / « Le terme de toutes les créatures est arrivé à mes yeux. » / « C'était tellement long » (Zeniter, 2019 : 43). La référence au mythe du Déluge, cependant, ne va pas sans quelques variations importantes, non seulement parce que la référence à Dieu est absente (ce sont les hommes uniquement qui ont la charge d'un nouveau monde à imaginer), mais aussi parce que le rapport des hommes à la nature y est bien différent. Comme le note Philippe Descola, en effet, le monde chrétien, dont le mythe du Déluge porte un témoignage, a joué un rôle important dans la mise en place du clivage entre nature et culture. Dans la

pensée chrétienne, en effet, la divinité n'est plus conçue comme une expression du monde naturel et de ses puissances mais comme créatrice d'un monde *ex nihilo* dont l'existence est désormais distincte :

> La Création porte témoignage de l'existence de Dieu, de sa bonté et de sa perfection, mais ses œuvres ne doivent pas être confondues avec Lui [...]. L'homme étant lui aussi créé, il tire sa signification de cet événement fondateur. Il n'a donc pas sa place dans la nature comme un élément parmi d'autres, il n'est pas « par nature » comme les plantes et les animaux, il est devenu transcendant au monde physique ; son essence et son devenir relèvent désormais de la grâce, qui est au-delà de la nature. De cette origine surnaturelle, l'homme tire le droit et la mission d'administrer la terre, Dieu l'ayant formé au dernier jour de la genèse pour qu'il exerce son contrôle sur la Création, pour qu'il l'organise et l'aménage selon ses besoins (Descola, 2005 : 129).

Le rôle dévolu à Noé dans l'épisode du Déluge en est un bon exemple. Il s'agit en effet par excellence d'un mythe de création, dans lequel l'homme se voit confier la tâche de conduire l'humanité (mais aussi la faune) au sein d'un monde créé à de nouveaux frais, après une sorte de première copie ratée. En bon patriarche fidèle à la parole de Dieu, Noé construit l'Arche, y conduit sa famille ainsi qu'un mâle et une femelle de toutes les espèces d'animaux, puis utilise une colombe pour se renseigner sur l'état de la descente des eaux. Il effectue ensuite les sacrifices animaux nécessaires afin de rendre grâce à son créateur, puis transmet son pouvoir tutélaire à sa descendance. Rien de tel, cependant, dans la reprise du mythe chez Alice Zeniter, Caryl Churchill et Lucy Kirkwood, où il n'est non seulement plus question de seconde nature – puisque celle-ci est durablement altérée –, mais où toutes les caractéristiques traditionnelles du rapport de l'humanité à cette dernière (extériorité, maîtrise, exploitation) sont aussi remises en cause. L'homme, en régisseur du monde chrétien, ne maîtrise plus rien : il n'est plus ce bon administrateur de la création divine et doit accepter d'être balloté par les remous de la catastrophe qu'il a lui-même provoquée. Restent seuls, comme principaux éléments de référence au mythe, la présence d'un élément catastrophique, et parfois l'espoir, au-delà du cataclysme, d'une autre réalité possible sur laquelle insiste beaucoup J.-P. Engélibert dans son ouvrage critique :

> [Les fictions de fin du monde] sont des fictions messianiques – bien que sans messianisme ni messie –, au sens où elles tiennent ouverte la possibilité d'un autre monde (Engélibert, 2019 : 21).

L'apocalypse, comme on le sait, ouvre en effet dans la pensée chrétienne sur un acte de révélation, dont l'une ou l'autre de ces pièces offrent quelques variations profanes. *Après la neige*, notamment, en donne un bon exemple, et cela dès son épigraphe, construite sur une antithèse particulièrement révélatrice : « Écrire une violence, mais pour la paix / qui a saveur d'eau pure ». Si cette pièce est en effet violente et sombre, dans la mesure où elle dresse le tableau d'un monde en pleine déréliction, apparaissent également quelques éléments d'une nature en reconquête ainsi que la possibilité d'un rapport plus équilibré entre humains et non-humains. La zone interdite, par exemple, n'est pas seulement présentée comme un espace de chaos, mais également comme une sorte de réserve naturelle qui laisse entrevoir la possibilité de cette future « saveur d'eau pure » :

> La zone interdite, tu sais, c'est magnifique. Il n'y a personne, à part les animaux. Ils sont peinards, sans nous, les animaux ! Alors ils se la gardent jalousement, la zone interdite. J'ai même vu un veau sauvage ! Il paissait, peinard, il n'était pas marqué, il a dû naître après la catastrophe ! (Namur, 2018 : 26)

Puis, à la fin de la pièce, et malgré l'annonce de l'exposition d'Alice aux radiations, « Elle » et « Lui » expriment leur intention de refaire leur vie dans un autre espace, où ils seront libérés du danger et pourront retrouver l'innocence de la vie d'avant :

> Là où nous irons, nous ne craindrons pas la neige qui tombe ni la pluie qui ruisselle ni le vent qui vente.
> Nous n'aurons pas besoin d'imagination.
> Nous nous baignerons dans une source chaude.
> Et nous recommencerons tout,
> loin de la tombe de nos ancêtres.
> (Namur, 2018 : 45)

Bien que faiblement, et comme à travers le chas d'une aiguille, la fin de la pièce s'ouvre donc malgré tout sur une perspective positive :

celle d'un futur heureux et d'un pur recommencement libérateur. On pourrait soutenir – comme le font le philosophe Michaël Foessel, dans son ouvrage *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique* (2012), ou bien encore l'historien Jean-Baptiste Fressoz, dans un article intitulé « Les leçons de la catastrophe. Critique historique de l'optimisme postmoderne » (2011) – que ces nouvelles épiphanies correspondent peut-être à des schémas de pensée un peu faciles dont la fonction est essentiellement d'exorciser nos peurs de la catastrophe sans nous rendre suffisamment attentifs à leur nouveauté, ni suffisamment prompts à un changement radical de comportement :

> Les catastrophes qui s'enchaînent engendrent curieusement de grandes espérances. Peu après le désastre de Fukushima, *Le Monde* publiait une série d'articles aux titres bien sombres mais qui témoignent en fait d'un optimisme à la fois naïf et paradoxal. Ulrich Beck, le sociologue allemand mondialement connu pour sa théorie de la Société du risque, expliquait : « C'est le mythe du progrès et de la sécurité qui est en train de s'effondrer » ; selon le psychosociologue Harald Walzer, c'est « l'ère de la consommation et du confort qui *va* s'achever ». L'annonce que font ces articles de la clôture d'une époque, l'emploi du futur proche ou de la locution « en train de » trahissent une conception *téléologique* de l'histoire : la catastrophe n'est pas même refermée qu'elle présage déjà d'une aube nouvelle de responsabilité, de réflexivité et de souci écologique (Fressoz : 2011).

Et pourtant :

> Un quart de siècle a passé. L'espoir d'une société devenue enfin réflexive s'éloigne à mesure que la crise environnementale s'approfondit. Aussi est-il temps de questionner la pertinence du grand récit, ses lacunes historiques et sa vision optimiste du contemporain (Fressoz : 2011).

L'emploi d'une topique apocalyptique et son pendant optimiste à travers l'idée de révélation (ou du moins, d'un autre monde possible) relèveraient en effet de cet optimisme post-moderne, d'ailleurs propre à l'Occident – le cinéma de l'après-Fukushima, au Japon, échappe par exemple en grande partie à cette vision christianisée de

la catastrophe. Il nous semble néanmoins que cet attachement à la culture chrétienne, particulièrement palpable dans les pièces évoquées, n'est non seulement pas synonyme d'un défaut de réflexivité, mais aussi que le théâtre, par ces moyens propres, contribue sans doute à déplacer quelque peu les représentations que nous pouvons avoir habituellement de la catastrophe, et par conséquent à favoriser un pas de côté dans son appréhension. C'est ce que nous allons tenter de mettre en avant dans la dernière partie de cette contribution.

Vers un autre régime de représentation de la catastrophe au théâtre

Du « spectaculaire » à la représentation de l'ordinaire

17 Comme le suggèrent Françoise Balibar, Patrizia Lombardo et Philippe Roger (2012 : 628), « le lien est profond qui unit la catastrophe à son *spectacle* (…) depuis les grands récits fondateurs de déluges qui hantent les livres sacrés et l'art religieux (ou profane) jusqu'aux inclassables reprises de scénarios toujours plus cataclysmiques par le cinéma et son industrie ». La catastrophe, en effet, suppose en général des ruines, des gravats, du surprenant, du bruyant et, par conséquent, du spectacle – ou plus exactement du *spectaculaire*, si on distingue par-là le tape à l'œil de l'industrie du cinéma (quelques fois aussi des médias) d'une plus sobre représentation visuelle du réel. Pour la plupart, les pièces que nous avons évoquées n'échappent pas à cet aspect spectaculaire, et décrivent en effet la catastrophe dans un fatras d'images de destructions. Les scènes de chaos décrites par Mrs J. dans *Du ciel tombaient des animaux*, atteignent même une forme extrême, on l'a vu :

> Quatre cent mille tonnes de roche financées par le patronat se détachèrent de la montagne pour s'effondrer sur les toits, chaque bloc visant précisément la tête d'un enfant. Des villages entiers furent ensevelis et de nouvelles communautés de survivants sous la

> terre élaborèrent des méthodes pour se nourrir de cadavres quand c'était possible et pour communiquer en frappant et en grognant (Churchill, 2019 : 14).

Ce *porn disaster*, cependant, est ici à prendre au second degré, dans la mesure où il est lui-même la satire des représentations de l'industrie cinématographiques que pointaient plus haut les trois auteurs. Par ailleurs, si les textes de théâtre que nous avons parcourus peuvent évoquer des imaginaires catastrophiques, notons cependant que leurs représentations scéniques, elles, sont marquées par une tout autre sobriété de moyens dont témoigne exemplairement la création française de la pièce de Caryl Churchill, dans la mise en scène de Marc Paquien :

Du ciel tombaient des animaux, *mise en scène de Marc Paquien avec Daniele Lebrun, Dominique Valadie, Charlotte Clamens et Geneviève Mnich au Théâtre Montansier à Versailles, le 21 novembre 2019.*

– mais aussi la plupart des représentations de la pièce *Les Enfants*, dont le décor (naturaliste ou purement symbolique), se limite le plus souvent à la représentation d'un huis-clos ou d'un radeau surmonté de quelques arbres morts :

Les Enfants, ***mise en scène de Marie-Hélène Gendreau, avec Chantal Baril, Germain Houde et Danielle Proulx au Théâtre Jean-Duceppe, février-mars 2020, Montréal.***

18 Certes, il semble tout à fait possible de représenter physiquement, au théâtre, des univers particulièrement sinistrés ; cependant, par le double fait d'une plus grande précarité de moyens et d'un espace de représentation (la scène) chargé de contraintes, le *spectaculaire* de la catastrophe y est par nature plus limité qu'il ne peut l'être dans l'industrie cinématographique, où la dépense de moyens matériels et la casse de ces mêmes éléments participent plus facilement encore à une esthétique du sublime, soit à une saturation de la forme à travers l'image, par l'intermédiaire de la catastrophe (A. Join-Lambert, S. Goriely & S. Fevry, 2013). Dans un entretien accordé à David Bornstein et Florent Guénard le 21 décembre 2012, Peter Szendy fait ainsi l'hypothèse que le genre du film-catastrophe, dans le déchirement de l'image qu'il propose, a peut-être quelque chose à voir avec la nature même du cinéma qui, dans le passage d'un plan à un autre, fait sans cesse l'expérience de la destruction et du recommencement d'un monde. Certes, le genre du film-catastrophe n'est pas tout le cinéma – et, comme le soulignent diversement Élise Domenach (2022) ou Michaël Ferrier (2015), l'irruption de catastrophes comme celles de Fukushima et le danger invisible qui les accompagne, poussent au contraire les réalisateurs et les réalisatrices d'aujourd'hui à réinter-

roger le régime de visibilité du cinéma pour le recentrer sur un nouveau paradigme. Le théâtre, en revanche, en tant qu'il est un art de la représentation délié de l'industrie et de sa technique optique, possède peut-être l'avantage de pouvoir nous plonger dans une « esthétique de l'ordinaire », c'est-à-dire dans une esthétique attentive au petit, au local, au singulier, à ce qui est présent et palpable dans l'ici et maintenant de la représentation. Notre rapport au changement climatique, à l'effondrement de la biodiversité ou à la perturbation des grands cycles naturels ne se résume pas, en effet – ni même d'ailleurs essentiellement – au surgissement d'événements spectaculaires (crues, tempêtes…), mais il est également nécessaire de prendre en considération une forme de catastrophe lente et invisible, qui est de l'ordre du constat de la dégradation ou du simple passage à autre chose. Il est particulièrement remarquable, à ce propos, qu'aucune des pièces évoquées ne représente directement la catastrophe. Celle-ci peut parfois être racontée (sous la forme d'un récit au passé tenu par un des personnages), mais elle ne donne pas lieu – dénouement des *Enfants* mis à part – à une représentation au plateau. Ce qui compte essentiellement, ce sont les discours des personnages sur la catastrophe, et par conséquent la façon dont ils vivent avec et réorganisent une vie à partir d'elle.

La scène et la catastrophe comme occasions de dissensus et de repolitisation

19 Au-delà de leur dimension événementielle ou de leur forme spectaculaire, les catastrophes offrent en effet matière à des discussions dont le théâtre, comme espace d'un *ici* et *maintenant*, ne manque pas de se saisir régulièrement. Comme l'explique en effet l'anthropologue Sandrine Revêt (2012), « les catastrophes ne sont pas naturelles mais sont des événements sociaux, politiques, historiques dont il faut comprendre le processus ». Plutôt que de les considérer seulement à travers ce qu'elles détruisent, et dont il est possible de rendre compte par des images sensationnelles d'univers déchus, il est donc au contraire possible d'être attentif à tout ce qu'elles produisent « comme reconstruction, comme dynamique, comme repolitisation, comme émergence de sujets, comme émergence de moments politiques, comme moments de dissensus » (Revet, 2012).

Les catastrophes ouvrent, autrement dit, à un débat d'idées dont la scène peut être le reflet et la salle, l'antichambre.

20 *Les Enfants* de Lucy Kirkwood répondent particulièrement à cette exigence, dans la mesure où la pièce s'organise pour l'essentiel sous la forme d'un débat d'idées entre trois personnages qui, face à catastrophe, sont amenés à parler et à confronter des logiciels idéologiques opposés. Comme on l'imagine, une partie de la discussion s'organise autour de la question de l'énergie nucléaire et de son emploi. Il est question, en effet, tout à la fois de la responsabilité de chacun dans l'explosion, de l'attitude qu'il convient d'adopter dans la gestion de la crise, et de l'organisation des lendemains : peut-on, par exemple, continuer à utiliser le nucléaire après ce qu'il vient de se passer ? Dans la mesure, cependant, où l'accident entraîne quelques désagréments aux personnages – pénurie d'électricité, impossible accès à une alimentation carnée – une partie de la conversation s'étend aussi à des sujets qui semblent secondaires, mais qui permettent au contraire d'interroger une fois de plus la question du rapport de l'humain à la nature à travers les notions de « confort » ou de « consommation ». Tandis que Rose, par exemple, soutient que « l'électricité n'est pas un droit », ou que cet accident est peut-être une bonne occasion « d'apprendre à vivre avec moins », Hazel et Robin s'opposent en soutenant que les pays encore sans électricité devraient finir de se développer et que le fait de se priver de viande est tout simplement insupportable. Si l'opinion de l'autrice semble balancer du côté de Rose, la pièce n'est pourtant pas manichéenne et laisse à chacun la possibilité de s'exprimer. Il ne s'agit donc pas d'une pièce à thèse, mais peut-être plutôt d'une « pièce à thèse contre thèse », que la catastrophe permet de cristalliser.

21 *Quand viendra la vague*, d'Alice Zeniter, fonctionne à peu près de la même façon, au sens où les débats qui opposent Mateo et Letizia donnent lieu à de petits conflits dramatiques ouverts, qui ne donnent que rarement raison à un personnage contre un autre. Une thèse centrale apparaît certes au spectateur, qui tient dans la nécessité de préserver autant que possible la planète du changement climatique. Mais la certitude de la catastrophe liée à l'emploi du futur dès le titre de la pièce, marque le caractère désormais irréversible de cette dernière aux yeux de l'autrice, qui prépare déjà ses spectateurs et ses spectatrices à la situation suivante : celle de la gestion de l'après.

Comment va-t-on accueillir les prochains réfugiés climatiques ? Les accepterons-nous tous, sans aucune distinction, ou bien allons-nous faire un tri en fonction, par exemple, de leur casier judiciaire ? Devra-t-on, par exemple, sauver également les violeurs ou les criminels ? Ou serons-nous autorisés à distribuer les bons et les mauvais points, et à dispenser la vie et la mort selon nos propres critères ?

22 La catastrophe, en tant qu'elle ouvre au débat et à la discussion, est donc un objet particulièrement théâtral : elle offre au théâtre la possibilité d'un conflit et une logique d'opposition entre des personnages et des idées dont ne manquent pas de se saisir des dramaturges soucieux de lier leur pratique aux débats contemporains. Le « visuel » du spectacle de la catastrophe se déplace donc du côté du « dire », la monstration du côté d'une plus sobre représentation de discours antagonistes.

Conclusion

23 L'hypothèse d'un sentiment tragique lié à la catastrophe, et même d'une mise en forme de la catastrophe à travers le genre de la tragédie est donc particulièrement féconde. Elle permet d'apprécier les rémanences et les transformations du genre sous des formes contemporaines variées, et de montrer combien la vision occidentale de la catastrophe qui se détache des pièces reste globalement attachée à une conception de la catastrophe comme événement surprenant à l'origine de renversements. Cependant, il serait bien hâtif d'établir un lien direct entre tragédie et catastrophe. De même que le théâtre contemporain, dans la variété de ses formes d'écriture, tend de plus en plus à se séparer du drame, de même la vision de la catastrophe qui en émane permet d'envisager cette dernière au-delà de ses aspects spectaculaires ou d'une singularité événementielle. L'expérience que nous avons de l'effondrement de la biodiversité, de la transformation des cycles naturels ou du réchauffement climatique, est en effet probablement moins « brutale » et « soudaine » que ne le laisse présager notre pensée traditionnelle de la catastrophe, et ouvre sur d'autres formes de temporalité : celle de la dégradation progressive, par exemple, ou du constat d'une altération qui ne bouleverse pas d'un coup les habitudes, bien qu'elle nous interroge. C'est donc à cette temporalité qu'il s'agit peut-être de se rendre

sensible, comme aux occasions de débats et de repolitisation qu'elle ouvre dans le temps présent.

BIBLIOGRAPHY

AFEISSA H.-S., 2015, *La Fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Paris : Puf.

BALIBAR F., LOMBARDO, P. & ROGER P. (dirs.), 2012, dossier « Penser la catastrophe », *Critique*, n° 783-784.

BIRNBAUM J. (dir.), 2018, *De quoi avons-nous peur ?* Paris : Gallimard, coll. « Folio essais ».

BONNEUIL C. & FRESSOZ J.-B., 2016, *L'évènement Anthropocène*, Paris : Seuil.

BUELL Lawrence, 1995, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.

CAVALLIN J.-C., 2021, « Vers une écologie littéraire », *Fabula-LhT* n° 27 : *Écopoétique pour des temps extrêmes*.

CHÉLEBOURG C., 2012, *Les Écofictions. Mythologies de la fin du monde*, Paris : Les impressions nouvelles.

CHAUDHURI U., 2014, *Research Theatre, Climate Change, and the Ecocide Project: A Casebook*, New York : Palgrave Macmillan.

CHURCHILL C., 2019 [2016], *Du ciel tombaient des animaux et autres pièces* (*Escaped Alone*), Paris : L'Arche, tr. fr. : E. Angel-Perez.

DALLET S. & YAZBEK E., 2023, *Créer après la catastrophe*, Paris : L'Harmattan.

DA SILVA A., DRAVET F., DE FREITAS G. & DE CASTRO G., 2018, *L'imaginaire de la catastrophe dans la communication et les arts*, Paris : L'Harmattan.

DESCOLA P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.

DOMENACH É., 2022, *Le paradigme Fukushima au cinéma. Ce que voir veut dire* (2011-2013), Sesto San Giovanni : Éd. Mimésis.

DUPAIGNE B. (dir.), 2018, *Déluges et catastrophes*, Paris : L'Harmattan.

DUPUY J.-P., 2004, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris : Seuil.

DIEUAIDE P. & GARNIER-TARDIEU C., 2022, *Catastrophe(s) : parlons-en ! Approche pluridisciplinaire des catastrophes. De Hiroshima au Covid-19*, Paris : L'Harmattan.

ENGÉLIBERT J.-P, 2019, *Fabuler la fin du monde : la puissance critique des fictions d'apocalypse*, Paris : La Découverte.

ENGÉLIBERT J.-P, 2013, *Apocalypses sans royaume. Politique des fictions de la fin du monde, XXe-XXIe siècles*, Paris : Classiques Garnier.

FERRIER M., 2015, « De la catastrophe considérée comme un des beaux-arts », *Communication*, n° 96, p. 119-135.

FRESSOZ J.-B., 2022, *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris : Seuil.

FOESSEL M., 2012, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris : Seuil.

GUÉNARD F. & SIMAY P., 2012, « Le sens des catastrophes », *La Vie des idées*, URL : https://laviedesidees.fr/Le-sens-des-catastrophes.

HARTOG F., 2014, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *Esprit*, n° 824, p. 22-32.

KIRKWOOD L., 2019 [2016], *Les Enfants* (*The Children*), Paris : L'Arche, tr. fr. : L. Bartlett.

KUNTZ H. (dir.), 2002, dossier : « La Catastrophe sur la scène moderne et contemporaine », *Études théâtrales*, n° 23.

LAMBERT N., 2012, *Avenir radieux : Une fission française*, Paris : Éd. L'échappée.

LARRÈRE C. & R., 2013, « chapitre 8 : Peut-on échapper au catastrophisme », *in* LARRÈRE C. & R., *Du Risque à la menace*, Paris : Presses Universitaires de France.

LÉVÊQUE C., 2013, « *Apocalypse now* : l'écologie sous la bannière de la dramatisation », *in* LÉVÊQUE C., *L'écologie est-elle encore scientifique ?*, Versailles : Quae, p. 39-50.

LE POULICHET S., 2017, « L'image de la catastrophe, ses échos pour la réalité psychique et la culture », *Nouvelles revues de Psychosociologie*, n° 24, p. 19-26.

JOIN-LAMBERT A., GORIELY S. & FEVRY S., 2013, *L'imaginaire de l'apocalypse au cinéma*, Paris : L'Harmattan.

JUDET DE LA COMBE P., 2012, « Catastrophe et crise : de l'épopée à la tragédie (grecques), *Critique*, n° 783-784, p. 642-652.

MICHELET J., 1831, *Introduction à l'histoire universelle*, Paris : Hachette.

NAMUR A., 2018, *Après la neige*, Manage : Lansman.

NANCY J.-L., 2012, *L'équivalence des catastrophes*, Paris : Galilée.

REVET S., 2012, « L'Ethnographie des catastrophes : Entretien avec Sandrine Revêt, par David Bornstein & Florent Guénard », *La vie des idées*, URL : https://laviedesidees.fr/L-ethnographie-des-catastrophes.

SERMON J., 2021, *Morts ou vifs : Pour une écologie des arts vivants*, Paris, Éd. B42.

VIGNOLI A., 2022, *La catastrophe naturelle en littérature. Écritures franco-caribéennes*, Paris : L'Harmattan.

WALTER F., 2008, *Catastrophes. Une histoire culturelle* (XVIe-XXIe *siècle*), Paris : Seuil.

ZENITER A, 2019, *Quand viendra la vague*, Paris : L'Arche.

NOTES

1 Dossier de presse du spectacle en ligne sur le site du théâtre du Rond-point : <Du ciel tombaient des animaux - Théâtre du Rond-Point Paris (theatredurondpoint.fr) (https://www.theatredurondpoint.fr/spectacle/du_ciel_tombaient_des_animaux/)>. Dernière consultation le 18/01/2023.

ABSTRACTS

Français

Depuis quelques années, de nombreux textes dramatiques contemporains se sont attachés à transformer nos imaginaires de la nature afin de provoquer un changement des pratiques. Parmi ceux-ci, on peut notamment remarquer une tendance à « l'éco-catastrophisme », c'est-à-dire au déploiement d'un imaginaire de la crise (explosions, raz-de-marée, tempêtes…), généralement alimenté par des références intertextuelles à des mythes, fables ou légendes de la fin du monde. Cet aspect a été bien étudié dans le domaine des fictions romanesques ou cinématographiques (C. Chélébourg, 2012 ; H.-S. Afeissa, 2015 ; J.-P. Engélibert, 2019), mais reste encore envisagé seulement partiellement au théâtre, malgré le développement par ailleurs d'un champ d'étude liant théâtre et écologie (Sermon, 2021). L'objet de cet article est donc de revenir sur les spécificités de l'éco-catastrophisme sur la scène et d'interroger ses liens avec le développement d'une esthétique tragique, voire d'un possible renouveau de la tragédie.

English

Over the past few years, a lot of dramatic texts have focused on the transformation of our understanding of nature in order to provoke change in our customs. For instance, a tendency to "eco-catastrophism" can be pointed out. This word implies the depiction of an acute crisis (explosions, landslides, storms…), generally supplied by intertexstual references to myths, legends, fables about the end of the world. This aspect has already been analysed in novels and films, but still remains a quite unexplored field in theatre, even if the link between theater and ecology has become more and more considered over the past few years (Sermon, 2021). This paper aims to focus on the specificities of eco-catastrophism on stage and to investigate its links with the development of a dramatic aesthetics, or even the development of a potential revival of the tragedy.

INDEX

Mots-clés
Théâtre, Dramaturgie, Éco-catastrophisme, Anthropocentrisme, Anthropocène

Keywords
Theatre, dramaturgy, eco-catastrophism, anthropocentrism, Anthropocene

AUTHOR

Nicolas Murena
Nicolas Murena est chercheur associé au Centre d'Etudes et de Recherches Comparées sur la Création (CERCC) de l'ENS de Lyon et chargé de cours en études théâtrales à l'Université de Reims Champagne Ardenne. Ses recherches portent principalement sur la poésie et les dramaturgies contemporaines du xxe et du xxie siècles, ainsi que sur le domaine éco-théâtral contemporain. Il publie en 2022 Le « mime de rien » de Philippe Lacoue-Labarthe aux éditions Hermann, et poursuit en parallèle une carrière de metteur en scène dans laquelle il s'attache à la création de textes contemporains comme Juste la fin du monde, de Jean-Luc Lagarce, ou Les Enfants, de Lucy Kirkwood. En 2023, il est artiste associé à la Fileuse, friche artistique de Reims, avec laquelle il participe notamment à la mise en place d'un programme de recherche et création sur les pratiques du théâtre à l'heure de la crise environnementale.

Entre lichens et poètes : l'émergence d'une sympoétique

Bronwyn Louw

OUTLINE

Introduction
Gémellité d'une énigme
Lire lichen
Faire corps, faire tache
Une poétique du contact
« Vies obscures »
Conclusion

TEXT

Introduction

1 « Y aurait-il un rapport, difficile à élucider, entre les lichens et les poètes ? Un art de vivre/art poétique qui s'apparenterait à celui de ces mystérieux végétaux ? », écrit Françoise Le Bouar à Florence Trocmé, journaliste, critique littéraire et poète, qui consigne ces mots dans son *Flotoir* du 28 janvier 2020[1]. Elle y cite aussi Joël Boustie, interviewé dans « Le monde des Sciences » du 8 janvier 2020 : « un lichen, c'est une algue associée à un champignon, ou une cyanobactérie, la première nourrissant le second grâce à la photosynthèse, et le champignon protégeant l'algue du rayonnement solaire et du dessèchement. Dans cette organisation très subtile et complexe, la coopération est vitale. » Ainsi, les lichens aimantent les problèmes et possibles de la révolution esthétique et épistémologique soulevée par la biologiste étasunienne Lynn Margulis (1938-2011). Margulis a vu en la symbiose, objet de théories longtemps controversées formulées à la fin du XIXe siècle à partir de cas limites comme les lichens ou les coraux, une dimension majeure et négligée, aux consonnances lamarkiennes, de l'évolution de la vie sur terre.

2 J'ai commencé à considérer l'espace entre lichens et poètes grâce à deux compositions de critique créative, où dimensions expressives, exploratoires et réflexives de l'écriture se côtoient : d'une part cette compilation d'écrits de Trocmé, réunis sous le titre *Un mois de lichens* (2020) ; de l'autre, un essai appelé *Plant Poetics and Beyond : Lichen Writing*, de Gillian Osborne (2019). C'est à cette dernière que je dois, par le truchement d'une traduction littérale, l'expression « écriture lichen », qui pourrait évoquer une poésie à propos des lichens, écrite avec ou sous le signe des lichens, qui mime les lichens, ou encore qui cherche à lire leurs compositions poétiques. Les lichens affleurent comme « énigme poétique et biologique [2] » à la confluence des corpus d'Osborne et de Trocmé, qui ont en commun de réunir des démarches d'écriture fortes de leur confiance en la littérature comme mode d'accès à ce que les lichens comportent d'énigmatique. Il s'agit des *Copeaux* de Camillo Sbarbaro (1888-1967), du *Présage* de Pierre Gascar (1916-1997), de *Lichens, lichens* et *Lichens, encore* d'Antoine Emaz (1955-2019) et de *Extra Hidden Life, Among the Days* de Brenda Hillman (1951-).

3 Je propose de lire ces écritures lichen en termes de sympoïèse, un néologisme de Donna Haraway qui élargit les pensées biologiques de la symbiose jusque dans des arts de vivre et de faire, et qui désigne des processus où il s'agit de co-créer, de faire ou composer avec (2020 : 115). Que serait, alors, un acte d'écriture sympoïétique, une sympoétique ? Comment le cas de la poésie des lichens est-il un terrain propice pour réfléchir à une sympoétique ? Et, inversement, comment est-ce que la notion de sympoétique éclaire les nouages entre lichens et poésie ? J'ai cherché dans ces écrits, outre la présence des lichens qui avait motivé leur rapprochement, des similitudes, des motifs récurrents et des affinités. Je vois dans les confluences se nouant autour de certains objets, gestes, postures et approches de l'écriture des débuts de réponse à la question : que serait une écriture lichen ?

Gémellité d'une énigme

4 Avant même les propositions renversantes de Margulis à propos de la symbiose, le poète italien Sbarbaro écrit dans *Copeaux* : « Le lichen est une énigme. Affirmer qu'il appartient au règne végétal, c'est dire

tout ce que l'on sait de lui avec certitude. Recourir pour le désigner au terme "d'entité" est déjà un signe d'imprudence, quand d'aucuns estiment le lichen n'être rien d'autre qu'un phénomène » (1992). À lire le poète italien – qui était aussi l'auteur de plusieurs articles de lichénologie – les lichens sont des énigmes jumelles, en même temps scientifiques et poétiques, entre autres parce qu'ils appartiennent à des phénomènes mettant particulièrement au défi nos mots pour les dire. En raison de l'indéfinition de leur statut – qui tient à l'impossibilité de trancher entre l'individu et le pluriel et au doute qui pèse sur la question de leur appartenance spécifique –, mais aussi à cause de la très grande pluralité de leurs formes et couleurs. Il y a plus de vingt mille espèces, cent nouvelles découvertes chaque année, et un grand nombre, estimé aux alentours de huit mille, qui n'ont pas encore été découvertes [3]. Ce caractère pluriel est un problème poétique dans la mesure où il pousse le langage dans ses retranchements. Ainsi, en qualifiant les lichens comme les « plus polychromes des végétaux », Sbarbaro aborde la difficulté que rencontrent les lichénologues dans le face-à-face avec cette diversité qui met à mal le langage, écrivant : « Fâchée de son imprécision, la nomenclature imite si possible la Mode qui parle de vert cèdre ou de rouge corail : elle implique dans le nom de la teinte ou accouple [à] celle-ci une référence précise ». Une dimension sympoétique se fait jour dans cette lutte langagière pour nommer la multiplicité de différences. Le geste adamique n'est ni solitaire ni souverain, mais avance en s'appuyant sur le souvenir de différents compagnons de route. Sbarbaro fait en effet remarquer que l'on ne parvient à décrire les minuscules détails des gradations et variations des lichens qu'à l'aide du reste du monde, le corail ou le cèdre par exemple, un recours nécessaire à d'autres vivants qui prêtent leur image à l'entreprise difficile d'une description qui s'attache à faire apparaître des spécificités, allant parfois jusqu'à nommer des singularités. Ces problématiques liées à ce que l'on pourrait appeler une poétique de la pluralité, ou même une sympoétique, ne sont ni propres aux lichens, ni nouvelles. Henry David Thoreau, par exemple, évoque la difficulté de classer en variétés l'infinie diversité des pommiers sauvages, et il le fait en détournant des vers de Bodaeus, qui citait lui-même Virgile [4]. Mais, à lire Sbarbaro à propos de l'innommable et l'innombrable diversité polychrome et polymorphe des lichens, on pourrait postuler que ces conglomé-

rats étranges sont exemplaires des différences imprévisibles et émergentes d'une planète symbiotique.

5 Peut-être que cette indéfinition catégorielle explique partiellement le rejet millénaire des lichens, tout comme leur appréciation actuelle comme énigme scientifique et poétique. Jusque dans leur étymologie, les lichens sont associés à la maladie. Lichen partage une racine avec « lèpre » en grec ancien, les deux paraissant « lécher » les surfaces où ils se propagent. Dans l'*Ancien Testament*, le traitement des lichens, qui y sont désignés par la métaphore de la « lèpre des maisons », est dicté par une suite de lois hygiéniques visant à purifier l'espace domestique (*Lévitique* 14 : 34-57). Selon Gillian Osborne (2019), les lichens ne suscitent la fascination en littérature que depuis la période romantique, où des poètes comme Herman Melville (1819-1891) ont récupéré la représentation péjorative des lichens – oscillant à la marge du regard entre invisibilité et réprobation – pour en faire un objet de méditation[5]. Elle décrit comment l'auteur de *Moby Dick* reprend puis détourne une scène écrite auparavant par le romancier canonique Nathaniel Hawthorne (1804-1864) dans son poème *Le Lila de Rip Van Winkle*. Alors que Hawthorne loue les lilas et blâme les lichens sur l'écorce de l'arbuste, voyant dans ces taches des agents de décomposition, Melville note, toujours selon Osborne (2019 : 5) : « La décomposition est souvent jardinier à son tour »[6]. Il est encore courant, lors de travaux d'entretien agricole ou domestique, de considérer les lichens comme une force de dégradation parasitaire à gratter, nettoyer, enlever, pour « faire propre » et préserver l'intégrité et la longévité d'un mur en pierre, d'un cerisier… Au verger, si leur présence a tendance à coïncider avec des arbres vieux et infructueux, c'est en général parce qu'ils se développent sur des arbres peu taillés, où l'humidité de l'eau de pluie qui les nourrit est mieux retenue entre les branches plus serrées. En rupture avec l'idée répandue que les lichens seraient une nuisance, on pourrait citer un fait établi, qui va dans le sens de Melville : la seule œuvre de décomposition dont les lichens sont auteurs est celle d'une marginale corrosion à la surface de certains substrats, qui a l'effet de rendre les pierres habitables par des plantes. C'est justement cette capacité qui fait des lichens une espèce pionnière, créant des conditions propices à la vie végétale, notamment en milieu minéral.

6 Il ne s'agit pourtant pas de renvoyer dos à dos faits et superstitions, ni d'opposer une réprobation antique relayée par des lieux communs de l'histoire littéraire à des esthétiques se revendiquant comme modernes. Logiques scientifiques, figurales, religieuses, sensibles et poétiques sont prises ensemble par les poètes ici réunis, qui les font se côtoyer, qui les superposent et les fusionnent par et dans leur écriture, pour mieux saisir l'énigme intacte des lichens comme réalité jumelée. Osborne (2019 : 1), par exemple, en appelle à une approche littérale-littéraire ; Hillman (2018 : 25), quant à elle, écrit à propos des « bords jumeaux du vivre ». Peut-être peut-on voir dans ces approches hybrides et revendiquées comme telles une véritable méthode pour mettre en évidence la complexité autonome des lichens, leur capacité à surprendre et à échapper aux tentatives d'en fixer une connaissance, rendant moins étonnante la perspective d'écrire *avec* eux. Un certain « rapport de gémellité » – formule du philosophe contemporain Emanuele Coccia (2020 : 135) pour caractériser la co-naissance de l'individu et du monde – semble en effet fondateur pour la constitution des lichens en énigme, et pour les approches qui les considèrent ainsi. Trocmé relève que Gascar comme Sbarbaro sont persuadés d'une spécificité de la science botanique, qui ferait une grande place à la rencontre sensible, où l'expérience de cette gémellité est prégnante. Sbarbaro (1992) va jusqu'à parler de l'« Épiphanie des rencontres » végétales, alors qu'il faisait « l'amoureux inventaire d'une infime partie du monde ».

7 Les lichens, au moment de la rencontre, seraient ainsi porteurs d'une force de suggestion, tels qu'ils se donnent à voir comme visibilité lisible. C'est d'ailleurs comme si le désir si curieusement répandu de « lire lichen » – désir dont la satisfaction n'a rien d'évident – pouvait s'explorer dans l'écriture poétique, en jumelant les connaissances établies et les images surgies dans la rêverie d'un face-à-face.

Figure 1 : Cette photographie est d'Axel Frisch, le cousin d'une très bonne amie avec qui je vivais en collocation en banlieue parisienne. Il est passé de façon inopinée un matin où j'étais si préoccupée par l'écriture de cet article « Entre lichens et poètes » que je me suis à peine levée du canapé à sa venue. Il a dit Je suis en mission récolte de lichens, ne sachant pas que ces derniers y étaient pour quelque chose dans la piètre qualité de mon accueil, je viens d'y passer toute la nuit. J'ai retenu l'envie de dire tout de suite que j'écrivais justement à leur propos, préférant lui demander pourquoi des

lichens et, surtout, pourquoi la nuit. Il m'a dit mieux voir leurs couleurs grâce à une lampe à la lumière très blanche. De la cuisine où il est parti se faire un café, je l'ai entendu ajouter **Les lichens, c'est de la couleur vivante.**

Lire lichen

8 Gascar (2015 : 24) se demande : « [...] que figuraient les lichens, ces plantes aux formes indécises, quelquefois rampantes ou plates comme des estampilles ou, encore, pendant en serpentins [...] ? ». Vouloir lire des signes à même le monde n'est pas nouveau, l'image du « monde comme livre » trouvant l'une de ses expressions célèbres dans les logiques symboliques du monde médiéval européen (Male, 1891). L'auteur du *Présage* multiplie pour sa part les logiques figurales pour décrire, déchiffrer et deviner la présence, l'absence et l'allure des lichens, en insistant sur leur double existence de faits et de figures, et en tentant de lire dans ces états de lichen. Non sans rappeler la phénoménologie goethéenne des plantes (Seamon, 2003), il pose d'abord une description et explication biologique. Puis, à partir

d'elle, laisse venir une rêverie, qui semble surgir presque malgré lui, avec une mesure d'autonomie, à propos de la capacité des lichens à faire symptôme et signe. Ainsi, après avoir décrit en détail les ressorts de l'intolérance des lichens buissonnants couvrant les steppes sibériennes à la radioactivité provoquée par des essais nucléaires, il écrit : « Les hasards de la biologie ou de la physiologie végétale sont ici seuls en cause. Mais qui n'aurait pas été frappé, comme moi, par ce que ces faits ont de prophétique ? » (Gascar, 2015 : 31) ; puis poursuit : « La mort des lichens, par ce qu'elle annonçait, rendait mon rêve humanitariste plus dérisoire que ne l'avait fait jusqu'alors le renforcement des dictatures et la faillite des révolutions » (37). Gascar suggère donc que les lichens font image, en mourant, de façon non seulement symptomatique, mais aussi prophétique. Il soutient que cette mort des lichens du grand Nord, tout comme le retrait de leurs cousins crustacés des villes où l'air est contaminé par certains polluants (comme l'azote et le dioxyde de soufre), est un présage de mauvais augure, une parole non pas divine mais de nature, qui formule ainsi, par la disparition d'une plante relique, le rejet intraitable que la vie, sous une forme archaïque, oppose à certaines directions engagées par les sociétés industrielles et post-industrielles.

9 Cette logique de superposition des faits biologiques et figuratifs, cette attitude additive, qui consiste à s'approcher des lichens en tant que figures (capables de témoigner, de dénoncer, de hanter), et, simultanément, en tant que vies à part entière, est une manière de les accepter comme partenaires de pensée et de vie, dont les sens nous renseignent et nous échappent, comme avec n'importe quel interlocuteur dans une conversation[7]. C'est peut-être même la part qui échappe qui réveille le plus ce désir de lire lichen. Sbarbaro note que les lichens ont une très grande diversité formelle, ce qui veut dire non seulement que l'on compte beaucoup d'espèces, mais aussi que les dessins qu'ils font de leurs corps ne correspondent pas à des motifs repérables et répétés. Pour lire des lichens à la morphogénèse imprévisible, il ne suffirait pas par exemple d'apprendre les caractéristiques botaniques permettant la reconnaissance végétale. Il faudrait aussi se rapporter à ce que Gascar (2015 : 25) appelle cette « végétation du regard », en référence à une dimension onirique des lichens pourtant rencontrés en plein paysage dans un état de veille. Pour penser cette lecture sensible d'une composition hasardeuse, la

dimension paysagère et le mot *paysage* sont peut-être plus aptes que la communication ou l'intelligence interspécifique. Ce terme de « paysage » se tient en dehors de projets taxinomiques, et, tel qu'il est déployé dans la philosophie paysagère de Jean-Marc Besse, il est à même d'englober les dimensions plastiques, esthétiques et éthiques ici en jeu. Besse (2018 : 12) écrit : « Le paysage est avant tout constitué de relations. Plus exactement il est l'espace des métamorphoses [...] Le paysage est le milieu vivant de compositions instables au cœur desquelles les humains sont plongés et dont ils participent ». Une lecture paysagère des lichens peut renvoyer à un rapport tâtonnant et précautionneux avec leur part imprévisible et inconnue. Lire serait lier ensemble et se lier avec ces éléments disparates épelés à même le paysage.

10 Des sens naissants, donc, ou plutôt des sens pour lesquels notre capacité de lecture serait naissante. La lecture paysagère demanderait ainsi un entraînement se faisant au contact de l'altérité, dans un monde où la fin de l'exception humaine (Schaeffer, 2007) exige de développer la dimension réceptive dans les rapports avec les autres habitants du paysage. Gascar (2015 : 126) écrit, à propos d'une espèce de lichen nommée d'après sa ressemblance à l'écriture :

> pas davantage ne comprenons-nous les messages que le lichen appelé *graphis scripta*, semblable à une écriture déliée et, en même temps, renfermée sur elle-même, à la façon d'une devise à l'intérieur d'un sceau, multiplie, à notre intention, sur le tronc des arbres. Tout est dit, dans ce monde, mais ce n'est encore que dans son abécédaire que nous lisons.

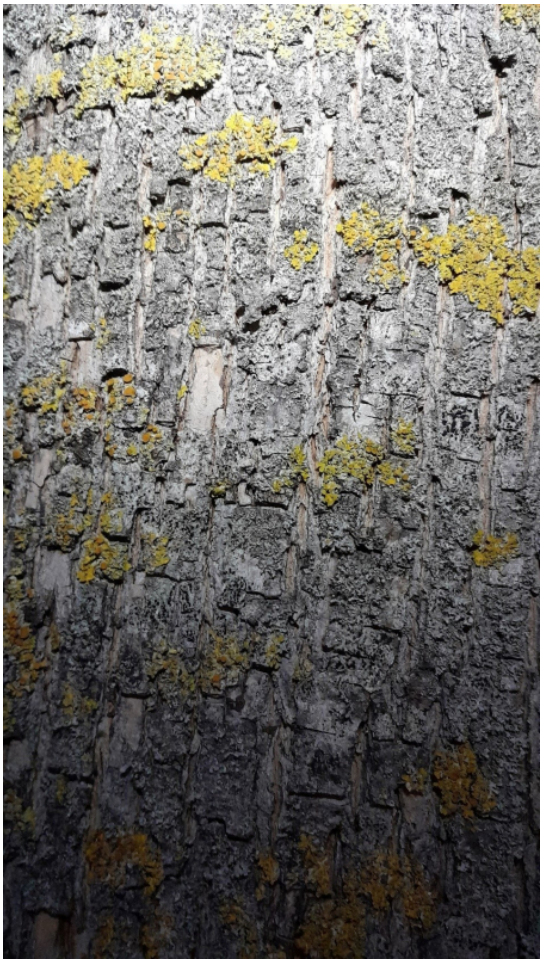
Cette suggestion, que lire lichen n'est pas « encore » acquis, que c'est une capacité évolutive dont nous deviendrons peut-être capables, couronne une nouvelle d'Ursula Le Guin, citée par Haraway pour étoffer sa notion de sympoïèse. Il y est question de « therolinguistes », des scientifiques imaginé.e.s par Le Guin, qui s'emploient à déchiffrer des « communications » plus qu'humaines, notamment celles inscrites par des fourmis sur des graines d'acacia :

> Avec eux, ou après eux, on pourrait imaginer un aventurier plus téméraire encore. Le premier géolinguiste, par exemple. Ignorant le chant délicat et fugace du lichen, il décèlerait derrière lui une autre

> forme poétique. Une forme poétique moins communicative et plus passive encore. Une poésie totalement intemporelle, froide et volcanique : la poésie des pierres. Et il dirait ainsi : Chacune d'elles est un mot prononcé, il y a si longtemps, par la Terre elle-même, dans son immense solitude au milieu d'une communauté plus immense encore : l'espace (Le Guin, 1988 : 15-25).

Les logiques symboliques dans l'image médiévale du "monde comme livre" font seulement parfois surface dans les reprises contemporaines du motif, la lecture des lichens pouvant aussi se comprendre comme l'entraînement d'une capacité à décrypter des codes, des formes, et des compositions propres au geste spécifique d'un type de lichen, ou d'un lichen particulier. Une écriture sympoétique pourrait alors être le support, la pratique, d'essais de lectures sympoétiques, lecture se comprenant au sens de Simone Weil (2019) comme la tentative – toujours susceptible d'échouer, toujours à recommencer –, de reconnaître l'autre pour ce qu'elle est.

Figure 2 : ©Axel Frisch.



Faire corps, faire tache

11 Ces écritures lichen ont en commun d'insister sur la relation de proximité, de mélange et de fusion entre poète et monde, et entre écriture et surface d'inscription. Osborne évoque *My Out-Door Study*, un essai de Thomas Wentworth Higginson (1823-1911), homme de lettres étasunien qui a correspondu avec Emily Dickinson et côtoyé de près, à Cambridge, le grand lichénologue Edward Tuckerman (1817-1886). Elle écrit que les deux hommes, qui avaient l'habitude de se promener ensemble pour observer et identifier des fleurs, s'entendaient bien grâce à la « codépendance des modes de savoir littéral (scientifique) et littéraire » dans l'étude des lichens de Tuckerman, lui dont le bureau était « perméable » à l'extérieur et aux autres (Osborne, 2019 : 3). Selon Osborne, Higginson critique dans cet essai

la tendance de la littérature à rester dans un entre-texte à l'exclusion du reste, et défend une pratique littéraire qui déborde des livres, écrivant que « les véritables modèles littéraires » se trouvent « sur ce terre-plein fleuri, sur cette côte marquée par l'eau » (Osborne, 2019 : 3). Une pratique sympoétique, dans ce contexte, consiste à écrire à partir des lichens, plutôt que depuis un maillage de textes littéraires. Faire valoir cette part sympoétique de la littérature a des conséquences pour la critique et la théorie littéraires, qui ne peuvent, par exemple, si elles prennent acte de la dimension sympoétique dans la fabrique d'un texte, se contenter d'en faire une lecture intertextuelle ou de généalogie littéraire. Chez Osborne, les lichens tiennent parfois une place de modèle dans les écritures poétiques qu'elle explore. Certaines de leurs manières de se déployer dans l'espace et dans le temps sont invoquées comme principes opératoires d'une écriture lichen. Elle cite en ce sens le célèbre homme de lettres James Baldwin, dont une citation canonique caractérise ainsi la condition d'écrivain : « Vivre une vie de relation intraitable [...] la vie de l'écriture dépend, littéralement, qu'on l'accepte ». Dans cette optique, Osborne (2019 : 5) pense le lichen comme une instance d'« affinité irrévocable, modèle d'une collaboration inextricable, entre l'humain et le plus qu'humain ; et entre humains cherchant l'une dans l'autre cette énergie mutuelle, inhumaine ».

12 Emaz, quant à lui, appelle la poésie *adhésion* au monde, et Gascar s'attarde sur l'*adhérence* des lichens à leur support. L'adhérence et l'adhésion peuvent, dans une optique qui insiste sur la matérialité de l'écriture, se comprendre comme une certaine relation entre écriture et surface, forme et support. La capacité des lichens à « faire corps avec » (que ce soit avec leur substrat, ou par la manière des symbiotes algues et champignons de faire corps avec d'autres pour former l'holobionte lichen) illustre un paradoxe de la symbiose énoncé par Margulis (1998 : 33-49) : « l'individuation par incorporation ». Ce principe, à vue d'œil sympoétique, fascine à plusieurs titres. D'abord, à contre-courant des images de l'écrivain coupé du monde, du dilemme entre l'écriture et la vie, les lichens exemplifient une création de formes, un art de la composition, qui émane non seulement d'un nouage complexe de relations symbiotiques et atmosphériques, mais aussi de leur manière lente et constante de créer une perméabilité dans leur surface d'inscription. Ce rapport avec la

surface rappelle les origines préhistoriques de l'écriture telles qu'elles sont explorées par Anne-Marie Christin. L'œuvre de cette dernière développe, entre autres, « une pensée de l'écran », où l'intervalle importe autant que la figure. Elle plaide pour la prise en considération de la relation entre images et surfaces d'inscription pour se faire une pleine intelligence des origines de l'écriture (Christin, 2000 : 10). Il n'y a pas la vie des relations d'un côté, la création solitaire de l'autre ; il n'y a pas les formes potentiellement lisibles, en tout cas visibles, d'un côté, la surface de l'autre. Il y a un mouvement paradoxal d'adhérence et d'émergence, d'adhésion et d'individuation.

13 Ce double mouvement est saisi de façon tout particulièrement imagée par Gascar. La contemplation des lichens laisse imaginer, pour reprendre les termes de Gascar, une écriture qui fait corps tout en faisant tache. Il écrit que beaucoup de lichens « se présentent sous la forme de taches, de macules sans épaisseur, faisant corps avec le substrat, en général pierre ou bois, sur lequel ils se développent : une empreinte, un frottis » (Gascar, 2015 : 25). Trocmé (2020) le cite à ce propos :

> Les lichens [...] représentent les organismes vivants les plus proches de leur support : avec eux, la vie ne s'est pas dégagée de l'adhérence, instinct basé sur la peur, la prudence, besoin éperdu de l'être de se retenir au monde, non seulement de toute sa force, mais de tout son corps. [Mais] il ne fallait pas voire là un refus de l'existence, un mouvement pour se confondre avec le Tout. En s'incrustant, les lichens (ce qu'on appelle, à cause de cela, les lichens crustacés) continuaient de faire tache » (Gascar, 2015 : 147-148).

14 Gascar ne fait pas explicitement le lien avec l'écriture, ne fait pas des lichens le modèle d'un art poétique. Il fait le constat d'une activité des lichens, double geste d'adhérer profondément au monde et de s'en dé*marquer*, de s'y opposer. Peut-être peut-on voir un début, une prémisse ou un principe d'écriture dans ce double mouvement : faire corps/faire tache. Il suggère que les lichens, comme les léopards, seraient des créatures « crépusculaires » des lisières, striées et tachetées par une coprésence d'ombre et de lumière. On devine dans ce principe esthétique que Gascar fait de la tache, comme en sous-marin, les présences du champignon et de ses ombres minérales et terrestres, de l'algue et de ses affinités photosynthétiques avec la

lumière. Faire corps/faire tache se présente ainsi comme une esthétique symbiotique du clair-obscur développée par et dans la contemplation des lichens. Les lichens jouent ici davantage un rôle de compagnon de pensée et d'écriture que de modèle. Ils ne font pas autorité. L'observation de leurs manières de vivre et d'apparaître accompagne l'activité d'écrire de façon à multiplier les possibilités poétiques, mais aussi nos capacités à identifier ce qu'écrire peut vouloir dire.

15 Ces retombées esthétiques de la symbiose étoffent la compréhension de ce que serait une « sympoétique ». Cette esthétique sympoétique passe par une manière de mêler ombre et lumière à la lisière de la forêt et des pâtures, au crépuscule entre la nuit et le jour, aux contours d'une parmélie d'or qui brille sur une pierre grise. Elle combine dans un même mouvement la continuité du tout et le surgissement du singulier.

Figure 3 : ©Axel Frisch.

Une poétique du contact

16 Les lichens exemplifient plusieurs manières d'être « au contact de ». Les holobiontes qu'ils sont existent parce que leurs symbiotes vivent ensemble dans une proximité intime. Margulis (1998 : 2) écrit : « […] la symbiose est simplement le vivre ensemble d'organismes de différentes espèces se trouvant en contact physique les unes avec les autres. Les partenaires de la symbiose – les symbiotes – demeurent au même endroit au même moment, et littéralement se touchent ou vivent les uns dans les autres ». Elle cite une boutade de son ancien élève Greg Hinkle, pour qui l'hypothèse Gaïa, selon laquelle la terre serait un être vivant, n'était que « la symbiose vue depuis l'espace ». D'après Margulis (1998 : 2), c'est vrai parce que « tous les organismes se touchent, puisque tous baignent dans le même air, la même eau courante ». Comme l'écrit Coccia (2016 : 61) :

> [Ê]tre dans le monde signifie se trouver dans l'impossibilité de ne pas partager l'espace ambiant avec d'autres formes de vie, de ne pas être exposé à la vie des autres […] le monde est par définition la vie des autres : l'ensemble des autres vivants. Le mystère qui doit être expliqué est donc celui de l'inclusion de tous dans un même monde […].

Une sympoétique pourrait alors se penser comme un art poétique né du contact tactile, où la préoccupation esthétique et éthique principale est le mystère de l'inclusion.

17 Cette question du toucher, au cœur du caractère symbiotique des lichens, est aussi centrale dans leur manière de s'inscrire sur leur substrat et dans l'air. Sans racine, les lichens se développent au contact le plus intime avec une surface : lichen corticole sur l'écorce ; saxicole sur les rochers, le calcaire ; muscicole sur la mousse. Le suffixe « cole » vient du latin *colere*, qui veut dire « habiter ». Les lichens habitent et jardinent l'espace interstitiel où le substrat rencontre l'air. Cet amour des bords est omniprésent dans les écritures lichen, traversées par la récurrence répétée de vraies lisières et d'entre-deux figurés, notamment (mais pas seulement) dans le recueil *Extra Hidden Life, Among the Days* de Hillman (2018). En filigrane, y revient toute une cohorte de mots déclinant les subtilités des points

de contact : « le rebord du miracle » et « le bord du miracle » (*rim* et *edge*, p. 8) ; « rebord de fenêtre » (*ledge*, p. 20) ; « le bord du parc [...] le bord du jour [...] le bord de l'hiver » (*edge*, pp. 27-28) ; « peau de l'âme » (p. 8) et « peau des pelouses » (p. 59) ; ou encore : « le terrier bordé » (*rimmed* p. 71). La poète étudie les seuils en les nommant avec la plus grande précision, ou plutôt elle situe de façon répétée son écriture dans ces zones limitrophes. Une sympoétique pourrait donc aussi se comprendre comme une poésie qui s'écrit dans des situations de frontière, qui s'écrit à partir de l'étude et de la contemplation, des endroits précis où ça devient poreux. Ou encore, sympoétique serait la poésie qui se compose en la compagnie du petit peuple qui habite ces zones grises, dont les lichens.

18 Poésie du contact, donc, mais aussi poétique du contact. Emaz (2003 : 20) évoque sa « [...] gêne par rapport à tout art poétique : aucun désir de formater ». Mais je me permets de le convoquer pour réfléchir à une sympoétique, car « poétique » répond ici à un souci modal, et articule dans le domaine de l'écriture « la question foncièrement ouverte, requérante, et toujours réengagée, du "comment" de la vie » (Macé, 2016 : 13). Or, les écrits d'Emaz sur l'écriture dans *Lichen, lichen* et *Lichen, encore* ont justement une dimension réflexive plutôt que prescriptive. Il ne cherche pas à formuler une bonne manière de faire, mais prend sa propre pratique comme laboratoire, et tente ainsi de rendre compte de ce qui se passe dans l'écriture quand il y a poème, pour qu'il y ait poème. Emaz s'attarde sur la scène primitive des poèmes, laquelle est selon lui un contact, un choc qui déclenche la stupeur, l'incapacité à dire, dont l'effort de traduction en mots est ce en quoi consiste l'acte poétique. Il écrit dans *Lichen, encore* (2009 : 90) que :

> Quel que soit le choc, la situation initiale du poème reste la même : Une brusque et violente souffrance d'un déficit de langue face à ce qui arrive [...] en fait, ce n'est pas la réalité qui importe, c'est son impact sur la sensibilité, mais donc l'émotion. Écrire, c'est articuler l'émotion et produire, à partir du choc premier, une sorte de choc en retour par la langue, une émotion autre, même si la primitive reste motrice. »

Choc, impact, émotion. Autant de mots pour dire les points de contact, pour évoquer le toucher comme contact avec une altérité

qui déclenche l'émotion. *Lichen*, *lichen*. Une répétition gémellaire pour encaisser la résonance d'une émotion qui paralyse dans un premier temps une parole devenue désemparée, impossible, qui nécessite un soulèvement de la langue pour commencer à écrire depuis la stupeur d'une sensibilité ébranlée. Sans attendre un travail théorique d'écrits qui ne s'y destinaient pas, j'entrevois dans la description que fait Emaz de l'écriture une poétique du contact, qui incarne un écrire-avec. Dans l'optique de cette poétique du contact, une sympoétique se formulerait à partir de ce qui est touché, troué, ouvert, troublé, activé par une rencontre végétale, animale, atmosphérique. Peut-être pour caractériser cet espace double (trouble), Emaz invente un peu plus loin dans la langue, entre les mots, le néologisme *extime*, qui renvoie à la zone vive se développant à travers le contact répété d'habiter ensemble. *L'extime* abrite une espèce de vie née d'une double négation : ni celle du monde, ni celle du poète.

19 C'est l'espace intérieur/extérieur d'une sympoétique, où on retrouve la gémellité comme condition cosmique décrite par Coccia (2020 : 35), où Je et Monde naissent ensemble et l'une de l'autre. Les différents touchers – le toucher tactile, le toucher de l'émoi –, se rejoignent dans cette zone de contact, dans l'air commun d'une intimité physique, atmosphérique, affective et intelligente.

Figure 4 : ©Axel Frisch.

« Vies obscures »

20 « Vies obscures ». L'expression est de Hillman, regroupant sous sa coupe lichens et poètes, un rapprochement qui a de l'écho chez les autres poètes réunis par cette réflexion. L'unique endroit, hormis le titre, où les lichens sont explicitement nommés dans le livre *Lichen*, *lichen* d'Emaz semble par exemple établir un parallèle entre les vies obscures des poètes, poèmes, et lichens. Emaz ne les rapproche ni par un argument logique, ni par un mot de liaison. Les lichens dédoublés (lichen, lichen) surgissent en se succédant dans une phrase où il est question de la marginalité de la poésie, alors qu'il évoque la singularité de la pratique poétique :

> J'aime bien l'idée que le poème ne puisse être remplacé par aucune autre forme d'écriture [...] Sans cette singularité, la poésie serait morte depuis longtemps. On me dira qu'elle ne va pas fort ; c'est bien certain. Mais lichen, lichen, l'essentiel pour elle est de durer » (Emaz, 2021 : 51).

Comme si l'invocation du lichen disait la valeur de ce qui persiste au ras des jours et sans gloire particulière. Emaz ne semble pas attendre du lichen qu'il se charge en tant que signe de quantité de sens. Les lichens sont plutôt invoqués comme pierre de touche, morceau de monde, qui rappelle que le petit n'est pas nécessairement dérisoire, qu'une vie peut en soutenir d'autres au sein d'une durée partagée discrètement. Il écrit ainsi à propos du « refus assumé » des poètes « de voir se perdre ou se rétrécir comme peau de chagrin l'espace intérieur nécessaire pour que chacun puisse respirer ». Pour lui, l'effort qui maintient cet espace ouvert est moins celui de l'espoir que celui d'une « conservation des infinis visages du vivant » (Emaz, 2009 : 27).

21 Vies obscures, que celles des lichens et des poètes ? Hillman ne désigne pas ainsi les vies de tous les poètes, mais seulement celles et ceux « d'esprit radical » (Hillman, 2018 : 22). Son propos semble proche d'Emaz, en ce qu'elle suggère que de tels poètes se comportent en lichens en faisant permanence, en restant avec les lieux, les choses et les autres dans une quasi-invisibilité, et en produisant des formes ensemble dans la durée, au contact intime des surfaces du monde. Cette vigilante veillée des surfaces, que des poètes auraient en partage avec des lichens, rappelle encore d'autres écrits d'Emaz autour de l'acte poétique :

> Veiller, non pas sur nous ou pour nous ; il s'agirait plutôt d'un travail de maintenance, d'entretien. Dans la bourrasque durable et extraordinairement silencieuse qui emporte, le but n'est pas d'en finir mais de continuer. Veiller la langue, en attendant : on remarquera que c'est encore comme une forme minimale d'action et d'espoir » (Emaz, 2021 : 9).

Il me semble que l'activité de veiller ne porte pas seulement sur la langue, mais correspond aussi à une échelle paysagère du monde où l'écriture poétique peut intervenir et qu'elle peut donner à voir. Il

existe des microscopes, télescopes et autres instruments pour dépasser les limites du regard en poussant sa lumière rayonnante toujours plus loin. Mais s'obstiner à veiller les surfaces d'un paysage en habitant les confins d'un regard particulier, cerné des obscurités de ce qu'il ne peut voir, produit une connaissance avec et par les limites, et même sur des limites, se dessinant sur leurs surfaces. Ce mur, par exemple, ou cet horizon, qui font obstacle à la percée du regard. Les lichens et certain.e.s poètes passent leur vie obscure et contrainte à faire des formes dans un corps-à-corps avec des espaces limitrophes et liminaux, en les perçant de façon minimale, à la marge, respectivement avec des envois acides et un regard porté. C'est peut-être en vertu de ce savoir des limites et des surfaces, cette perception/participation paysagère qui creuse à peine, qui fait avec ce qui est là dans un temps continu de veillées et de petits entretiens quotidiens, que Hillman reconnaît dans les « vies obscures » de lichens et de poètes quelque chose qui a partie liée avec l'humilité du petit. Dans son commentaire du recueil *Extra Hidden Life*, *Among the Days*, Osborne cite le philosophe David Abram, qui propose avec son concept *d'humilocène* une posture de décentrement (se mettre en marge), d'humilité quant à la place occupée (rester petit), mais aussi une humilité de cadence (adopter dans ses agissements une lenteur précautionneuse).

22 Un point d'intersection des vies de lichen et de poète semble justement se faire à l'endroit d'un certain rapport au temps, ou à l'époque. Celui de se mettre en retrait en émulant les lichens, ou en passant dans une temporalité de lichen. Gascar a soin de distinguer ce retrait de toute forme de nostalgie s'exprimant par un rejet de l'époque actuelle en faveur d'un passé idéalisé. Pour lui, l'illusion nostalgique n'est pas du côté du poète qui se retire un temps pour tenir compagnie aux lichens, mais de celle ou celui qui pense que l'engagement dans l'époque n'est que l'affaire de l'arène politique des institutions humaines et des conflits sociaux. Il soutient que son retrait auprès des lichens du grand Nord l'a rendu sensible à leur parole, à sa portée prophétique, qui est parvenue à percer, à trouer, les contours épais de l'illusion que l'Histoire ne serait que la destinée commune des humains, avançant à toute vitesse comme dans un compartiment de train, coupée du reste. Les lichens ont tatoué dans son esprit, devenu perméable au contact des « charniers végétaux », l'image douloureuse

de leur mort. En résulte une sympoétique qui est comme un cri écrit, témoignant d'une conscience proche de l'hyper-empathie décrite par Octavia E. Butler dans ses *Paraboles*, une condition chimique, physique et sensorielle, où la personne est vulnérable à tout moment à une douleur inextricable, provoquée par le fait de témoigner de blessures portées à d'autres corps que le sien (Stark, 2020). L'engagement avec l'époque passe pour Gascar par un double mouvement de retrait et d'élan. Le retrait serait celui d'un refus, en solidarité avec la disparition intransigeante des lichens en réaction à la radioactivité ou à certains polluants, et l'élan le fait d'un désir de rejoindre une temporalité de lichen. Cette temporalité est paradoxale, parce qu'elle est quotidienne, immanente, et paysagère, tout en étant liée à un temps si long qu'elle rejoint une quasi-éternité par les deux bouts. Les lichens, par leurs traits biologiques et l'imaginaire qu'ils comportent, sont en même temps archaïques et futuristes. En effet, les premiers avérés datent du Dévonien, ère géologique s'étendant de -416 à -359 millions d'années (Asta, 2019), et, selon Trocmé, deux espèces ont survécu à un séjour dans l'espace en 2014 sur les parois de la Station spatiale internationale (ISS). Il semble ainsi que, dans les vies obscures des lichens et des poètes, il y ait hybridation de l'instant et de l'éternel, ou encore, développement d'un sentiment de double appartenance : à l'époque, mais aussi à une vie qui la prédate et y survivra. Se retirer avec les lichens c'est suivre les traces d'une continuité possible, tout comme pour Sbarbaro (1992) les toucher c'est « caresser la durée ».

23 Il me semble que créer ainsi un rapport au temps particulier, grâce au développement d'une relation d'affinité ou même d'identification avec les lichens, peut se lire comme une manière de s'inscrire dans le monde, d'y installer un atelier sympoétique à même son propre corps augmenté par ses relations avec le reste, son manteau de milieu. Une manière de vivre, devenant le socle d'une manière de faire et d'écrire, avec.

Conclusion

24 Il a été question, pour poser la vie des lichens en tant qu'énigme, d'approches au moins doubles, prenant parfois même pour objet ces gémellités de la pensée qui permettent de réinventer son être-au-

monde avec des compagnons de route aux visages divers. Les lichens tendent justement un miroir où voir un autre visage de la vie, celui d'un devenir-avec. « Nous sommes toutes et tous lichens », écrivent Scott G. Gilbert et ses collègues dans un article sur la symbiose qui a fait date (2012 : 341). Haraway écrit à son tour que la sympoïèse est « un joug pour devenir avec » (2020 : 271). Joug : situation contrainte d'une mobilité partagée où la forme se fabrique par la métamorphose d'un être au contact d'au moins une autre. C'est l'image d'une configuration qui avance obligatoirement ensemble, qui se choisit peut-être mais qui, en se jumelant, crée une force qui va, une vie, dont l'existence dépend de la relation. Ainsi, la part métamorphique de la sympoïèse tient au contact, au toucher prolongé, qui caractérise la symbiose. C'est l'étude des lichens qui a donné lieu au mot symbiose. Ce que leur examen/contemplation a rendu visible et lisible change la donne dans notre manière de comprendre la vie. Peut-être qu'écrire avec les lichens permet aux poètes de penser à nouveaux frais leur ancienne pratique, faisant de la sympoétique non pas une niche où se distinguer en école, mais un prisme pour continuer à penser le comment de la poésie. Poésie comme expression donnée aux métamorphoses tactiles, migrations de forme en forme provoquées par le contact, le choc, le touché, le touchant, qui traverse la durée des vies partagées. Partagées par et avec qui ? La sympoïèse implique par définition une compagnie potentiellement infinie. Dans le cas des lichens, il a longtemps été controversé d'accepter qu'une algue cohabite avec un champignon de façon à former une tierce bestiole. Depuis peu, ce ménage à deux fusionnel et fécond est remué par la réalisation qu'une levure que l'on pensait être une maladie de lichen est en fait un composant nécessaire à sa durabilité (Spribille *et al.*, 2016). Ainsi, les frontières de l'organisme sont floutées par la coprésence de trois formes de vie dissembles dans un même hyperorganisme. Et si un écrire-avec, une sympoétique, n'était pas qu'une question de face-à-face, mais une « multiple rencontre », comme l'écrit Rainer Maria Rilke (2019 : 55) pour qualifier les vergers dans son recueil éponyme ?

BIBLIOGRAPHY

ABRAM D., 2013 [1996], *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, Paris : La Découverte, tr. fr. : D. DEMORCY & I. STENGERS.

ASTA J., 2019, « Lichens et qualité de l'environnement », *Encyclopédie de l'Environnement*, URL : http://www.encyclopedie-environnement.org/?p=10333

BESSE J.-M., 2018, *La nécessité du paysage*, Marseille : Parenthèses.

COCCIA E., 2020, *Métamorphoses*, Paris : Payot et Rivages.

COCCIA E., 2016, *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris : Payot et Rivages.

CHRISTIN A.M., 2000, *Poétique du blanc : vide et intervalle dans la civilisation de l'alphabet*, Paris : Vrin.

DEMPSTER B., 2000, « Sympoietic and autopoietic systems: A new distinction for self-organizing systems », *in* J. K. ALLEN & J. WILBY (eds.), *Proceedings of the World Congress of the Systems Sciences and ISS*, p. 1-18.

EMAZ A., 2021 [2003], *Lichen, Lichen*, Paris : Rehauts.

EMAZ A., 2009, *Lichen, encore*, Paris : Rehauts.

GASCAR P., 2015 [1972], *Le Présage*, Paris : Gallimard.

GILBERT S.F., SAPP J. & TAUBER A.I., 2012, « A symbiotic view of life: We have never been individuals », *Quarterly Review of Biology* n° 87, vol. 4, p. 325-341.

HARAWAY D., 2020 [2016], *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin : Ed. Des mondes à faire, tr. fr. : V. García.

HARAWAY D., 2019 [2013], *Manifeste des espèces compagnes – chiens, humains et autres partenaires*, Paris : Flammarion, tr. fr. : J. Hansen.

HILLMAN B., 2018, *Extra Hidden Life, Among the Days*, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

LE GUIN U.K., 1988 [1982], « L'auteur des graines d'acacia », in U. K. LE GUIN, *Les quatre vents du désir*, Paris : Presses Pocket, tr. fr. : M. Laroche & P. Rouille.

LOUW B., 2023, « Ces connaissances qui passent par la bouche. Une lecture des *Pommes Sauvages* d'Henry David Thoreau », *Jardins*, n° 12.

MACÉ M., 2022, *Une pluie d'oiseaux*, Paris : Éd. Corti.

MACÉ M., 2016, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris : Gallimard.

MARGULIS L., 1999, *The symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, Londres : Phoenix.

MELVILLE H., 2022 : *Poésies*, Nice : Éd. *Unes*.

OSBORNE G., 2019, « Plants, Poetics and Beyond: Lichen Writing », *EntropyMag*.

RILKE R.M., 2019 [1926], *Vergers*, Gouville-sur-mer : Le bruit du temps.

SEAMON D., 2003, « Connections That Have A Quality Of Necessity: Goethe's Way Of Science As A Phenomenology Of Nature », *Call to Earth*, n° 4, p. 3–11.

SBARBARO C., 1992 [1920], *Copeaux*, Paris : Ed. Clémence Hiver, tr. fr. : J.-B. Para.

SCHAEFFER J.-M., 2007, *La fin de l'exception humaine*, Paris : Gallimard.

SELOSSE M.-A., 2017, *Jamais seul, ces microbes qui construisent les plantes, les animaux, et les civilisations*, Arles : Actes Sud.

SPRIBILLE T. *et al.*, 2016 « Basidiomycete yeasts in the cortex of ascomycete macrolichens », *Science*, vol. 353, nº 6298, p. 488-492.

STARK D., 2020, « "A More Realistic View". Reimagining Sympoietic Practice in Octavia Butler's *Parables* », *Extrapolation* vol. 61, n° 1-2, p. 151-171.

TROCMÉ F., 2020, *Un mois de lichen*, Le Flotoir, Poesibao.

WEIL S., 2019 [1948], *La pesanteur et la grâce*, Paris : Plon.

NOTES

1 *Le Flotoir* (https://flotoir.fr/) est une parution régulière entretenue par Florence Trocmé sur *Poesibao* (https://www.poesibao.fr/), site qu'elle a fondé en 2004.

2 L'expression est de Marielle Macé, communication personnelle, été 2020.

3 Informations disponibles sur le site de l'Université de Californie de Berkeley, Musée de Paléontologie, URL : https://ucmp.berkeley.edu/fungi/lichens/lichensy.html.

4 J'ai développé ce point dans l'article « Ces connaissances qui passent par la bouche. Une lecture des *Pommes Sauvages* d'Henry David Thoreau » (Louw, 2023).

5 « Récupéré » au sens de Tiphaine Samoyault, qui explore les « figures de la récup' » dans son séminaire *La Récup'* à l'EHESS (2021-2023).

6 Toutes les traductions de l'anglais sont miennes.

7 Marielle Macé explore le potentiel du verbe « converser » pour penser un « vivre avec » élargi dans son livre *Une pluie d'Oiseaux* (2022 : 349-361).

ABSTRACTS

Français

Si le néologisme *sympoïèse* signifie « faire ensemble » dans des perspectives écosystémiques et interspécifiques (Dempster, 2000 ; Haraway, 2016), que serait une manière d'écrire *sympoétique* ? La sympoïèse et la sympoétique se construisent en solidarité avec l'intérêt de la biologie contemporaine pour les processus symbiotiques, et cela me conduira, dans ma recherche d'une écriture apte à imaginer, invoquer et performer une manière sympoïétique de faire monde, à porter une attention particulière aux organismes exem-

plaires de la symbiose, comme les lichens. J'observerai comment un véritable corpus se constitue autour de l'écriture lichen, en me demandant en quoi la poésie des lichens permet d'entrevoir, à travers la question de l'écriture, jusqu'à une éthique du faire-avec sympoïétique.

English

If the neologism sympoiesis means making or doing with, respectively in environmental and interspecies studies, (Dempster, 2000; Haraway, 2016), what would be a sympoetic way of writing? Sympoiesis and sympoetics are intimately related to symbiotic processes, and this will lead me, in my search of a way of writing apt to imagine, invoke and perform a sympoietic way of living, to pay careful attention to life-forms exemplifying symbiosis, such as lichens. I will take stock of a growing and heterogenous corpus of lichen writing, and read it closely through the lens of the question: how does lichen poetry allow for imagining, through writing, an ethic of making together with, of sympoiesis?

INDEX

Mots-clés

Symbiose, sympoïèse, sympoétique, paysage, lichen, poétique, poésie, habiter

Keywords

Symbiosis, sympoiesis, sympoetics, landscape theory, lichens, poetics, poetry, dwelling perspective

AUTHOR

Bronwyn Louw

Bronwyn Louw est membre du Centre de recherche sur les arts et le langage (EHESS-CNRS). Elle prépare une thèse à l'EHESS (Paris), intitulée Comment écrire le verger au *XXI*^{e} siècle ? (Poésies, pensées, pratiques), sous la direction conjointe de Marielle Macé et de Jean-Marc Besse. Des écrits issus de la partie performative de ces recherches passent dans Station Verger, un entresort de Jeanne Peylet-Frisch produit par Les Aimants. Avec Marion Grange, Louw a coorganisé un colloque international autour des migrations végétales en juin 2022, et codirige un livre collectif issu de ces rencontres universitaires et artistiques, à paraître aux éditions Manuella en 2024. Elle a présenté son approche agropoétique du verger dans des colloques à Oxford et Brown, ainsi qu'aux universités de Nantes, de Limoges et de Cergy. On peut la lire notamment dans le numéro 12 de la revue Jardins, le numéro 5 de la revue Esquisses, et dans le livre At the Frontiers of Everyday Life (Springer, 2024).

AXE 3 : Les enjeux politiques de l'habitabilité

Qu'est-ce que l'éthique environnementale dans la Chine antique ?

L'histoire d'une morale religieuse et de desseins politiques

Johan Rols

OUTLINE

Introduction
L'ordre cosmique et les « périodes appropriées »
Une éthique environnementale spécifiquement chinoise ?
L'ordre politique et le désordre naturel dans les calendriers cosmo-liturgiques
De l'ordre cosmique à la ritualité des interdits de destruction de la nature
Les réglementations calendaires dans les lois sur les activités paysannes
Conclusion

TEXT

Introduction

1 En constante évolution depuis des millénaires, nos civilisations ont de nombreuses manières d'identifier ce qui existe dans la nature. En Chine, l'un des premiers compendiums lexicographiques de l'Antiquité (IIe-Ier s. AEC [1]), le *Erya*, propose dans son chapitre explicatif des terrains et des reliefs une distinction de cinq zones territoriales dans lesquelles les hommes vivent et se développent, allant du centre urbain aux terres les plus éloignées : « Le territoire à l'extérieur du bourg s'appelle la banlieue, le territoire après la banlieue s'appelle les pâturages, le territoire après les pâturages s'appelle les terres sauvages, après les terres sauvages cela s'appelle les forêts, et après les forêts il y a les terres reculées » (*Erya*, 2010 : 199) [2].

2 En parallèle d'une classification topologique, un lexique consacré à la faune et à la flore y est également mentionné. Les noms de ses chapitres (du 13e au 19e) sont énumérés comme suit : les chapitres explicatifs des noms des herbes et des légumes, des arbres, des petites bêtes (insectes, reptiles), des animaux aquatiques, des

oiseaux, des mammifères terrestres, et enfin des animaux domestiques. Dans l'histoire chinoise, les terminologies utilisées dans la plupart des textes antiques et médiévaux sont identiques aux classifications du *Erya*. Le terme « les herbes et les arbres » (*caomu* 草木) est fréquemment employé pour désigner la végétation de manière générale, tandis que celui des « dix-milles choses » (*wanwu* 萬物) sert à nommer l'ensemble des choses de la nature créées par le Ciel et par la Terre.

3 Similairement, de nombreuses sources chinoises telles que les *Printemps et Automnes de Messire Lü* (*Lüshi chunqiu*, IIIe s. AEC) révèlent une identification de la nature reliée au Ciel et à la Terre. L'idée d'une connexion entre le Ciel, la Terre et les hommes produit les principales raisons rituelles, cosmologiques, politiques et agraires réglementant les actes et les périodes de destruction de la nature. Nous nous intéresserons, dans cet article, aux idées régulatrices de l'action et de la morale relatives à la destruction de l'environnement ainsi que la manière dont celles-ci évoluent dans les discours normatifs et calendaires du IVe siècle AEC — avant la première unification des royaumes chinois en 221 AEC — jusqu'au Ier siècle EC, pendant les deux premières dynasties impériales (Qin et Han). Les actes interdits concernent par exemple les prohibitions de couper des arbres ou d'assécher des étangs au printemps. En utilisant des sources de nature différente (textes hémérologiques, philosophiques et politiques, codes de lois, documents récemment excavés…), cette recherche se concentre sur les interdictions (*jin* 禁) de porter atteinte à la faune, à la flore et à certains espaces naturels. En effet, les actes interdits témoignent de représentations et de symboles associés aux connaissances présentes à ces périodes et à une codification des actions par rapport aux signes transmis par les environnements dans lesquels les humains vivent — cela concerne par exemple les pratiques agricoles en lien avec l'observation des changements saisonniers.

4 Cette étude complète des travaux antérieurs portant sur des aspects plus philosophiques de la pensée environnementale chinoise (Vogel & Dux, 2010). Cependant, il ne s'agit pas ici de prouver l'existence d'une écologie indigène, mais de comprendre comment les discours sur les réglementations calendaires ont évolué à travers l'Antiquité selon des considérations cosmo-liturgiques et des desseins politiques

propres à chaque texte. Cet article propose une contextualisation et une analyse des sources en complément des travaux de Gaffric (2022), de Gaffric et Heurtebise (2013, 2018) et de Goron (2018). Ces derniers ont montré comment de nombreuses publications académiques occidentales et chinoises, ayant utilisé ces mêmes sources pour prouver une éthique environnementale taoïste ou confucéenne, servent directement ou indirectement les intérêts politiques d'un gouvernement chinois souhaitant évoquer l'idéal de la cohabitation harmonieuse des Chinois de l'Antiquité avec la nature tout en évacuant les critiques politiques et sociales récentes à l'origine du mouvement écologique. Au cours de cet article, les ouvrages académiques *Forest Culture & Ecological Civilization* (Cai, 2011) et *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* 道教生态思想研究 [*Étude sur la pensée écologique taoïste*] (Chen *et al*, 2010) sont cités comme des exemples de ces publications.

5 Cette étude poursuit également les recherches de Charles Sanft (2008-2009, 2010) relatives à la conservation de la faune pendant les dynasties Qin et Han. J'utilise son analyse pour étudier l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* (*Zhaoshu sishi Yueling wushi tiao* 詔書四時月令五十條 ; Huang, 2010) datant de la fin des Han antérieurs et découvert sur une inscription murale au Gansu. Les interdits de l'*Édit* sont une des sources les plus pertinentes d'un point de vue historique, car elles servent un contexte politique particulier dans lequel Wang Mang 王莽 (46 AEC-23 EC) échafaude son ascension jusqu'au trône (Rols, 2021). Grâce à la comparaison de ce texte avec les écrits antérieurs de réglementations mensuelles, Charles Sanft a relevé l'applicabilité et les limites d'une conservation de la faune pendant la dynastie Han. Toutefois, les discours normatifs sur les réglementations calendaires ne sont pas, dans cet article, analysés dans le but de comprendre quels sont les impacts historiques réels de la société chinoise sur la destruction de la nature. Cette recherche complète cependant les études en histoire environnementale de Brian Lander (2021, 2022) et de Ian Miller (2017) — qui se sont intéressés à la déforestation, à la sylviculture et à la disparition de la faune pendant l'Antiquité chinoise —, en montrant pourquoi ces discours normatifs se réfèrent principalement à des croyances concernant l'ordre cosmique.

6 La notion d'ordre et de désordre est une idée constante dans l'histoire de l'humanité depuis la Chine antique jusqu'à notre conception actuelle du désordre lié aux crises environnementales. Dans le cas chinois, il n'est pas simplement question d'interdire la destruction de la nature en tant que ressource dans le sens naturaliste et écologique du terme, mais plutôt les attaques contre l'ordre cosmique. Tuer ou détruire une nature possédant temporairement ou de manière permanente des caractéristiques divines attire le courroux céleste et des phénomènes cataclysmiques tels que les épidémies et les catastrophes naturelles.

7 Nous verrons, au cours de cet article, comment les discours normatifs produisent des distinctions de la nature selon les espaces naturels et les périodes saisonnières ou rituelles en créant des limites théoriques et pratiques aux capacités destructrices des humains. En premier lieu, nous regarderons l'origine d'un système de pensée dans lequel les activités humaines doivent être conduites lors de « périodes appropriées » (*yishi* 以時) en conformité avec l'ordre cosmique. Puis nous nous intéresserons aux discours politiques de Mencius (IIIe s. AEC) abondamment cité comme exemple d'une éthique environnementale. L'utilisation à des fins politiques des calendriers cosmo-liturgiques sera ensuite évoquée. Enfin, nous verrons de quelle manière ces actes interdits apparaissent dans les réglementations calendaires des *Printemps et Automnes de Messire Lü* ainsi que leur mention dans les lois de cette période.

L'ordre cosmique et les « périodes appropriées »

8 La nature et les transformations environnementales se retrouvent pendant l'Antiquité au cœur des problématiques religieuses, politiques et agricoles à propos d'une concordance harmonieuse entre les hommes et l'ordre cosmique. Un système de concordance avec des concepts liturgiques commence à apparaître aux IIIe-IIe siècles AEC ; ses fondements sont la cosmologie corrélative et l'astrologie calendaire. Cette dernière se compose, selon Marc Kalinowski (1996 : 72), de trois éléments : « une hémérologie sexagésimale qui constitue son mode d'expression, une cosmographie modulaire qui en est le support instrumental et la doctrine des Cinq Agents qui en

est le cadre interprétatif ». Ce système de correspondance incarne une vision holistique de l'univers dans laquelle tous les éléments sont analogues, et dans lequel les actions humaines désaccordées aux règles de la cosmologie corrélative peuvent dérégler l'ordre cosmique (Vogel & Dux, 2010 : 215).

9 La structure théorique de la cosmologie corrélative associée à l'astrologie calendaire s'est progressivement développée à partir du IVe – IIIe siècles AEC en fournissant un cadre interprétatif des phénomènes du Ciel (climat, saison) en lien avec les êtres organiques et inorganiques de la Terre de façon à organiser l'ensemble des actions humaines. Une période allant du IIIe au Ier siècle AEC voit apparaître un très grand nombre de textes hémérologiques et de calendriers cosmo-liturgiques. Des pratiques rituelles, divinatoires et sacrificielles sont mises en relation avec des savoirs agricoles conformément aux rythmes saisonniers. Les analogies associant la cosmologie corrélative, la géographie, les saisons et les êtres avec les systèmes de gouvernance et l'organisation des activités sont à l'origine d'une culture rituelle dans laquelle l'idée de « périodes appropriées » (*yishi*) permet de créer des échelles de relations périodiques ou saisonnières entre les actions humaines, les êtres et l'ordre cosmique. Et dans ce cadre-là, les relations de domination et d'exploitation de la nature sont débattues et codifiées dans une grille herméneutique.

10 Plusieurs termes sont employés pour désigner l'instant propice où chaque activité (ensemencements, récoltes, interdits rituels, sacrifices…) doit être menée. Dans les textes de l'époque des Royaumes Combattants et des Han (IVe – Ier s. AEC), ces termes se réfèrent à cette idée de période appropriée : *yishi* donc, *shixu* 時序, « suivre le cycle naturel [des choses] » ; *shunshi* 順時, « suivre les saisons » ; ou encore *shuntian* 順天, « suivre [les phénomènes] célestes ». Ils soulignent l'importance de faire correspondre les activités humaines avec les périodes de croissance (printemps et été), de repli (automne) et de dormance (hiver). L'idée des périodes appropriées rend possible la création des systèmes de correspondance. Par exemple, l'interdiction de porter atteinte à la flore, qui est effective majoritairement au printemps et en été, suit l'idée d'une correspondance avec l'ordre cosmique. Toutefois, l'interdiction ou l'autorisation de détruire l'environnement dans les discours calendaires varie d'une source à une

autre, et elle évolue et se décline sous différents modèles : saisonniers, mensuels et quotidiens.

11 Les auteurs des textes normatifs sur les réglementations calendaires se sont ingéniés à suivre l'évolution des savoirs et des croyances en les mettant en conformité avec l'exploitation des ressources. L'idée générale véhiculée dans ces textes est aussi celle de la maîtrise de la nature. Les espaces naturels et « sauvages » dans lesquels les interdictions sont effectives ne correspondent pas à une nature vierge. Bien au contraire, ces textes soulignent qu'il s'agit d'environnements soumis aux hommes, de manière différente que pour les bourgs et les terres cultivées. L'évocation des espaces montagneux ou forestiers dans les réglementations calendaires atteste leur importance économique. La promulgation d'ordonnances et d'interdits provient du fait qu'ils sont perçus à la fois dans le cadre de l'ordonnancement du monde, mais également en termes de ressources, de droits et d'usages. Les êtres humains agissent et modifient ces espaces au moyen d'ordonnances et d'interdits de lieux spécifiques (monopoles territoriaux, terrains surveillés…) et corrélés au rythme saisonnier et à une culture rituelle complexe.

Une éthique environnementale spécifiquement chinoise ?

12 Avant de regarder comment les réglementations imposent des limites aux actions humaines vis-à-vis de la nature, il est nécessaire d'évoquer la question d'une éthique environnementale de la Chine ancienne, puisque nous voyons depuis plus d'une décennie les systèmes de pensée liés aux discours sur les réglementations calendaires de l'Antiquité être associés aux questions écologiques actuelles. Cette association favorise l'idée d'une portée universelle des enseignements fondamentaux de la Chine antique en les comparant sous de multiples prismes aux « pensées occidentales » : environnementalisme, écologie, écoféminisme, décroissance… Plusieurs chercheurs chinois et internationaux (tels que Cai, 2011 ; Chen *et al*, 2010) se sont appuyés sur l'écologie et la philosophie occidentale pour définir une histoire de la pensée écologique typiquement chinoise. Dans ce procédé discursif, les bases de l'écologie politique

avancées par Lynn White (1967 : 1203-1207) sont intégrées aux contextes de la Chine ancienne sans souci d'anachronisme.

13 Parmi les principales sources valorisées dans la recherche depuis 2010, certains discours du *Mengzi*, un recueil de paroles attribuées à Mencius (372-289), seraient représentatifs de la « civilisation écologique chinoise » telle qu'elle est promue par le gouvernement chinois depuis 2009 (Goron, 2017 : 44-45). Quand bien même Mencius laisse paraître des réflexions concernant le respect du cycle de reproduction de la nature et la gestion des ressources en s'appuyant sur l'idée de périodes appropriées imparties à chaque activité, ses propos sont principalement des exemples qu'il emploie pour présenter sa conception d'une bonne relation entre le souverain et ses sujets. Par exemple, dans un passage du livre éponyme, le roi Hui du royaume de Liang interroge Mencius à propos de ses efforts visant à augmenter la population de son royaume. Mencius lui fait comprendre via une analogie à la guerre qu'il n'y a aucune raison de vouloir à tout prix augmenter sa propre population. Un bon gouvernement, poursuit-il à l'adresse du roi de Liang, doit avant tout s'occuper des conditions dans lesquelles vivent ses sujets : il faut gérer de façon préventive la production agricole plutôt qu'intervenir à la suite de catastrophes naturelles. Mencius conseille alors au roi de Liang de réguler intelligemment les activités agraires, halieutiques et forestières en prenant en compte le respect du cycle de renouvellement des ressources naturelles :

> [Mencius] dit [au roi Hui de Liang] : « Majesté, puisque vous comprenez cet exemple, vous n'avez pas à vous étonner si votre peuple ne s'accroît pas davantage que celui des royaumes voisins. Si l'on ne perturbe pas les périodes appropriées aux activités agraires, il y aura bien plus de grains à manger que nécessaire ; si l'on ne tend pas des filets de pêche avec des mailles trop serrées dans les marais et les étangs, il y aura bien plus de poissons et de tortues à manger que nécessaire ; si la hache pénètre seulement dans les forêts de montagnes aux périodes appropriées, il y aura bien plus de bois utilisable que nécessaire » (*Mengzi*, 1987 : 53-55)[3].

Le propos de Mencius contre l'épuisement des ressources naturelles est une allégorie conseillant au roi de Liang de s'intéresser davantage aux conditions de vie de sa population. Sa réflexion sur l'observance

des « périodes appropriées aux activités agraires » ressemble aux propos de Confucius suggérant d'employer le peuple pour réaliser seulement des corvées ou guerroyer à des périodes spécifiques de façon à ne pas empiéter sur les tâches agricoles (*Lunyu jishi*, 1990 : 21). La gestion des activités paysannes, *stricto sensu*, n'est pas le sujet central des propos de Mencius. Il s'intéresse principalement à la vertu morale du gouvernement. À travers la métaphore de l'exploitation trop intense des ressources naturelles, il conseille au roi de Liang la pondération de ses ambitions politiques grâce auxquelles ce dernier essaye de tirer avantage de ses sujets. Mencius fait donc part de ses préoccupations concernant les ambitions du roi par rapport aux conditions de vie de la population. Il considère favorablement un souverain soucieux de ses sujets plutôt qu'un roi toujours en quête d'une armée plus puissante et de territoires plus étendus (*Mengzi*, 1987 : 911).

14 Après Mencius, les discours de la fin du IIIe siècle AEC sont marqués par une volonté d'uniformisation des systèmes de pensée (proto-confucianisme, proto-taoïsme, moïsme, légisme…) qui va impulser, selon Anne Cheng, une « phase de rumination » sous les Han antérieurs (IIe – Ier s. AEC). Plus exactement, l'héritage intellectuel et scripturaire de la période des Royaumes Combattants permet de transformer « les innovations [des Zhou] en acquis, en tradition. […] et d'élaborer une vision du monde cohérente et synthétique proprement chinoise… » (Cheng, 1997 : 293-294). Certains concepts puisant dans cet héritage intellectuel du IVe – IIIe siècles AEC mais élaborés sous les Han antérieurs ont, à l'instar de *Forest Culture & Ecological Civilization* (Cai, 2011 : 86-91), aussi été dévoyés par certains travaux scientifiques pour leur donner une signification écologique notamment concernant la notion de *tian ren he yi* 天人合一 : « l'harmonie (ou l'unité) entre le Ciel et les hommes ».

15 Fruit d'une interprétation holistique pendant la période des Han, la formule *tian ren he yi* incarnerait l'éthique environnementale confucéenne puisqu'elle évoque une concordance des lois morales et sociales avec l'ordre cosmique. L'une des plus anciennes occurrences de cette formulation a été retranscrite au début de la dynastie des Han dans les *Nouveaux discours* (*Xinyu*, 1986 : 18) de Lu Jia 陸賈 (240-170). Or, les propos de Lu Jia mettent en avant les saints confucéens en tant qu'instaurateurs des rites et des règles sociales en concor-

dance avec les forces du Ciel et de la Terre. Les *Nouveaux discours* ont été, selon Béatrice L'Haridon et Stéphane Feuillas, un manuel politique confucéen à l'attention de Liu Bang, fondateur de la dynastie des Han. Mais le contenu des *Nouveaux discours* ne propose que peu « d'idées neuves », et l'idée selon laquelle « la nature (*tian* 天) et le monde des hommes s'accordent dans leurs desseins » (L'Haridon & Feuillas, 2012 : XVII) est essentiellement une manière de justifier la place du nouveau gouvernement centralisé des Han en l'intégrant à la chronologie des gouvernances harmonieuses dirigées par les saints mythiques de l'Antiquité. *Tian ren he yi* en tant que symbole de l'éthique environnementale chinoise sert d'argument dans des écrits académiques pour justifier de manière anachronique la politique écologique des empereurs en idéalisant les discours sur la gestion administrative des territoires et de ses ressources.

16 Du côté de l'éthique environnementale dans les textes « proto-taoïstes » de l'Antiquité (*Daodejing*, *Zhuangzi*, *Huainanzi*), les arguments scientifiques à propos d'une « philosophie écologique taoïste » s'appuient généralement sur une comparaison avec la notion dite confucéenne du *tian ren he yi*, dans le but de mettre en avant une conception romantique dans laquelle les humains vivent en parfaite harmonie avec la nature (tel que Chen *et al*, 2010). Mais le point de vue proto-taoïste est en réalité trop radical pour appartenir aux mouvements écologiques actuels visant à préserver l'épanouissement des êtres humains dans leur cadre naturel de vie, car selon celui-ci la civilisation et son développement (dont la culture), exercent une domination sur la nature et incarnent la décadence.

17 Ce type de discours, plutôt minoritaire, estime que les sociétés humaines ne peuvent pas s'établir en harmonie avec l'écosystème, puisqu'à travers leurs actes, elles altèrent inéluctablement l'environnement naturel pour leur propre profit. La critique se tourne vers l'ordre social qui va à l'encontre de l'ordre naturel (Vogel & Dux, 2010 : 209). Elle renvoie à une idée précise : le rétablissement d'un monde idyllique sauvage et harmonieux, sans civilisation. Le tableau idéal qu'incarnent ses récits est celui de l'homme vivant spontanément dans la nature, bien avant que les saints fondateurs confucéens ne la pervertissent. Malgré une certaine accointance avec des orientations écologiques actuelles telles que la décroissance autour d'idées comme la « sobriété volontaire », le refus d'un système autoritaire

non naturel (rites, lois, institutions…) dans la pensée proto-taoïste tend davantage vers l'ascétisme individuel que vers une autre forme d'organisation politique et sociale. Leur idéal ne semble pas par conséquent des plus constructifs au regard des questions environnementales et de l'idéal d'une sobriété commune ; même s'il s'apparente à une forme de proto-anarcho-primitivisme (doctrine politique).

18 Différemment, le légisme incarné par les réformes de Shan Yang 商鞅 (?-338 AEC) marque un tournant dans l'histoire environnementale de la Chine antique en instaurant un système administratif centralisé qui, par le biais de lois et de règlements, a mis l'accent sur le contrôle des individus et des terres en promouvant la colonisation agricole et les taxes sur les céréales (Lander, 2021). Si leurs fondements ont eu une influence considérable sur le système politique fondé par la dynastie Qin, ils ne relèvent pas d'une éthique environnementale, car les légistes n'ont pas tiré avantage d'arguments moraux sur le respect du renouvellement de la nature afin de concevoir leur vision du développement socio-économique des territoires.

L'ordre politique et le désordre naturel dans les calendriers cosmo-liturgiques

19 L'éthique environnementale n'est censément pas la meilleure façon d'analyser les discours sur les réglementations calendaires. Associée à l'idée d'un système holistique de gouvernance idéale, la notion d'ordre et de désordre dans ces réglementations doit être questionnée sur sa fonction dans l'histoire des aspirations politiques. Dans ce cas de figure, la légitimation du « mandat céleste » octroyé par le Ciel au pouvoir royal puis impérial (à la fin du IIIe siècle AEC) passe par des discours normatifs tels que les calendriers cosmo-liturgiques. À partir du IIIe siècle AEC, les calendriers comme les « Douze almanachs » des *Printemps et Automnes de Messire Lü* répartissent toutes sortes d'ordonnances et d'interdits mensuellement dans l'objectif de proposer une gouvernance modèle. Ils théorisent un système de concordance entre l'ordre impérial et l'ordre cosmique dans lequel l'empereur est garant de l'harmonie de toutes les activités humaines (agricoles, cultuelles, sociales…) avec les phénomènes célestes, les

cycles saisonniers et la cosmologie corrélative (Vogel & Dux, 2010 : 181-197).

20 Les interprétations holistiques concernant l'apparition des catastrophes naturelles et des désordres sociaux (révoltes) mentionnent le non-respect des réglementations calendaires de la part d'un gouvernement censé être le garant du maintien de l'ordre cosmique. Les catastrophes et les malheurs sont perçus comme des signes de la perte du mandat céleste à travers lesquels le Ciel manifesterait son mécontentement vis-à-vis des actions humaines. L'empereur est ainsi le premier responsable d'un désordre qui est à la fois social, naturel, mais aussi cosmique. Pour rétablir l'ordre cosmique, il doit réaliser des sacrifices aux divinités du territoire ou, selon ses opposants, être remplacé par une personne à la vertu supérieure.

21 Au sein des plus anciennes réglementations calendaires, celles des *Printemps et Automnes de Messire Lü* ont été éditées pendant le règne du roi Zheng de Qin (r. 246-221), quelques années avant la première unification des royaumes chinois par ce dernier, devenu le premier empereur Qin Shihuangdi. Puis ces mêmes ordonnances et interdits mensuels ont été republiés quasiment à l'identique sous d'autres titres, toujours dans des contextes de luttes politiques avec l'ambition commune « d'accéder aux affaires de l'État et participer à l'exercice du pouvoir » (Pirazzoli-t'Serstevens & Bujard, 2017 : 312). Les trois autres sources principales connues de ce même texte de réglementations calendaires prouvent que l'ambition politique a un lien étroit avec sa transmission :

1. Le texte des « Réglementations calendaires » dans les *Écrits du prince de Huainan* (*Huainanzi*) emprunte l'intégralité de son contenu au « Douze almanachs ». Les *Écrits du prince de Huainan* est une collection de traités philosophiques compilés au IIe siècle avant notre ère sous le patronage de Liu An 劉安 (179-122), prince de Huainan et oncle de l'empereur Wu (157-87). Cette collection est présentée devant la cour en 139 avant notre ère, une quinzaine d'années avant que Liu An ne soit accusé de complot contre l'empereur et condamné à mort.
2. Pendant les Han, l'élaboration progressive d'une orthodoxie confucéenne avec ses propres textes canoniques passe à son tour par l'intégration des réglementations mensuelles. Une version quasiment identique aux deux autres fait son apparition sous le titre « Ordonnances

mensuelles » (« Yueling 月令 ») dans deux ouvrages essentiels du canon confucéen : *Les[Chapitres] complémentairesdu Livre des Zhou* (*Yi Zhou shu*) et le *Livre des rites* (*Liji*). L'une des plus anciennes mentions des « Ordonnances mensuelles » provient du Grand Secrétaire impérial Sang Hongyang (152-80), lors de sa confrontation à la cour avec des lettrés confucéens en 81 AEC. L'utilisation des « Ordonnances mensuelles » à des fins rhétoriques apparaît parmi les références de Sang Hongyang dans ses critiques envers ses adversaires confucéens au chapitre sur « Les calamités naturelles » dans *La dispute sur le sel et le fer* (Levi, 2010 : 274-275). L'absence de citation concernant les « Ordonnances mensuelles » de la part des lettrés confucéens dans cet ouvrage tend à penser que ce n'est pas encore un écrit essentiel à leur doctrine au Ier siècle AEC. Historiquement, les « Ordonnances mensuelles » auraient circulé indépendamment du *Livre des rites* avant d'y être insérées par Ma Rong 馬融 (79–166) seulement au deuxième siècle de notre ère. Sans doute en raison de l'importance accordée aux réglementations calendaires, l'inclusion des « Ordonnances mensuelles » dans l'orthodoxie confucéenne va servir leurs argumentations dans un des principaux terrains d'affrontements à la cour impériale : les interprétations des « désastres et prodiges » (*zaiyi* 災異) pouvant légitimer l'autorité impériale garante de l'ordre céleste ou, a contrario, signifier un désaveu du Ciel à l'égard du pourvoir en place.

3. La menace d'une catastrophe naturelle encourue en cas d'infraction aux réglementations calendaires est devenue pour le gouvernement impérial une préoccupation de plus en plus exprimée à la fin du Ier siècle AEC. Elle joue un rôle important dans les débats politiques. Cette façon d'utiliser les réglementations calendaires pour justifier des bouleversements politiques et la nécessité de changer de gouvernance dans le but de rétablir « l'ordonnancement du monde » est ainsi mise à profit par le Premier ministre Wang Mang avant son coup d'État en l'an 9 et la fondation de la brève dynastie Xin (9- 25 EC). Wang Mang et sa tante l'impératrice Wang Zhengjun 王政君 (71 AEC-13 EC) vont, parmi leurs réformes politiques avant l'accession au trône, réutiliser ces mêmes réglementations et promulguer l'*Édit des Ordonnances mensuelles et saisonnières en cinquante articles* en 5 de notre ère (Sanft, 2008-2009). L'*Édit* correspond à une sélection d'une cinquantaine d'ordonnances et d'interdits mensuels à partir des trois sources évoquées plus haut et relatifs à diverses activités collectives (agriculture, constructions, taxes) et aux

interdits de destruction de la faune (chasse et pêche) et de la flore (abattage des arbres).

De l'ordre cosmique à la ritualité des interdits de destruction de la nature

22 Nous venons de voir comment les réglementations mensuelles relatives à la destruction de la nature renforcent des discours aux desseins principalement politiques. Il s'agit d'une politisation allant de pair avec les significations religieuses des interdits, car celles-ci sont en corrélation avec la crainte d'un effondrement de l'ordre cosmique. L'application théorique des interdits mensuels s'appuie sur des interprétations cosmo-liturgiques afin d'interdire différents types d'actes destructeurs de la faune ou de la flore selon les mois de l'année.

23 Par exemple, au premier mois de l'année dans les « Douze almanachs », plusieurs observations annoncent l'avènement du printemps : la fonte des neiges (« le vent d'Est libère les glaces »), le réveil des animaux entrés en hibernation pendant l'hiver (« les animaux hibernants commencent à bouger ») et le retour des oiseaux migrateurs (« les oies sauvages remontent vers le nord »). L'empereur, accompagné de ses ministres, se rend en personne dans la banlieue Est de la capitale pour accueillir le printemps. En tant que garant de l'ordre cosmique, il ordonne ensuite à ses sujets de préparer les futurs rituels en « accordant les musiques », « en étudiant les danses » et « en réparant les autels ». Puis, il ordonne la réalisation de sacrifices destinés aux montagnes, aux forêts, aux fleuves et aux marais. Il interdit subséquemment de tuer les animaux sacrificiels femelles, d'abattre les arbres, de détruire les nids et de tuer les nouveau-nés, les fœtus, les oisillons, les faons et les œufs (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 5 - 6).

24 Le sens de ces interdictions – visant à protéger les femelles uniquement lors des sacrifices sanglants, les jeunes animaux et les arbres – relève d'une représentation holistique proscrivant la destruction des naissances (faune) et de la croissance (flore), de façon à préserver l'équilibre cosmique, puisque le premier mois du printemps et de l'année symbolise le renouveau du cycle de la vie après la saison

hivernale. Parallèlement, l'ordonnance cultuelle associée à ces interdits se rapporte aux rituels qui doivent être adressés ce mois-ci à certains espaces naturels. L'ensemble, ordonnances et interdits, montre la construction de liens métaphoriques entre le Ciel qui amène le changement saisonnier, la Terre qui crée le renouveau du cycle de la vie et leurs correspondances avec les actions humaines.

25 L'organisation des activités est divisée entre ce qui doit être réalisé (ordonnances) et ce qui est prohibé (interdits). D'autre part, les pratiques rituelles renforcent l'idée d'un système de concordance analogique entre les activités humaines et les phénomènes célestes en s'appuyant sur la crainte d'un déséquilibre cosmique annonciateur de catastrophes. Chaque réglementation mensuelle se conclut par diverses menaces cataclysmiques dans le cas de leur non-application :

> Si au premier mois du printemps, on applique les ordonnances de l'été, alors les pluies ne tomberont plus au bon moment, les plantes se flétriront trop tôt, et les royaumes entreront dans une période de crainte. Si on applique les ordonnances de l'automne, alors de graves épidémies feront leur apparition parmi les populations, il y aura la venue fréquente de vents glaciaux et violents et des pluies torrentielles, ainsi que l'émergence de ronces, d'ivraie, de fétuque et d'armoise. Si on applique les ordonnances de l'hiver, de grandes pluies causeront des destructions ; la neige et le givre arriveront abondamment ; les semailles [du printemps] ne pourront pénétrer la terre (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 12).

Dans ce système de concordances, l'équilibre cosmique à préserver au premier mois printanier se rapporte au cycle des naissances animales et de la croissance végétale. Au second mois du printemps annoncé par le « début d'une période pluvieuse » et la « fleuraison des pêchers et des poiriers », la préservation concerne les milieux humides : il ne faut pas épuiser les cours d'eau et les marais ou assécher les étangs et les plans d'eau. Ce type d'interdiction en pleine période de la fonte des neiges, le moment de l'année où les ressources hydriques sont les plus abondantes, symbolise une révérence pour ce phénomène climatique saisonnier. D'un autre côté, ces interdictions peuvent aussi faire référence à des actions préventives contre les inondations ou à la préservation des territoires du gibier

d'eau (au regard des interdits du mois suivant). Une seconde interdiction concernant l'acte d'incendier les forêts de montagnes, peut-être lors des chasses, semble quant à elle être liée au cycle de floraison des arbres fruitiers.

26 Les interdictions mensuelles de détruire la nature concordent avec des phénomènes saisonniers aux deux premiers mois printaniers (fonte des neiges et floraison), puis au troisième mois, elles s'appliquent à certains modes de chasse et à la sériciculture :

> Concernant les interdits calendaires [les ustensiles suivants] utilisés pour la chasse ne doivent pas sortir des neuf portes [de la ville] : les filets avec de longues perches, les flèches harponneuses, les filets à petits gibiers, les filets communs (destinés aux oiseaux et animaux), et les appâts empoisonnés à l'attention des animaux terrestres. Ce mois-ci [le Fils du Ciel] ordonne aux officiers responsables des zones sauvages (*yelu* 野虞) de veiller à ce qu'aucune coupe (ou abattage) ne soit faite sur les mûriers et les mûriers tinctoriaux (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 61-62).

L'interdit de couper le mûrier à cette période s'accorde avec l'incubation et l'éclosion des vers à soie de la mi-avril à début mai dans notre calendrier solaire. D'après Li Guoqiang (2005 : 197), « c'était sans doute pour garantir l'alimentation en feuilles des vers à soie que l'interdiction de l'abattage de *zhe* (le mûrier) a été émise ». Les « Douze almanachs » n'évoquant pas toutes les étapes de la sériciculture, cette interdiction relève d'une portée hautement symbolique à propos de la confection de la soie dans la société chinoise.

27 La prohibition des modes de chasse avec des filets représente une forme de gestion cynégétique du gibier (oiseaux, mammifères et poissons). Encore une fois, le mois est symbolique, car les populations migratrices — essentiellement les oiseaux lors de la migration du printemps — n'arrivent pas toutes en même temps (ici, au troisième mois printanier). Toujours en lien avec le thème de la chasse, il est évoqué au mois suivant, le premier mois estival, l'idée de protéger les activités agricoles en repoussant les populations de gibier vers des terres plus éloignées :

> Il est alors défendu de détériorer ou de détruire tout ce qui continue à se développer ou à s'agrandir. Il ne faut ni commencer des travaux

> de terrassement, ni former de grands rassemblements ou encore abattre de grands arbres. Ce mois-ci, le Fils du Ciel ordonne aux officiers responsables des zones sauvages de sortir superviser les activités des champs et des pâturages, de récompenser les activités agraires afin de motiver le peuple, car il est impératif de ne pas contrevenir aux périodes appropriées [à l'agriculture]. Les animaux sauvages sont chassés hors des champs et des plaines afin qu'ils ne détériorent pas les cinq céréales. On n'entreprend aucunement de grande chasse (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 86-87).

Après le sujet des terres agricoles, les réglementations du troisième mois estival sont destinées aux contrôles théoriques des zones humides et forestières éloignées et aux grandes entreprises :

> Ordre est donné aux maîtres des pêches d'abattre les crocodiles et d'éliminer les alligators, de remonter les tortues sacrificielles et de capturer les tortues de mer. Le Fils du Ciel commande aux officiers responsables des eaux et forêts de s'approvisionner en roseaux, car ceux-ci sont utilisés comme matériaux. Ce mois-ci, alors que les végétaux sont florissants, le Fils du Ciel ordonne aux officiers responsables des eaux et forêts de pénétrer dans les montagnes s'occuper des ressources sylvestres et de veiller à ce que ni coupe ni abattage n'aient lieu. Il est défendu de commencer des travaux de terrassement, de réunir les feudataires ou de recruter des soldats et de les rassembler. Si de grandes œuvres étaient tout de même réalisées, alors des cataclysmes célestes apparaîtront (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 130-132).

Après les interdits printaniers et estivaux, les ordonnances relatives à la gestion cynégétique et économique des territoires sont mentionnées les deux derniers mois de l'année, principalement en hiver quand l'État récupère théoriquement les bénéfices des ressources. Le premier mois hivernal « est la période où les officiers responsables des cours d'eau et les maîtres des pêches perçoivent les taxes sur les rivières, les sources, les plans d'eau et les marais » (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 226).

28 Au second mois hivernal :

> Ce mois-là, dans les forêts de montagnes, les marais et les étangs, concernant tous ceux qui sont autorisés à s'approvisionner en

> cueillant des légumes et des plantes sauvages comestibles ou en chassant, les officiers responsables des zones sauvages les dirigent ; mais pour les autres qui pénètrent [sans autorisation] et s'en emparent, ils auront commis un délit et ils ne pourront pas être graciés (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 241).

Derrière le contrôle des zones humides et forestières, l'évocation des ressources animales et végétales concerne en partie des pratiques rituelles telles que les tortues sacrificielles évoquées au troisième mois estival ou l'abattage du bois au deuxième et troisième mois hivernaux : « ce n'est finalement que le jour du solstice d'hiver (2e mois) que le bois des forêts peut être coupé et les bambous récupérés pour confectionner des flèches ». « En ce [troisième] mois, l'ordre est donné aux maîtres des pêches de procéder à l'ouverture de la pêche, et aux Quatre Superviseurs de récupérer les bois sacrificiels et de les offrir via le rite du brûlage (*liao* 燎) au temple ancestral et aux cent cultes » (*Lüshi chunqiu*, 2009 : 259-260).

Les réglementations calendaires dans les lois sur les activités paysannes

29 Les descriptions ci-dessus relèvent à la fois d'une vision théorique de l'administration des territoires naturels, et aussi d'une réalité historique : l'accaparement de certaines terres montagneuses et boisées proches des grands bourgs au profit de la cour impériale ou des seigneurs vassaux. La surveillance de parcs interdits royaux et impériaux est confirmée par les lois et par les textes administratifs sur les activités paysannes datant des Qin et des Han (Rols, 2021 : 176-206). Dans les « Lois sur les activités paysannes » (« Tianlü 田律 ») datant de 195 AEC et retrouvées en 1983 sur le site de fouilles archéologiques de Zhangjiashan au Hubei, on retrouve des interdictions calendaires :

> Il est interdit pendant les saisons printanières et estivales à toutes les personnes suivantes : le peuple, les petits fonctionnaires, les condamnés aux travaux forcés et les esclaves d'oser abattre du bois dans les forêts de montagne, d'obstruer les cours d'eau et les sources, de brûler les herbes pour fertiliser [les sols], de prendre les

> nouveau-nés, les faons, les œufs et les oisillons, de tuer les animaux prêts à mettre bas ou encore empoisonner les poissons (*Zhangjiashan*, 2006 : 42-43) [4].

À l'instar de la plupart des lois entremêlant des considérations d'ordre cosmique, d'ordre religieux et d'ordre social, l'article de loi ci-dessus renvoie à l'idée d'un contrôle des activités de la population ordinaire dans les territoires réservés aux besoins de la cour ou des seigneuries en s'appuyant sur la culture rituelle et calendaire commune. Les forêts de montagnes évoquées dans cet article de loi désignent des lieux où certaines activités (plus que l'accès aux lieux) sont interdites pendant les deux premières saisons de l'année aux personnes en bas de la hiérarchie sociale : le peuple, les fonctionnaires de bas rang, les condamnés aux travaux forcés et les esclaves. Cette réglementation historiquement appliquée se soucie non de l'ordre cosmique, mais du partage des ressources issues des forêts et des zones humides près des grands bourgs, là où vivent les élites. Il y a d'un côté les activités de la population contrôlées à l'aide de réglementations calendaires empreintes d'une culture rituelle, et de l'autre, la cour et ceux autorisés par l'État [5] qui peuvent y déroger.

Conclusion

30 Souvent occultée dans les travaux sur « l'éthique environnementale » et l'histoire environnementale de la Chine antique, l'analyse présentée dans cet article montre comment les textes hémérologiques et les calendriers cosmo-liturgiques relèvent de la morale religieuse à travers la notion d'ordre cosmique ainsi que de pratiques et de normes rituelles, au contraire des articles de lois de Zhangjiashan qui apportent une preuve historique d'une politique de la terre et du partage des ressources à cette période. Les discours normatifs sur les réglementations calendaires représentent des contextes complexes, imbriquant des dimensions cosmologiques, religieuses, agricoles avec des enjeux liés aux ambitions politiques et économiques concernant les ressources naturelles, principalement dans les territoires « éloignés ». Ils permettent de comprendre l'origine des discours religieux sur l'harmonie cosmique en lien avec l'environnement avant leurs transformations et leurs évolutions au cours du temps : avec la religion d'État à partir du Ier siècle AEC, les révélations des *fangshi*

(maîtres ésotériques) du Ier siècle AEC au IIIe siècle EC, et les courants religieux taoïstes à partir du IIe – Ve siècles.

BIBLIOGRAPHY

Sources primaires (triées par titre)

Dunhuang Xuanquan yueling zhaotiao 敦煌懸泉月令詔條, 2001, Zhongguo wenwu yanjiusuo 中國文物研究所 et Gansu sheng wenwu kaogu yanjiusuo 甘肅省文物考古研究所, Pékin : Zhonghua shuju.

Erya jijie 爾雅集解, 2010, WANG K. (éd.), Changsha : Yuelu shushe.

Huainanzi 淮南子, 2012, CHEN Guangzhong (éd.), Pékin : Zhonghua shuju.

Lunyu jishi 論語集釋, 1990, CHENG S. (ed.), Pékin : Zhonghua shuju.

Lüshi chunqiu jishi 呂氏春秋集釋, 2009, XU W. (éd.), Pékin : Zhonghua shuju.

Mengzi zhengyi 孟子正義, 1987, JIAO X. (éd.), Pékin : Zhonghua shuju.

Xinyu jiaozhu 新語校注, 1986, WANG L. (éd.), Pékin : Zhonghua shuju.

Zhangjiashan Han mu zhujian (*247 hao mu*) 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓), 2006, Zhangjiashan 247 hao Hanmu zhujian zhengli xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組, Pékin : Wenwu chubanshe.

Zhongguo zaihai tongshi (*Qin Han juan*) 中國災害通史(秦漢卷), 2010, JIAO P. (éd.), Zhengzhou : Zhengzhou daxue chubanshe.

Sources secondaires

BLOOM I., 2009, *Mencius*, New York : Columbia University Press.

CAI D., 2011, *Forest Culture & Ecological Civilization*, Pékin : China Forestry Press.

CHEN X., CHEN Y. & CHEN J., 2010, *Daojiao shengtai sixiang yanjiu* 道教生态思想研究, Chengdu : Bashu chubanshe.

CHENG A., 1997, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Éd. du Seuil.

GAFFRIC G., 2022, « 自然 *ziran*, nature. La Chine et la “civilisation écologique” à l’ère de l’Anthropocène », in V. FRANGVILLE, F. LAUWAERT, F. VILLARD *et al.* (dirs.), *Mots de Chine : ruptures, persistances, émergences*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 347-377.

GAFFRIC G. & HEURTEBISE J.-Y., 2018, « Zhuangzi et l’Anthropocène : Réflexions sur l’(auto)orientalisme vert », *Essais*, n° 13, p. 17-32.

GAFFRIC G. & HEURTEBISE J.-Y., 2013, « L’écologie, Confucius et la démocratie : Critique de la rhétorique chinoise de « civilisation écologique », *Ecologie & politique*, n° 47, vol. 2, p. 51-61.

GORON C., 2018, « Civilisation écologique et limites politiques du

concept chinois de développement durable », *Perspectives chinoises*, n° 4, p. 41-55.

HARPER D. & KALINOWSKI M. (éds.), 2017, *Books of Fate and Popular Culture in Early China: The Daybook Manuscripts of the Warring States, Qin, and Han. Books of Fate and Popular Culture in Early China*, Leiden-Boston : Brill.

HUANG R., 2010, *Dunhuang Xuanquanzhi « sishi yueling zhaotiao » zhengli yu yanjiu* 敦煌懸泉置《四時月令詔條》整理與研究, Wuhan : Wuhan daxue chubanshe.

KALINOWSKI M., 1996, « Astrologie calendaire et calcul de position dans la Chine ancienne. Les mutations de l'hémérologie sexagésimale entre le IVe et le IIe siècle avant notre ère », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 18, p. 71-113.

LANDER B., 2022, « Deforestation in Early China, How People Adapted to Wood Scarcity », in I. Miller *et al* (éds.), *The Cultivated Forest: People and Woodlands in Asian History*, Seattle : University of Washington Press, p. 1-19.

LANDER B., 2021, *The King's Harvest: A Political Ecology of China from the First Farmers to the First Empire*, New Haven-Londres: Yale University Press.

LE BLANC C. & MATHIEU R., 2009, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard.

LEVI J., 2010, *La dispute sur le sel et le fer*, Paris : Les Belles Lettres.

LI G., 2005, *L'homme et l'arbre dans la Chine antique : connaissance naturaliste et contexte social*, Thèse de doctorat en Ethnobiologie historique, Paris : Muséum national d'histoire naturelle.

LU J., 2012, *Nouveaux discours*, Paris : Les Belles Lettres, tr. fr. : B. L'Haridon B. & S. Feuillas.

MILLER I., 2017, « Forestry and the Politics of Sustainability in Early China », *Environmental History*, n° 22, p. 594-617.

PIRAZZOLI'SERSTEVENS M. & BUJARD M., 2017, *Les dynasties Qin et Han — : Histoire générale de la Chine, 221 av. J.-C.-220 apr. J.-C.*, Paris : Les Belles Lettres.

ROLS J., 2021, *Les interdits de destruction de la faune et de la flore de l'Antiquité tardive au haut Moyen-Âge chinois*, Thèse de doctorat en Etudes de l'Extrême-Orient, Paris, PSL-EPHE.

SANFT C., 2008-2009, « Edict of Monthly Ordinances for the four Seasons in Fifty Articles from 5 C.E: Introduction to the Wall Inscription Discovered at Xuanquanzhi, with Annotated Translation », *Early China*, n° 39, p. 125-208.

SANFT C., 2010, « Environmental and Law in Early Imperial China (Third Century BCE – First Century CE) : Qin and Han Statutes Concerning Natural Resources », *Environmental History*, n° 15 (4), p. 701-721.

VOGEL H. U. & DUX G. (éds.), 2010, *Concepts of Nature: A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*, Leiden : Brill.

WHITE L., 1967, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, n° 155, p. 1203-1207.

NOTES

1 « Avant l'ère commune ».

2 Sauf indication contraire, les traductions présentées dans cet article sont les miennes.

3 Ma traduction s'appuie sur celles de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu (2009 : 278-279) et d'Irene Bloom (2009 : 3-4).

4 Je reprends ici la traduction de Sanft (2008-2009 : 170) avec quelques modifications.

5 Voir au 2e mois hivernal ci-dessus.

ABSTRACTS

Français

Depuis le début du vingt-et-unième siècle, diverses pensées de la Chine antique sont évoquées comme une voie aux antipodes de la détérioration accélérée de notre environnement. C'est à travers l'usage récurrent de termes tels que « éthique environnementale » dans le sens d'une cohabitation harmonieuse entre l'homme et la nature que de nombreuses productions scientifiques, principalement en Chine, édulcorent les discours de la Chine antique au profit d'une réécriture de l'histoire dans le but d'y faire apparaître les précurseurs d'une pensée chinoise environnementale. Or, en analysant et en contextualisant les mêmes discours normatifs datant de l'Antiquité, cet article vise à déconstruire l'idée d'une écologie indigène de la Chine antique en montrant comment les discours relatifs aux actes de destruction de la faune, de la flore et de certains espaces naturels (zones humides et forestières) sont liés à des contextes cosmologiques, religieux, agricoles et politiques complexes.

English

Since the beginning of the twenty-first century, various thoughts from ancient China have been evoked as a way out of the accelerated deterioration of our environment. It is through the recurrent use of terms such as "environmental ethics" in the sense of a harmonious cohabitation between man and nature that many scientific productions, mainly in China, water down the discourses of ancient China in favour of a rewriting of history in order to make the precursors of a Chinese environmental thought appear. By analysing and contextualising the same normative discourses from antiquity, this article aims to deconstruct the idea of an indigenous ecology of ancient China by showing how discourses relating to acts of destruction

of fauna, flora and certain natural spaces (wetlands or forests) are linked to complex cosmological, religious, agricultural and political contexts.

INDEX

Mots-clés
Chine, Antiquité, éthique environnementale, Cosmologie, destruction de la nature, réglementations calendaires, ordre et désordre cosmiques

Keywords
China, Environmental ethics, Antiquity, Cosmology, Destruction of nature, Calendar regulations, Cosmic order and disorder

AUTHOR

Johan Rols
Johan Rols est docteur de l'EPHE-PSL en Histoire des religions et des systèmes de pensée, chercheur associé au GSRL-CNRS et au CRCAO-CNRS. Ses travaux universitaires portent sur l'histoire environnementale de la Chine ancienne et médiévale, l'histoire des interdits ainsi que l'histoire du taoïsme et des systèmes de pensée dans la Chine médiévale.

La pollution des sols comme catalyseur pour l'appropriation citoyenne d'une friche industrielle à Montreuil

Sylvain Lallier

OUTLINE

Introduction
La dépollution du site Wipelec à Romainville : un *précédent* mobilisé à « EIF »
Le contexte de la dépollution du site Wipelec
Les répercussions et mobilisations citoyennes
Pollutions, controverses et mobilisation citoyenne : l'ancienne usine « EIF » à Montreuil
La friche industrielle de l'ancienne usine « EIF »
Une mobilisation conjointe des associations pour la dépollution du site
Gestion participative et conflits d'usage sur la friche industrielle
Débats et initiatives au sein de l'association « GLP » face à l'absence de projets de dépollution
Préservation du patrimoine des Murs à Pêches et valorisation écologique face à l'urbanisation
Conflits autour de l'occupation et l'émergence d'un tiers-lieu culturel
Conclusion

TEXT

Introduction

1 Les sols ne sont pas simplement des surfaces inertes. Ils sont en réalité à la fois vivants et troubles. Vivants, ils abritent une myriade d'entités micro-organiques en action. Les sols représentent une « bioinfrastructure » (Puig de la Bellacasa, 2014) sur laquelle repose la qualité de notre air et de notre alimentation. Troubles, ils concentrent également les conséquences invisibles d'un passé industriel (Croisé, Sierra & Lysaniuk, 2018). Le département de la Seine-Saint-Denis est un exemple frappant de ce phénomène. Berceau de l'industrie chimique et métallurgique au cours des deux derniers siècles (Katz, 2003), ce territoire, marqué par des disparités sociales

et économiques, est aujourd'hui caractérisé par la présence de nombreux sites aux sols contaminés. C'est le cas d'une ancienne usine située aux Murs à Pêches, un îlot végétal niché au cœur de Montreuil.

2 À la fin du XIXe siècle, cette ancienne usine s'est développée dans un tissu industriel dense, participant à la transformation du paysage urbain du haut plateau montreuillois. Initialement spécialisée dans le traitement chimique de peaux animales, l'usine est acquise en 1972 par la société Europe Industrie Fourniture (EIF), après avoir passé successivement entre les mains de différents occupants. L'activité de cette entreprise, spécialisée dans la production de textiles dans les domaines médical et industriel, cesse au début des années 2000. Par la suite, le site est laissé à l'abandon.

3 La littérature en sciences sociales a consacré une attention particulière au quartier des Murs à Pêches, en se focalisant sur les pratiques horticoles passées et présentes. Ces travaux ont souligné le rôle prédominant des initiatives citoyennes dans le développement récent d'une agriculture urbaine. Ces pratiques, qui trouvent leur origine dans le système de culture sur murs à palisser (Lafarge, 2012) et qui coexistent avec des activités d'animation culturelle, ont évolué depuis les années 1980 pour s'inscrire actuellement dans une dynamique de partage et d'appropriation citoyenne de l'espace. Dans ce cadre, l'analyse réalisée par Damien Deville et Florence Brondeau (2017) est particulièrement instructive. Leur étude sur la redynamisation du quartier et les défis associés à sa coordination a montré qu'une synergie accrue des mouvements associatifs s'est développée récemment, unis dans une opposition à une privatisation foncière encouragée par les autorités publiques. Des conflits ont été provoqués par la présence de l'ancienne usine, proche des Murs à Pêches, sélectionnée pour une reconversion par la Métropole du Grand Paris en 2017. Cette initiative a suscité une vive résistance, conduisant à l'émergence d'un collectif regroupant plusieurs associations et groupes locaux. Leur demande d'abandon du projet motivée par la sauvegarde de l'intégrité du site a suggéré l'hypothèse d'une construction d'un commun unifié comme forme d'appropriation citoyenne des Murs à Pêches.

4 Cet article se positionne dans le prolongement de l'analyse des mobilisations qui ont émergé en réaction au projet de reconversion de

l'usine, communément appelée « EIF » par les habitants locaux. Le site est passé sous la gestion de l'Établissement Public Foncier d'Île-de-France (EPFIF) en 2013. Suite à cette reprise, des études conduites en 2013 et 2018 ont indiqué une pollution des sols révélant la présence de plus de 15 tonnes de solvants chlorés volatils (COHV) et 11 tonnes de benzène (BTEX), chacun reconnu pour ses propriétés cancérigènes. En 2020, la complexité de la situation s'est accrue lorsque l'usine a été investie par un collectif d'artistes, d'artisans, de riverains et d'individus sans domicile fixe, regroupés en une association appelée « Gardelapêchemontreuil ! » (GLP). Si l'action militante face à la reconversion du site a renforcé une appropriation citoyenne de l'espace des Murs à Pêches, la présence de ces contaminants dans le sol soulève une interrogation supplémentaire : comment cette action s'inscrit-elle dans un contexte de pollution des sols ; et quel peut être l'impact de cette matérialité toxique sur les dynamiques d'appropriation citoyenne et de réhabilitation de la friche ?

5 Ce travail s'ancre dans la sociologie des controverses environnementales relatives aux risques sanitaires et à l'engagement des citoyens non experts. Des études dans ce domaine ont souvent mis en lumière la mobilisation autour des enjeux de santé publique et environnementale (Chateaureynaud & Torny, 2005, 2013 ; Cefaï, 2009 ; Akrich *et al.*, 2010). Ces études ont également souligné comment certains problèmes scientifiques sont négligés pour des raisons politiques, économiques, et sociales (Hess, 2016), et comment l'action collective tend à émerger lorsque justice sociale et justice environnementale se croisent (Frickel & Elliott, 2018). Ces dynamiques sont particulièrement visibles dans les contextes de disparités économiques et sociales marquées, souvent accompagnées d'une répartition inégale des pollutions. L'héritage industriel et le contexte socio-économique actuel du département de la Seine-Saint-Denis le placent au centre de ces controverses. En outre, des travaux récents ont exploré la transformation écologique de l'urbanisation, soulignant le rôle de l'agriculture urbaine et la nécessité d'une gestion éclairée des territoires, particulièrement dans le contexte du Grand Paris (Salomon-Cavin & Granjou, 2021). De même, l'enjeu de la pollution des sols dans les zones résidentielles et les jardins partagés, ainsi que les risques associés à la sécurité alimentaire ont été mis en avant, appelant à une approche intégrée impliquant une meilleure compréhension des sols

et une participation citoyenne active (Remy & Canavese, 2015, 2017 ; Meulemans & Granjou, 2020).

6 Les mobilisations sur la friche industrielle de l'ancienne usine « EIF » s'inscrivent dans ces perspectives. L'impact de la matérialité toxique des sols sur les dynamiques d'appropriation citoyenne et de réhabilitation de la friche constitue un enjeu central. L'hypothèse suggérée est que la matérialité des sols pollués agit comme un catalyseur dans l'appropriation citoyenne de la friche industrielle. Cette appropriation se manifeste à travers trois dimensions interdépendantes : une résistance à la privatisation foncière, une lutte contre la précarité sociale, et un activisme environnemental axé sur la gestion des pollutions et des méthodes de dépollution.

7 Ce travail s'inscrit dans le cadre d'un stage de Master 2 sur les trajectoires de mobilisations portant sur les questions de pollution des sols en Seine-Saint-Denis, réalisé dans le cadre du projet IPAUP-93[1] « Ingénierie pédologique pour l'agriculture urbaine participative », sous la direction d'Aurélien Féron (IRISSO, INRAE), Germain Meulemans (CAK, CNRS) et Ana Cristina Torres (Lab'Urba, UPEC). Le dispositif méthodologique comprend plusieurs observations menées entre février et juillet 2022 auprès d'associations et lors d'événements publics, des entretiens semi-directifs réalisés avec des militants sur les formes de leur mobilisation, leurs enjeux et leurs pratiques au sein de la friche industrielle, ainsi qu'une veille de la presse nationale à partir du moteur de recherche *Europresse* et une analyse de documents d'expertise et associatifs.

8 Une première partie de l'article est consacrée à un rapide examen de l'influence historique d'un activisme environnemental sur la configuration actuelle des mobilisations sur la friche. Une deuxième partie s'attache à examiner les tensions discursives qui entourent la question de la sécurité sanitaire, mettant en exergue les divergences entre les acteurs associatifs et les autorités publiques. Une troisième et dernière partie aborde enfin les controverses liées aux moyens techniques de dépollution, interrogeant à la fois leur légitimité et le niveau de participation citoyenne dans les processus décisionnels associés.

La dépollution du site Wipelec à Romainville : un *précédent* mobilisé à « EIF »

Le contexte de la dépollution du site Wipelec

> Notre association [« *Restes Ensemble* »] a pris racine en 2020, une initiative conjointe d'habitants locaux concernés par le projet immobilier EIF, de personnes fréquentant régulièrement le site, et de membres actifs d'associations au sein des Murs à pêches. Dès le début, on a été conscient de l'impact potentiel de ce projet sur le quartier. […] [L]a situation à Romainville a été un facteur important. Il y a eu des complications lors des travaux de dépollution, une expérience que personne ici ne souhaitait vivre. Ce qu'il s'est passé là-bas, ça a souligné les risques d'une dépollution mal gérée, qui, c'est là l'ironie, peut se révéler plus… préjudiciable que la pollution en elle-même.
> *Extrait d'entretien avec un membre de l'association « Restes Ensemble », le 22 février 2022.*

Les actions menées sur le site de l'ancienne usine « EIF » ont fait appel, à plusieurs occasions, à un précédent de mobilisation portant sur une controverse liée à un projet de dépollution qui aurait compromis la santé des riverains à proximité de ce lieu. À Romainville, en Seine-Saint-Denis, un incident survenu lors de travaux de dépollution d'un site industriel réalisés par l'entreprise Wipelec a considérablement accentué l'ambition des riverains d'aborder les problématiques associées à la pollution enfouie dans le sol de l'ancienne usine (Mandard, 2018). Cet événement, constituant un précédent utilisé par les associations mobilisées sur la friche industrielle « EIF » à Montreuil, a mis en évidence que l'inefficacité d'un programme de dépollution pourrait engendrer des conséquences plus néfastes sur la santé que la présence originelle des contaminants.

9 En 2014, le fonds d'investissement Ginkgo a procédé à l'acquisition du site, appartenant auparavant à la société Wipelec, qui avait été utilisé comme *Installation classée pour la protection de l'environnement* (ICPE) entre 1990 et 2006. Le site présentait une pollution liée à des solvants chlorés, tels que le trichloroéthylène (TCE), des cyanures, du benzène et une contamination des eaux souterraines au chrome VI. Bien que responsable de la pollution, selon le journal quotidien régional *Le Parisien*, Wipelec n'aurait pas mené à bien la dépollution du site (Marnette, 2021). Par conséquent, Ginkgo s'était engagé à réaménager le site et à le dépolluer en vue d'un nouveau projet immobilier.

Les répercussions et mobilisations citoyennes

10 Toutefois, plusieurs riverains et associations ont saisi la justice en 2016, puis en 2018, invoquant une mise en danger de la vie d'autrui. L'association « Romainville Sud », ayant également déposé plainte, avait recensé 23 cas de cancers (dont 21 décès récents) dans le quartier concerné. La société Wipelec a réfuté les accusations portées à son encontre et a soutenu que l'origine de ces cas ne trouvait pas sa cause dans ses activités industrielles, mais bien dans les activités antérieures menées sur le site, avant son acquisition en 2003 (Mohammad, 2021).

11 Entre 2017 et 2018, une première étape de dépollution a été entreprise par Ginkgo, éliminant 96 % de la pollution liée au TCE, selon les données fournies par l'entreprise (Cosnard, 2018). Néanmoins, la dépollution n'aurait pas été menée à terme et la situation est restée préoccupante pour les riverains.

12 Parallèlement à cette controverse, qui sert de précédent auquel se sont référées les associations mobilisées sur la friche industrielle de l'ancienne usine « EIF » à Montreuil, cette dernière affiche un niveau de contamination quatre fois supérieur au site Wipelec à Romainville (Marnette, 2020). En outre, la mobilisation collective sur le site de l'ancienne usine « EIF » ne se limite pas à une gestion anhistorique de la pollution. Elle s'inscrit également dans une continuité d'efforts associatifs autour d'enjeux relatifs à la matérialité du sol marquée par une toxicité indélébile. Autrement dit, le cas de Wipelec fourni aux

militants et aux associations un cadre de référence pour leurs actions, guidées par une critique des méthodes de dépollution, incluant leurs limites, risques et implications sanitaires.

Pollutions, controverses et mobilisation citoyenne : l'ancienne usine « EIF » à Montreuil

La friche industrielle de l'ancienne usine « EIF »

13 En avril 2022, une réunion interne s'est tenue au sein de l'association « Restes Ensemble », durant laquelle une version d'un article destiné à figurer dans le fanzine du Festival des Murs à Pêches (événement annuel organisé depuis 2000) a été débattue. Dans cet article, il a été question des initiatives locales pour une gestion responsable de la dépollution du site de l'ancienne usine. Cette implication de l'association souligne la réactivité des acteurs locaux face aux préoccupations environnementales. En outre, la question de la pollution de l'usine « EIF », qui précédemment apparaissait seulement en marge des discussions stratégiques d'urbanisation du secteur des Murs à Pêches, émerge comme un sujet de préoccupation central.

> Donc, cette première version du texte [*texte qui apparaîtra dans le fanzine adressé aux visiteurs lors du Festival des Murs à Pêches* 2022] date du 13 avril. [*Elle récite le texte* :] « Pour une dépollution maîtrisée » [*bruits de fond*]. L'ancienne usine d'EIF est un des sites les plus pollués d'Île-de-France, avec 24 tonnes de polluants volatils et d'hydrocarbures présents dans les sols. Au printemps 2020, face à l'imminence d'une dépollution programmée, un collectif d'habitants du quartier des Murs à Pêches a décidé de créer l'association Restes Ensemble pour exiger que les autorités publiques prennent le contrôle des impacts sur l'environnement et la santé des riverains. En parallèle, EIF a été occupé par le collectif Gardelapêche [*réduction du nom d'origine « Gardelapêchemontreuil* ! »], ce qui a contribué à éviter les travaux. De plus, cela a permis trois avancées majeures :
> 1. L'EPFIF, propriétaire du site, a demandé à recréer un permis de démolir initialement prévu. Mais, alerté par le plan tragique de

> dépollution de l'ancienne usine Wipelec à Romainville, la dépollution se fera donc sous couvert, limitant le risque de migration des polluants. Une de nos revendications – le maintien de la dalle de béton sous laquelle se concentre la pollution –, a été entendue et a pu éviter une possible catastrophe sanitaire. 2. La municipalité a pu effectuer des prélèvements chez une dizaine de riverains, prenant enfin en compte les risques pour leur santé. 3. L'EPFIF s'est également engagé à réaliser des points de contrôle supplémentaires en bordure du site, reconnaissant l'insuffisance du premier dispositif de surveillance.
> Propos recueillis d'une membre de la Fédération des Murs à Pêches et de l'association « Restes Ensemble », le 18 avril 2022.

En effet, malgré son implantation dans l'une des parcelles des Murs à Pêches, l'usine désaffectée n'a été intégrée que tardivement aux controverses liées aux projets d'urbanisation de l'îlot végétal. Ce n'est qu'au commencement d'une controverse nouvelle, portant sur la mise en danger éventuelle des riverains en raison d'un projet annoncé de dépollution de la friche industrielle, que le site a rejoint les mobilisations en cours.

14 Depuis la fin des années 1980, les parcelles des Murs à Pêches sont sujettes à de multiples projets de réaménagement urbain (Dolbois, 2020). Cependant, en raison de la mobilisation de plusieurs associations de riverains, notamment l'association « Murs à Pêches », créée en 1994, cet espace végétalisé est déclassé en « zone urbaine » pour 80 % de sa superficie à la fin des années 1990. En 2003, les Murs à Pêches sont définitivement classés au titre des « Sites et paysages ». Par la suite, entre 2012 et 2017, diverses tentatives d'aménagement urbain des parcelles sont successivement contrecarrées par les mobilisations. Finalement, en 2020, les Murs à Pêches sont classés par la Direction régionale des affaires culturelles (DRAC) au titre de « Patrimoine d'intérêt régional et de sites et jardins remarquables ».

15 Sans occupants officiels depuis environ une décennie, la friche industrielle servait jusqu'alors de refuge pour des personnes sans domicile fixe et d'espaces artistique et culturel. En 2013, l'EPFIF en fait l'acquisition. La même année, l'usine a été déclassée en tant que site ICPE. En 2017, dans un objectif de reconversion, la Métropole du Grand Paris a lancé un appel à projet auquel la société UrbanEra, filiale de Bouygues Immobilier, a été désignée lauréate. Ce projet prévoyait la

construction de 83 logements neufs ainsi que d'un hôtel écologique sur la friche industrielle (Hubert, 2017).

16 L'association « Murs à Pêches » – qui s'est depuis transformée en une fédération de 16 associations engagée dans la préservation environnementale, l'éducation communautaire, la promotion culturelle et l'innovation sociale au sein des espaces urbains – s'est mobilisée contre ce projet d'urbanisation sur la parcelle de l'îlot végétal où est située l'ancienne usine. À ses côtés, l'association « Restes Ensemble », créée en 2020, s'est aussi engagée et a alerté sur les dangers sanitaires d'une dépollution du site qui ne serait pas maîtrisée. Cette association, composée de 15 membres, résulte de la rencontre de riverains du quartier impactés par le projet immobilier, d'usagers du site et d'acteurs associatifs membres de la Fédération des Murs à Pêches. En juin de la même année, le projet a finalement été abandonné (Hubert, 2017). De plus, les études d'impact environnemental, commandées initialement par la Direction régionale et interdépartementale de l'environnement et de l'énergie (DRIEE) pour estimer le taux de pollution des sols ont également été annulées. Or, de premières études sur le site, réalisées successivement en 2013 et 2017 par la société Suez et le bureau d'études indépendant Burgeap, avaient révélé la présence de plus de 15 tonnes de solvants chlorés volatils et 11 tonnes de benzène (Marnette, 2020).

17 Ces substances cancérigènes, résultant des activités industrielles de l'ancienne usine, ont contaminé la nappe phréatique au fil des décennies. Elles se sont progressivement propagées hors du site, exposant les riverains aux risques d'inhalation et aux conséquences néfastes pour la santé. En outre, l'Agence nationale de sécurité sanitaire (ANSES) a publié un rapport en 2009 concernant ces substances toxiques, identifiant plusieurs effets sur la santé humaine. Selon la durée d'exposition, ces effets peuvent entraîner l'apparition de lésions aux organes et certains types de cancers.

Une mobilisation conjointe des associations pour la dépollution du site

18 Parallèlement, une autre association, « Gardelapêchemontreuil ! » (GLP), a rejoint la Fédération des Murs à Pêches et l'association « Restes Ensemble » pour mener une mobilisation conjointe. Cette

association a été le résultat d'une coopération entre des individus en situation de vulnérabilité, des artistes précarisés par la crise sanitaire, des membres de la communauté rom et des gens du voyage, ainsi que des artisans sans ateliers. Au moment de l'enquête, l'association se compose d'une vingtaine d'individus d'âges et d'origines sociales épars ainsi que d'environ 1 500 adhérents. En septembre 2020, ils décident d'occuper illégalement les bâtiments désaffectés, installant leurs équipements de travail et organisant des activités artistiques et culturelles dans les zones les moins contaminées. Leur objectif est double : prévenir physiquement tout lancement de processus de dépollution du site sans une transparence sur les dispositifs techniques et de sécurité mis en place pour protéger les riverains, et militer pour le droit à un logement décent à l'encontre des logiques de spéculation immobilière. Les résidents ont ainsi aménagé dans les bâtiments des chambres individuelles, transféré leurs effets personnels, restauré les équipements sanitaires et ont organisé une cuisine commune.

19 Néanmoins, la mobilisation pour la dépollution de la friche s'est avérée difficile. Les articles de presse publiés dans les journaux *Le Parisien*, *Les Echos*, et *Le Monde* à propos de la mobilisation concernant l'usine « EIF » ont davantage mis l'accent sur l'occupation illégale du site. En effet, les autorités publiques ont utilisé l'enjeu de la pollution des sols et du risque sanitaire pour susciter une controverse sur l'occupation illégale de l'ancienne usine et sur la mise en danger de ses occupants et du public accueilli (Goth, 2022). Pour autant, l'association « Restes Ensemble », appuyée sur le terrain par l'association « GLP », a persisté à plaider pour une dépollution optimale, en accordant une priorité au principe de précaution afin de prévenir une potentielle catastrophe environnementale et sanitaire. En cela, les occupants mobilisés et les associations ont réclamé la mise en œuvre d'une étude d'impact approfondie de la part des autorités publiques et des entreprises privées, en collaboration avec ces derniers, pour déterminer l'étendue de la pollution et des risques encourus, ainsi qu'une transparence dans la communication des résultats.

> L'association « GLP » [*Gardelapêchemontreuil !*] compte parmi ses membres résidents de nombreux militants écologistes et y compris

> parmi ses membres des spécialistes de la justice environnementale – [*noms anonymisés*], Docteure [...] de [*institution anonymisée*], chercheuse au [*institution anonymisée*] –, des sciences environnementales – [*noms anonymisés*] – et des sciences urbaines – [*noms anonymisés*]. Les discussions autour du problème des contaminations sont foisonnantes, mais une chose est certaine : seule une réelle concertation entre les acteurs publics, les populations directement concernées et leurs représentants légitimes (associations, comités de quartier,...) et une transparence absolue sur les modalités des projets, peuvent garantir un programme de dépollution acceptable.
> Extrait d'un document produit par l'association « GLP » à destination de la municipalité de Montreuil [2].

Le document émanant de l'association « GLP » et destiné à la municipalité de Montreuil témoigne de la teneur des discussions internes et de la diversité des compétences mobilisées. Il réaffirme la position que sans une concertation étroite avec les autorités publiques, aucun plan de dépollution ne saurait être jugé satisfaisant pour l'association, soulignant ici la nécessité d'une participation collective dans les prises de décisions relatives à la dépollution du site.

20 Par ailleurs, ce conflit entre les autorités publiques et les acteurs associatifs ne semble pas être uniquement resserré sur les méthodes de dépollution ou les seuils de contaminants tolérables. Il représente également un affrontement discursif concernant la sécurité sanitaire. Les acteurs associatifs semblent élargir cette notion en dépassant ses limites traditionnelles – prévention à l'échelle populationnelle des maladies – pour y intégrer le droit des occupants à un logement décent et à un usage public de l'espace urbain. Ils ajoutent également une dimension de surveillance citoyenne, soulignant leur rôle dans la sensibilité aux questions sanitaires et écologiques ainsi que dans le suivi de la dépollution du site. En d'autres termes, l'association « GLP » élargit dans son discours les frontières de la sécurité sanitaire, en y intégrant des considérations éthiques et politiques.

Gestion participative et conflits d'usage sur la friche industrielle

Débats et initiatives au sein de l'association « GLP » face à l'absence de projets de dépollution

21 Depuis l'émergence des mobilisations et de l'interruption du projet de réaménagement proposé par UrbanEra, aucun autre projet de dépollution n'a été soumis par les autorités publiques. Par conséquent, les associations mobilisées redoutent qu'un nouveau projet soit mis en œuvre sans consulter préalablement les riverains, après une éventuelle expulsion des occupants. En attendant une nouvelle proposition de la part des autorités publiques, les membres de l'association « GLP » ont envisagé différentes initiatives destinées à améliorer les conditions de vie sur la friche industrielle. Cela inclut notamment la restauration d'une portion de la parcelle sur laquelle se situe l'ancienne usine. Ainsi, dans le cadre de cette enquête, un membre de l'association « GLP » a été interrogé au sujet de la pollution des sols. Ce dernier a indiqué que la zone qu'ils réaménageaient ne serait pas affectée par les COHV, tels que le TCE, qui a été découvert sous certains bâtiments de l'ancienne usine et sur d'autres parcelles appartenant aux Murs à Pêches. Cependant, la zone demeurerait contaminée par une forte concentration de benzène, une substance elle-aussi cancérigène. L'interlocuteur a évoqué l'utilisation du mycélium de champignons pour réaliser une bioremédiation, une méthode visant à décomposer les contaminants toxiques présents dans les sols.

> [(…) *La question de la pollution des sols, vous vous la posez ou pas du tout ?*] « Oui, elle se pose. En fait, les carottages qu'ils ont fait [*Suez en 2013 et Burgeap en 2018*], ce qu'il y a de plus dangereux, c'est le trichloroéthylène [*TCE*], qui serait en fait, par déduction [*caractérisation des sources de pollution à partir des données de Suez et de Burgeap*], dans une cuvette. Donc, le trichlo', il part s'étaler dans le fond là-bas, sur les autres murs à pêches malheureusement, les autres parcelles. Et ici, là, l'autre pollution la

> plus proche, c'est du benzène, qui est, comment dire, 'fin… les champignons, ça peut être… comment dire, retransformable quoi, ça peut se dépolluer naturellement. Moi, j'ai vu un reportage là-dessus, c'est un mec qui cueillait des champignons que tu trouves au creux des arbres. C'est des gros, gros champignons qui sont collés au tronc, et donc, ça, ça réduit, 'fin, il paraît que ça boufferait les benzènes très, très vite. »
> Membre de l'association « GLP », le 28 avril 2022.

Néanmoins, cette idée ne fait pas consensus au sein de l'association.

> (…) Utiliser des champignons, c'est quand même méga expérimental, voilà… et c'est des grosses quantités de pollution. Une dépollution avec nos moyens, ça va un peu à contre sens d'une éthique écologique qui voudrait qu'on prenne vraiment les moyens adaptés à la taille de la dépollution.
> Membre de l'association « GLP », le 28 avril 2022.

Les discussions internes à l'association « GLP » révèlent plusieurs considérations entourant la proposition de bioremédiation. Cette technique soulève des questions parmi les membres de l'association. Ils expriment en outre des inquiétudes non seulement sur la viabilité de l'approche en termes de temps et de ressources mais également sur l'adéquation éthique et écologique de la méthode.

22 D'une part, les membres de l'association « GLP » reconnaissent les défis inhérents à la bioremédiation, notamment la lenteur du processus, qui pourrait être en désaccord avec l'urgence perçue pour une dépollution efficace. Cette tension temporelle est exacerbée par une préoccupation connexe : la perte de savoir traditionnel sur les plantes ou les champignons utilisés, en raison de l'importante période nécessaire avant de pouvoir constater les résultats de cette méthode. De plus, la technicité du processus lui-même est une barrière, certains membres s'interrogeant sur leur capacité à maintenir et à gérer efficacement un tel projet, surtout en l'absence d'un consensus scientifique établi ou d'un soutien institutionnel clair.

23 D'autre part, la question de l'éthique écologique prend une place centrale dans les discussions. L'inquiétude ne porte pas seulement sur le fait que cette forme de bioremédiation puisse être moins efficace, mais aussi sur le fait qu'elle pourrait également être en contra-

diction avec les principes écologiques fondamentaux que l'association cherche à préserver. Une membre a souligné ainsi la nécessité de réaliser des pratiques qui non seulement réduiraient la contamination, mais aussi minimiseraient les impacts négatifs sur la santé. En outre, cette situation soulève une réflexion au sein de l'association sur l'adéquation des solutions expérimentales avec ces principes et à considérer si les méthodes traditionnelles des entreprises spécialisées pourraient finalement être plus sûres, à condition d'être appliquées en collaboration avec les parties prenantes concernées.

24 L'engagement collectif autour des méthodes de dépollution pour ce site illustre de fait une tension inattendue dans la sphère de l'activisme environnemental. À l'instar des controverses relatives à la dépollution du site Wipelec à Romainville, les associations « GLP » et « Restes Ensembles » se mobilisent contre les approches de dépollution avancées jusqu'à présent par les autorités publiques. Cette dynamique met en lumière la question de la légitimité des méthodes de dépollution et du rôle des citoyens dans les prises de décisions. En outre, cette situation suggère que la légitimité prônée par ces groupes repose non seulement sur l'efficacité technique des solutions, mais également sur l'inclusion participative dans le processus décisionnel.

25 Par ailleurs, il semble y avoir au cœur de cette démarche une tentative d'appropriation de connaissances spécialisées par les acteurs associatifs non experts. Cela étant, la divergence d'opinions, mise en évidence par le débat sur l'usage de la bioremédiation, reflète les obstacles rencontrés dans l'authentification des techniques utilisées. De fait, l'examen de l'expertise nécessaire pour une dépollution réussie met en évidence une tension entre le savoir profane et le savoir scientifique dans la mise en œuvre de la dépollution des sols.

Préservation du patrimoine des Murs à Pêches et valorisation écologique face à l'urbanisation

26 Le projet de restauration d'une partie de la parcelle de l'ancienne friche industrielle est inscrite dans la continuité des activités menées au sein des Murs à Pêches, comme l'ont souligné les membres de l'as-

sociation « GLP ». Appuyée par la Fédération des Murs à Pêches, les associations « GLP » et « Restes Ensemble » ont milité pour préserver les sols et les espaces non bâtis, ainsi que pour la reconnaissance et l'institutionnalisation de la cogestion entre les associations et les habitants du quartier de la friche industrielle, dans le but d'en faire un lieu commun.

> Nous reprenons le flambeau de Montreuilloises et Montreuillois d'il y a 20 ans qui se sont érigés contre le dépeçage des Murs à Pêches. Grâce à leur révolte [...], les Murs à Pêches existent tels qu'on les connaît et font unanimement la fierté de ce lieu. Il nous est urgent et nécessaire de préserver notre héritage, ce terreau favorable aux initiatives humaines. Nous exigeons que la dépollution de ce site se fasse dans les meilleures conditions possibles et que la décision de la méthode employée soit consensuelle. Nous exigeons que cette parcelle ne soit pas vendue à des promoteurs et reste un lieu ouvert et accessible aux habitants du quartier et au réseau associatif pour qu'ils et elles soient porteurs d'un projet de proximité, écoresponsable et populaire.
> Extrait d'un document produit par l'association « GLP » à destination de la mairie de Montreuil.

Cette mobilisation fait partie d'une longue tradition de luttes contre les projets de réaménagement urbain des parcelles des Murs à Pêches, qui ont débuté dans les années 1980. En effet, les mobilisations sur la friche industrielle ont créé des tensions entre les autorités publiques et les associations engagées. De fait, ces dernières se sont mobilisées contre l'urbanisation de la friche industrielle et une marchandisation de la terre, une situation que la municipalité de Montreuil a démentie (Marnette, 2020). Pour ces associations, de telles actions pourraient exacerber les inégalités sociales en entraînant une gentrification du quartier des Murs à Pêches. Face à cela, elles préconisent une valorisation écologique du site, en suggérant la restauration de la friche et la réhabilitation des murs à verger.

> Nous voulons préserver ce lieu unique en région parisienne et le protéger contre les divers projets d'urbanisation comme celui, dernièrement, de vente de deux hectares de jardins et de friches à Bouygues Immobilier afin de réhabiliter l'ancienne usine EIF et construire 83 logements. En Île-de-France, nous assistons à

> l'accélération de projets immobiliers malgré des centaines de milliers de logements vacants. Cette urbanisation croissante va dans le sens contraire des préconisations du GIEC (Groupe d'experts Intergouvernemental sur l'Évolution du Climat). Celui-ci demande de préserver au maximum les espaces verts et d'en aménager de nouveaux afin de garder des îlots de fraîcheur dans les villes surchauffées, d'arrêter cette croissance exponentielle et cette bétonisation qui s'exercent au détriment du climat. Nous voulons que vous considériez les Murs à Pêches comme l'espace unique et remarquable qu'il représente. Il peut être transformé en un grand espace commun et partagé, un réservoir de biodiversité en ville pour assurer l'accès à la nature, à la culture et aux loisirs des habitant.e.s. Extrait d'un document produit par l'association « GLP » à destination de la mairie de Montreuil.

Lors d'une visite à l'intérieur de l'ancienne usine, une parcelle en friche adjacente aux bâtiments ainsi qu'un chantier de construction pour l'extension d'une ligne de tramway ont été observés. Sur place, un représentant de « GLP » a présenté les travaux de restauration en cours, incluant une palissade en escalier et plusieurs bacs de terre entourés de clôtures en bois tressées. En outre, l'association « GLP » s'est engagée dans la revalorisation de la parcelle adjacente à l'ancienne usine. En attendant la dépollution du site, l'association s'est investie dans la restauration de la partie des anciens vergers à laquelle elle a accès. Plusieurs membres ont ainsi collecté des déchets, réalisé du compost, désherbé et regroupé les pierres des parties effondrées des murs restants.

Les trois photographies donnent à voir différentes vues de la parcelle adjacente à l'ancienne usine.

> Dépolluer correctement tout en garantissant la continuité de projets associatifs, militants, artistiques, plutôt que des projets immobiliers : ce double objectif fait l'objet d'un consensus total entre les occupants du site, l'association « Restes Ensemble » et les porte-paroles de la Fédération des murs à pêches [...]. De par son rôle dans la sensibilisation et la vigilance citoyenne, l'association « GLP » affirme clairement la dimension écologiste de ses activités comme de son projet. Si d'un côté il s'agissait de surveiller ce qu'il adviendrait de ces déchets du passé, de l'autre, le collectif a toujours été tournée vers l'avenir et le travail entrepris pour revaloriser la parcelle des murs à pêches attenante à l'ancienne usine en témoigne.
> Extrait d'un document produit par l'association « GLP » à destination de la mairie de Montreuil.

Dès lors, les membres de l'association « GLP » ont pour objectif une restauration écologique de la friche, cette démarche s'inscrivant selon eux dans le prolongement des principes promus aux Murs à

Pêches, à savoir la préservation des espaces végétalisés en concordance avec leur héritage patrimonial.

Conflits autour de l'occupation et l'émergence d'un tiers-lieu culturel

27 Depuis avril 2022, l'EPFIF menace d'expulser l'association « GLP » de l'ancienne usine. La Cour d'appel de Paris a validé la procédure d'expulsion et la ville de Montreuil a déposé une plainte contre l'association pour mise en danger de la vie d'autrui après avoir organiser des évènements artistiques sur le site. Ses membres ont également été accusés de porter atteinte aux droits du propriétaire foncier. Les avocats de l'accusation ont soutenu que l'occupation politique des lieux allait à l'encontre des revendications de la part des associations mobilisés dans quartier des Murs à Pêches (Goth, 2022).

28 En retour, les membres de l'association ont tenté de faire valoir leur droit d'habiter les lieux en proposant un projet de tiers-lieu culturel pour l'écologie et la culture alternative. En mai 2022, l'association « GLP » a envisagé de créer une structure pour gérer ce tiers-lieu une fois les travaux de dépollution terminés. Au moment de l'enquête, les bâtiments occupés abritaient ainsi divers espaces, tels que des ateliers d'art, une cuisine collective, des espaces de création artistique et des habitations. Une partie des bâtiments était utilisée pour des spectacles et des concerts, tandis qu'une autre servait d'ateliers de travaux. Les occupants du site, l'association « Restes Ensemble » et les porte-paroles de la Fédération des Murs à Pêches sont unanimes quant à l'importance de dépolluer le site tout en préservant les projets associatifs, militants et artistiques existants. Dans cette perspective, l'association « GLP » a joué un rôle de sensibilisation et de surveillance citoyenne en mettant en avant l'aspect écologique de ses actions.

29 Néanmoins, en septembre 2022, deux mois après la réalisation du terrain de cette enquête, l'association « GLP » est évacuée de l'ancienne usine. Leur projet de tiers-lieu culturel n'ayant pas été retenu, la reconversion de la friche industrielle s'est orientée vers un espace dédié à d'autres activités. Cette décision, officialisée par les autorités publiques en octobre 2022, prévoit la création d'un pôle regroupant des initiatives économiques, sociales et culturelles. Parmi

elles, une Maison populaire est envisagée, destinée à se positionner en tant que centre d'art contemporain. Aussi, la reconversion du site s'inscrira de façon plus large dans la dynamique d'aménagement du Grand Paris, avec le prolongement d'une ligne de tramway en bordure du site pour son accessibilité. Toutefois, les derniers occupants de la friche, affiliés à l'association « GLP », ne seront pas impliqués dans ce nouveau projet.

30 Ce faisceau de problématiques autour des pratiques de dépollution, de l'inclusion citoyenne dans les prises de décision et des conflits d'usage de la parcelle une fois dépolluée de ses contaminants, révèle un enjeu d'articulation entre des savoirs scientifiques et des actions citoyennes, non seulement pour la légitimité de la mobilisation collective, mais aussi pour sa capacité à induire un changement environnemental tangible. En cela, la démarche collective pour une dépollution sûre et maîtrisée engendre ici un nouvel espace de négociation épistémologique et éthique, où la responsabilité écologique et l'efficacité technique sont en jeu. En outre, pour les acteurs associatifs, les questions environnementales doivent être traitées comme des questions politiques, ouvertes à la délibération publique afin de politiser non seulement la technologie, mais aussi les « formes d'expérience de réalités urbaines » (Eliçable, Guilbert & Lemery, 2020) désirable ou non sur la friche industrielle.

Conclusion

31 L'examen des dynamiques de la mobilisation relative aux controverses liées à une friche industrielle polluée à Montreuil, en Seine-Saint-Denis, a mis en évidence les interconnexions entre les enjeux écologiques et sociaux, tout en soulignant l'importance des coopérations inter-associatives dans la problématique plus générale des questions de justice environnementale et sociale. En se concentrant sur la matérialité toxique des sols et sur l'engagement citoyen pour leur dépollution, les actions coordonnées par les associations « GLP », « Restes Ensemble » et la Fédération des Murs à Pêches ont non seulement contesté les plans d'urbanisation de la friche promue par les autorités publiques, mais ont également plaidé pour sa transformation en un commun, c'est-à-dire en un espace culturel et écolo-

gique permettant de valoriser le patrimoine historique des Murs à Pêches.

32 Ces données suggèrent la pertinence de considérer la matérialité toxique des sols pollués pour comprendre les dynamiques sociales et politiques sur le devenir de la friche industrielle. En effet, la pollution des sols n'est pas un arrière-plan faisant office de prétexte à une revendication sociale, mais semble être un élément actif qui façonne les formes de la mobilisation collective. Ainsi, les controverses évoquées laissent apparents de multiples conflits de gestion et d'usage concernant le devenir du site. Précisément, c'est dans ces conflits qu'émerge une intrication d'enjeux sociaux, politiques et environnementaux. Ces résultats rejoignent ainsi l'hypothèse proposée par Joan Martinez-Alier (2002) et partagée par l'analyse de Scott Frickel et James Elliott (2018), à savoir que les controverses environnementales doivent être perçues comme des espaces hybrides où différentes formes de valeur économique, sociale et culturelle, sont en jeu.

33 Par conséquent, la toxicité des sols joue un rôle non négligeable pour rassembler les acteurs associatifs autour d'un commun. Ce dernier devient le socle sur lequel repose l'appropriation citoyenne de la friche industrielle, un phénomène saillant au regard du contexte socio-économique de la Seine-Saint-Denis et du quartier des Murs à Pêches, connu pour être le théâtre d'initiatives écologiques urbaines en faveur de la préservation de son patrimoine horticole.

BIBLIOGRAPHY

AKRICH M., MCCORMICK S., RÉMY C., BARTHE Y., BROWN P., BLOOR M., ... & MAYER B., 2013, *Sur la piste environnementale: Menaces sanitaires et mobilisations profanes*, Paris : Ed. Presses des Mines.

CALLON M., LASCOUMES P. & BARTHE, Y., 2001, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris : Ed. Le Seuil.

CEFAÏ D., 2009, « Comment se mobilise-t-on ? L'apport d'une approche pragmatiste à la sociologie de l'action collective », *Sociologie et sociétés*, n° 41, p. 245-269.

CHATEAUREYNAUD F. & TORNY D., 2005, « Mobiliser autour d'un risque. Des lanceurs aux porteurs d'alerte », *in* C. Lahellec (dir.). *Risques et crises*

alimentaires, Paris : Ed. Lavoisier/Tec & Doc, p. 329-339.

CHATEAUREYNAUD F. & TORNY D., 2013, *Les sombres précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales.

COSNARD D., 2018, « Friches industrielles, le bon filon », *Le Monde*.

CROISE A., SIERRA A., & LYSANIUK B., 2018, « Invisibilité des risques sanitaires et ambivalences des héritages industriels en Seine-Saint-Denis » *EchoGéo*, n° 46, URL : https://journals.openedition.org/echogeo/16180.

DEVILLE D. & BRONDEAU F., 2017, « Appropriations citoyennes et jeux d'acteurs dans un espace en devenir » *Géographie et cultures*, n° 103, p. 109-129.

DOLBOIS M., 2020, « Seine-Saint-Denis. Le site des Murs à Pêches de Montreuil classé Patrimoine d'intérêt régional », *ActuSeine-St-Denis*, URL : https://actu.fr/ile-de-france/montreuil_93048/seine-saint-denis-le-site-des-murs-a-peches-de-montreuil-classe-patrimoine-d-interet-regional_37586656.html.

ELICABLE R., GUILBERT A. & LEMERY Y., 2020, *Quartiers vivants*, Paris : ED. Hobo Diffusion.

FRICKEL S., & ELLIOTT J. R., 2018, *Sites unseen: Uncovering hidden hazards in American cities*, New-York : Ed. Russell Sage Foundation.

GOTH D., 2022, « A Montreuil, le squat de l'ex-usine EIF évacué par la police », *ActuSeine-St-Denis*, URL : https://actu.fr/ile-de-france/montreuil_93048/a-montreuil-le-squat-de-l-ex-usine-eif-evacue-par-la-police_53161143.html.

HESS D. J., 2016, *Undone science: Social movements, mobilized publics, and industrial transitions*, Oxford : Ed. MIT Press.

HUBERT H., 2017, « Montreuil : dans les murs à pêches, l'ex-usine EIF va se métamorphoser », *Le Parisien*, URL : https://www.leparisien.fr/seine-saint-denis-93/montreuil-93100/montreuil-dans-les-murs-a-peches-l-ex-usine-eif-va-se-metamorphoser-18-10-2017-7341342.php.

KATZ C., 2003, *Territoire d'usines : Seine-Saint-Denis*, Paris : Creaphis Editions.

LAFARGE I., 2012, « Les murs à palliser "à la Montreuil" », *e-Phaïstos*, n° 1 p. 79-87.

MANDARD S., 2018, « Pollution : des habitants de Romainville dénoncent le "désastre écologique" du site Wipelec », *Le Monde*, URL : https://www.lemonde.fr/pollution/article/2018/02/21/pollution-des-habitants-de-romainville-denoncent-le-desastre-ecologique-du-site-wipelec_5260467_1652666.html.

MARNETTE E., 2020, « Montreuil : inquiétudes autour de la dépollution du site de l'ancienne usine EIF », *Le Parisien*, URL : https://www.leparisien.fr/seine-saint-denis-93/montreuil-inquietudes-autour-de-la-depollution-du-site-de-l-ancienne-usine-eif-06-10-2020-8397675.php.

MARTINEZ-ALIER J., 2002, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Northampton : Ed. Edward Elgar Pub.

MEULEMANS G. & GRANJOU C., 2020, « Les sols, nouvelle frontière pour les savoirs et les politiques de l'environnement », *Revue d'anthropologie des connaissances*, n° 14, vol. 4, URL : https://journals.openedition.org/rac/14027.

MOHAMMAD H., 2021, « Romainville : le maire signale en justice l'ancien site industriel Wipelec », *France Bleu et France* 3, URL : https://www.francebleu.fr/infos/faits-divers-justice/romainville-le-maire-fait-appel-a-des-experts-pour-surveiller-la-depollution-de-l-ancien-site-1610400066.

PUIG DE LA BELLACASA M., 2014, « Encountering bioinfrastructure: Ecological struggles and the sciences of soil », *Social Epistemology*, n° 28, p. 26-40.

SALOMON-CAVIN J. & GRANJOU C., 2021, *Quand l'écologie s'urbanise*, Grenoble : UGA Editions.

NOTES

1 Ce stage s'inscrit dans le troisième volet du projet IPAUP-93 sur les enjeux de sols pollués hérités du passé industriel du département, en se concentrant sur l'aspect socio-anthropologique de la contamination des sols.

2 Ce document, intitulé « Un projet pour l'avenir d'EIF », est un texte collectif rédigé par les associations « GLP » et « Restes Ensemble » à destination de la mairie de Montreuil afin de porter leurs revendications en présentant l'histoire de l'usine ainsi que leur projet pour l'avenir de la friche.

ABSTRACTS

Français

Cet article explore les dynamiques d'une mobilisation collective autour d'une friche industrielle polluée située dans le département de la Seine-Saint-Denis en bordure du quartier des Murs à Pêches, à Montreuil. Il examine comment la toxicité des sols sert de catalyseur pour une appropriation citoyenne et une réhabilitation de la friche. L'article illustre en outre les tensions entre les acteurs associatifs et les autorités publiques, notamment en ce qui concerne la sécurité sanitaire et les méthodes de dépollution. Ce texte se conclut en suggérant que ces controverses peuvent être perçues comme des espaces hybrides où différentes formes de valeur économique, sociale et culturelle sont en jeu, et dont la pollution des sols est un élément actif qui façonne les formes de la mobilisation.

English

This article explores the dynamics of collective mobilisation around a polluted industrial wasteland located in the Seine-Saint-Denis department,

on the edge of the Murs à Pêches district in Montreuil. It examines how soil toxicity acts as a catalyst for citizen appropriation and the rehabilitation of the wasteland. The article also highlights the tensions between public authorities and associative actors, particularly regarding health safety and soil decontamination methods. The article concludes by suggesting that these controversies should be seen as hybrid spaces where different forms of economic, social, and cultural value are at stake, and where soil pollution is an active element shaping the forms of mobilisation.

INDEX

Mots-clés
Pollution des sols, mobilisation, controverse, environnement, précarité, urbanisation

Keywords
Soil pollution, mobilisation, controversy, environment, precariousness, urbanisation

AUTHOR

Sylvain Lallier
Sylvain Lallier est doctorant en sociologie des sciences et des techniques (STS), rattaché au Centre de recherche Médecine, Science, Santé, Santé mentale et Société (Cermes3) et au Centre de recherche en Histoire des Sciences et des Techniques Alexandre Koyré (CAK).

Entretien

« On n'a jamais été des êtres dans une tour d'ivoire ». Entretien avec Frédérique Aït-Touati et Soraya Boudia

Samy Bounoua, Lucia della Fontana and Blaise de Saint Phalle

OUTLINE

Les récits de l'Anthropocène
L'interdisciplinarité dans les humanités environnementales
La question de l'habitabilité dans un monde endommagé
Recherche dans les humanités environnementales et engagement politique

TEXT

Les récits de l'Anthropocène

Mosaïque : La première chose que nous avions à l'esprit lorsque nous avons lancé ce numéro, c'était le thème des récits de l'Anthropocène. Alors que la notion d'Anthropocène vient des sciences dites « dures » (Paul Crutzen et Eugene Stoermer), comment, selon vous, les sciences humaines et sociales ainsi que la littérature peuvent se la réapproprier ? Comment de nouveaux récits peuvent émerger dans ces disciplines à partir de cette notion ?

Frédérique Aït-Touati : Vous avez raison de préciser de quelles sciences on parle pour l'Anthropocène, de préciser que cette notion trouve ses origines dans les sciences « dures ». Je me suis beaucoup intéressée au passage de la notion vers les sciences humaines, qui a eu lieu entre la fin des années 1990 et le début des années 2000. Finalement, l'Anthropocène a été assez vite métabolisé par les sciences sociales ; mais il y a aussi eu tout de suite un passage vers les arts, ce qui est assez intéressant. J'ai découvert cette question de l'Anthropocène par Bruno Latour, au moment où on travaillait sur Gaïa (voir notamment Aït-Touati & Latour, 2022).

Ce qui m'intéresse dans la notion d'Anthropocène, c'est qu'elle est très précise au départ : elle vient, comme vous le savez, de la stratigra-

phie, donc d'une branche de la géologie, et elle définit un changement d'époque géologique. Elle nous projette tout de suite dans des échelles de temps très vastes. Je crois que c'est l'une des raisons pour lesquelles cela a passionné autant les sciences sociales. En fait, cela bouleverse beaucoup de cadres dans lesquels on travaille d'habitude : des cadres historiques, historiographiques, mais aussi le rapport au temps et à l'espace. Cela a coïncidé aussi avec un très grand intérêt pour ce qu'on a appelé le tournant spatial : qu'est-ce que les humanités, les sciences sociales, ont à dire d'un rapport à la géographie, à la géologie, à la cartographie, à notre inscription dans le sol ?

Il faut souligner aussi que la notion d'Anthropocène a été immédiatement très discutée et disputée, à juste titre, et j'aurais d'ailleurs pu commencer par évoquer les débats autour de cette notion : « de quel *anthropos* parle-t-on ? », « est-ce que c'est le bon terme ? ». Et puis, ce qui est assez fascinant, c'est qu'il y a eu une démultiplication des termes autour du mot Anthropocène : Anglocène, Capitalocène, Chthulucène… Un de mes préférés, c'est celui d'Anna Tsing : Plantationocène. Je trouve cette idée de Tsing passionnante, parce qu'elle a une manière très précise d'envisager la question de la scalabilité, autour du colonialisme et du rapport à un type d'agriculture. Pour revenir à votre question, c'est à la fois une notion discutable et discutée, mais aussi extrêmement productrice de récits et de discussions. Cela a fait parler, écrire, débattre, en permettant d'envisager un rapport élargi au temps et donc au récit.

Soraya Boudia : Quant à moi, ma rencontre avec l'idée d'Anthropocène s'est faite de manière un peu différente. Elle a eu lieu d'emblée autour des débats et des questions qui concernaient l'intérêt pour les sciences sociales de s'approprier ou pas ce concept. Au Centre Alexandre Koyré, nous avions pendant des années un séminaire sur le gouvernement de et par les technosciences avec Dominique Pestre, Amy Dahan et d'autres collègues, et c'est dans ce cadre-là qu'on a eu les premières discussions avec Christophe Bonneuil, qui était l'un des co-organisateurs du séminaire, et Jean-Baptiste Fressoz. Les historien·nes partagent peut-être avec les géologues la question de l'échelle temporelle. Ce qui nous intéressait, c'était la possibilité de passer d'une notion scientifique – qui proposait un récit sur la géologie de la Terre – à la société qui a contribué, en quelque sorte, à l'influencer, à faire cette géologie-là. Et, d'emblée, il y a effectivement

eu une critique de la notion d'Anthropocène, de ce qu'elle ne retenait pas des dynamiques sociales et politiques dans la longue durée ; mais on voyait aussi la dimension productive de cette notion. Elle permettait d'encapsuler toute une série de dynamiques différentes qui aboutissent à un constat : celui de l'état global actuel de la planète. Depuis, je n'ai pas grande hésitation à l'employer parce que finalement elle s'est relevée fructueuse au regard des dialogues qu'elle permet. Cela reste malgré tout et à juste titre une notion extrêmement discutée, mais qu'est-ce que l'on a comme alternative ? Quel terme les sciences sociales peuvent-elles proposer, qui permette d'encapsuler une telle série de transformations ?

La deuxième chose qui continue à faire que cette notion ne soit pas plus appropriée dans certaines disciplines, en particulier dans les sciences sociales, c'est la question de la matérialité. Le statut de la matérialité dans les sciences humaines et sociales françaises me semble toujours problématique. Les sciences sociales se sont finalement construites contre cette idée de la matérialité. Elles se sont construites en mettant l'accent sur la dimension sociale, humaine, et n'arrivent pas très bien à tenir compte de cette matérialité qui s'impose à nous par le dérèglement climatique, par la crise environnementale, à part avec l'entrée par les injustices environnementales. Il y a donc vraiment une tension pour tenir compte d'une échelle longue qui n'écrase pas les échelles intermédiaires dans lesquelles les sociétés sont travaillées par des conflictualités et des inégalités fortes. Et l'horizon qui est donné par les changements nécessaires au regard de l'Anthropocène est soit lointain, soit trop théorique par rapport à ce que les groupes sociaux ou les sociétés vivent et expérimentent au quotidien.

Mosaïque : Oui, d'ailleurs Dipesh Chakrabarty a parlé de la fusion entre l'histoire de la Terre et l'histoire humaine, une formule qui a été reprise notamment par Bruno Latour…

Frédérique Aït-Touati : Effectivement, une des choses qui nous a tou·tes passionné·es, je crois, c'est cette rencontre entre des temporalités et des échelles de temps différentes, mais aussi la rencontre avec la matérialité du sol. Ces questions-là nous ont replongé·es dans des questions telles que « de quoi vivez-vous ? », « d'où vient ce café ? », « quel air respirez-vous ? », « sur quel sol êtes-vous ? »,

c'est-à-dire un rapport à la matérialité très large, radical, où chaque question devient à la fois matérielle et humaine.

L'interdisciplinarité dans les humanités environnementales

Mosaïque : Vous avez déjà commencé à aborder la question de l'interdisciplinarité, en soulignant la difficulté pour les sciences humaines d'intégrer la matérialité. Pourtant, les humanités environnementales ont cherché à s'ouvrir à d'autres approches scientifiques, et en particulier celle des sciences dites « dures », comme la géologie ou la biologie. Comment parvenez-vous à intégrer ces savoirs dans vos recherches, et est-ce que cela bouleverse l'approche de vos domaines respectifs ?

Soraya Boudia : Il y a bien entendu des approches en sciences sociales, peut-être en raison de leur internationalisation, pour lesquelles la matérialité est quelque chose de central. Moi, j'ai grandi là-dedans, dans les *Science and Technology Studies* (STS). La matérialité, c'est donc une chose à laquelle on a été formé·es, avec toute une série de débats sur les conditions matérielles, les microbes, les instruments, les polluants… Ce n'est pas venu avec la proposition de l'Anthropocène. Par exemple : comment les microbes travaillent les sociétés (Latour, 1984) ? Le tournant géologique a certes été influencé par l'Anthropocène, mais ce sont des questions qui étaient déjà travaillées ; donc le fait de se saisir de l'Anthropocène ne bouleverse pas radicalement les choses du point de vue de l'interdisciplinarité parce qu'un certain nombre de chercheurs travaillaient déjà avec des scientifiques sur tel ou tel aspect.

Là où il y a une transformation en revanche, c'est sur la globalité du récit qui est proposé, et en conséquence l'échelle à laquelle on va travailler. C'est une chose de collaborer à titre individuel, de s'intégrer dans des groupes sur son domaine, mais le récit de l'Anthropocène concerne la Terre dans son ensemble. Je pense que pour des humains, qui vivent nécessairement *quelque part*, c'est quelque chose qui n'est pas forcément simple à saisir. Et puis cela concerne des dérèglements profonds au regard de la perspective qui est la mienne, c'est-à-dire celle d'un air perturbé par le réchauffement climatique,

celle de la toxification de la planète… Je suis venue à ces questions sous l'angle des problèmes de pollutions et de risques, qui sont extrêmement complexes à régler. Pour ma part, je ne travaille pas sur la manière dont nos représentations pourraient changer pour saisir cette échelle-là planétaire – et je suis très intéressée d'entendre Frédérique à ce sujet –, mais plutôt sur le fait que, scientifiquement et politiquement, nous avons besoin de produire de nouvelles formes de savoir qui soient à la hauteur des problèmes qui se posent. Cela signifie un grand déplacement du point de vue théorique : personnellement, j'ai plutôt été formée à la démarche analytique, c'est-à-dire que j'analyse, je critique, j'observe, je regarde. Et là, avec l'Anthropocène – et je pense qu'on le voit dans beaucoup de sciences –, nous faisons un pas vers une autre démarche : « quelle solution ? », « quelle alternative ? », ce qui n'était pas le cœur de l'approche qui était la mienne.

Ensuite, qu'est-ce que cela déplace par rapport à l'interdisciplinarité ? Frédérique et moi coordonnons deux grands programmes exploratoires. C'est une échelle de collaboration que l'on ne connaissait pas jusqu'à maintenant, et dans laquelle les sciences humaines et sociales ne doivent pas être simplement un complément d'âme ou des sciences de service, mais doivent aussi contribuer à forger les questions qui se posent. Je pense qu'une des forces des sciences humaines et sociales, c'est ce regard plus global, plus interrogatif, plus réflexif. Donc il faut formuler des questions et traduire dans des collaborations autour de questions précises. Certain·es d'entre nous y réfléchissent depuis suffisamment longtemps pour voir comment on peut le faire, et je fais partie des gens qui pensent que ce n'est pas toujours plus facile de collaborer avec des sciences sociales qu'avec des sciences dites « dures ». La discussion peut s'opérer autour de certains objets, certaines questions, de manière très intéressante et stimulante, au regard des problèmes qui se posent, qui ne peuvent pas être saisis par une discipline toute seule.

Frédérique Aït-Touati : J'ai envie de rebondir sur ce que tu disais très justement à propos du fait que nous, historien.nes des sciences formé·es aux STS, on a toujours été intéressé·es par des questions de matérialité, et on a toujours été assez interdisciplinaires. Je reviens d'un colloque à Boston sur Bruno Latour, avec notamment Steven Shapin, Peter Galison et Isabelle Stengers. En hommage à Latour, ils

et elles étaient tou·tes en train de raconter cette naissance de la discipline : qu'est-ce qui s'est passé à la fin des années 1970 et au début des années 1980 pour que quelque chose advienne, d'un point de vue de l'histoire des disciplines ? Il y a une histoire récente qui est assez intéressante pour notre affaire, parce qu'elle dit quelque chose d'un contexte intellectuel dans lequel on était assez préparé·es, je crois, à recevoir ces questions : le tournant spatial, le tournant matériel, un certain rapport à l'enquête, au terrain. J'ai l'impression que cela nous a permis d'aborder ce problème avec le bon outillage, le bon équipement, comme le disait Bruno Latour. Donc oui, nous étions déjà intéressé·es à la matière et oui, nous étions déjà assez interdisciplinaires.

Qu'est-ce que cela a changé pour moi ? Pour le dire de façon très simple : on n'est pas en train d'inventer l'interdisciplinarité, elle a toujours déjà été là. Ce qui est bizarre, c'est à quel point on a pu à un moment arrêter d'être interdisciplinaires pour comprendre le monde. Comment on a pu faire pendant des siècles – pas très longtemps en fait, trois siècles – pour croire qu'on pouvait mettre d'un côté l'analyse des êtres de la nature et, de l'autre, des êtres humains et du social ? Quelle drôle d'idée d'avoir à ce point séparé les choses. Donc moi, dès le début des années 2000, quand j'ai commencé à faire de la recherche, je me suis passionnée pour ce moment où les choses étaient déjà liées et déjà interdisciplinaires. Ce que je veux dire, c'est que l'arrivée des questions environnementales et anthropocéniques – où les sciences sociales sont de fait retissées aux sciences dures, aux sciences de la Terre, à la question du vivant, des récits, *etc.* – nous oblige à revenir à une espèce d'interdisciplinarité première et oubliée, une interdisciplinarité prémoderne. J'ai vécu comme une espèce de nécessité le fait de se replonger dans ces méthodes-là.

Au niveau plus large, comme le disait tout à l'heure Soraya, on a senti à un moment que les sciences n'en pouvaient plus d'être séparées. Il y a eu cette espèce d'hyperspécialisation ; on a senti qu'il y avait là une limite à nos disciplines, qu'elles ne permettaient pas une bonne description : il faut décrire le monde, et pour décrire le monde on ne peut pas se couper un bras. On a donc commencé à développer les questions environnementales et là on s'est retrouvé·es face à une situation tellement dramatique que ce n'est pas simplement de

l'interdisciplinarité, c'est une autre manière de faire de la recherche qu'on nous demande de saisir.

Un premier exemple est mon livre *Terra Forma* (2019) que j'ai écrit avec deux architectes paysagistes, Alexandra Arènes et Axelle Grégoire. Avant, j'étudiais les représentations du monde au XVIIe siècle, je m'équipais de notions en histoire des sciences, en iconographie et en histoire de l'art pour comprendre comment on avait décrit le cosmos. Mais là, j'ai fait quelque chose qui n'est pas du tout orthodoxe : j'ai produit moi-même des images. Je suis donc passée du côté analytique, descriptif et historique, à l'autre côté, parce que la situation m'y forçait. Je me suis dit : « On manque d'images, commençons par nous poser la question de nos représentations du monde, des cartes, des données ». J'ai eu besoin d'en passer par là, de renouveler la cartographie, de représenter autrement les sols, de me demander ce qu'était Gaïa, ce qu'était la « Zone Critique [1] ».

Ce sont davantage des questions que des représentations, mais l'idée que ça peut bouger, que l'on n'a pas un répertoire fini de formes, est pour moi une manière de supporter ce qui nous arrive, de me dire qu'il n'y a pas que du drame, du tragique et de l'horreur, que ce n'est pas *La route* de McCarthy (2008). La *libido sciendi*, le désir de faire et d'agir en tant que chercheur·ses, je les trouve justement en faisant du théâtre ou des livres de cartographie spéculative avec des architectes et donc en allant largement au-delà de ce qu'on attendrait d'un chercheur qui reste dans sa discipline, avec ses méthodes traditionnelles. Donc il y a quelque chose qui est de l'ordre du dépassement des bornes qui, au fond, me plaît beaucoup et qui nous oblige à recomposer les choses.

Un deuxième exemple, ce sont ces gros projets PEPR (Programmes et équipements prioritaires de recherche) qui nous ont été confiés à toutes les deux, Soraya et moi, pour coordonner la recherche d'une manière nouvelle [2]. Le projet que je coordonne s'appelle « Transform » et a comme objet même la question des modes de savoir que nous produisons et de leur efficacité.

Soraya Boudia : Je voudrais continuer dans cette voie, parce qu'il est vrai que nous avons besoin de revenir historiquement sur ce clivage qui est finalement une création récente. Nous avons suffisamment de travaux en histoire des sciences qui montrent comment les disci-

plines se sont structurées, qui montrent que le modèle de la recherche qui s'est imposé est celui du laboratoire, tout particulièrement du laboratoire de physique, à savoir la création d'un espace coupé du monde pour ne pas perturber les conditions d'expérience. Cette modalité comportait un réductionnisme important dans la manière d'approcher les questions et les résultats qu'on produisait, mais avait sa raison d'être. Bien entendu, toutes les sciences ne fonctionnaient pas sur ce modèle, en particulier les sciences de terrain. Cependant, cette pratique de la science maîtrisant les conditions initiales, que l'on retrouve dans les logiques industrielles, a été extrêmement productive à un certain niveau : la bombe atomique (si nous pouvons appeler ça productif), les trains, les avions, les satellites… Nous avons de beaux travaux, insuffisamment connus, de Simon Schaffer, Bruno Latour et Michel Callon qui montrent comment on fait pour continuer à maîtriser les choses lorsque l'on sort du laboratoire ; c'est une littérature STS extrêmement importante, qui s'est attachée à étudier les chaînes métrologiques et de traduction et qui n'est pas encore assez appropriée par les sciences sociales.

Cette littérature avait également le mérite de questionner les frontières disciplinaires. Pour ma part, je pense qu'il n'y a jamais eu de séparation véritable entre sciences « dures » et sociales. La question qui se pose aujourd'hui, c'est plutôt : comment réagir, en tant que chercheur·ses, lorsque l'on est mis sous tension par les conditions dans lesquelles nous vivons ? C'est quelque chose que l'on expérimente d'abord avec nos corps. Face à toutes ces transformations, on peut dire que les sciences, qui sont des constructions historiques, sont en crise : de nombreux scientifiques se posent des questions, voient la limite de ce qu'ils font, réfléchissent aux conditions de production qui sont les leurs. On est donc dans une période de recomposition où l'on cherche à comprendre comment pratiquer la recherche différemment, mais aussi comment structurer les savoirs sur un mode nouveau, avec des tentatives d'émergence de toute une série de nouvelles sciences interdisciplinaires, sans qu'on arrive très bien à savoir exactement comment faire, ni ce que cela donnera.

Les chercheur·ses ont toujours eu besoin d'un récit public pour justifier ce qu'ils et elles font. Par exemple, au moment de la guerre froide, alors que la majorité des physiciens étaient financés par le militaire, on a tenu un discours sur les sciences comme détachées d'intérêts

matériels. Aujourd'hui, la crise environnementale globale nous met face à l'exigence d'un nouveau récit, pour continuer à faire ce qu'on fait. Faisons en sorte que le type de science qu'on produit ne soit pas que pour nous, pour nos communautés.

Frédérique Aït-Touati : De mon côté, alors que je venais avec un bagage d'agrégée de lettres, je suis née à l'histoire des sciences avec Simon Schaffer à Cambridge, où j'ai passé 13 ans. Je me suis rendue compte à ce moment-là que tous mes outils assez techniques de littéraire étaient non seulement valides mais aussi pertinents pour étudier les sciences. En parallèle, il a fallu bien entendu que je travaille sur l'histoire de l'astronomie, de l'optique, des instruments… mais au fond il y avait cette possibilité d'une rencontre entre les outils littéraires et ceux de l'histoire des sciences par une étude très précise des textes, ce qui m'a d'ailleurs par la suite reliée à Bruno Latour qui, lui, s'était passionné pour la sémiotique et l'étude des articles scientifiques dans les années 1980.

Ces années à Cambridge ont donc été pour moi un point de départ essentiel pour comprendre ce qui nous arrive du point de vue de l'histoire des disciplines. Schaffer a étudié notamment les raisons pour lesquelles certaines d'entre elles sont nées au XVIIe siècle. Cela peut nous éclairer quant aux bouleversements cosmologiques auxquels nous assistons et qui nous imposent de repenser totalement notre manière de faire science. Au-delà des parallèles que Latour faisait entre le XVIIe siècle et l'actualité écologique, nous avons besoin de nouveaux savoirs. Cela est notamment dû au fait qu'aujourd'hui, comme le disait Soraya, on est obligé·e de penser la Terre dans sa totalité. Pour ma part, je me suis beaucoup intéressée à la manière dont, au XVIe et au XVIIe siècles, on réunissait tous les savoirs du monde, ainsi qu'aux dispositifs matériels de cette totalisation (le « théâtre de la mémoire » de Giulio Camillo, par exemple[3]). Aujourd'hui, cette ancienne question de la totalisation nous est posée par le terrestre et j'ai l'impression que nous nous débattons tous avec cette question : comment rendre compte de ce que Chakrabarty (2023) appelle le planétaire ?

Soraya Boudia : Je me rends compte qu'avec Frédérique, on a été dans le même chaudron : celui des STS très marquées par l'histoire des sciences. Schaffer et Pestre ont vraiment eu une influence

énorme dans la manière dont on étudie les sciences. Mais il y a des résistances face à l'essor d'une histoire sociale et politique des sciences.

Je fais partie d'une génération qui passait de l'épistémologie à l'histoire des sciences. Notre interdisciplinarité, déjà, aidait probablement à résoudre un certain nombre de problèmes. Très vite, j'ai beaucoup travaillé avec Jeff Hughes, qui était le premier doctorant de Schaffer et un très grand ami. Cette littérature historique est donc très importante. Elle avait donné lieu à un programme que Pestre avait dirigé pendant des années sur les régimes de production de savoir. Précisément, je vois bien qu'on est dans une période où on a besoin de redessiner les manières dont la recherche se fait, les manières dont les disciplines se construisent. Ce travail a été fait en partie, de manière extrêmement méthodique, avec de nombreux travaux sur le développement des sciences aux XVIIe-XVIIIe siècles. Je pense que ça peut faire un très beau chantier collectif de travail.

La question de l'habitabilité dans un monde endommagé

Mosaïque : Nous voulons maintenant aborder la question de l'habitabilité. Comment tous ces savoirs peuvent-ils nous aider à apprendre à vivre dans un monde toxique, pollué, « endommagé » aussi, comme le disent Anna Tsing et Donna Haraway ?

Soraya Boudia : La question de l'habitabilité se pose notamment à cause du problème du dérèglement climatique. Aujourd'hui, effectivement, il y a beaucoup de monde qui s'intéresse au changement climatique, mais la toxification du monde tient plutôt à une superposition et une intrication des problèmes, et cela à différentes échelles. J'ai vraiment le sentiment qu'on est face à ce genre de combinaison de problèmes. Quels types de solutions apporter ? À quelle échelle ? On voit bien à quel point on est effrayé par l'ampleur de la tâche. Je ne suis pas déprimée pour autant. Je pars du constat de l'état de la planète car je fais partie des gens qui aiment bien regarder les choses en face. Ma manière de raisonner, c'est de dire : listons les problèmes, comment ils se posent, *etc.*

Mais revenons sur le rôle des savoirs, ou plutôt sur celui de la *production* des savoirs. Pendant longtemps, on a critiqué l'idée du « vivre avec », de l'adaptation au changement climatique notamment. Quand cela a été mis en avant, il y a déjà un certain nombre d'années (notamment par Amy Dahan, qui a animé beaucoup de travaux sur le climat), l'adaptation consistait à dire qu'on acceptait ce qui se passait et que, finalement, on faisait avec. Aujourd'hui, l'idée d'adaptation ne concerne plus seulement le changement climatique mais aussi la question de la toxicité. La critique de l'adaptation était une critique du fait accompli. Mais je me rends compte que, dans les sciences sociales, on en n'est plus là. L'ampleur des dérèglements, les conditions matérielles font qu'il va falloir s'adapter. Mais quelle adaptation ? Qui décide de quoi ? Comment définir quels sont les problèmes ? À quelle échelle ? La question des échelles, c'est une question qui me travaille énormément. Est-ce que des adaptations locales à des changements globaux peuvent résoudre les problèmes ?

Pour moi, les savoirs qui sont à produire ne sont pas simplement des savoirs de l'adaptation et de la résilience. Ce sont des savoirs qui questionnent comment on en arrive là, quels sont les modes d'organisation sociaux et politiques qu'il faut transformer, et des savoirs qui peuvent apporter des réponses à la fois locales et systémiques. Comme il y a suffisamment de collègues en sciences sociales qui travaillent sur le local, ce n'est pas ce que je privilégie personnellement (même si en fait j'y travaille par beaucoup d'aspects). Je ne veux pas me situer qu'à cette échelle, parce que je veux rappeler que les sciences humaines et sociales sont en mesure de penser global et qu'il faut le faire malgré la réticence à penser à l'échelle planétaire.

Combiner les échelles me parait nécessaire, c'est notamment ce que je souhaiterais voir se mettre en place dans des recherches sur la question de la réduction durable d'un certain nombre de risques et de problèmes. L'objectif n'est pas simplement de construire des solutions, mais de réfléchir à la manière dont les problèmes se posent, à la manière dont ils sont produits, et ainsi de comprendre comment on peut déjà agir, en quelque sorte, à la racine de certains de ces problèmes.

Frédérique Aït Touati : Je voudrais rebondir sur ce que tu as dit, parce que ça me donne à penser à nouveau. Je suis assez fascinée par

la rapidité des changements qui fait que dans nos rapports aux savoirs, aux structures de pensée, à la façon dont on doit faire de la recherche, les choses sont sans cesse totalement bousculées. Pour des raisons sans doute politiques ou idéologiques que je n'ai pas trop creusées, je faisais partie de ces gens pour qui c'était plus intéressant de parler du local que du global, avec cette espèce de petit soupçon à l'égard du global, alors même que, paradoxalement, je m'intéresse au *Theatrum Mundi* dans l'histoire, à ses effets de totalisation des savoirs.

Quand on a commencé à travailler sur la COP21 avec Bruno Latour, j'avais beaucoup de mal avec le terme de résilience, mais c'était à la mode de l'utiliser, comme celui d'adaptation. Tous ces termes-là ont été critiqués, mais là où je te rejoins totalement, c'est qu'aujourd'hui ces espèces de petits scrupules intellectuels explosent en vol. La situation dramatique qui est la nôtre nous saisit et rend caduques certaines disputes intellectuelles et idéologiques internes, afin de se concentrer sur les vraies questions, et, il faut le dire, sur les vrais ennemis… Autrement dit, il y a une rapidité des transformations catastrophiques qui nous oblige à être davantage mobiles dans nos attachements intellectuels.

Je réponds maintenant plus précisément à votre question, qui rejoint celle des régimes de production. On a peu de temps : où met-on notre énergie ? On en est là, tou·tes. S'il n'y avait pas eu la crise environnementale, peut-être que j'aurais passé ma vie à travailler sur des textes enfouis et sublimes du XVIIe siècle. Le fait est que je me retrouve à coordonner un énorme projet qui est assez éloigné de mon premier domaine de recherche. Mais pour moi, il n'y a pas de doute : c'est ça qu'il faut faire, on n'a pas le choix. Ce qui est en train de se passer, et qui est passionnant, c'est cette rencontre entre un état du monde et nos visions de chercheur·ses cloîtré·es dans notre tour d'ivoire. Et au fond, on n'a jamais été des êtres dans une tour d'ivoire. C'est une idée fausse.

Recherche dans les humanités environnementales et engagement politique

Mosaïque : Ce que vous dites rejoint une autre question qu'on voulait vous poser, une question plus politique justement : comment envisagez-vous ce rôle de chercheuses par rapport à votre engagement politique ? Est-ce que votre recherche implique d'emblée une forme d'engagement ?

Frédérique Aït-Touati : Je vais répondre en m'appuyant sur les travaux de Simon Schaffer, qui a étudié, dans *Le Léviathan et la pompe à air* (avec Steven Chapin, 1993), le moment où on a séparé la science et la politique. C'est peut-être l'un des livres les plus importants pour nous, aujourd'hui. Cette séparation est construite. C'est un chiasme, car Hobbes faisait de la science, et Boyle faisait de la politique.

Comment en est-on arrivé là ? C'est ce que Soraya disait, on a constitué des mondes clos : le monde clos de la politique, le monde clos du laboratoire, *etc*. Et évidemment que ça a eu des effets impressionnants. Évidemment que ce n'était pas mal d'être moderne, c'était assez efficace. Mais il y a un moment où ces choses-là explosent aussi. J'ai effectivement l'impression que mon engagement est entier, total. En fait, je ne peux plus du tout séparer ce que je fais, ce que je pense, la recherche, les questions politiques… Je trouve passionnant de découvrir au détour d'une conversation, que certains de mes collègues, qui ont fait des grandes carrières en climatologie, qui sont de grands scientifiques, sont engagé·es dans des mouvements de rébellion de chercheur·ses. Et là on se dit : « Oui, cette bascule dans le militantisme et dans l'activisme est évidente ». Isabelle Stengers en parle, elle évoque ce « saut » dans le militantisme. Je crois qu'on en est tous là, que les vieilles séparations entre recherche et politique, de même que les vieilles séparations entre disciplines, ce n'est vraiment plus d'actualité.

Soraya Boudia : Effectivement, la séparation entre science et politique a été construite à un moment donné. Mais quand on regarde les choses d'un point de vue historique, ces frontières ne sont pas si

étanches. On oublie comment le CNRS a été créé. J'ai beaucoup travaillé sur Marie Curie, Jean Perrin, tout ce milieu des physicien·nes français·es du début du XXe siècle. J'ai remarqué à quel point ces gens faisaient de la politique : ils et elles se mobilisaient sur plusieurs terrains, et pour construire leur recherche, il leur a fallu faire de la politique. Certain·es sont même devenu·es député·es.

J'ai l'impression que le débat sur la nécessité de séparer la recherche de l'engagement est un débat récent et peut-être très français. Dans les années 1950 ou 1970, de nombreux·ses chercheur·es étaient engagé·es. Le Parti communiste français était très puissant dans le milieu de la recherche, pour le meilleur et pour le pire. C'est pourquoi ce serait intéressant de faire une histoire de la construction de la « neutralité axiologique » et ses mobilisations. À partir de quel moment l'engagement politique est devenu, en France, un motif d'exclusion pour les chercheur·ses ? On observe des configurations différentes aux États-Unis : on connaît un certain nombre de collègues qui sont dans les meilleures universités américaines, et qui par ailleurs sont des militant·es radicaux sur plus plusieurs questions.

Frédérique Aït-Touati : Et ça ne gêne personne.

BIBLIOGRAPHY

Références citées dans le texte

AÏT-TOUATI F., ARÈNES A. & GRÉGOIRE A., 2019, *Terra Forma. Manuel de cartographies potentielles*, Paris : B42.

AÏT-TOUATI F. & LATOUR B., 2022, *Trilogie Terrestre*, Paris : B42.

AÏT-TOUATI F., 2024, *Théâtres du monde. Fabriques de la nature en Occident* : La Découverte.

CHAKRABARTY D., 2023, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris : Gallimard, tr. fr. : P.-E. DAUZAT & A. DE SAINT LOUP.

LATOUR B., 1984, *Les Microbes. Guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris : Métailié.

McCARTHY C., 2008 [2006], *La route*, Paris : Editions de l'Olivier, tr. fr. : F. HIRSCH.

SHAPIN S. & SCHAFFER S., 1993 [1985], *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris : La Découverte, tr. fr. : T. PIÉLAT & S. BARJANSKY.

Pour aller plus loin

AYKUT S., DAHAN A., 2015, *Gouverner le climat. 20 ans de négociations internationales*, Paris : Presses de Sciences Po.

BONNEUIL F. & FRESSOZ J.-B., 2016 [2013], *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris : Seuil.

BOUDIA S., 2001, *Marie Curie et son laboratoire. Science et industrie de la radioactivité en France*, Paris : Éditions des Archives contemporaines.

BOUDIA S. & HENRY E. (dir.), 2015, *La mondialisation des risques. Une histoire politique et transnationale des risques environnementaux*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.

BOUDIA S., JAS N., 2019, *Gouverner un monde toxique*, Paris : Quae.

CALLON M. & LATOUR B. (dirs.), 1991 [1982], *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris : La Découverte.

DASTON L. & GALISON P., 2012 [2007], *Objectivité*, Dijon : Les Presses du réel, tr. fr. : S. RENAUT & H. QUINIOU.

GAILLARDET J., 2023, *Habiter la zone critique ou l'épopée de la zone critique*, Paris : La Découverte.

HARAWAY D., 2016, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duhram : Duke University Press.

HUGHES J. A., 2016, *The Manhattan Project: Big Science and the Atom Bomb*, New York : Columbia University Press.

LATOUR B, 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris : La Découverte.

LATOUR B. & WOOLGAR S., 2006 [1979], *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris : La Découverte, tr. fr. : M. BIEZUNSKI.

PESTRE D. (dir.), 2015, *Histoire des sciences et des savoirs*, trois volumes, Paris : Seuil.

STENGERS I., 2008, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris : La Découverte.

APPENDIX

Notices biographiques

Frédérique Aït-Touati est spécialiste de littérature comparée et d'histoire des sciences, et metteuse en scène de théâtre. Elle est chargée de recherches au CNRS et membre du Centre de recherches sur les arts et le langage à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ses travaux portent sur les rapports entre littérature, arts et savoirs. Elle s'intéresse aux usages de la fiction et du récit en astronomie au XVIIe siècle, ainsi qu'à

l'histoire des images et des instruments scientifiques. Plus récemment, ses recherches se sont orientées vers les récits et les esthétiques de l'Anthropocène, ainsi que vers les rapports entre théâtre, philosophie et écologie. Elle a notamment publié *Terra Forma : Manuel de Cartographies Potentielles* (2019). Elle poursuit par ailleurs un travail de mise en scène autour des questions écologiques.

Soraya Boudia est historienne et sociologue des sciences, des techniques et de l'environnement à l'Université Paris Cité. Ses travaux portent sur la thématique « science, politique et économie », en particulier sur le gouvernement global des et par les technosciences. Elle s'est particulièrement intéressée aux risques sanitaires, environnementaux et technologiques, en proposant d'abord une socio-histoire du risque et de la société du risque, puis une analyse des transformations des modes de gouvernement des toxiques. Elle a notamment publié, avec Nathalie Jas, un ouvrage intitulé *Gouverner un monde toxique* (2019) et co-édité avec Emmanuel Henry, *Politiques de l'ignorance* (2015). Elle travaille sur les savoirs et les politiques des risques à l'âge des changements globaux.

NOTES

1 Voir le livre de Jérôme Gaillardet, *Habiter la zone critique ou l'épopée de la zone critique* (2023), et sa recension par Hélène Kowalski en fin de numéro.

2 PEPR exploratoires « Irima » (https://www.cnrs.fr/fr/pepr/pepr-exploratoire-irima-science-du-risque) et « Tranform » (https://fered.unistra.fr/recherches/projets/pepr-transform).

3 Sur ce thème, voir F. Aït-Touati., *Théâtres du monde. Fabriques de la nature en Occident* (2024).

ABSTRACTS

Français
Même si leurs parcours se distinguent, Soraya Boudia et Frédérique Aït-Touati ont toutes deux été formées « dans le même chaudron », celui des *Sciences and Technologies Studies* (STS). C'est pourquoi, lorsqu'il est question d'interdisciplinarité et de mise en récit de l'Anthropocène par les humanités environnementales, l'une des notions qui ressort est celle de matérialité, trop souvent mise de côté par les sciences humaines et sociales. Dans cet entretien, les deux chercheuses abordent la nécessité pour les

humanités environnementales de rouvrir un dialogue avec toutes les sciences, mais aussi de formuler à leur manière les questions liées à la crise sociale et écologique. Elles nous donnent des pistes pour penser les questions qui émergent dans un monde rendu toxique par les pollutions industrielles, et les nouvelles échelles qu'il convient de prendre en considération. Dans ce contexte, leur engagement en tant que chercheuses est un engagement « entier », qui ne permet plus de séparation étanche entre la production de savoirs et les questions politiques.

English

Although their backgrounds differ, Soraya Boudia and Frédérique Aït-Touati were both trained in Sciences and Technologies Studies (STS). That is why, when it comes to interdisciplinarity and the Anthropocene narratives by the environmental humanities, one of the concepts that stands out is that of materiality, all too often sidelined by the humanities and social sciences. In this interview, the two researchers discuss the need for environmental humanities to reopen a dialogue with all the sciences, but also to formulate in their own way the questions linked to the social and ecological crisis. They suggest ways of thinking about the issues that emerge in a world made toxic by industrial pollution, and the new scales that need to be taken into account. In this context, their commitment as researchers is a "whole" commitment, which no longer allows for a strict separation between the production of knowledge and political issues.

INDEX

Mots-clés

Anthropocène, humanités environnementales, interdisciplinarité, Science and Technology Studies, habitabilité, engagement politique

Keywords

Anthropocene, environmental humanities, interdisciplinarity, Science and Technology Studies, habitability, political commitment

AUTHORS

Samy Bounoua

Lucia della Fontana

Blaise de Saint Phalle

Recensions

Jérôme Gaillardet, *La Terre habitable, ou l'épopée de la zone critique*

Hélène Kowalski

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCE

Jérôme Gaillardet, *La Terre habitable, ou l'épopée de la zone critique*, Paris : La Découverte, 2023, 256 p.

TEXT

1 Du lit de l'Amazone aux cimes alpines, des cycles des éléments à la tectonique des plaques, le géochimiste Jérôme Gaillardet (professeur à l'Institut de physique du globe de Paris) remet en perspective notre ancrage à la Terre, non comme planète, mais comme « Terre habitable », en s'intéressant notamment à la notion de zone critique. Il invite dans son livre à une « nécessaire reconnexion », entre les humains et leur environnement, dans la lignée d'une nouvelle génération de scientifiques.

2 La démonstration en huit chapitres commence par une leçon d'histoire : la découverte de la « rotation » (aujourd'hui cycle biogéochimique) du carbone par le chimiste Jacques-Joseph Ebelmen (1814-1852), qui publie en 1845 « Sur les produits de la décomposition des silicates », un article relativement peu remarqué par ses contemporains. Ebelmen fait plusieurs constats : premièrement, les roches volcaniques se muent en oxyde de fer et en kaolin, sous l'action de l'eau et de ce que l'on appelle alors l'« acide carbonique » ; deuxièmement, les calcaires des fonds marins recèlent une quantité énorme de carbone ; enfin, qu'un mécanisme planétaire doit redistribuer cet « acide » dans l'atmosphère. Ainsi, il identifie l'existence d'un cycle du carbone, approfondissant donc le travail de Lavoisier sur lequel il s'est appuyé et donnant corps à un cycle essentiel à l'établissement de la vie.

3 Dans les pas d'Ebelman, Jérôme Gaillardet nous entraîne ensuite sur les eaux de l'Amazone pour une initiation à la potamologie, narrant

une mission scientifique à laquelle il a participé en 2005. L'objectif était de retrouver dans ces eaux la trace des réactions chimiques décrites par Ebelmen. L'auteur décrit donc la recherche de kaolins, témoins et produits de l'« opération réparatrice de la nature », la décomposition du carbone à la suite du « duel air-roche » (en l'occurrence des alpes andines et leurs volcans). Grâce au traçage isotopique, il est établi que la cordillère des Andes est un régulateur climatique planétaire.

4 C'est à la cinétique (c'est-à-dire la vitesse à laquelle se produit une réaction chimique), ainsi qu'aux bases de la thermodynamique que l'auteur nous initie ensuite. Les processus à l'échelle du globe sont très lents, et il existe un important décalage de perception cinétique entre le laboratoire et le terrain. « Et si le laboratoire ne permettait pas de comprendre le monde naturel ? » : une question qui, au début du XXe siècle, provoque beaucoup de discussions autour de l'opposition laboratoire-terrain, et qui finit par donner naissance au concept de zone critique. En usant poétiquement des figures d'Hadès et d'Hélios, luttant comme des « gladiateurs », l'auteur prend le temps, dans un nouveau chapitre, de décrire l'engendrement de ladite zone critique. Par zone critique, il faut entendre la manière dont la Terre est façonnée par la tectonique des plaques et le phénomène de refroidissement par convection d'un côté, par les éléments météorologiques mis en mouvement par l'énergie solaire de l'autre. La Terre n'est ainsi ni plane, ni sèche, permettant par endroit la naissance de cette zone habitable.

5 Elle naît en particulier de la « succession écologique », c'est-à-dire de l'installation du vivant sur la roche volcanique, rendue perméable par l'érosion. Un mouvement de l'eau est nécessaire pour que se maintienne le « cercle vertueux » de la zone critique. L'auteur la décrit de manière très scénographique : « une zone limite, une interface instable et de permanente transformation, une zone de résidence dans le mouvement de la matière ». Le terme « critique » renvoie à son caractère essentiel pour l'habitabilité, ainsi qu'à l'importance de la ménager et d'en faire un sujet scientifique et politique. Les éléments qui la composent sont difficiles à définir dans une approche interdisciplinaire.

6 Jérôme Gaillard prend alors du recul pour en revenir à la question des cycles de la matière, articulés en grands et petits cycles, caractérisés par des imperfections et des mécanismes de rééquilibrage. Par exemple, le cycle du carbone n'est pas « étanche », le carbone est un « fuyard », représentant 0,2 milliards de tonnes par an dans l'atmosphère qui enclenchent des mécanismes de compensation. C'est l'identification de ces cycles et de leur inscription temporelle dans les sols qui a mené à la naissance de la géologie au XIXe siècle et à l'établissement du calendrier géologique.

7 « Chaque coin du monde est le reflet de la nature entière » selon les mots que le géochimiste emprunte au *Cosmos* d'Alexander von Humboldt (1859). La zone critique, en effet, « reçoit d'Hadès et d'Hélios du matériel "génétique" » mais sa « combinaison est à chaque fois unique et originale ». Jérôme Gaillardet évoque l'initiative ObsERA, un des observatoires de la zone critique. Son étude doit passer par un réseau « d'endroits instrumentés », permettant de récolter des données et d'inventer des modèles numériques prédictifs. La première initiative d'observation de la zone critique est lancée en 2009 aux États-Unis par National Science Foundation ; d'autres initiatives émanent ensuite du CNRS, de l'INRAE ou de l'IRD. En 2016, c'est le tour d'OZCAR de voir le jour, « une infrastructure de recherche nationale dédiée à l'observation et à l'étude de la zone critique »[1]. Un des enjeux de cette compréhension est notamment l'étude des sous-sols, pour l'instant très méconnus.

8 Le dernier chapitre est un appel à transformer notre vision de la « Terre globe » en Terre habitable, et ainsi de devenir « terrestres » parmi d'autres, vivant non pas « sur » Terre, mais « avec » elle. Le terme « Anthropocène » est proposé en 2000 par le chimiste Paul Crutzen et le biologiste Eugène Stoermer, reconnaissant ainsi l'être humain comme une « force géologique », dont la cinétique est trop rapide pour la Terre. Il s'agit maintenant de faire un pas de côté et de tenter de « comprendre » le monde, sur le conseil du philosophe Michel Serres. Pour cela, une collaboration réelle est nécessaire entre les disciplines scientifiques, laquelle doit prendre le pas sur la compétition qui domine dans la recherche internationale. De plus, l'enseignement des sciences de la Terre à tous les niveaux doit être repensé et décloisonné. Enfin, il faut sortir de cette conviction que la nature est infinie et purificatrice. « [Et] si la crise que nous traversons

était une crise de la représentation », nous empêchant de mieux habiter la Terre, demande enfin Jérôme Gaillardet.

NOTES

1 Voir le site de ce programme : https://www.ozcar-ri.org/fr/accueil/

AUTHOR

Hélène Kowalski
IRHiS, Univ. Lille

Christelle Gramaglia, *Habiter la pollution industrielle. Expériences et métrologies citoyennes de la contamination*

Léo Heuguebart

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCE

Christelle Gramaglia, *Habiter la pollution industrielle. Expériences et métrologies citoyennes de la contamination*, Paris : Presses des Mines,2023, 270 p.

TEXT

1 Christelle Gramaglia, sociologue des sciences et de l'environnement, étudie les territoires pollués, et particulièrement les comportements des habitants face aux pollutions. Son livre *Habiter la pollution industrielle. Expériences et métrologies citoyennes de la contamination* présente les résultats croisés de plusieurs enquêtes. Ces travaux portent sur la « façon dont les personnes qui habitent des territoires lourdement industrialisés [...] vivent ». Les enquêtes menées à Viviez (Aveyron), Salindres (Gard), Fos-sur-Mer, Port-Saint-Louis-du-Rhône (Bouches-du-Rhône), Estarreja (Portugal) et dans la Sierra Minera (Espagne) ont permis de mettre en lumière le coût de la pollution pour les populations.

2 Christelle Gramaglia propose d'étudier les éthnométhodes, c'est-à-dire les pratiques sociales des populations ayant pour objet de limiter l'effet des pollutions sur leur quotidien, ainsi que la perception qu'ils en ont. Quatre chapitres empiriques sont associés à quatre extraits du journal de terrain afin de répondre à plusieurs questionnements : Comment les habitants se protègent-ils de la pollution ? Pourquoi acceptent-ils les risques ? Par quel biais la pollution s'insèrent-t-elle dans leur quotidien ? L'analyse porte sur les comportements alimentaires, sociaux, ou encore en matière d'hygiène, mis en place pour limiter les coûts.

3 La pollution salit et abîme les milieux. Elle peut être invisible ou non, comme dans la zone industrielle de Fos-sur-Mer. Dans le golfe de

Fos, on trouve toujours des pêcheurs, bien que le paysage y soit « moins joli qu'avant ». De la même manière, on jardine toujours à Estarreja malgré les rejets de l'industrie pétrochimique et on cueille toujours dans les montagnes de la Sierra Minera en dépit de l'arsenic et du plomb présents dans les sols. Cependant, la pollution a bien un coût social. Celui-ci se manifeste notamment sous la forme d'un isolement des habitants vis-à-vis de leurs proches ne vivant pas sur le territoire pollué, par la peur des accidents. La pollution est une forme de charge mentale, elle « pollue » les moindres faits et gestes.

4 Les industries sont mises en cause par les populations. Elles étaient et sont aujourd'hui toujours responsables de la détérioration du milieu de vie des populations voisines. Christelle Gramaglia explique que les entreprises indemnisent les populations en compensation des dégradations : cette pratique est avérée dans de très nombreuses zones industrialisées. La cohabitation avec les usines est subie par les populations (émanations de poussières, d'odeur, de fumées, de bruit…) et les médecins alertent sur le développement anormal de certaines pathologies, de troubles respiratoires, ou encore sur la mauvaise qualité de l'eau ou de l'air. Les médecins et les populations reconnaissent que les industries ont fait des efforts, mais ceux-ci restent insuffisants. Les risques industriels n'épargnent personne dans les zones polluées. Les élites politiques locales tentent d'y remédier par différents procédés : elles ordonnent l'excavation et le confinement des terres polluées, qui sont remplacées par des terres saines, du potassium et de l'argiles sont épandus pour neutraliser les radioéléments…

5 Mais qu'en pensent-les populations elles-mêmes ? Les avis sont partagés. Une partie des personnes interrogées estiment que l'industrie a souillé leur milieu de vie et éprouvent une certaine rancœur à son encontre. Ces personnes s'organisent et se rassemblent au sein d'associations de citoyens contre la pollution. À Fos-sur-Mer, René Raimondi est élu maire dans les années 2000 en mettant la dépollution au cœur de son programme de campagne. Mais la majorité des habitants des territoires pollués sont plus réservés. Ils ont conscience du problème des pollutions et estiment qu'avoir une vie heureuse dans ces zones reste possible, ce qui leur suffit. Deux idées se confrontent donc parmi la population : celle que la pollution a détérioré l'environnement, et celle nuançant les troubles apportés par la

pollution, laquelle ne dérangerait pas tant que cela le quotidien. La population se rejoint autour d'une autre réflexion : ailleurs, ce n'est pas mieux. Pour eux, il n'existe plus de territoires épargnés par les pollutions, et partir reviendrait forcément à rejoindre une autre ville insalubre.

6 En effet, d'après Christelle Gramaglia, les pollutions n'engendrent que peu de déménagements. Elle indique que ces populations ont des « attachements » à leur milieu. Elle définit ces attachements comme « les choses auxquelles on tient et par lesquelles on tient ». Ils les retiennent sur le territoire et leur permettent de surmonter les difficultés. Les populations étudiées dans cet ouvrage ne considèrent pas leur lieu de vie comme un « repoussoir », un lieu qu'il faudrait quitter à n'importe quel prix.

7 Le paternalisme industriel et l'apport économique (emplois, taxes…) sont évidemment des facteurs modérant le ressentiment des populations envers les industries. Cela n'a pas empêché les habitants de prendre conscience du problème des pollutions, et ne les a pas non plus protégés face aux externalités industrielles. C'est pour cela qu'ils ont développé diverses pratiques et habitudes pour s'en prémunir au quotidien, à la maison ou dans leurs loisirs. Les quartiers les moins exposés aux vents sont très prisés. Le balayage humide est privilégié en intérieur, afin de limiter le soulèvement de poussières. Le ménage et le nettoyage sont également plus approfondis et plus fréquents sur les terrasses et sur les possessions qui se trouvent à l'extérieur (bateau, piscine, table de jardin…). Les populations se posent des questions sur les systèmes d'aération des maisons, qui apportent de l'air de l'extérieur. Les loisirs en extérieur sont aussi altérés : le jardinage peut finalement être abandonné en raison de la pollution de l'eau et des sols, la cueillette déconseillée ou la pratique des sports extérieurs perturbée.

8 L'ouvrage de Christelle Gramaglia expose finalement un élément majeur : les tactiques des habitants des milieux pollués pour préserver leur quotidien. La pollution structure leur vie quotidienne, leur inflige de nombreux désagréments et les oblige à s'adapter continuellement, au rythme des rejets polluants quotidiens et des accidents ponctuels. Malgré le développement de quelques moyens présentés par l'auteure pouvant permettre de surveiller les pollutions,

ces habitants n'ont que peu de perspectives d'amélioration futures de leur quotidien. Pourtant, ce que l'autrice met en évidence, c'est que l'écrasante majorité d'entre eux préfèrent *faire-avec* les conditions de vie difficiles de leur territoire plutôt que de déménager vers une ville qui n'est pas la leur. Cet intéressant ouvrage permet de mieux connaître les expériences ordinaires des habitants qui doivent composer avec des pollutions industrielles ; des comparaisons précises avec d'autres types de pollution, comme par exemple celles venant du secteur agricole, seraient à présent bienvenues.

AUTHOR

Léo Heuguebart
IRHiS, Univ. Lille

François Jarrige. *La ronde des bêtes – Le moteur animal et la fabrique de la modernité*

Yaël Gagnepain

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCE

François Jarrige. *La ronde des bêtes – Le moteur animal et la fabrique de la modernité,* Paris : La Découverte, 2023, 456 p.

TEXT

1 L'ouvrage *La ronde des bêtes – Le moteur animal et la fabrique de la modernité*, écrit par François Jarrige, maître de conférences en histoire contemporaine à l'université de Bourgogne-Franche-Comté, est le fruit d'une enquête minutieuse menée par ce dernier dans le cadre de son habilitation à diriger des recherches, intitulée *Dans les failles de la modernité. Travail, techniques et environnements à l'âge industriel* et défendue le 1er avril 2023. Publié aux éditions La Découverte, cet ouvrage nous invite à un voyage à travers l'histoire méconnue des manèges à bêtes, de l'Antiquité à nos jours, bien que le cœur du livre se concentre sur l'âge industriel (XIXe – XXe siècles). L'auteur fait un récit captivant révélant l'évolution complexe de ces mécanismes, souvent négligés dans l'ombre des récits plus conventionnels sur l'industrialisation.

2 Les manèges à bêtes, également appelés manèges à traction animale, désignent des dispositifs mécaniques utilisés pour mobiliser la force de travail des animaux, généralement des chevaux ou des bœufs, parfois des chiens, afin de fournir de l'énergie pour effectuer diverses tâches. Dans *La ronde des bêtes*, François Jarrige se penche sur l'occultation des machines à bêtes dans l'historiographie de l'industrialisation. L'auteur examine la manière dont ces dispositifs ont accompagné les mutations productives durant plusieurs siècles. Il souligne que l'industrialisation n'a pas relégué les vivants à l'arrière-plan, mais a au contraire intensifié leur utilisation dans la machine de production capitaliste. À travers ces machines, les animaux deviennent les

engrenages décisifs de ce que Jason Moore a appelé le « réseau de la vie », qui met la nature au service de la production.

3 L'auteur structure son ouvrage en huit chapitres, couvrant une vaste chronologie, depuis l'apparition des premières machines jusqu'à l'abandon progressif des manèges à bêtes. Les quatre premiers chapitres retracent l'évolution de ces machines, depuis leur utilisation dans l'Antiquité pour monter l'eau et écraser les végétaux jusqu'à leur rôle crucial dans les mines, carrières, filatures, brasseries, sucreries, et même dans l'agriculture au XIXe siècle. François Jarrige met en lumière l'importance souvent négligée de ces dispositifs dans le tissu industriel. Le cinquième chapitre propose une perspective critique, en montrant comment les bêtes ont pu résister à ceux qui les exploitaient. Parmi ces résistances, qui ont participé à la dépréciation graduelle de ces moteurs animaux, l'auteur met en avant la propension des bêtes à ralentir les cadences qui leur été imposées voir à « refuser de travailler si la chaleur ou l'intensité de la tâche se montraient trop oppressantes ». Les derniers chapitres examinent l'obsolescence progressive des manèges à bêtes, que l'auteur attribue non seulement à la supériorité technique des moteurs fossiles, mais également à un changement de perception sur ces manèges. Il montre comment ces techniques sont progressivement considérées comme archaïques, contraires à la modernité. Malgré cela, les manèges perdurent tout au long du XXe siècle en Europe occidentale. Pendant les deux guerres mondiales, les bêtes sont remises au travail pour pallier les pénuries, tandis que les manèges restent plus systématiquement utilisés dans certains pays « des Suds » tout au long du XXe siècle. Le huitième chapitre conclut l'ouvrage par un appel à réécrire l'histoire de ces machines « au temps des crises écologiques », incitant à revisiter des techniques oubliées pour répondre aux défis actuels.

4 *La ronde des bêtes* est bien plus qu'une simple réévaluation historique de la place de ces machines à traction animale. C'est également une exploration profonde de l'évolution du statut des animaux et du rapport que les êtres humains entretiennent avec ces derniers. Pour l'auteur, par la généralisation des manèges, les chevaux et les bœufs se muent en « animaux prolétaires ». La perspective critique de ce travail est nourrie par une recherche historique extrêmement riche. Les sources mobilisées par l'auteur sont très variées, les publications

techniques des différentes époques étudiées sont particulièrement mises à profit, ce qui ancre l'ouvrage dans une histoire des techniques rigoureuse. François Jarrige ne se contente par ailleurs pas d'étudier cette histoire sur le territoire français mais compile des sources issues de plusieurs pays d'Europe occidentale. L'auteur met l'accent sur la très grande diversité des machines qui furent utilisées pour mettre les animaux au travail pour les humains, pour les faire tourner en rond. Il décrit également avec précision les améliorations techniques qui sont apportées à ces machines. Ce travail est d'autant plus remarquable que faire l'histoire d'une technique minorée, reléguée à la marge de la modernité, est délicat, puisque les traces laissées dans les archives sont faibles. À ce titre, le lecteur ne pourra qu'apprécier la richesse des sources iconographiques proposées dans l'ouvrage qui recèle de multiples gravures, dessins et photos qui permettent de constater la diversité de ces machines.

AUTHOR

Yaël Gagnepain
IRHiS, Univ. Lille