

Chaque année, la sphère du savoir augmente de deux millions d'articles et poursuit son expansion vertigineuse, à la manière d'un petit cosmos qui verrait ses galaxies, ses amas, ses étoiles, s'éloigner les uns des autres. L'immensité de cette production porte sur tous les aspects du monde, ses grandes régions comme ses plus petits territoires, ses limbes microscopiques et macroscopiques. Telle une déflagration continue, elle interpose une distance croissante entre les objets connus, avivant une inquiétude à laquelle il semble qu'il n'y ait plus de réponse possible. Il n'est guère surprenant que la question *Qu'est-ce qu'un monde?* se soit transformée en ritournelle de la modernité. Difficile de savoir en effet de quoi un tel monde pourrait bien être composé. De quels éléments? De quelles entités? Ces réalités appréhendées par des dispositifs multiples, comment les penser dans ce qui les rassemble et les maintient ensemble? Sommes-nous dans un plurivers sans cohésion? Quelle y est la place de l'homme? Parmi quelles autres entités non-humaines<sup>1</sup>?

L'insistance de ces questions aujourd'hui montre que la notion de monde ne va plus de soi. Nous sommes perdus dans un labyrinthe toujours plus complexe d'entités nouvelles. Il est devenu si impossible de lister tous les éléments qui composent le monde, (atomes, particules, ondes, supercordes, rayonnements, éléments chimiques, molécules, acides, protéines, organes, vivants, objets techniques, sphères cybernétiques, réseaux informatiques, axiomes mathématiques, langues,

---

1. Markus Gabriel, *Pourquoi il n'y a pas de monde?*, Jean-Claude Lattes, 2014. Le livre vaut pour symptôme plutôt que pour démonstration. Il y aurait de tout sauf un monde, selon l'auteur. Il y aurait des choses, des états psychiques, des vivants, des sentiments... mais rien *qui les relie*. Le monde étant difficile à penser, pourquoi ne pas se passer en effet de la notion de monde? Sauf que le réel manifeste une cohésion-consistance qui est la forme même de ce qu'on nomme un monde. C'est cela qui est pensé dans toutes les formes de culture. Sur ce point, Philippe Descola, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Flammarion, 2014 : la multiplicité des «processus de mondiation», de composition de mondes, selon des prismes ontologiques variables. p. 238.

pratiques sociales, institutions, régimes politiques, sujets pensants, consciences...) que tout projet de recollection a été abandonné. Quel que soit le niveau où l'on se situe, nous savons bien pourtant que ces portions de «réalité», isolées, distinguées par les innombrables ramifications de la connaissance, se traversent les unes les autres, se recourent, sont nécessairement en rapport, se croisent de mille manières. Mais, la manière dont les savoirs se sont constitués les a rendus incompatibles. Une histoire très particulière a réparti les savoirs selon deux lignes parallèles qui ne se rejoignent sur aucun point. Nous continuons de penser à l'intérieur d'un monde scindé, partagé, divisé, avec de multiples sous-divisions, un monde dualiste. D'une part, le *monde sans homme* de certaines sciences, matériel, neutre, indifférent, de l'autre, *l'homme sans monde* de certaines philosophies et sciences humaines, hautain, plus que nature, transcendant, spirituel. Forment-ils la seule alternative pour penser notre monde<sup>2</sup>? Nous arpentons depuis si longtemps ce monde qui oscille entre le naturalisme extrême et le spiritualisme le plus échevelé, y compris religieux, que nous avons renoncé à l'idée d'un monde qui réunirait tous les êtres, sans plus les séparer par des distinctions et des limites.

Si l'on s'attarde un instant sur ce que l'on désigne communément comme l'acte de naissance de la modernité, à savoir le fait que le moment galiléo-cartésien se substitue au cosmos antique, il n'est pas difficile de constater que l'arrangement entre les êtres y a été brisé pour engendrer deux sphères étrangères et incompatibles, l'univers matériel

---

2. *L'homme sans monde* est le thème majeur de l'anthropologie philosophique allemande, avec Max Scheler, Helmut Plessner, Günther Anders, mais d'un point de vue moral et social, dans la perspective d'une critique de la technicisation du monde et de la raison instrumentale. Le monde s'absente en raison de l'abdication de la responsabilité de l'homme devant lui, de l'étrangeté du monde, d'un monde qui ne fait plus monde (acosmos). «Le monde où nous vivons est un "monde de moyens", un univers où, à vrai dire, il n'y a que des "moyens", où les fins sont devenues secondes»; «La finalité de notre activité a été démantelée, c'est pourquoi nous vivons sans avenir, sans comprendre que l'avenir disparaît, et donc aveugles à l'apocalypse» (*L'Obsolescence de l'homme*, Editions Ivrea, 2001, p. 277, 318). Il s'absente aussi dans la période industrielle pour l'homme déraciné, exploité, déplacé, exilé, marginalisé... Notre perspective est différente, on le verra. Pour que cette responsabilité puisse s'exercer, il est impératif de repenser ce qui fait monde d'un point de vue qui ne peut plus être simplement humain. Le *monde sans homme* est, par ailleurs, une figure de la philosophie (chez Sartre par exemple, «monde désert» et «monde sans les hommes», *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1972, p. 354.), pour désigner la pure objectivité galiléo-cartésienne.

inhumain et l'homme spirituel hors univers, (quand bien même tout un ensemble de pratiques, de croyances, de savoirs disqualifiés, tombant sous la rubrique de la crédulité populaire parce qu'ils ne tenaient pas compte de l'injonction de cette répartition, ont continué à exister, ainsi les commerces en tout genre avec une nature vivante et animée, avec les esprits et les morts: mythes, fables, présages, magies, sorcelleries, rites, animismes, etc.<sup>3</sup>).

Depuis lors, nous pensons dans ce contexte dualiste. Et même lorsqu'on s'imagine sortir des tenailles du partage primitif, nous sommes encore relancés par lui, gravitationnellement capturés par lui. Très peu de pensées réussissent à tracer un plan de nature qui articule les êtres les uns aux autres. C'est pourtant la condition de la création d'un concept de monde. Appelons plan de nature ou monde (en abandonnant toute distinction subjective-objective) la coupe qui fait communiquer toutes les différences, qu'elles soient physiques, biologiques, culturelles... Une telle coupe est transversale. Mais, elle ne se borne pas non plus à connecter entre elles les strates physique, biologique, anthropologique, elle engage aussi une conception de ce qu'est la Terre, elle en appelle à une «nouvelle Terre», elle déploie toujours un nouveau plan de composition/construction brassant les multiplicités différentielles, déterritorialisées que les strates capturent et organisent, comme nous le verrons<sup>4</sup>. En un mot, elle a toujours pour enjeu une perspective de libération, libérer la Terre de tout ce qui l'encercle, la borne, la contraint, la partage. Nous n'emploierons donc pas ici les concepts de nature ou de monde comme indices d'une objectivité donnée ou d'une projection subjective mais comme ce qui nous convoque à la nécessité de penser une forme de coexistence inter-êtres.

Recomposer un monde sans exclusive humaine et sans exclusion de l'homme est la plus grande des difficultés à laquelle nous soyons confrontés depuis Kant. Ce dernier, en procédant à la critique la plus violente de la métaphysique, en sapant ses fondations, a ouvert le

---

3. Goulemot Jean-Marie. «Démons, merveilles et philosophie à l'Âge classique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 35<sup>e</sup> année, n° 6, 1980. p. 1223-1250.

4. David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Éd. de Minuit, 2014, p. 184.

temps de la « fin de la métaphysique. » Durant deux siècles, la mort de la métaphysique a été proclamée sur tous les tons. Philosophies critiques, formation des sciences humaines, réussite des sciences expérimentales, développement de nombreuses disciplines empiétant sur son domaine, ont participé à son effacement certain. Mais, la mort annoncée n'est pas venue. Tout de suite après Kant, la métaphysique a été un laboratoire extraordinaire, un terrain d'expérimentation conceptuel et spéculatif sans précédent, en France, en Allemagne, dans les pays anglo-saxons. La réaction à Kant a été extrêmement diversifiée, polymorphe, et elle n'a pas été non plus sans une puissance spéculative qu'il nous importe de restituer. Par la décision de faire renaître la métaphysique sur ses décombres, quand bien même Kant l'avait décrétée impossible, l'interrogation sur la nature, multiséculaire, a pris une nouvelle direction. Une métaphysique nouvelle s'est développée, très attentive aux sciences physiques, aux sciences du vivant, aux débats sur l'évolution. La variété des vivants, l'évolution vitale, le temps biologique, la Terre géologique, l'histoire cosmique se sont présentés comme autant d'acteurs nouveaux de la réalité dont il fallait bien tenir compte.

Le changement de cap pris par cette métaphysique de la nature a plutôt été ignoré, en France comme ailleurs. Il nous paraît pourtant d'une grande utilité pour comprendre les questions modernes. C'est que la nature ne pouvait plus simplement désigner le plan de matière composant l'univers, bien au contraire, ce terme devait désigner la totalité des êtres qui peuplent un même monde, vivants, humains, non-humains, univers. On se souvient de l'avertissement de Bergson, ce sont les premiers mots de *La Pensée et le Mouvant* : « Ce qui a manqué le plus à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elles. Examinez tel d'entre eux, convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où *il n'y aurait pas de plantes et d'animaux, rien que des hommes*<sup>5</sup>. »

---

5. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Présentation par Pierre Montebello et Sébastien Miravète, Garnier-Flammariion, 2014, p. 45.

Les mêmes raisons qui expliquent la résistance de la métaphysique contre Kant, nous font comprendre l'insistance de sa présence aujourd'hui. Si c'est bien une manière de composer un monde, devenu plus protéiforme que jamais, que nous cherchons, la révolution de méthode que les grandes métaphysiques de la nature ont réussi à déployer après Kant, apparaît aujourd'hui plus que nécessaire à méditer. En nous obligeant à nous demander comment des êtres qui coexistent de fait dans un même monde peuvent être pensés ensemble, ces métaphysiques ont déplacé le souci de précision vers les autres êtres. En prenant le parti de suivre les grands moments de la réaction métaphysique à Kant, et les prolongements qui lui sont contemporains, anthropologiques, éthologiques, biologiques, sociologiques, nous ne cherchons pas à raconter un monde sans homme, cela les récits mythiques, apocalyptiques, la science-fiction, les romans, etc., s'en chargent, mais à nous interroger sur ce que doit être la consistance même de ce monde pour qu'il puisse y inclure l'homme en même temps que les autres êtres, monde que l'homme ne peut faire autrement que penser pour se penser. Un tel monde n'est certes pas pensable abstraction faite de l'homme, de sa présence, mais il ne saurait se résumer non plus à être son reflet intellectuel. Le monde, miroir ou double de l'homme, perd les figures d'altérité qui le peuplent, c'est un monde dépeuplé, désertifié. Quel autre moyen y a-t-il de détacher l'homme de sa projection sur ce monde que de resituer celui-ci parmi les non-humains, dans sa relation inévitable à eux ? Composer un monde ne veut pas dire autre chose que réussir à poser toutes les altérités sur un même plan. Si, la métaphysique résolument non kantienne de Nietzsche à Bergson, de James à Whitehead, joue un rôle important ici, c'est parce qu'elle a pour la première fois mis en évidence l'importance de ce problème : la consistance du monde n'est pas pensable si l'on s'en tient aux seuls modes intellectualisés de la connaissance. À s'en tenir là, nous nommons monde tout ce qui est pensé par l'homme et pour l'homme. Mais nous ne pensons en aucune façon notre appartenance à la Terre. De quelle manière résisterons-nous alors à l'absence de monde qui vient ? C'est pour échapper à ce jeu de

miroir que la métaphysique non kantienne refonde le concept de nature en y accueillant les êtres, vivants, physiques et cosmiques avec lesquels l'homme est nécessairement en relation.

Dans les années 1950-1970, la critique de l'humanisme prendra plus radicalement pour cible la perspective anthropocentrée du discours d'institution de l'homme qui domine très largement depuis la Renaissance. Ce mouvement aura des motifs ontologiques, épistémiques ou existentiels fort variés<sup>6</sup>. De même, le structuralisme linguistique (Saussure), psychanalytique (Lacan), ethnologique (Lévi-Strauss), musical (Boulez)... se constituera en arrachant ses objets à la perception humaine, en dissolvant l'homme dans des structures impersonnelles. Ainsi, dira Deleuze, le «héros structuraliste», n'est «ni Dieu, ni homme, ni personnel, ni universel, il est sans identité, fait d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles<sup>7</sup>.» Si la naissance de la modernité avait globalement le sens d'un humanisme célébrant l'invention héroïque de l'humain contre la nature (liberté, morale, politique), le terme postmodernité va recevoir, après ce moment, une multitude de sens assez confuse : critique des métarécits, pratiques de la déconstruction des discours, mise en cause de la prétention du discours humain à rendre raison d'un réel polymorphe et plurivoque, abandon des grandes totalisations, analytique de la finitude, fin de l'histoire et d'une norme morale universelle. Parallèlement à l'abandon des récits unificateurs, la dimension précaire et fragmentaire du rapport au réel prend le pas sur l'institution héroïque de l'humain.

Dans le foisonnement assez erratique de la postmodernité, distinguons toutefois une branche spéciale, le posthumanisme. Depuis

*Règles pour le parc humain* de Sloterdijk, le posthumanisme embrasse toutes les utopies qui souhaitent réformer l'homme en détruisant les discontinuités classiques au profit de continuités posthumaines, techniques, animales, cybernétiques, informationnelles<sup>8</sup>... L'homme doit assumer ses propres productions techno-cybernétiques, se relancer en elles, se diversifier par elles. Mais certains entendent aussi plus particulièrement par «posthumanisme» la critique de l'humanisme initiée par Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, et continuée par Simondon, Latour... Celle-ci se caractériserait par la perte de l'humain au profit d'une pratique de déconstructions, d'une hypertextualisation (génomique, cartes neuroniques...), d'un décodage généralisé, d'une prolifération des réseaux et des rhizomes. Ce mouvement serait directement responsable de ne pas savoir préserver les «limites» des choses, en particulier de l'humain. Plus encore, de faire disparaître l'humain. La «disparition de la figure de l'homme comme figure de fond» aurait fait entrer en crise les sciences humaines, par perte de repère fixe, d'identité, d'ancrage humaniste. Le seul effet du posthumanisme, avec brouillage des frontières entre nature et culture, humain et non-humain, humain et animal, serait d'engendrer la joyeuse utopie d'un «néo-vitalisme technologique» nietzschéen, deleuzien, latourien. En chantant sur tous les tons «la fin de l'humain», celui-ci planterait même les derniers clous du «cercueil de l'humanité»<sup>9</sup>?

La critique caricaturale de ce posthumanisme bien étrange, faite «au nom de l'humanisme», dans une sorte de soubresaut final, n'est intéressante que par sa cécité : elle prend décidément le parti de ne pas voir le problème qui nous arrive<sup>10</sup>. Le problème, ce n'est pas de choisir

6. Par exemple, dépasser la métaphysique humaniste par l'ouverture à l'histoire de l'être (Heidegger et sa *Lettre sur l'humanisme*) ; rompre avec les catégories de la vie intérieure (le Sartre d'avant *L'existentialisme est un humanisme*) ; pluraliser l'humanité (Lévi-Strauss disant, contre l'humanisme sartrien, que les sciences humaines n'ont pas pour but de «constituer l'homme mais de le dissoudre») ; penser l'absentement de l'homme, cette figure épistémologique qui s'est effacée après avoir illuminé le savoir entre l'âge classique et la recomposition des savoirs de l'âge moderne (Foucault) ; élargir la vie humaine à l'inhumain («la honte d'être un homme» de Deleuze) à des possibilités de vie inactuelles, infinies, non-humaines...

7. Gilles Deleuze, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», dans *L'île déserte et autres textes, Textes et entretiens 1953-1974*, Éd. de Minuit, 2002, p. 268-269.

8. Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains, Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Fayard, 2009.

9. Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme*, L'Harmattan, 2006, p. 12.

10. Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, La Fabrique, 2013, p. 192. La morale humaniste sert encore et toujours à justifier les causes les plus invraisemblables. Ainsi, la défense de la «technologie humanitaire» des drones, dont les partisans prétendent sans rire qu'elle est l'arme la plus juste, la plus humanitaire, la plus morale qui soit, parce qu'elle obéit à l'impératif de sauver des vies (celles des agents qui combattent par écran interposé et mêmes celles des adversaires qui ne meurent pas plus qu'il n'est nécessaire, la mort étant administrée avec précision). Cette «néoéthique» prétend justifier la préservation de la vie... des donneurs d'ordre de mort, sans considération véritable de ceux qui meurent bien réellement à distance. Elle se dit «vitaliste», «humaniste», alors qu'elle n'est que le mélange absurde «du meurtre et du care» (p. 196).

entre l'humanisme ou le chaos, car le chaos est déjà là, et il se pourrait bien que l'humanisme ait même à y prendre sa part de responsabilité. La critique humaniste s'enferme toujours dans le même cercle : plus le monde fait problème, plus celle-ci en appelle à l'homme, à sa transcendance, à sa morale, à sa hauteur, comme si cette position d'exception n'était justement pas au cœur du problème (on comprendra qu'il ne s'agit évidemment pas de nier une différence anthropologique, mais encore faut-il comprendre à partir de quoi surgit la possibilité même d'une différence). Heureusement, l'interprétation du posthumanisme a souvent un autre ton, s'y fait entendre un souci plus général, plus irrépressible et absolument nécessaire : « Accueillir comme *alter ego* celui qui ne me regarde pas, parce qu'il n'appartient pas à mon horizon de sens ou bien à ma définition de l'humain. L'accueillir comme la promesse d'une cohésion nouvelle et salutaire<sup>11</sup>. »

C'est que le chaos a la texture des mauvais rêves, la forme d'un retour du refoulé. La critique humaniste du posthumanisme redoute qu'il n'y ait plus d'humains, mais c'est le monde qui s'éclipse. La menace cataclysmique qui pèse sur la Terre avive le sentiment que toutes les choses terrestres sont emportées par le même destin. Pour la première fois, la possibilité d'un bouleversement catastrophique fait des humains et des non-humains, qu'ils le veuillent ou non, une communauté de destin. Qu'est-ce qu'un monde à la lueur de cette transformation ? Ne serait-ce pas d'abord ce par quoi les choses humaines et non-humaines *consistent* ensemble ? Les choses ne se détruisent pas seules, elles s'effacent irrémédiablement par leur perte de consistance réciproque, leur manque de lien. Si l'on considère attentivement l'inquiétude « écologique » qui secoue la planète, on verra que c'est cette impossibilité pour l'homme de consister avec les autres êtres qui est en jeu : inconsistance et dislocation. Avant toute destruction cataclysmique, il semble bien en effet que ce soit la perte de consistance réciproque des êtres qui détruit le monde<sup>12</sup>. Pour affronter une telle question, il ne suffit plus de protester

11. Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains*, p. 208.

12. Francis Wolff, *Notre humanité, D'Aristote aux neurosciences*, Fayard, 2010, p. 312-313. Notre projet n'est évidemment pas de restaurer une humanité rationnelle ou morale pour pallier ces dangers.

intellectuellement, religieusement, en disant que l'humanisme doit être refondé contre le posthumanisme ou l'anti-humanisme. Car, c'est justement le rapport de l'humain à l'ensemble des autres figures terrestres qui se met à peser de tout le poids d'un monde qui s'efface<sup>13</sup>.

Dans la mesure où l'autodétermination humaine rencontre une limite impérative dans le monde, c'est ce rapport au monde qui doit être pensé autrement. La menace d'une fin de l'homme, et du monde qui l'accueille, nous contraint à changer complètement de système de référence, à abandonner la perspective strictement humaine, au profit d'un plan de nature illimité où humains et non-humains seront entrelacés par des traits d'union ontologiques. Nous voulons dire que l'homme n'a seulement à prendre conscience que son action de destruction des autres êtres le menace directement. Il n'a pas simplement à être conscient d'une crise écologique mettant en cause son action globale sur la nature, il doit faire face à une crise beaucoup plus profonde, qui concerne la conception qu'il se fait d'un monde qui le comprend. Il lui faut accepter que le monde n'est pas d'abord ce qui est compris par lui mais ce qui le comprend, lui. En s'inquiétant du seul réchauffement climatique ou d'une menace cataclysmique, on oublie trop facilement tous ces discours sur l'homme, qui produisent depuis longtemps une surchauffe dans nos théories, tous ces récits venus de maints horizons (mythes, religions, philosophies, sciences réductionnistes) et qui rendent l'homme inconsistant, hors monde, ou non compatible avec lui. Or, ce sont eux qui menacent la possibilité même de penser un monde commun entre les êtres, parce qu'ils contribuent par tous les moyens, par toutes les voies, à mettre l'homme dans une situation

Nous voyons encore combien l'humanisme est incapable de se décentrer et de comprendre quel rôle il joue dans le problème. Non qu'il n'y ait pas de singularité anthropologique, ou une humanité morale et rationnelle, mais il est impossible de penser ce qui fait monde à partir d'elle.

13. Sur ce sujet, les querelles entre naturalisme forcené ou essentialisme éthéré de l'esprit, entre humanisme moralisant et anti-humanisme culpabilisant, ou encore entre posthumanismes-transhumanismes utopiques (l'humain « transitoire » en chemin vers une autre humanité transformée, augmentée, enrichie, par les techniques et les sciences, machines cyborgs, clones, appendices, prothèses) et animalismes-métamorphismes atopiques (extension de l'humain et des valeurs humanistes à toutes les formes animales, végétales, vitales...), ne nous font pas vraiment avancer. Sans doute parce qu'elles ne constituent plus le cadre d'un choix valable pour apprécier la teneur de cette consistance, ni essentiellement humaine, ni foncièrement anti-humaine.



exceptionnelle, surnaturelle, acosmique. Pour corriger les effets du réchauffement climatique et empêcher des désastres écologiques probables, encore faudrait-il convaincre l'homme lui-même qu'il n'est pas une exception dans la nature. Pourquoi y croit-il encore<sup>14</sup>? N'est-ce pas cette croyance qui alimente tout à la fois la profonde indifférence envers les catastrophes qui pourraient survenir, le discours climato-scepticisme, l'utopie du géo-engineering. Une croyance assez forte pour pouvoir se dire: la nature ne nous concerne pas, elle reste pour nous ce qui est destiné à être dominé<sup>15</sup>.

Faut-il se tourner vers le discours sur l'anthropocène pour y voir plus clair et trouver une amorce de solution? Et dire que l'humain est devenu, du fait du déploiement de sa techno-sphère, une force géologique capable de produire des transformations irréversibles sur la Terre. De plus en plus nombreux sont ceux qui, à la suite du prix Nobel de chimie atmosphérique, Paul Crutzen, du microbiologiste Eugène Stoermer, du climatologue Will Stephen, proposent d'appeler «Anthropocène» la période qui commence avec les grands changements thermo-industriels (1784, la machine à vapeur) et va jusqu'à notre temps<sup>16</sup>. Certes, la dénomination est frappante parce qu'elle fait de l'humanité une période de transformation géologique, comme l'Holocène, le Pliocène... mettant ainsi en évidence la responsabilité de l'homme dans des changements majeurs et désastreux, ainsi que la perspective eschatologique d'une humanité aux limites de son

14. Question que pose Jean-Marie Schaeffer dans *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, 2007. Toutefois, notre problème n'est pas d'opposer à l'exception humaine un naturalisme qui n'en est que le corrélat mais de penser autrement le monde qu'à partir de l'humain.

15. «Réinstaurer la nature», texte collectif rédigé à l'occasion des ateliers du Projet AIME (An Inquiry Into the Modes of Existence) autour de Bruno Latour. Traduction anglaise, "Reinstituting Nature: A Latourian Workshop," Didier Debaise, Pablo Jensen, Pierre Montebello, Nicolas Prignot, Isabelle Stengers and Aline Wiame, *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, p. 167-174

16. Sur ce point, l'article éclairant de Christophe Bonneuil et Pierre de Jouvancourt, «Pour en finir avec l'épopée, récit, géopouvoir et sujets de l'anthropocène», Dans *De l'univers clos au monde infini*, textes réunis et présentés par Émilie Hache, Dehors, 2014, p. 57 et suivantes, qui citent: «The anthropocène», Paul Crutzen et Eugène Stoermer, *International Geosphere-Biosphere Programme*, Global Change Newsletter, n° 41, 2000, p. 17.

Sur l'anthropocène en général, *L'Événement anthropocène*, Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, Éd. du Seuil, 2013. Et l'ouvrage déjà cité, *De l'univers clos au monde infini*, avec les contributions de Bruno Latour, Christophe Bonneuil, Pierre de Jouvancourt, Dipesh Chakrabarty, Isabelle Stengers, Giovanna di Chiro, Deborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Dehors, 2014.

anéantissement. La menace de plus en plus précise d'un absentement du monde, de la fin du monde humain serait la conséquence ultime de l'extension de l'humain sur le monde.

On le voit pourtant, cette dénomination traite encore le rapport de l'homme à la nature sur un mode humaniste. Avec le discours anthropocène, la mythologie humaine pénètre les sols multiséculaires de la géologie. L'homme acquiert une force tellurique, rivalise avec l'échelle de temps très long de la géologie. Quel est le sens de ce discours? Christophe Bonneuil et Pierre de Jouvancourt ont remarqué avec justesse que le discours sur la Terre avait été pris en tenaille entre les sciences humaines avec le récit «hors nature» d'un progrès qui serait arrachement de la liberté humaine à la nature, et les sciences biologiques et physique entonnant le récit «inhumain» d'une évolution longue de la Terre et de la vie, où l'homme ne joue aucun rôle. Le discours anthropocène a court-circuité cette double représentation en faisant communiquer le temps court humain avec le temps long de la géologie et de l'histoire vitale. Il l'a fait en devenant à son tour le dépositaire d'un Grand Récit ou d'une histoire qui ne consiste pas dans la simple description d'une situation de fait. Les deux auteurs montrent que les éléments en jeu dans ce nouveau Grand Récit sont semblables aux «grandes cosmogonies monothéistes, aux grandes narrations évolutionnistes héritées du XIX<sup>e</sup> siècle»: une histoire *inéductible* irait des peuples chasseurs-cueilleurs à l'homme-force géologique, avec ses trois étapes, Industrialisation à partir de 1784, Grande Accélération à partir de la fin de la seconde guerre mondiale (la croissance d'une multitude de facteurs, population mondiale, économie néo-libérale, consommation de papier, de gaz à effet de serre, de fertilisants de synthèse...) enfin Globalisation des impacts à partir de 1992. L'idée véhiculée par cette histoire, très mathématiquement chiffrée pour quantité de facteurs, c'est que la ligne «historico-technique» humaine ne comporte aucun choix, aucune bifurcation, qu'elle est de l'ordre de l'implacable, que nous sommes entrés dans le géo-humain sans pouvoir faire autrement, par simple déploiement des potentialités humaines: «Le grand Récit dominant de l'Anthropocène s'apparente à une épopée en ce

qu'il exalte un grand sentiment collectif (le fait d'appartenir à l'espèce humaine) dans lequel le protagoniste est engagé de façon indifférenciée (absence d'intériorité, ici donc de réflexivité et de conflictualité) et pris involontairement dans un destin qui le dépasse, où ni la catégorie de l'action, ni celles des agents ne sont clairement dessinées. Plus précisément, il est une épopée *équivoque* au sens où ce grand récit entretient une ambiguïté entre sa fonction descriptive (par la quantification) et son rôle supposé explicatif<sup>17</sup>. » En un mot, l'apparition de l'anthropocène n'avait rien d'inéluctable, elle a résulté de choix techniques, économiques, industriels au XIX<sup>e</sup> siècle en Angleterre dans le but de s'accaparer des biens et des valeurs, « par le jeu de la concurrence, de la guerre et de la domination impériale<sup>18</sup>. » Ce n'est pas une ligne continue du devenir humain qui a produit l'anthropocène, mais bien une histoire pleine de bruits et de fureurs, de choix et de bifurcations, de combats pour la domination politique, énergétique et économique. Il serait inquiétant que ce récit linéaire, serve en retour, sous couvert des sciences, de support à une intervention politique générale sur le « système-Terre », qu'il justifie un « nouveau géo-pouvoir », c'est-à-dire le déploiement de nouveaux dispositifs de contrôle à l'échelle mondiale, par le biais d'un gouvernement de la Terre décidant pour tous de solutions globales<sup>19</sup>.

On objectera que ce grand récit d'anthropomorphisation du géologique aura permis de peser sur les débats politiques à une échelle mondiale à travers le GIEC. Certes, ce point n'est en rien négligeable, mais il rend opaques deux autres aspects du problème. D'abord, il ne permet pas de penser la diversité du rapport des sociétés humaines à la Terre. L'*Anthropos* de l'anthropocène est identifiable, il est industriel, consommateur d'énergies fossiles, il vit dans de vastes cités, il ne désigne évidemment pas tous les hommes, tous les peuples<sup>20</sup>. Bien des sociétés

---

17. *Ibid.*, p. 69.

18. *Ibid.*, p. 73.

19. *Ibid.*, p. 60.

20. Christophe Bonneuil, Jean baptiste Fressoz, *L'Événement anthropocène*: « Qui est cet *anthropos*, cet être générique du discours anthropocène? N'est-il pas éminemment divers, avec des responsabilités extrêmement différenciées dans le dérèglement économique global? » Quel rapport entre le consommateur américain et l'indien Yanomani, demandent les auteurs? Les inégalités de rapport aux ressources terrestres et industrielles jouent un rôle majeur dans le dérèglement écologique.

à l'écart du développement industriel ne se reconnaissent en aucune façon comme forces à inclure dans la strate géologique anthropocénique, même si elles en subissent la dévastation. Le Moderne est justement celui qui prend conscience que *ses pratiques* impliquent la destruction de son monde. On ne trouvera par conséquent aucun partage de responsabilité possible entre toutes les humanités à l'échelle de la planète, contrairement à ce que laisse entendre le récit anthropocène.

Par ailleurs, ce récit ne rend pas compte de la raison pour laquelle un anéantissement du monde ne fait pas totalement sens pour le Moderne. Quelle est la raison de cette étrange dénégation, de cette impossible prise de conscience? Instinct de mort, Thanatos, désir de puissance, indifférence envers la nature, monde désenchanté? L'anthropocène est un « thanatocène », selon la juste expression de Bonneuil et Fressoz. Mais pas seulement en un sens, en deux sens: à côté de l'immense furie de destruction de la Terre, il y a ce désir de mort, la violence et la fureur qui se retournent contre soi, ou ce qui n'est pas moins inquiétant, une indifférence sourde. Freud, lorsqu'il a proposé l'hypothèse de l'instinct de mort dans *Malaise dans la civilisation*, se demandait pourquoi, l'homme, ce dieu « prothétique » ressentait une telle frustration face à son entreprise de domination de la Terre. Il en a rendu compte par « un instinct de destruction » indissociable de la socialisation. Mais une telle attitude mortifère a aussi sa source dans la non-compréhension de la vulnérabilité et de la fragilité humaine, lesquelles sont indissociables de l'assignation d'un monde qui a *un poids d'être, dans la multiplicité de ses relations*. Se préoccuper du monde ne vaut que si quelque chose fait monde, que si le monde acquiert un poids d'être, une gravité. L'obsession de la fin du monde ne dit rien de cet attachement au monde.

C'est pourquoi, aux films qui mettent en scène la fin du monde, nous préférons ceux qui montrent le caractère intriqué des relations terrestres, dans lesquels le « monde » acquiert une sorte de gravité existentielle. Le film *Gravity*, au-delà de la spectaculaire mise en image, doit peut-être son succès à ce double pari: rendre visible l'infini et, par

contraste, la saisissante vulnérabilité de l'humain, montrer la multitude des relations nécessaires à son existence. On dirait que la question n'est plus : *que peut un corps ?* Mais : *que peut un corps vivant dans un espace infini et étranger, dans un milieu sans relations possibles ?* Dans l'espace immense, silencieux, traversé des mouvements rectilignes des débris de matière voyageant à une vitesse inconcevable sur Terre, un corps humain n'est rien car rien n'a de gravité, de poids, de densité d'existence. La fin du monde, du point de vue humain, c'est précisément la Terre transformée en espace neutre, infini, indifférent, invivable. *Gravity* est un film sur la gravité de la vie, laquelle réside dans la totalité des relations terrestres où celle-ci est immergée : le contact vital avec l'eau et l'humus lors du retour, le cri du chien pendant le voyage, le souvenir de l'enfant mort, l'ami perdu dans l'espace... Dans l'état d'apesanteur de vide sidéral, ces relations sont comme arrachées, la gravité des choses perd toute consistance. Pendant le voyage, seuls quelques souvenirs rattachent, par un mince fil, l'héroïne à la vie. Le film n'a pas d'autre intrigue : son désir de mort (à cause de la mort de son enfant, souvenir aussi d'un ancien état où elle fut *gravide*) franchira-t-il la ligne qui l'anéantira dans le vide sans gravité ? Tous les attachements seront-ils brisés, rompus ?

Or, avec le discours anthropocène et le Grand Récit du devenir géologique de l'humain, les conditions par lesquelles le monde humain acquiert une gravité en même temps que se manifeste son extrême fragilité ne sont pas explicites. La Terre n'est perçue comme un problème pour l'homme qu'à condition que l'homme soit transformé en force énorme, géologique. Cette équation hautement symbolique entre humain et géologique a le défaut d'engendrer un rapport confus entre situation de l'homme et activités humaines, problème du monde et impact de l'industrie, *anthropos* et techno-Terre, comme si c'était la même chose de mesurer la conséquence de la dépense énergétique industrielle humaine sur la nature et d'interroger ce qui *fait monde* pour ce vivant qu'est l'homme. Nous voyons bien que les scénarios les plus catastrophiques ne nous parlent pas de la destruction de la Terre

en elle-même, mais de la disparition progressive de la Terre habitable par l'homme.

La survie de la Terre est bien sûr possible, après la disparition de l'homme. L'homme n'est tout au plus que « la maladie de peau de la Terre », disait déjà Nietzsche, une démangeaison passagère. La seule question qui compte pour notre époque, c'est donc de penser ce qui fait la consistance Terre-homme. Puisque l'homme ne peut consister seul, c'est de savoir quel plan de consistance maintient ensemble la Terre et les hommes. On ne peut en rester sur ce sujet à la seule approche systémique de l'agir humain et de la techno-terre, comme si les seules composantes du problème et de la solution étaient de l'ordre d'une quantification scientifique des facteurs de risque et d'une réponse géotechniquement administrée.

Nietzsche, le premier, a pressenti la catastrophe contenue dans le récit de l'homme transcendant, séparé de tout, postulant sa maîtrise du monde. Il lui opposera l'homme revenu à la Terre, apte à prendre en charge sa situation terrestre, avec les relations vitales associées. Il voit dans l'alliance mortelle de la vérité et du néant après Copernic, la possibilité d'une néantisation de l'homme et de la vie, la destruction de la Terre et du cosmos par la promotion d'une vérité qui ne concerne jamais l'homme, sa vie et ses relations terrestres<sup>21</sup> ? Le problème n'a pas changé. Même si la communauté géopolitique mondiale accepte de reconnaître la dimension géologique de l'action humaine et sa capacité à détruire la Terre, ne seront pour autant éclaircies les manières dont nous devons penser la multiplicité de relations terrestres sans lesquelles l'homme n'est rien (l'aboiement du chien dans *Gravity* qui rappelle l'héroïne cosmonaute à la vie<sup>22</sup>). Le récit anthropocène fait l'impasse sur cette multiplicité de relations que forme l'ensemble Terre-homme, sur les attachements qui nous relient, nous hommes, à la Terre. Nous ne disons pas seulement que « l'humanisme doit devenir expérimental » comme Latour (et qu'on ne

---

21. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Troisième dissertation, § 25.

22. Jones Cuaron, fils de Alfonso Cuaron, réalisateur de *Gravity*, a lui-même produit un court métrage (*Aningaaq*) sur cette communication avec la Terre, en prenant pour thème les aboiements du chien...



peut savoir à l'avance ce qu'est l'homme, sans égard aux relations où il est immergé, sans attention aux relations qui l'impliquent). Mais que l'expérience doit nous conduire vers autre chose que l'humanisme, élargir infiniment notre cadre de pensée<sup>23</sup>.

Nous ne suivrons pas ici la mise en scène de l'anthropomorphisation de la géologie ou du cosmos, nous nous proposons au contraire de repenser l'homme à partir de la Terre et des relations terrestres, sans anthropocentrisme, sans horizon d'Apocalypse et d'Eschatologie. Telle est l'hypothèse de ce livre, non pas pronostiquer une ultime fois la fin de l'humain, mais se demander si la fin du *monde* humain, du monde vu à travers le prisme humain, n'est pas le réquisit nécessaire à une vraie pensée de l'humain dans le monde, autrement dit, s'il n'est pas temps de substituer des schèmes cosmomorphes aux vieux schémas anthropomorphes.

**LA  
FIN  
DU  
MONDE  
HUMAIN**

---

23. Bruno Latour, *Politiques de la nature, Comment faire rentrer les sciences en démocratie*, La Découverte, 2004, p. 263.