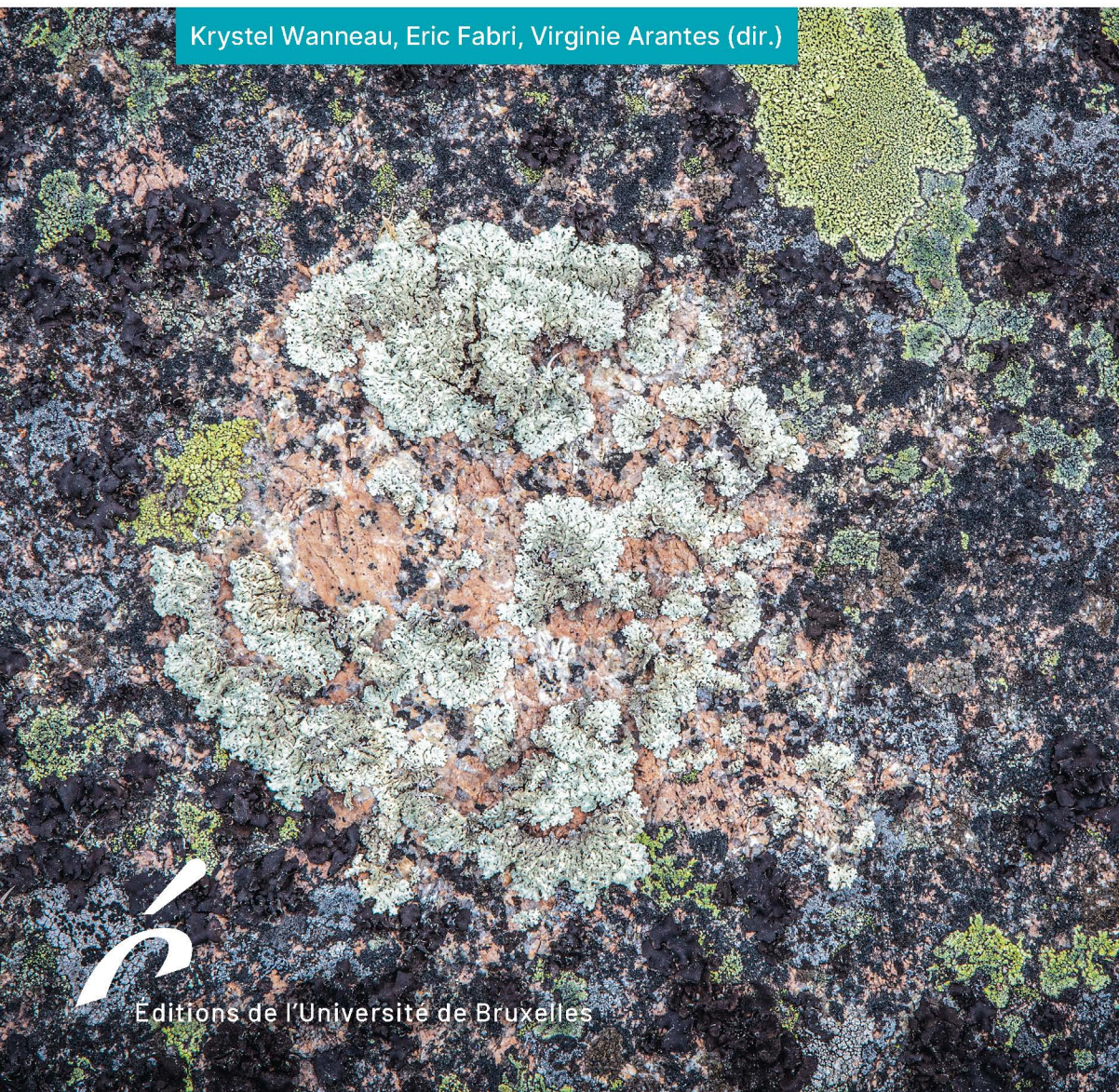




MAISON
des SCIENCES
HUMAINES

Rendre le vivant politique

Krystel Wanneau, Eric Fabri, Virginie Arantes (dir.)



Éditions de l'Université de Bruxelles

*À Félix, Oscar et Matilde,
arrivés en parallèle de ce livre.*



MAISON
des SCIENCES
HUMAINES

L'objectif de la « Collection MSH » est d'offrir à un large public des ouvrages scientifiques sur des questions qui concernent les sciences humaines, leur fonctionnement, leurs objets et leur place dans la société. Elle vise à montrer à la fois la diversité et la richesse des outils des différentes sciences humaines et la pertinence de leurs méthodes pour mettre au jour les grands enjeux qui se sont posés et se posent aux humains d'hier et d'aujourd'hui, d'ici et de partout. Les croisements entre trajectoires individuelles et mouvements collectifs/sociaux sont au cœur des questionnements de la collection.

Dans un monde académique qui a tendance à cloisonner les savoirs, la priorité est donnée à des projets inter – voire trans – disciplinaires qui font le pari de comparer, confronter puis intégrer les disciplines. Dans un monde universitaire où les chercheurs et chercheuses trouvent parfois difficilement des points de contact, dresser des ponts, coconstruire des objets de recherche communs, c'est se donner l'occasion d'être créatif dans l'élaboration des connaissances et des savoirs partagés.

Direction de la collection :

Vanessa Frangville

(directrice de la Maison des sciences humaines, ULB)

**Rendre
le vivant
politique**

Photographie de couverture : © Thierry Julliard

Ce livre a fait l'objet de l'évaluation par les pairs.

Sélection et édition © Krystel Wanneau, Eric Fabri et
Virginie Arantes

Les chapitres © Les contributeurs respectifs.

Ce livre est publié sous licence CC-BY-NC-ND 4.0



Cette licence autorise le partage et la redistribution de l'œuvre, à des fins personnelles et non commerciales, tant qu'elle est diffusée sans modification et dans son intégralité, avec attribution des auteurs et de l'éditeur : Krystel Wanneau, Eric Fabri et Virginie Arantes (dir.), *Rendre le vivant politique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2025 (CC-BY-NC-ND 4.0).

ISBN 978-2-8004-1889-6 (print)

eISBN 978-2-8004-1890-2 (pdf)

ISSN 2736-5956

D2025/0171/1

© 2025, Éditions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26
1000 Bruxelles (Belgique)

editions@ulb.be

www.editions-ulb.be

Publié avec le soutien financier de
la Maison des sciences humaines (ULB)

Imprimé en Belgique



MAISON
des SCIENCES
HUMAINES

Rendre le vivant politique

Krystel Wanneau, Eric Fabri, Virginie Arantes (dir.)



Éditions de l'Université de Bruxelles

Parus dans la collection

Bains publics. Se laver en ville (1850-2000)

Sophie Richelle, 2023

La liberté académique. Enjeux et menaces

Vanessa Frangville, Aude Merlin, Jihane Sfeir, Pierre-Étienne Vandamme (dir.), 2021

Remerciements

Nous tenons à exprimer notre profonde gratitude aux autres membres du groupe REVIP : Camille Chamois, Emmanuel Charreau, Eléonore De Decker, Quentin Hiernaux, Marc-Antoine Sabaté, Allan Wei, ainsi qu'à celles qui, bien qu'ayant pris d'autres chemins, ont contribué à nos échanges, notamment Anne Nguyen et Lou Villafranca. Nous remercions également les participant-es ayant assisté aux séminaires organisés dans ce cadre depuis 2019. Que chacun-e soit remercié-e. pour ses réflexions, discussions, propositions, remarques et critiques, toujours accueillies avec bienveillance et constructivité. Ce livre, à travers ses chapitres, ne reflète qu'une partie des nombreux thèmes et sujets que nous avons eu l'occasion de discuter dans le contexte stimulant de ce séminaire sur le vivant.

Pour leurs riches contributions à nos réflexions sur la manière dont le vivant peut devenir politique, nous remercions particulièrement Léna Balaud, Maan Barua, Jumanah Bawazir, Grégoire Benzakin, Eve Bureau-Point, Philippe Caumières, Pierre Charbonnier, Stéphane Crayne, Pierre Crétois, Francisco Dávila, Didier Debase, Léna De Brabandere, Kari De Pryck, Adrien Estève, Omar Ferwati, Jean-Christophe Graz, Paul Guillibert, Louise Knops, Jean-Frédéric Morin, Victoria Sachsé, Léna Silberzahn, Feyrhat Taylan, Sarah Vanuxem, Tommaso Venturini, Heidi Wang-Kaeding, Allan Wei, Joëlle Zask et Wim Zwijnenburg. Nous espérons que ce livre fera écho à leurs travaux et constituera une passerelle pour prolonger nos échanges. Pour leur regard externe, nous remercions également les deux relectures anonymes qui ont aiguisé les contributions de cet ouvrage ainsi que Pierre Lagrange et Philippe Le Guern, coordinateurs du numéro spécial de la revue Politique de communication sur la politique des non-humains, pour la possibilité d'approfondir nos réflexions parallèlement à celles-ci.

Nos remerciements vont également à nos centres de recherche, le CTP, le CEVIPOL et le REPI, à la MSH ainsi qu'à la faculté de philosophie et sciences sociales de l'ULB, sans lesquels rien de tout cela n'aurait été possible. Nous exprimons également notre profonde reconnaissance à Christophe Wasinski pour son soutien continu, qui a permis à ce projet de voir le jour au REPI et de s'ancre à l'ULB.

Introduction

Le vivant comme concept politique : état des lieux et perspectives

Virginie Arantes, Krystel Wanneau et Eric Fabri

*La politique n'est pas faite de rapports de pouvoir,
elle est faite de rapport de mondes.*

Jacques Rancière

Rendre le vivant politique peut sembler un titre étrange. Si nous l'avons choisi, c'est que le vivant est le lieu d'une singularité : bien que la vie ne soit pas le monopole des humains, le vivant ne devient objet du politique que lorsque son existence se lie à celle de ces derniers. Ceci a pour conséquence que le devenir politique du vivant dans sa totalité se saisit toujours depuis la perspective humaine. En témoigne par exemple la notion d'environnement qui fait du vivant un théâtre dont l'humain est le centre (et dont le décor se détériore à vue d'œil, pourrait-on ajouter en filant la métaphore). Ou celle d'anthropocène qui révèle par ses graphes et ses courbes la collision entre l'histoire humaine et l'histoire planétaire. Ainsi, le vivant devient ainsi otage de la perspective humaine et n'accède à l'arène politique qu'à travers des médiations situées de ses porte-parole.

Mais, pourrait-on objecter, le vivant n'est-il pas déjà politique tant il fait l'objet d'un flux croissant de lois et de conventions internationales visant à le préserver des biais induits par cette perspective anthropocentrée ? La multiplication des normes environnementales, nationales et internationales a certes le mérite de remettre le vivant sur le devant de la scène politique. Elle amène en outre dans son sillage une réflexion critique qui porte sur les modes d'existence du vivant et, par-delà, ce qu'ils révèlent du sujet moderne qui les pense. Toutefois, cette réflexion reste marquée par les dynamiques institutionnelles et les intérêts stratégiques qui motivent l'adoption des régulations du vivant. Au vu de cette double tendance, alors que le vivant devient plus politique que jamais et qu'il ne l'est que par l'intermédiaire de certains humains, il revient aux sciences sociales de s'interroger sur les processus, les représentations et les dispositifs qui sous-tendent ce devenir politique du vivant. C'est à cette tâche

que souhaite participer cet ouvrage en rassemblant différentes contributions afin de nourrir le débat qui porte sur l'entrée du vivant en politique.

Le terme « vivant » renvoie dans son sens commun à la biologie et à l'étude de l'évolution et du fonctionnement organique de la vie. Dans le contexte de cet ouvrage, il se réfère à une approche scientifique et philosophique visant à dépasser la simple dichotomie entre nature et culture. Il met en avant la relation dynamique et complexe entre les êtres humains, les autres formes de vie et leur environnement. Cette approche cherche à comprendre les interactions et les interconnexions entre tous ces éléments, en prenant en compte à la fois les aspects écologiques et les aspects sociaux. Autrement dit, « vivant » désigne une vision qui considère les êtres vivants et leur environnement comme un tout interconnecté plutôt que comme des entités séparées ou opposées. Reconnaître l'existence de ce collectif « vivant » permet de « désanthropocentrer le monde des Modernes et de repenser leur interdépendance sociale avec d'autres espèces »¹.

Pour saisir les enjeux de cette approche, il est utile de rappeler la manière dont le vivant a émergé comme concept au cours du siècle dernier avant de donner son nom au « tournant du vivant » que l'on observe aujourd'hui dans les sciences sociales. Historiquement, l'entrée du vivant en politique s'est faite par les sciences naturelles. En révélant son existence et, souvent au même moment, son potentiel et sa fragilité, ces dernières ont initié des processus sociaux de conservation et de mise en alerte qui ont ultérieurement pu obscurcir les origines de cette évolution politique du vivant.

Par exemple, la notion de « biosphère », inventée en 1926 par le chimiste Vladimir Vernadsky, devint, quarante ans plus tard, le moteur du programme « L'Homme et la biosphère » de l'Unesco conçu pour pacifier les relations entre les hommes et leur environnement. Celle de « biodiversité », introduite par le biologiste Thomas Lovejoy en 1980, fut le moteur d'une convention des Nations unies adoptée en 1992 qui contribua à standardiser la classification des espèces menacées, entamée en parallèle par des organisations comme l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) ou le WWF². Malgré l'invention politique de l'environnement global survenue au cours de ces décennies, les travaux de politologues apparus plus tardivement identifient des limites à la portée de ces politiques de biodiversité dans une nature *en crise*³. Ces travaux soulignent l'enjeu social majeur qu'elles incarnent, l'urgence de leur objectif et leur avenir incertain⁴. Grâce à leur capacité de recul critique, les sciences sociales éclairent les ambiguïtés des trajectoires politiques de ces notions produites par les sciences naturelles. En faisant le bilan des politiques forgées sur la base de ces connaissances scientifiques, les travaux sociologiques analysent les luttes qui défendent forêts⁵

¹ K. Wanneau, E. Fabri et V. Arantes, « Après la nature : le tournant du vivant et ses conséquences politiques », *Politiques de communication*, hors série, 2, 2023, p. 148.

² Y. Mahrane, M. Fenzi, C. Pessis et C. Bonneuil, « De la nature à la biosphère. L'invention politique de l'environnement global, 1945-1972 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 113(1), 2012, p. 127.

³ V. Devictor, *Nature en crise. Penser la biodiversité*, Paris, Seuil, 2015.

⁴ D. Compagnon et E. Rodary, *Les Politiques de biodiversité*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017.

⁵ J.-B. Vidalou, *Être forêts. Habiter des territoires en lutte*, Paris, La Découverte, 2017.

et bassins-versants⁶, les contestations des grands projets d'aménagement et les modes d'action employés pour rendre justice dans des environnements toxiques et pollués⁷. Plus largement, les sciences sociales étudient comment ces mobilisations écologiques s'associent au devenir politique du vivant pour faire émerger de nouveaux intérêts et militer dans des registres d'action de contre-expertise⁸. Ces travaux nous montrent que non seulement les sciences sociales se saisissent des connaissances produites par les sciences naturelles, mais qu'elles s'emparent aussi, par leurs objets d'études, des modifications de la trajectoire de ces connaissances jusqu'aux renversements ontologiques de leur portée politique.

Dans certains cas, les sciences sociales ont été jusqu'à assumer une position validant des connaissances marginalisées dans les sciences naturelles. Longtemps critiquée par la communauté scientifique, l'hypothèse Gaïa, formulée dans les années 1970 par le climatologue James Lovelock et la microbiologiste Lynn Margulis, considère la Terre comme un système complexe vivant, autorégulé, plutôt qu'un territoire dépourvu de relations entre le vivant et celle-ci⁹. Contrairement à l'accueil frileux que les sciences naturelles ont réservé à cette hypothèse, l'éthique environnementale¹⁰ de philosophes comme Aldo Leopold (une éthique écocentrique des bonnes façons de se conduire dans la nature), John Baird Callicott (une éthique conséquentialiste de ce qui doit être fait par rapport au bien de l'ensemble), Paul Taylor (une éthique déontologique découvrant dans toute entité vivante une entité digne de respect, par elle-même ou en elle-même) et Arne Naess (une éthique pour distinguer le mouvement d'écologie superficielle de celui d'écologie profonde) a attribué une valeur intrinsèque à la Terre et au vivant¹¹. Jusqu'alors confinée à la communauté scientifique, cette approche holiste, harmonieuse et animée de la nature a en outre ouvert le débat au grand public en invalidant une vision anthropocentrique du monde. Les sciences sociales légitiment ces débats lorsque, par exemple, le philosophe Hicham-Stéphane Afeissa introduit la notion de front écologique¹² pour faire avancer des combats où l'écologie est l'objet d'une lutte autour de valeurs et d'idées.

Quant au concept d'anthropocène, forgé par le chimiste de l'atmosphère Paul J. Crutzen et le biologiste Eugene Stoermer en 2000, il a silencieusement renversé un tabou en faisant de l'humain une force géologique aux effets observables à long terme. Dans les années qui suivirent et sur fond de bruyantes controverses, ce concept a initié un changement de paradigme d'une histoire de l'humanité à celle d'une histoire

⁶ M. Schaffner, M. Rollot et F. Guerroué, *Les Veines de la Terre : une anthologie des bassins-versants*, Marseille, Wildproject, 2021.

⁷ J.-B. Comby et S. Dubuisson-Quellier, *Mobilisations écologiques*, Paris, PUF, 2023.

⁸ S. Ollitrault, *Militer pour la planète. Sociologie des écologistes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.

⁹ S. Dutreuil, « James Lovelock, Gaïa et la pollution : un scientifique entrepreneur à l'origine d'une nouvelle science et d'une philosophie politique de la nature », *Zilsel*, 2(2), 2017, p. 19-61.

¹⁰ Pour un panorama de ces éthiques, voir C. Larrère, « Les éthiques environnementales », *Natures Sciences Sociétés*, 18(4), 2010, p. 405-413.

¹¹ A. Estève, *Introduction à la théorie politique environnementale*, Paris, Armand Colin, 2020.

¹² Cette notion parle ainsi d'espace réel ou imaginaire – par exemple les animaux, le paysage, la *wilderness* – dont la valeur écologique et esthétique est suffisamment forte pour être convoitée et appropriée par des acteurs. Voir H. S. Afeissa, *Nouveaux Fronts écologiques : essais d'éthique environnementale et de philosophie animale*, Paris, Vrin, 2012.

commune de la Terre et de sa composante humaine¹³. Les sciences sociales n'ont pas tardé à réagir aux controverses d'un anthropocène qui resterait objet des sciences naturelles en niant ce qu'il révèle de la crise climatique et des inégalités sociales et économiques du capitalisme¹⁴.

Le concept de vivant n'échappe pas à ces échanges entre sciences sociales et naturelles, mais sa trajectoire marque un tournant que les précédentes notions n'ont jusqu'alors pas pleinement accompli. Ce qui précède témoigne de la manière dont l'entrée du vivant en politique a pu, d'une part, être occultée par la domination des sciences naturelles sur la production des pratiques et discours. Cette occultation a été facilitée par la segmentation disciplinaire des sciences et le réductionnisme méthodologique, qui ont maintenu les questions liées au vivant à distance de la sphère politique. D'autre part, l'entrée du vivant en politique a pu susciter toutes sortes de réactions et de conflits qu'il s'agit d'interroger pour développer un rapport critique aux catégories et concepts qui structurent le débat public aujourd'hui.

Cette interrogation est d'autant plus urgente que la notion de vivant soulève de manière inédite des questions attenantes à la division entre nature et culture, frontière artificiellement établie par le discours scientifique et trop intuitivement admise par la *doxa*¹⁵. On doit à plusieurs spécialistes des sciences sociales et humaines de s'être emparés de cette division pour la mettre en question dès les années 1990. Des auteurs comme Tim Ingold (1990, 2000)¹⁶, Eduardo Viveiros de Castro (1992)¹⁷, Bruno Latour (1997, 1999)¹⁸, Isabelle Stengers (2003)¹⁹, Philippe Descola (2005)²⁰ ou Catherine et Raphaël Larrère (2015)²¹ ont ainsi eu l'occasion de souligner dans leurs travaux à quel point la dichotomie entre nature et culture est contingente, historiquement et géographiquement située dans la modernité occidentale, et n'est qu'une manière parmi bien

¹³ D. Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, 35(2), 2009, p. 212.

¹⁴ C. Hamilton, F. Gemenne et C. Bonneuil, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Londres, Routledge, 2015 ; A. Malm, *L'Anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital* (trad. É. Dobenesque), Paris, La Fabrique éditions, 2017 ; D. Chakrabarty, « Changement climatique et capitalisme », *Esprit*, 1(1), 2018, p. 153-168 ; R. Beaud et C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.

¹⁵ Dans son ouvrage sur la bifurcation de la nature, Didier Debaise reprend et met à jour la pensée de Whitehead sur le concept de Nature pour dépasser l'anthropocentrisme et le matérialisme des Modernes. La réflexion qu'il mène en trois temps nous légue une critique du dualisme qui oppose nature et culture chez les Modernes pour accorder l'importance qui convient à l'expérience plurielle de la nature dont l'expérience humaine n'est que l'une des formes (p. 128). D. Debaise, *L'Appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Dijon, Les Presses du réel, 2015.

¹⁶ T. Ingold, « Society, Nature and the Concept of Technology », *Archaeological review from Cambridge*, 9(1), 1990, p. 5-17 ; T. Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2021.

¹⁷ E. V. De Castro, « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2, 1996, p. 115-144.

¹⁸ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997 ; B. Latour, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.

¹⁹ I. Stengers, *Cosmopolitiques : I*, Paris, La Découverte, 2003.

²⁰ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

²¹ C. Larrère et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.

d'autres de comprendre les relations entre humains et non-humains²². Si ces auteurs ont en commun d'insister sur la nécessité de surmonter une vision ethnocentrique et anthropocentrique du monde, ils divergent quant à leurs objets, leurs méthodes et les implications pratiques qui découlent de la multiplicité des perspectives ontologiques que l'on observe à travers le monde²³. Le consensus ne concerne que le point de départ de ces réflexions autrement marquées par une diversité qui est le terreau des travaux contemporains sur le sujet.

Le concept de *vivant* s'inscrit dans la rupture avec la distinction nature-culture qu'il permet d'approfondir. Son intérêt est d'ouvrir de nouveaux champs de recherche débarrassés de la posture d'extériorité portée par cette division moderne. Le vivant permet également de considérer sous un autre angle des sujets qui étaient auparavant l'apanage des personnes « concernées » par les problématiques environnementales et d'en révéler des enjeux jusqu'alors insoupçonnés (comme la résistance bactérienne aux antibiotiques²⁴) ou auparavant relégués au second plan²⁵. Choisir de considérer le vivant plutôt que la nature force à porter davantage d'attention au tissu du vivant et aux relations multiples et complexes existant entre les êtres plutôt qu'à la seule manière dont les humains agiraient de façon unilatérale sur leur « environnement » (comme l'implosion des frontières entre les mondes lors de la rencontre d'une femme avec un ours²⁶). Ce geste révèle des entités et des relations auparavant invisibilisées par la distinction nature-culture et suscite un regard nouveau sur des sujets comme la pollution lumineuse, sonore ou toxique²⁷. Cette manière d'aborder des sujets classiques par le prisme du vivant plutôt que de l'environnement inclut les perspectives des différents êtres et les rend politiques d'une manière qui ne tient plus seulement compte des intérêts immédiats des humains²⁸. Ce décentrement pallie ainsi les limites du concept d'environnement, devenu tantôt un secteur identifiable et domestiqué des institutions politiques existantes, tantôt un enjeu transversal que s'approprient les autres secteurs de l'action publique. Le vivant ne se laisse pas enfermer de la sorte. Il place le curseur sur ce qui est vital, pour (sur)vivre à court comme à long terme, et impose une priorité

²² Notons cependant qu'il ne s'agit pas de vouer aux gémonies la distinction nature-culture. Celle-ci conserve une dimension heuristique utile en première approche et émerge d'une histoire dont nous devons assumer le legs aujourd'hui. Par exemple, les paléoclimatologues, en démontrant que le changement climatique se distingue des variations naturelles du climat, ont illustré les limites de cette distinction qui permet de qualifier le climat, mais pas le changement climatique dont les causes relèvent d'une association inédite d'entités humaines et naturelles non humaines. Il s'agit plutôt d'exposer les limites de cette grande division et de comprendre les œillères qu'elle impose au regard tant scientifique que critique.

²³ P. Descola et T. Ingold, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014 ; E. Hache, *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2011 ; F. Tola et A. Santos, « Ontology and Ontologies. Theoretical, Political and Methodological debates », *América Crítica*, 4(2), 2020, p. 163-172.

²⁴ C. Brives, *Face à l'antibiorésistance : une écologie politique des microbes*, Paris, Amsterdam, 2022.

²⁵ S. Houdart et O. Thiery, *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2011.

²⁶ N. Martin, *Croire aux fauves*, Paris, Gallimard, 2019.

²⁷ B. Müller et M. Naepels, « Mondes toxiques », *Monde commun*, 5(2), 2020, p. 6-7. Pour une critique de la pollution lumineuse, voir le premier chapitre de l'essai suivant : R. Keucheyan, *Les Besoins artificiels. Comment sortir du consumérisme*, Paris, La Découverte, 2019.

²⁸ G. Hecht et M. Naepels, « Toxicité et invisibilisation. Nucléaire, rapports postcoloniaux et justice environnementale », *Monde commun*, 5(2), 2020, p. 10-28.

politique, un effet de prise en compte primordial *des vies*²⁹ – au pluriel – qui échappe aux notions d’environnement et de nature. Au final, le succès contemporain du concept de vivant tient au moins pour partie aux multiples décloisonnements qu’il opère et au dépassement des catégories issues de la distinction nature-culture qu’il appelle.

Pour illustrer le caractère fécond du concept de vivant, il est utile de donner un aperçu des nombreux travaux qui s’inscrivent dans la perspective qu’il a ouverte. Il est impossible de tous les recenser ici tant leurs sujets et inscriptions disciplinaires sont multiples, mais on peut distinguer trois débats auxquels ils se rattachent en mettant en avant des références et des analyses transversales³⁰. Ces trois débats portent sur *l’agentivité*, le *lieu* et *l’hybridité*, et fournissent un langage commun ancré dans et façonné par les discussions dont ils font l’objet.

Le premier de ces débats tourne autour de *l’agentivité* des humains, non-humains, « presque-humains », et plus largement des « autres-qu’humains »³¹. Le concept d’agentivité (*agency*), issu des travaux en sociologie de la traduction³², désigne avant tout la capacité qu’a une entité d’avoir des effets sur une ou plusieurs autres entités avec lesquelles elle interagit. Cette capacité d’agir ne doit pas nécessairement être intentionnelle ou s’inscrire dans un schème moyens-fins (ce qui permet de ne pas limiter la capacité d’agir sur leur milieu aux seuls êtres humains). Par exemple, Michel Callon a exposé de manière célèbre comment la volonté de développer une culture pérenne des coquilles Saint-Jacques, initiée par trois scientifiques, a *in fine* constitué un réseau d’actants ayant chacun des intérêts propres et un rôle à jouer qui aboutit à la domestication réciproque des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs. L’analyse de la construction du savoir scientifique et de son influence sur un groupe social et un écosystème montre comment les acteurs humains et non humains interagissent constamment pour engendrer une réalité fluctuante et évoluant dans une direction plutôt qu’une autre³³. On voit ici l’originalité de la théorie de l’acteur réseau. Celle-ci s’intéresse à la capacité d’influence symétrique qui existe entre les différentes entités, humaines et/ou non humaines, qui forment des réseaux d’actants au sein desquels tous participent au tissu du vivant. Il n’y a donc plus un sujet qui gouverne des objets ou un humain qui domine son milieu, mais une interaction réciproque entre les différents participants qui aboutit à la cocréation du milieu gouverné³⁴.

²⁹ J.-P. Butler, *Ce qui fait une vie : essai sur la violence, la guerre et le deuil* (trad. J. Marelli), Paris, Zones, 2010, p. 176.

³⁰ Pour une analyse plus poussée de ces débats et des questions qu’ils soulèvent, voir K. Wanneau, E. Fabri et V. Arantes, « Après la nature : le tournant du vivant et ses conséquences politiques », *op. cit.*, p. 147-176.

³¹ R. Barbier et J.-Y. Trépos, « Humains et non-humains : un bilan d’étape de la sociologie des collectifs », *Revue d’anthropologie des connaissances*, 1(1), 2007, p. 35-58.

³² La traduction est le mécanisme par lequel un monde social et naturel se met progressivement en forme et se stabilise. Elle transforme et déplace les buts et intérêts des acteurs lors d’une innovation. M. Akrich, M. Callon et B. Latour, *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Paris, École des mines, 2006.

³³ M. Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L’Année sociologique*, 36, 1986, p. 169-208.

³⁴ Ferhat Taylan dresse une histoire critique d’une rationalité « mésopolitique » qui est tirée de la mésologie, une science des milieux apparue entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. Empruntant aux travaux de Foucault sur la gouvernementalité et de Canguilhem sur la science de la biologie, il définit la mésopolitique comme un ensemble de connaissances et de techniques qui visent à altérer, améliorer ou transformer les humains par l’aménagement de leur milieu de vie. Voir F. Taylan, *Mésopolitique : connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.

Dans une étude emblématique, Anna Tsing explore l'agentivité non humaine à travers l'expérience du champignon matsutake, dont elle analyse l'impact économique et écologique³⁵. Ce dernier est un mets raffiné de la culture culinaire japonaise. Fort recherché pour cette raison, il a pour particularité de s'épanouir dans les sols dégradés par l'activité humaine et de ne croître qu'en s'enchevêtrant à d'autres organismes vivants. Son apparition attire ainsi les personnes travaillant dans ce secteur, dont Anna Tsing a suivi les traces en Oregon (États-Unis), au Danemark, au Canada et au Japon. Le destin de ces précaires se noue sur des sols pollués et désertés au gré des relations scellées par ce champignon avec les externalités du capitalisme. C'est par une ethnographie détaillée de la cueillette et de la consommation de ce champignon qu'Anna Tsing révèle à quel point il est impossible de réduire ces phénomènes à une simple agentivité humaine : les humains sont véritablement agis par ce champignon, qui en retour donne un pouvoir d'agir aux laissés pour compte du capitalisme.

Dans le même ordre d'idées, le deuxième débat porte sur le *lieu* et sur l'épineuse question de son partage via les cohabitations. Il part du constat qu'un même espace géographique est le lieu d'une superposition de différentes manières de *faire territoire*. En se focalisant sur les « non- » et les « autres-qu'humains », ce débat questionne l'arrogance de l'exceptionnalisme humain ou tout du moins le snobisme de la perspective anthropocentrique qui aménage son milieu en fonction de l'exploitation qui en est projetée³⁶. L'intégration des « autres-qu'humains » soulève ainsi la question du faire territoire *avec* et de comment cohabiter dans des *lieux* également habités par des entités dont le débat sur l'agentivité a montré qu'elles ne sont pas simplement passives.

Par exemple, après avoir souligné l'importance du baobab ou du platane dans la construction de l'esprit démocratique, Joëlle Zask a travaillé la notion de voisinage en vue de penser ce à quoi pourrait ressembler une cohabitation en bons termes entre humains et animaux des villes³⁷. Alors que les humains ont traditionnellement construit des fortifications pour tenir la nature hostile et les animaux sauvages hors de la ville, les agglomérations urbaines contemporaines sont génératrices de provisions, d'eau et d'aliments qui les y attirent. Cette tension nécessite de repenser la cohabitation et mène par exemple Zask à prôner l'aménagement de niches et de corridors pour permettre une coexistence qui ne se solde pas systématiquement par l'éradication des animaux dès lors que leur présence entre en conflit avec les projets humains.

Contrairement à Zask, Baptiste Morizot s'intéresse aux lieux dont les habitants principaux ne sont pas humains. Dans *Manières d'être vivant*³⁸, il cherche à comprendre la manière dont les loups qu'il piste dans le Vercors font territoire. Cette attention au mode d'habiter du loup nourrit l'espoir de réactiver nos relations sensibles aux non-humains et d'ainsi dépasser une crise écologique qu'il comprend comme une crise de la

³⁵ A. L. Tsing, *Le Champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vie dans les ruines du capitalisme* (trad. P. Pignarre et I. Stengers), Paris, La Découverte, 2017.

³⁶ T. Hoquet, *Les Presque-Humains : mutants, cyborgs, robots, zombies... et nous*, Paris, Seuil, 2021 ; D. J. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Paris, Climats, 2019 ; E. Coccia, *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Rivages, 2018.

³⁷ J. Zask, *Face à une bête sauvage*, Paris, Premier Parallèle, 2021 ; J. Zask, *Zoocities*, Paris, Premier Parallèle, 2020 ; J. Zask, *La Démocratie aux champs. Du jardin d'Eden aux jardins partagés, comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques*, Paris, La Découverte, 2016.

³⁸ B. Morizot, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Paris, Actes Sud Nature, 2020.

sensibilité. Cette crise se manifeste dans l'indifférence réservée au sort des non-humains et de leurs manières de vivre (indifférence que l'on observe par exemple dans l'absence de sensibilité témoignée aux animaux d'élevage industriel). Cette absence de sensibilité a pour conséquence que les non-humains sont niés au moment d'aménager le territoire pour servir les seuls intérêts humains. Cette réflexion l'amène à défendre l'extension des forêts en libre évolution³⁹ (c'est-à-dire dans lesquelles les vivants peuvent se développer sans être soumis à une quelconque logique d'exploitation des ressources naturelles) et à réhabiliter le pistage comme mode d'attention à d'autres manières d'habiter un même territoire⁴⁰.

Politiquement et théoriquement, la notion de *lieu* présente au moins trois avantages⁴¹. Elle permet de *prêter attention au vivant* en reconnaissant l'existence d'une pluralité de manières de faire territoire sur un *lieu* et de leur conférer une valeur. Par exemple, en s'intéressant à l'évolution de l'ornithologie, Vinciane Despret a pu montrer comment les ornithologues ont modifié leur appréhension du territoire des oiseaux⁴². Rompant avec les représentations visuelles du territoire correspondant davantage à la perception humaine, ils ont accordé une valeur à leurs chants qui constituent les véritables frontières de leurs espaces de vie. Le concept de *lieu* permet ensuite de *défendre le vivant* sans reconduire la distinction nature-culture et ses biais. Il s'agit ici de mobiliser les savoirs sur le territoire et les manières d'habiter non pas pour protéger une nature passive comme le font les programmes de conservation, mais pour unir les différentes luttes qui visent à garantir qu'un *lieu* demeure activement habitable (et pas seulement « conservé », car intouchable)⁴³. Penser les différentes manières de *faire territoire* permet enfin de *s'allier avec le vivant* pour faire converger les intérêts divers des acteurs humains et non humains au-delà de la logique d'exploitation à laquelle est assujettie la terre. Par exemple, Alessandro Pignocchi a bien montré comment l'attention qu'ont portée les zadistes de Notre-Dame des Landes à la manière d'habiter du triton marbré a permis de faire reconnaître la zone à défendre (ZAD) comme un lieu protégé par le droit environnemental existant⁴⁴. Des alliances de ce type, fondées sur la reconnaissance de la valeur d'autres modes de faire territoire, produisent des effets juridiques notables appelant à revisiter l'appartenance *au* territoire et la propriété *du* lieu⁴⁵. La possibilité de nouer des alliances explique aussi pourquoi différents collectifs œuvrent pour qu'une forme de personnalité juridique et des droits soient reconnus à

³⁹ Les forêts en libre évolution représentent 0,01 % des forêts françaises actuellement. B. Morizot, *Raviver les braises du vivant. Un front commun*, Paris, Actes Sud Nature, 2020.

⁴⁰ B. Morizot, *Sur la piste animale*, Paris, Actes Sud Nature, 2018.

⁴¹ *Renouer avec le vivant*, hors série de la revue *Socialter*, 9, 2021.

⁴² V. Despret, *Habiter en oiseau*, Paris, Actes Sud Nature, 2019.

⁴³ On peut par exemple penser au parc national de la Vanoise, en France, qui a été pensé dans les années 1960 comme un lieu à préserver et dont la protection s'est traduite essentiellement par une accumulation d'interdits et de contraintes qui visent à ôter l'empreinte humaine. Cette approche protectionniste a suscité des contestations visant le projet de parc par les habitants locaux. Ces derniers ont lutté pour faire reconnaître leur travail sur ces paysages naturels, comme celui des pâturages, car la présence anthropique participait à la survie de l'espèce du chardon bleu, symbole des Alpes devenu objet de prédilection de la cueillette dans les années 1980 (voir L. Laslaz, « Le Chardon bleu, instrument de l'acceptation sociale dans les politiques des parcs nationaux alpins français », *Géographie et cultures*, 66, 2008, p. 27-44).

⁴⁴ A. Pignocchi, *La Recomposition des mondes*, Paris, Seuil, 2019.

⁴⁵ V. Cabanes, *Un nouveau droit pour la Terre. Pour en finir avec l'écocide*, Paris, Seuil, 2016.

des fleuves comme le Whanganui en Nouvelle-Zélande, le Tavignanu en Corse ou le Gange en Inde.

Le troisième débat porte sur le concept d'*hybridité* – lorsque le vivant, des facteurs techniques et des dynamiques sociales s'entrelacent pour former une réalité *hybride* comme la pandémie, le changement climatique ou la maladie de la vache folle. Le constat que les vivants (au rang desquels il faut compter les virus) luttent pour rester en vie mène à considérer les rapports de pouvoir entre eux par le prisme du conflit. Le débat sur l'*hybridité* s'intéresse à la manière dont ces conflits donnent naissance à des objets *hybrides*, car résultant des altérations réciproques entre les différents cosmos (c'est-à-dire émergeant des conflits qui caractérisent un monde peuplé d'êtres hétérogènes auxquels se pose la question politique de leur coexistence)⁴⁶. L'*hybridité* s'appréhende en observant les transformations réciproques que se causent des manières d'être vivant différentes dans un monde commun. Cependant, l'*hybridité* ne postule pas que les conflits de cosmos trouvent une issue aisée ou pacifiée. Isabelle Stengers parle ainsi de cosmopolitiques⁴⁷ au pluriel, car elle laisse ouverte la possibilité qu'ils ne trouvent pas de terrain d'entente.

Cela étant, le débat sur l'*hybridité* offre d'aller au-delà des altérations réciproques générées par les situations de conflit. Prendre l'*hybridité* au sérieux permet de penser que tout vivant, tel qu'il est situé au sein de son « tissu », provient du rapport de mondes portés par des « natures-cultures » plutôt que d'un monde unique (émanant d'une « nature » ou des « cultures »). L'anthropologue Viveiros de Castro explique ainsi que la différence avec les *autres* ne vient pas de la culture (que l'on accorde à tous), mais de la *nature*, à laquelle seuls les Modernes auraient accès⁴⁸. Vues sous cet angle, les conceptions du monde ne se pensent plus en termes de représentations, mais de cosmologies différentes, et donc de mondes au pluriel sans hiérarchie entre eux. C'est ce que Bruno Latour développe explicitement lorsqu'il affirme que, dans la rencontre entre les Modernes et les Indiens, il ne suffit pas de s'intéresser à ce que les Indiens ont pu penser de leur côté (ce qui revient à ignorer leur point de vue et à parler à leur place), mais qu'il faut penser que les Indiens ont dû également faire l'expérience de l'étrangeté au contact des Modernes⁴⁹. Cette anthropologie symétrique réside dans une politique qui devient un rapport de mondes et plus seulement un rapport de pouvoir⁵⁰. Autre exemple, la pandémie a pu être perçue et présentée comme un conflit de mondes entre, d'une part, un monde humain au fonctionnement bien huilé et, d'autre part, le monde d'un virus cherchant à vivre dans et par ce monde humain.

⁴⁶ Émilie Hache fait la proposition d'élaborer un monde en commun où l'écologie pragmatique sert à faire exister une cosmopolitique. Voir E. Hache, *Ce à quoi nous tenons*, *op. cit.*

⁴⁷ I. Stengers, *Cosmopolitiques : I*, *op. cit.* Par exemple, l'anthropologue Nastassja Martin propose dans ses récits de voyage d'accéder au projet de société alternatif des Even du Kamtchatka qui inventent une nouvelle façon de concevoir le monde et de penser les liens aux non-humains. Même si ce travail passe un peu rapidement au travers des ambiguïtés des rapports entre colons (soviétiques puis russes) et indigènes, il n'en révèle pas moins le caractère éminemment politique qu'une cosmologie animiste offre en réponse aux crises écologiques. N. Martin, *À l'est des rêves : réponses even aux crises systémiques*, Paris, La Découverte, 2022.

⁴⁸ E. Hache, *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Amsterdam, 2012 ; E. V. de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

⁴⁹ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

⁵⁰ J. Rancière, *La Méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

L'apparition du Covid-19 et les répercussions durables qui en découlent offrent aussi une opportunité idoine de réfléchir à la question de « l'ordre de la nature » et aux dynamiques de coopération nécessaires à la subsistance du vivant. Dans *Où suis-je ?*, Latour s'est saisi de cette occasion pour rappeler que la pandémie a frappé de plein fouet la supériorité supposée de l'agentivité humaine en bouleversant non seulement l'ordre mondial économique et géopolitique, mais aussi nos vies dans les configurations les plus intimes de leurs « bulles » sociales⁵¹. Les microbes, en particulier, ont la capacité d'orienter notre attention vers une nature qui ne se laisse pas enfermer ou réduire à l'agentivité des humains. Cette conséquence de l'hybridation prend chez certains collapsologues une tournure dramatique, mais elle renvoie plus sereinement à des processus comme celui de la « pasteurisation » de la société française que Latour a étudiée dans l'un de ses ouvrages à vocation davantage historique⁵². Contrairement à ce que prétendait Louis Pasteur, la France n'a pas été purifiée des microbes par lui. Mais, en réalité, il a fait davantage : il les a rendus visibles grâce au microscope. Les microbes deviennent alors des actants, par le biais de leurs modes d'action, leurs résistances, et rendent à leur tour visible un tissu vivant d'êtres hétérogènes. Le cas des microbes illustre bien la façon dont les perceptions peuvent évoluer de manière décisive et transformer les représentations qui constituent l'ensemble non fixe du « vivant », ainsi que notre compréhension des champs d'action possibles des multiples entités hétérogènes qui le composent.

Cet intérêt grandissant pour des objets hybrides et leurs forums fait écho aux travaux de Frédéric Keck. Ce dernier utilise la maladie, grande absente de la réflexion de Latour, pour repenser les rapports entre homme et animal. En s'appuyant sur l'étude de la rage et de la vache folle, il soutient que la maladie n'est pas une inflexion dans l'expérience vitale d'un animal ou d'un humain, mais bien le déploiement de relations entre différents êtres. Ainsi, le microbe n'est pas un ennemi habitant une nature sauvage qui traverse la frontière du monde humain pour le contaminer. Le vaccin n'est pas une arme pour mener une guerre, mais un moyen de coexister en deçà du seuil qui fait basculer le vivant dans la maladie. Dans le cas de la vache folle, le prion est une protéine qui induit une chaîne de destruction dans le cerveau de cette vache humanisée (puisqu'elle consomme depuis près d'un siècle des farines « animales »). En transformant cette espèce herbivore en carnivore, on fait basculer son organisme dans la maladie.

Dans ces forums d'hybrides⁵³, il n'y a plus de coupure entre nature et culture. Le rôle des scientifiques est alors de rendre visibles les associations des vivants devenues des liens entre science (portant sur les non-humains) et politique (portant sur les humains). Par exemple, la biosécurité est un ensemble de mesures de surveillance et de contrôle appliqué aux lieux où de nouvelles formes menaçantes de vivants apparaissent. La découverte des maladies infectieuses⁵⁴ ou du changement climatique par

⁵¹ B. Latour, *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, La Découverte, 2021. Cet ouvrage donne une suite aux précédents questionnements prenant le changement climatique comme objet de réflexion. B. Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

⁵² B. Latour, *Pasteur : guerre et paix des microbes*, suivi de *Irréductions*, Paris, La Découverte, 2012.

⁵³ E. Hache, « Entretien avec Frédéric Keck », *Le Philosophoire*, 35(1), 2011, p. 7-26.

⁵⁴ F. Keck, *Un monde grippé*, Paris, Flammarion, 2010.

les scientifiques a, de manière similaire, construit ces objets comme des menaces globales⁵⁵, à la fois standardisées et hétérogènes. Ils forment, aux côtés des organismes génétiquement modifiés⁵⁶, de l'amiante, du nucléaire, des poulets grippés ou encore des tactiques militaires de terre brûlée⁵⁷, des forums hybrides qui introduisent les rapports conflictuels entre les mondes au sein même du concept de vivant. Ces conflits de mondes se font bruyants et sont pourtant difficiles à résoudre tant la responsabilité est diffuse et le lieu de controverses reposant sur des logiques d'exploitation de la planète⁵⁸. On voit ici l'utilité des sciences sociales qui peuvent aider à démêler ces controverses en façonnant les outils théoriques qui permettent de construire une critique articulée à des récits d'hybrides souhaitables.

Ces trois débats ne sont pas strictement étanches ni délimités de manière claire. Ils n'ont plutôt cessé de s'entrecroiser et de se compléter dans la mesure où penser le vivant requiert de l'approcher sous les différents aspects de son agentivité, des lieux qu'il occupe et de son hybridité. L'intersection de ces trois débats se donne par exemple nettement à voir dans les travaux de Donna Haraway, qui est à l'origine du profond regain d'intérêt pour l'agentivité d'entités comme le « plus-qu'humain », l'« autre-qu'humain », l'« inhumain », le « cyborg » ou encore l'« humain-comme-humus »⁵⁹. De manière systématique, on retrouve dans ses travaux des êtres hybrides, semi-humains et semi-machines, utilisés par la philosophe pour critiquer la tradition scientifique essentialiste et technophobe, d'une part, et montrer la porosité de l'humain à l'animalité et aux dispositifs techniques, d'autre part. L'inclusion d'« autres-qu'humains » opère un trait d'union entre le débat sur l'agentivité et celui sur l'hybridité, mais aussi avec celui sur le lieu⁶⁰. Dans son travail sur l'anthropocène, Haraway plaide de manière urgente en faveur d'une vision non anthropocentrique du changement climatique⁶¹. L'auteure élargit l'épistémologie des savoirs situés, élaborée dans de précédents travaux en collaboration avec Sandra Harding dans une perspective féministe⁶², pour nous inciter à multiplier davantage nos points de vue, y compris en nous inspirant

⁵⁵ S. Revet, « "Vivre dans un monde plus sûr" : catastrophes "naturelles" et sécurité "globale" », *Cultures & Conflits*, 2010, p. 33-51.

⁵⁶ Voir, sur ces bio-objets situés à mi-chemin entre le biologique et l'artificiel, l'enquête sociologique de Céline Lafontaine explorant différentes facettes de la marchandisation du vivant par les nouvelles technologies de mise en culture de virus, d'OGM, de bactéries de synthèse par les laboratoires dans une époque où les frontières du vivant volent en éclat. C. Lafontaine, *Bio-objets : les nouvelles frontières du vivant*, Paris, Seuil, 2021.

⁵⁷ R. Keucheyan, *La Nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique*, Paris, La Découverte, 2014.

⁵⁸ Voir la controverse de la géo-ingénierie, par exemple, développée par C. Hamilton, *Les Apprentis Sorciers du climat. Raisons et dérasons de la géo-ingénierie*, Paris, Seuil, 2012, p. 352. Et, sur le climat, l'ouvrage de M. Hulme, *Why We Disagree about Climate Change: Understanding Controversy, Inaction and Opportunity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Et, plus largement, les controverses climatiques provenant d'incertitudes scientifiques, de la logique du trouble, de la mise en doute, de la fragilité du consensus ou du déni organisé pour polariser les sociétés dans l'ouvrage collectif d'E. Zaccai, F. Gemenne et J.-M. Decroly, *Controverses climatiques, sciences et politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012.

⁵⁹ D. J. Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes : la réinvention de la nature* (trad. O. Bonis), Paris, Actes Sud, 2019; D. J. Haraway, « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », *Mouvements*, 45-46(3), 2006, p. 15-21.

⁶⁰ D. J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.

⁶¹ D. J. Haraway et F. Neyrat, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène », *Multitudes*, 65(4), 2017, p. 75-81.

⁶² M. Puig de la Bellacasa, *Les Savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway. Science et épistémologies féministes*, Paris, L'Harmattan, 2014.

de la science-fiction. Suggérant le terme « Chthulocène », du nom d'une espèce spécifique d'araignée, Haraway nous outille pour voir autrement, selon une perspective multispécifique et « tentaculaire », qui inclut les dimensions temporelles du passé, du présent et du futur⁶³. Plus largement, elle appelle à la construction de récits alternatifs capables de redonner du « pouvoir d'agir » ou de l'agentivité aux catégories dominées. En proposant à ses lecteurs d'ouvrir leurs imaginaires, de prendre conscience du caractère malléable de ce qu'on appelle « nature », « humain », « animal » ou encore « machine », elle invite à penser de nouvelles manières d'habiter le monde et de faire société au-delà de la vision des Modernes. Il s'agit de rematérialiser la relation des Modernes aux vivants, en observant ce qui se lie et se délie, pour s'attacher aux réalités concrètes, situées et ancrées dans un lieu.

C'est dans la prolongation de ces trois débats et de la rupture fondatrice avec l'ontologie naturaliste que s'inscrivent les travaux contemporains sur le vivant en sciences sociales. Le « tournant du vivant » a fait l'objet d'une critique acerbe venant du philosophe Frédéric Lordon qui, en 2021, a publié un pamphlet à l'encontre des penseurs du vivant, et plus précisément de celles et ceux qu'il nomme les « latouriens »⁶⁴. Selon ce dernier, dans sa consternation, la petite bourgeoisie culturelle qui se désole de la crise écologique en oublie de mettre en cause le capital et passerait ainsi sous silence sa responsabilité dans les mécanismes causant l'extinction du vivant. Il reproche aux penseurs et penseuses du vivant de focaliser leur attention sur les autres manières d'être vivant et leurs spécificités, et ainsi de faire le jeu du capital en s'abstenant de le critiquer. La critique de Lordon n'a certainement pas laissé indifférents les chercheurs et chercheuses qui s'occupent de faire des questions écologiques des questions sociales⁶⁵. Elle n'en rend que plus prégnante la responsabilité des sciences sociales de construire une critique politique du vivant et d'interroger les réactions face au déclin du vivant d'une manière qui ne détourne pas les yeux du rôle qu'y joue le capitalisme – ce que relève aussi Joseph Confavreux dans la *Revue du crieur*⁶⁶. Face au « brutalisme »⁶⁷, terme par lequel le philosophe Achille Mbembe désigne la transformation des corps en matière, énergie et donnée statistique affirmant une emprise sur le vivant, Vincent Devictor⁶⁸ appelle à redonner tout leur poids aux corps et aux liens du vivant. Dans son court essai paru en 2021, il déconstruit les politiques de biodiversité dépolitisées, *sans biodiversité*, par lesquelles les scientifiques auraient davantage participé au triage, à la fonctionnalisation et à la substitution du vivant qu'à exposer la démesure de la domination de l'agir humain dans son rapport extractiviste et d'exploitation intensive

⁶³ D. J. Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 36.

⁶⁴ F. Lordon, « Pleurnicher le vivant », blog, *Le Monde diplomatique*, 2021. En ligne : <https://blog.mondediplo.net/pleurnicher-le-vivant> (consulté le 31 mai 2024).

⁶⁵ P. Guillibert, « C'est vrai qu'il est agaçant Bruno Latour, mais... », tribune, *Le Nouvel Obs*, 25 octobre 2021. En ligne : <https://www.nouvelobs.com/idees/20211025.OBS50251/c-est-vrai-qu-il-est-agacant-bruno-latour-mais.html> (consulté le 31 mai 2024). Voir aussi comment sa thèse publiée en 2023 relève très directement de cet engagement marxiste pour défendre le vivant de son exploitation capitaliste : P. Guillibert, *Exploiter les vivants : une écologie politique du travail*, Paris, Amsterdam, 2023.

⁶⁶ J. Confavreux, « Le "vivant" noie-t-il le poisson politique ? Allier le rouge et le vert au-delà de l'anthropocentrisme », *Revue du crieur*, 22(1), 2023, p. 108-125.

⁶⁷ A. Mbembe, *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.

⁶⁸ V. Devictor, *Gouverner la biodiversité ou comment réussir à échouer*, Paris, Quae, 2021.

du vivant. L'interrogation qui émerge de cette critique consiste à savoir si les sciences sociales peuvent incarner un lieu de contre-pouvoir qui favoriserait un geste politique de résistance à une forme de domestication systématique, voire d'assujettissement du vivant par l'agir humain. Loin d'exclure la critique des responsabilités du capitalisme, la pensée du vivant en constitue plutôt une modalité complémentaire qui ouvre sur de nouvelles perspectives d'action et de théorisation, comme en témoignent d'ailleurs le parcours et les travaux de nombreux chercheurs et chercheuses.

La question du vivant est donc brutale, et brûlante, comme en témoigne également l'activité éditoriale. Dans la presse généraliste, on notera par exemple la sortie ces dernières années d'un recueil de textes clés rassemblés par des journalistes du *Nouvel Observateur* sur ce thème⁶⁹, de dossiers étoffés sur les luttes pour le vivant⁷⁰ et d'émissions radio qui lui dédient une place de premier ordre. Plus proche d'une audience sensible aux enjeux écologiques, mais non académique, le numéro spécial *Renouer avec le vivant* de *Socialter* (coordonné par Baptiste Morizot et paru en 2020) rassemble des contributions représentatives des sciences sociales. Dans le monde de la recherche, on recense différents numéros spéciaux de revues académiques, à l'image de celui, paru en 2021, coordonné par Carine Baxerre, Dorothée Dussy et Sandrine Musso sur le vivant face aux « crises »⁷¹, ou de celui, paru en 2022, coordonné par Khalil Khalsi et Magali Uhl, qui tâche de concevoir les existants et les subjectivités autres qu'humaines en sciences sociales⁷², ou encore de celui, paru en 2023, coordonné par Philippe Le Guern et Pierre Lagrange sur les *Politiques des non-humains : animaux, plantes, robots, aliens*⁷³. Dans un ouvrage collectif intitulé *Écologies. Le vivant et le social*, coédité par Philippe Boursier et Clémence Guimont⁷⁴, chaque entrée revisite un enjeu écologique (parmi lesquels se trouvent pesticides, finance verte, causes animales, colonialisme vert, exploitations extractivistes, consommation, transport, ville, etc.) qui acte les transformations du rapport au vivant. L'ouvrage dans son ensemble produit un dialogue avec les sciences naturelles, les invitant à participer à cette démarche alliant sensibilité et finalité sociale pour des politiques qui privilégient l'habitabilité de la planète. Ces activités rejoignent celles menées depuis 2019 par le Centre des politiques de la Terre⁷⁵, qui ont interrogé les représentations et les pratiques relatives au vivant afin de redéfinir des cohabitations entre les êtres vivants (humains et non humains) dans une optique de réponse à la crise écologique et climatique. Ces approches se traduisent

⁶⁹ L'Obs (coll.), *Penser le vivant*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2021.

⁷⁰ Prenons en exemple ici le travail des journalistes de Médiapart sur le suivi de la guerre de l'eau et le combat des Mégabassines. En ligne : <https://www.mediapart.fr/journal/ecologie/dossier/megabassines-la-guerre-de-l-eau> (consulté le 10 septembre 2023).

⁷¹ C. Baxerre, D. E. Dussy et S. Musso, « Le vivant face aux "crises" sanitaires », *Anthropologie et santé*, 22, 2021, p. 1-20.

⁷² M. Uhl et K. Khalsi, « Les autres qu'humains. Explorations en humanités environnementales », *Cahiers de recherche sociologique*, 70(1), 2021, p. 7-259.

⁷³ P. Lagrange et P. Le Guern, « Introduction du dossier. Les soulèvements des non-humains », *Politiques de communication*, hors série, 2, 2023, p. 5-14; P. Le Guern, « Quelle est la nature de la nature ? Non-humains, cosmovisions et cosmopolitiques », *Politiques de communication*, hors série, 2, 2023, p. 117-146.

⁷⁴ P. Boursier et C. Guimont, *Écologies. Le vivant et le social*, Paris, La Découverte, 2023.

⁷⁵ Porté par une collaboration entre l'Université Paris Cité et Sciences Po Paris depuis 2019, le Centre des politiques de la Terre a rassemblé une communauté de recherche autour des enjeux de l'Anthropocène. En ligne : <https://u-paris.fr/centre-politiques-terre> (consulté le 31 mai 2024).

également dans les enseignements supérieurs ; le vivant se retrouve à occuper une place dans les manuels de cours de culture écologique⁷⁶ et d'humanités environnementales⁷⁷ aux côtés des notions d'environnement, d'anthropocène ou d'écologie. L'ambition n'est pas de remplacer de telles notions, mais de les compléter en adjoignant de nouvelles perspectives.

L'ensemble de ces travaux constitue le paysage au sein duquel cet ouvrage entend s'inscrire et apporter sa contribution. En mobilisant les apports de différentes disciplines, *Rendre le vivant politique* explore dans un ensemble de trajectoires ontologiques la façon dont la politique donne sens au vivant. Cet ouvrage entend également contribuer à éclairer la manière dont l'ontologie moderne constitue la toile de fond sur laquelle la violence du capital à l'égard du vivant a pu se déployer. Tout en reconnaissant que les humains sont toujours insérés au sein des tissus du vivant, il s'agit de réfléchir à cette problématique dans une optique de dépassement des biais ontologiques induits par les notions de nature ou d'environnement qui étaient corrélatives de celles de « culture » et de « maîtrise ». Cette réflexion ambitionne ainsi de répondre aux critiques qui incriminent la « naïveté politique » des penseurs et penseuses du vivant et de montrer que le décentrement par le concept de vivant est susceptible de renouveler les schèmes conceptuels de la lutte politique contre les effets destructeurs du capitalisme contemporain. Ce questionnement est aussi l'occasion d'une réflexion exploratoire sur la possibilité d'un rapport politique au vivant qui fasse droit à sa singularité. Qu'impliquerait une pensée du vivant qui se décentre de son point d'énonciation et tente de porter la voix de cette part du vivant qui en est dépourvue ?

En mêlant les apports de l'anthropologie, de la géographie, de la sociologie, des relations internationales, de la science politique et de la philosophie, *Rendre le vivant politique* rassemble des contributions⁷⁸ qui, toutes, visent à interroger les modes d'existence du ou des vivants sous leurs différentes formes et à explorer les enjeux politiques qui en découlent – des catastrophes qui génèrent des perspectives inédites sur ce qui est à la genèse de la conception faisant de la nature une ressource devant être appropriée en passant par les processus hégémoniques visant à gouverner (par) la nature mais sans le vivant. De la sorte, l'ouvrage espère contribuer à la réflexion sur la politisation des relations entre les vivants. Comment le vivant est-il gouverné ? Quelle position sociopolitique le vivant occupe-t-il dans ces modes de gouvernance ? Comment étudier les relations politiques du vivant en passant des politiques de la nature des humains aux politiques du vivant ? Que nous révèlent les controverses de ces modes de gouvernance sur la construction politique du vivant ? Autant de questions que les chapitres qui suivent contribuent à éclairer.

Deux étapes rythment cet ouvrage. La première, de nature plus théorique, procède à une réflexion critique sur les différents modes de recomposition de nos imaginaires

⁷⁶ P. Charbonnier, *Culture écologique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2022.

⁷⁷ G. Blanc, É. Demeulenaere et W. Feuerhahn, *Humanités environnementales : enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022.

⁷⁸ Bien que ces contributions, à commencer par cette introduction, fassent occasionnellement référence à des travaux ancrés dans des approches non occidentales, elles restent pour l'essentiel situées dans une perspective de sciences sociales européen-américaine. Il s'agit de reconnaître par cette limite une volonté de ne pas les ériger en universalisme.

anthropocéniques provoqués par le tournant du vivant. Dans le premier chapitre, Eric Fabri s'interroge sur les biais induits dans la relation des Modernes au vivant par le paradigme de la propriété. En revenant sur la genèse de l'argument qui, depuis plus de trois siècles, est tenu comme la justification classique de la propriété privée, il explore comment l'ontologie naturaliste et la conception moderne de la liberté individuelle convergent dans l'idéologie propriétaire pour faire de la nature un ensemble de ressources à *approprier*. Cette réflexion lui permet de proposer un rapport au vivant qui, tenant compte de ce biais moderne, entend le dépasser. Dans le second chapitre de cette première partie théorique, Philippe Caumières s'interroge sur les travers potentiels de l'effort qui consiste à rendre le vivant politique. Partant des analyses de Foucault sur la biopolitique et de leur prolongement dans la zoopolitique de Derrida, il examine la place qu'occupe la frontière entre le vivant et l'animal dans cette démarche. Cette réflexion le mène à affirmer la nécessité de reconnaître le statut de la création imaginaire comme proprement humaine et à donner raison à l'ontologie sociale de Cornelius Castoriadis contre la thèse continuiste défendue par Donna Haraway et Tom Reagan.

La deuxième partie de l'ouvrage entend clarifier davantage les enjeux politiques liés à l'inscription du vivant dans le tissu des normes, des règles et des significations humaines à partir de cas d'étude concrets. Ces contributions empiriques identifient chacune une évolution de nos représentations portée par une alliance humain/non-humain dont il s'agit de comprendre la genèse, d'expliciter les modalités pour, en troisième lieu, en discuter les conséquences. À partir d'une réflexion sur les écosystèmes, Krystel Wanneau explore l'évolution des politiques de réduction des risques vers des pratiques vertes. Ce virage a été initié par des acteurs humanitaires et de la reconstruction post-catastrophe après le passage en 2004 du tsunami dans l'océan Indien. Son étude du travail de traduction des porte-parole éclaire sur les modalités de la circulation des écosystèmes dans la science des risques naturels, l'ingénierie des infrastructures vertes et les politiques internationales des Nations unies pour rendre compte d'effets politiques ambivalents. Dans le quatrième chapitre, Virginie Arantes nous plonge au cœur des parcs forestiers nationaux chinois pour analyser le sort de deux actants victimes du tournant du vivant qu'a pris ce régime autoritaire : les minorités ethniques et les espèces dites « invisibles » ou « secondaires » par opposition à d'autres espèces « emblématiques », telles que le panda. Son travail interroge les implications politiques lorsque le vivant devient le domaine réservé d'acteurs autoritaires comme le régime de Xi Jinping. S'inscrivant dans la tradition de la sociologie de la traduction, ces chapitres portent un regard critique sur les conditions et les effets de ces virages vers le vivant, ce qui reflète l'engagement des porte-parole du vivant.

Pour prolonger l'invitation de cet ouvrage à rendre le vivant politique, Emmanuel Charreau et Marc-Antoine Sabaté explorent dans un cinquième chapitre l'histoire et les enjeux de l'injonction à « prendre conscience » de la crise écologique causée par l'économie capitaliste. Leur contribution, d'une part, rappelle que la modernité a été le siège d'une réflexivité environnementale dont la période contemporaine a occulté le souvenir et, d'autre part, explore l'instrumentalisation possible et les limitations du discours de la prise de conscience à l'heure de l'anthropocène. Cette analyse leur

permet de proposer trois conclusions provisoires et programmatiques visant à clarifier les enjeux d'une transition écologique démocratique.

Ce travail collectif entend donner un nouveau souffle aux discussions sur les modes d'existence en s'appuyant sur les travaux de recherche en sciences sociales qui étudient la place du vivant en politique. Rédigé dans un style qui évite le jargon et les polémiques de niche, il vise un lectorat mixte, s'adressant tant aux personnes simplement intéressées par la question de l'entrée du vivant en politique qu'aux militants et aux académiques qui y trouveront de quoi nourrir leur action et leur pensée.

Partie I

Perspectives philosophiques

Ontologie naturaliste et propriété : au-delà du vivant comme « *appropriandum* »

Eric Fabri

Introduction

Prenons pour point de départ un constat aussi simple qu'incontestable : il est impossible de concevoir un rapport au vivant qui ne soit pas anthropogène¹. L'imagination du vivant et la mise en mot de « ce qui est » est le propre de l'humain qui seul dispose à la fois du langage symbolique et de la capacité à formuler ce questionnement d'une manière qui soit politique (en vertu de la définition qu'il a lui-même donnée de ce terme). Chaque type de vivant crée certes son *kosmos* – son propre monde au sein duquel il évolue –, mais ces cosmologies non humaines ne peuvent parvenir dans l'espace du politique humain qu'à la condition de faire l'objet d'une traduction ou d'un accès au langage qui implique la médiation humaine. La question du *devenir politique* de ces autres modes de relation au monde est par voie de fait une question proprement humaine. Même lorsqu'il s'agit de se faire le porte-parole d'un fleuve, d'une espèce ou d'un habitat pour en défendre les intérêts, cette défense est anthropogène au sens où ce sont nécessairement des humains qui, par une étrange métaphysique interprétative, rendent présents dans l'arène politique humaine ces vivants et leur cosmologie. Si l'on considère que les humains pensent le vivant d'une manière qui est nécessairement articulée à leurs intérêts propres – ce qui fait entrer dès l'abord le vivant dans le champ de leur politique –, ne peut-on pas alors penser que le projet qui consiste à « rendre le vivant politique » est paradoxalement un truisme ? En raison du caractère anthropogène du discours sur le vivant, celui-ci serait en effet *toujours-déjà* politique.

Ce caractère tautologique de la formule « rendre le vivant politique » n'en épuise cependant pas le sens. Celle-ci laisse entendre une insatisfaction profonde : le vivant est certes *toujours-déjà* politique, mais d'une manière qui ne répond pas aux enjeux climatiques et écologiques majeurs que vont devoir affronter nos sociétés. La formule

¹ Un point également souligné par P. Descola, « À qui appartient la nature ? », *La Vie des idées*, 21 janvier 2008.

évoque ainsi le besoin d'un *autre* devenir politique du vivant; d'un devenir politique qui réponde aux défis que ne résout pas la relation au vivant qui domine l'imaginaire contemporain². Pour éviter de reproduire les mêmes erreurs qui sont à l'origine de ces défis, il s'agit de prendre du recul et d'interroger les routines de nos schèmes de pensée en vue d'étudier *d'autres manières* de rendre le vivant politique. Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra dégager de nouvelles approches du vivant qui seront conscientes et critiques des biais induits par nos représentations actuelles et par l'imaginaire sur fond duquel elles se déploient.

Le retour critique sur les catégories de notre relation « spontanée » à la nature et au vivant est essentiel car, faute d'une telle réflexivité, nous risquons de reproduire les mêmes discours qui précisément laissent penser que le devenir politique du vivant aujourd'hui n'est pas satisfaisant. Une telle entreprise a déjà été initiée par de nombreux auteurs et autrices qui s'accordent à souligner le caractère singulier du type de relation que les Modernes entretiennent avec le vivant non humain. Celui-ci est conçu par les Modernes comme une « nature » à domestiquer, séparée de et opposée à la culture qui dénote le domaine de l'humain³. Ce chapitre entend contribuer à cet effort de réflexivité critique sur les catégories constitutives du devenir politique du vivant en examinant de quelle manière les représentations dominantes dans la modernité occidentale s'alignent sur et renforcent l'idée d'une nature à la fois séparée et à disposition des humains.

Pour ce faire, il prend pour objet une catégorie cruciale dans la constitution de l'imaginaire moderne : la propriété. Ce concept est étrangement absent de la littérature sur l'ontologie naturaliste, alors même qu'il est assez intuitif, en première approche, qu'il existe un lien entre l'ontologie naturaliste (qui fait de la nature un ensemble de ressources disponibles), le projet de maîtrise (qui identifie la liberté humaine à la capacité de dominer un environnement pour y déployer l'action individuelle) et la propriété (en particulier *privée*). Cette dernière constitue le trait d'union entre l'ontologie naturaliste et le projet de maîtrise en érigeant le pouvoir tendanciellement absolu du ou de la propriétaire sur les choses en modèle de la relation de l'individu moderne au non-humain. Dans la première partie de ce chapitre, nous tâcherons de préciser la teneur de cette intuition avant, dans la seconde, d'examiner de quelle manière elle se déploie dans le débat sur l'origine de la propriété privée qui a lieu à la fin du XVII^e siècle entre le très royaliste Sir Robert Filmer et une figure majeure du libéralisme politique, le philosophe John Locke. Si ce débat peut en première approche sembler éloigné des enjeux contemporains liés à l'émergence du vivant comme concept, nous verrons qu'on y trouve en fait les racines de la posture moderne qui considère que l'individu a un droit absolu sur les choses qu'il s'approprie par son travail afin de réaliser sa liberté dans un monde naturel passif et à sa disposition. En étudiant l'émergence, dans le débat Filmer-Locke, du concept fondamental pour l'imaginaire moderne

² Ici et dans la suite de cet article, j'utilise le terme « imaginaire » au sens que lui donne Cornelius Castoriadis, soit comme un ensemble de représentations partagées par les membres d'une société et constituant le monde social au sein duquel les individus évoluent. Sur ce concept, voir M. Cervera-Marzal et E. Fabri, *Autonomie ou barbarie : la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Neuvy-en-Champagne, Le Passager clandestin, 2015, p. 20-24.

³ Voir l'introduction de cet ouvrage.

qu'est la propriété privée, nous tenterons de dégager les présupposés et les implicites de l'idéologie propriétaire afin, dans la troisième partie, de proposer deux décalages utiles pour dépasser le rapport des Modernes au monde comme opposition entre un sujet libre et un monde naturel inanimé. Nous pourrions alors nous demander à quoi pourrait ressembler un devenir *autrement* politique du vivant, soit un devenir politique qui ne considère pas que la nature est une chose devant être appropriée pour servir les besoins d'une liberté humaine pensée comme maîtrise des choses.

Nature, maîtrise et propriété

Commençons par préciser la teneur des œillères que l'imaginaire des Modernes pose au regard contemporain en lui fournissant les catégories qu'il mobilise pour penser la relation « normale » des humains aux non-humains. La première de ces œillères est évidemment l'ontologie naturaliste dont Philippe Descola, dans son influent ouvrage *Par-delà nature et culture*⁴, a brillamment montré à quel point elle était contingente, relativement récente à l'échelle historique et propre aux Modernes. Loin d'être un universel ou l'aboutissement d'une histoire civilisationnelle à la pointe de laquelle les Modernes aiment à se penser, ce « naturalisme » est caractérisé par une relation instrumentale à une nature construite socialement comme opposée à et distincte de la culture. Ce concept de nature pose l'humain en surplomb du reste du vivant et permet de penser les rapports des humains avec les non-humains de manière hiérarchique, les premiers dominant les seconds qui n'ont de valeur qu'en raison des usages que les humains leur trouvent.

Les analyses de Descola convergent de manière intéressante avec celles du philosophe Cornelius Castoriadis quant au statut du vivant. Pour celui-ci, l'imaginaire social-historique moderne est caractérisé par la coexistence de deux projets rivaux et également structurants : le projet d'autonomie et le projet de maîtrise⁵. C'est le second qui nous intéressera d'abord ici, car il est constitutif du type de rapport au vivant qui se forme dans la modernité occidentale et constitue l'une de ses significations imaginaires centrales. Le projet de maîtrise désigne avant tout cette volonté de comprendre les « lois de la nature » afin de maîtriser celle-ci et de la mettre au service des fins humaines. Ce projet déborde cependant rapidement les sciences modernes (dont il constitue une des origines) lorsqu'il est appliqué aux processus de production au cours de la révolution industrielle, avant d'être exporté dans le champ de la consommation et ultimement d'infuser l'ensemble de la vie sociale. C'est alors qu'il s'indépendantise, fonde un effort de rationalisation de l'ensemble des sphères de la vie sociale et devient « un projet global (et pour autant encore plus monstrueux), d'une maîtrise totale des données

⁴ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*

⁵ C. Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », in *Les Carrefours du labyrinthe 3. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000, p. 11-29; P. Caumières et A. Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles »⁶. Ce projet n'est évidemment (et heureusement) jamais pleinement réalisé. Il désigne plutôt une poussée ou une aspiration à la maîtrise que l'on retrouve déclinée de multiples manières tant au niveau individuel (on peut penser aux pulsions de contrôle, aux dispositifs de quantification du temps ou des ressources qui permettent de tout « optimiser ») qu'au niveau collectif (l'importance croissante de la collecte de données, l'inflation de la bureaucratie ou la multiplication des dispositifs de surveillance automatisés sont autant d'exemples de manifestations du projet de maîtrise).

Si l'on accepte par hypothèse que l'ontologie naturaliste et le projet de maîtrise constituent deux des traits définitoires qui ont contribué à déterminer la relation des Modernes au non-humain, le rôle joué par l'idéologie propriétaire devient évident. Celle-ci permet d'opérer la jonction entre ces deux imaginaires en érigeant comme modèle de la relation au non-humain la domination par l'appropriation. Si l'humain moderne a besoin de maîtriser son environnement pour affirmer sa liberté et si cet environnement est axiomatiquement conçu comme l'autre de la culture à laquelle il est inférieur, il devient logique de penser la relation aux choses comme une relation de propriété privée, soit une relation qui donne à l'individu « le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements » (article 544 du Code civil français).

Pour illustrer ce rôle de trait d'union que joue l'imaginaire de la propriété, on peut se référer aux *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Dans cet important texte publié en 1820, le célèbre philosophe donne une justification de l'existence de la propriété privée qui repose entièrement sur l'ontologie naturaliste et est exemplaire en ce qu'elle donne à voir à quel point la réalisation de la liberté moderne dépend de la maîtrise par l'individu des choses qui l'entourent et qui n'ont, dans cet imaginaire, aucune valeur en elles-mêmes. Hegel écrit ainsi : « N'importe quelle chose peut devenir la propriété de l'homme, car celui-ci est volonté libre et, comme tel, existe en soi et pour soi. Mais ce qui se tient devant cette volonté ne possède pas cette qualité. Tout homme a donc le droit de transformer sa volonté en chose ou de faire de la chose sa volonté, autrement dit de supprimer la chose pour la faire sienne. »⁷ L'existence du droit de propriété privée est ainsi justifiée par le statut ontologique des deux entités qui se font face dans la relation de propriété : d'un côté un individu qui a besoin d'exercer un contrôle sur le monde matériel pour réaliser sa liberté (à défaut de quoi cette liberté reste purement théorique), de l'autre le monde des non-humains, entièrement désert, totalement dépourvu d'intentionnalité, de volonté propre ou de liberté. Une fois ce cadre ontologique posé par Hegel, reconnaître le droit à la liberté de l'humain moderne implique de lui conférer un droit de maîtrise sur les choses qui, par « nature », sont dépourvues de toute volonté. Pour cette perspective éminemment moderne, les choses n'existent donc que pour devenir les objets de cette liberté humaine. Mieux : elles en sont l'envers et la condition de réalisation.

⁶ C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe 4. La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 105.

⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé* (trad. R. Derathé), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975, p. 102, *addendum* § 44.

On comprend par cet exemple de quelle manière le concept de propriété fait le lien entre l'ontologie naturaliste et le projet de maîtrise. Créer des droits de propriété consiste à créer des maîtrises locales sur les choses et à les attribuer aux individus pour qu'ils puissent réaliser leur liberté dans l'espace (social et physique) qui leur a ainsi été attribué. Pour illustrer ceci, on peut également penser à l'image de l'individu libre de vivre comme il l'entend sur son terrain, dans les frontières de sa propriété ou de son lopin de terre où sa conduite est soustraite aux normes plus restrictives qui régissent l'espace public. Selon l'idéologie propriétaire classique, l'individu est libre de faire ce qu'il veut avec *ses choses* dans *son chez-soi*. Cette liberté n'est pas absolue, car différents règlements et lois continuent de l'enserrer, mais l'espace circonscrit par la propriété devient pour les Modernes l'espace du propre, l'espace au sein duquel la volonté de l'individu règne en tant que souveraine tendanciellement absolue sur les choses.

Il faut cependant noter que cette conception de la relation des humains aux choses n'est possible qu'une fois que se sont imposées deux des représentations centrales de la modernité. D'une part, la conception de la nature comme privée de toute forme d'intentionnalité, pure passivité dépourvue de valeur propre, inerte objectivité dont le destin est de se plier aux projets que les humains forment pour elle. D'autre part, une conception de l'individu libre de plein droit qui doit réaliser sa liberté comme maîtrise de soi et des choses lui permettant de les plier à sa volonté. Cet individu est alors la seule entité capable d'occuper le pôle actif de la relation de propriété (à l'exception de son Créateur dans le jusnaturalisme classique). Il est seul en position de décider de ce qu'il adviendra de cette nature inanimée qui est le complément nécessaire de sa liberté. Dans cette relation à deux termes, le caractère actif et libre de l'individu a pour envers nécessaire la position de la nature en tant que passive, disponible, appelant la maîtrise humaine. Paraphrasant le célèbre mot de Caton sur Carthage, on pourrait ainsi écrire *natura approprianda est* pour dénoter le caractère normatif de l'appropriation qui caractérise ce type de relation au non-humain et se trouve inscrite au creux de la *nature*. La nature est en quelque sorte l'envers et le complément de la liberté individuelle qui en a besoin pour se réaliser via la propriété. De là à penser que la nature a pour destination de (ou a été créée pour) satisfaire cette aspiration à la liberté, il n'y avait qu'un pas, que les Modernes ont franchi.

Qu'il s'agisse de propriété privée, commune, étatique ou sociale ne change étrangement pas grand-chose à l'affaire. Ce qu'implique le concept même de propriété, en amont des différentes formes qu'il peut prendre, c'est un rapport de maîtrise virtuellement illimitée, exercé par un ou des humains sur des non-humains. Le cœur du geste qui décrète une chose propriété d'un individu ou d'un groupe consiste à poser l'humain comme son maître, à opposer un humain actif et une chose non humaine passive, à imposer un imaginaire qui nie l'agentivité du non-humain au profit de la maîtrise humaine. La conception moderne de la propriété *privée* illustre de manière presque caricaturale cette relation qui fait du non-humain une *ressource* inerte appelant comme corollaire à sa « nature » l'exercice de la liberté individuelle. Mais peu importe au fond que cette maîtrise soit exercée par un individu souverain, par une société ou par un État, ou même par un collectif constitué démocratiquement pour gérer une ressource (un commun au sens que Pierre Dardot et Christian Laval donnent

à ce terme⁸). Dans tous ces cas, la relation de propriété est anthropogène et organise la manière dont les choses sont maîtrisées par les humains. Décréter le droit à la maîtrise est le premier geste de la création de la propriété, qui n'est ensuite partagée, organisée ou restreinte que dans un second temps par les règlements et les lois (voir la structure de l'article 544 du Code civil français), ou par toute autre forme d'institution qui, consciente de la nécessité de mettre des limites à ce pouvoir tendanciellement absolu, vise réflexivement à encadrer son exercice par les humains et à en interdire les usages les plus néfastes⁹. Ce qui est premier est chaque fois le pouvoir du propriétaire sur sa chose qui, dans ce rapport, est constituée comme une chose dépourvue de volonté propre ou d'agentivité, et est donc « à disposition » du propriétaire.

On pourrait objecter que c'est donner beaucoup de crédit à la modernité que de lui attribuer la création de la propriété. Après tout, ne trouve-t-on pas des formes de propriété dans pratiquement toutes les sociétés dont émergent les Modernes ? Les travaux historiques sur la question exhument les premières traces de propriété en Mésopotamie, dans le Code de Hammourabi, habituellement daté de 1750 av. J.-C.¹⁰, tandis que les origines romaines de la propriété sont bien connues des juristes qui entament en général par là leur étude du sujet. Un examen plus attentif révèle cependant que les codes antiques ne font guère davantage que distinguer le tien du mien, et la conception romaine de la propriété n'a en réalité que peu de choses en commun avec son homologue moderne¹¹. Bien que l'on y trouve les germes de concepts et de représentations qui se développeront par après, on ne saurait, sans les caricaturer, y retrouver l'idée, proprement moderne, selon laquelle l'individu aurait un droit de maîtrise tendanciellement absolu sur les choses parce que celles-ci sont inertes, inanimées, vides de volonté. Toutes les sociétés, pour perdurer, doivent de manière minimale organiser les rapports qu'elles entretiennent avec les choses (soit créer des rapports de *propriété*), mais la spécificité de la relation moderne aux choses réside dans la rencontre entre l'ontologie naturaliste et le projet de maîtrise qui fait que le rapport normal aux choses devient un rapport de domination unilatéral de l'individu sur celles-ci (soit un rapport de propriété *privée*). Les individus modernes se sont en quelque sorte extraits des choses qu'ils surplombent et qu'ils considèrent dès lors comme inertes et à leur disposition. La nuance est importante, car elle permet de concevoir l'histoire de la propriété privée comme un développement de longue haleine pendant lequel les prémices de la relation de propriété privée apparaissent, orbitent autour et convergent vers des significations du projet de maîtrise sur fond d'ontologie

⁸ P. Dardot et C. Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014. Pour le dire autrement, au prisme de la réflexion menée ici, instituer un commun en tant qu'*inappropriable* revient paradoxalement toujours à mettre des humains en position de créer des rapports de maîtrise sur des choses. Ces rapports ont le mérite de rompre avec l'ontologie de la maîtrise *individuelle* et surtout d'instituer une maîtrise démocratique qui permette de réserver un statut proprement politique au non-humain, mais il s'agit toujours de maîtrise et donc paradoxalement d'une variation (certes inversée) sur le thème de la propriété.

⁹ Notons que ces dispositifs de limitation *a posteriori* (« tout est autorisé sauf ce qui est explicitement interdit »), même lorsqu'ils prennent des formes collectives, sont encore – paradoxalement – des formes de « maîtrise de la maîtrise », soit des dispositifs visant à *maîtriser* les usages possibles du pouvoir propriétaire.

¹⁰ J. Flach, « Le code de Hammourabi et la constitution originaire de la propriété dans l'ancienne Chaldée », *Revue historique*, 94(2), 1907, p. 272-289.

¹¹ A. Ruelle et E. Fabri, « Le plus absolu des droits, entre désir idéal et idéal d'autonomie. L'invention de la propriété des anciens comparée à celle des modernes », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 81(2), 2018, p. 109-176.

naturaliste, se renforcent dans cette dynamique et finalement se sédimentent pour donner toute sa force à l'idéologie propriétaire qui deviendra une pièce maîtresse des imaginaires des sociétés occidentales.

Les racines d'une convergence moderne : Filmer et Locke

Nous sommes partis de Hegel pour illustrer de quelle manière la justification de la propriété privée comme droit absolu suppose, d'une part, de faire de l'individu libre le pôle actif de la relation de maîtrise et, d'autre part, de faire de la nature inanimée le pôle passif par destination de cette relation. Mais il est clair que les racines de cette convergence entre projet de maîtrise et ontologie naturaliste sont bien plus anciennes, et il est à ce titre particulièrement instructif d'examiner de quelle manière on les retrouve, avant même que leur convergence devienne une évidence, dans le débat qui opposa sir Robert Filmer à John Locke. La philosophie politique classique voit en effet dans le cinquième chapitre du *Second Traité du gouvernement civil* de Locke (1689) l'argument établissant que, conformément au droit naturel, l'individu qui mélange son travail à une chose ou à une terre inappropriée a le droit de la faire sienne¹². Cet argument trouve encore aujourd'hui de forts échos dans les théories de la justice distributive qui lient travail, mérite et appropriation, et dans la littérature libertarienne qui, à la suite de Robert Nozick, plaide pour un État minimal en se revendiquant du « sage Locke » et écarte ainsi – à tort – toute limitation ou taxation environnementale¹³. En raison de son influence sur les théories de la propriété postérieures, qui pratiquement toutes le prennent pour point de départ¹⁴, l'argument lockéen est une des pierres d'angle de l'idéologie propriétaire qui cristallise cette relation entre ontologie naturaliste, projet de maîtrise et propriété que nous essayons de cerner. Revenir au débat qui la vit émerger présente donc un double intérêt. D'une part, cet effort rappelle que cette conception de la propriété est contingente et historiquement située. Ce retour permet de considérer sous un nouveau jour l'originalité de la création conceptuelle qu'opère Locke dans un contexte – le XVII^e siècle anglais – où l'idée de propriété est attachée à la famille autant qu'à l'individu et demeure enserrée et limitée dans un tissu d'obligations découlant de la persistance de nombreux *commons* contre lesquels les *enclosures* se développent. D'autre part, ce geste permet d'examiner de manière critique comment,

¹² J. Locke, *Le Second Traité du gouvernement* (trad. J.-F. Spitz), Paris, Presses universitaires de France, 1994. Sur la postérité de Locke et son caractère incontournable pour toute discussion sur la propriété privée depuis le XVIII^e siècle, voir K. I. Vaughn, « John Locke's theory of property: Problems of interpretation », *Literature of Liberty*, 3(1), 1980, p. 5-37.

¹³ Pour une réfutation des arguments de droit naturel et un examen critique des autres arguments utilisés pour justifier la propriété privée dans la modernité, voir E. Fabri, *Pourquoi la propriété privée ?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2023.

¹⁴ A. Ryan, *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984 ; G. S. Alexander et E. M. Peñalver, *An Introduction to Property Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

à un moment clé de sa genèse, le concept moderne de propriété privée articule de manière inédite l'ontologie naturaliste et le projet de maîtrise pour donner naissance à l'idéologie propriétaire.

Avant cela, il est important de procéder à un rappel des termes du débat qui fut le creuset de l'argumentation qui allait devenir classique pour justifier la propriété privée. Filmer est un idéologue royaliste et absolutiste, auteur du *Patriarcha* qui fournit aux Tories une pièce centrale de leur propagande lors de la crise de l'exclusion qui secoua la vie politique anglaise au tournant des années 1680. Cette crise opposa les royalistes (Tories) aux parlementaristes (Whigs) qui souhaitaient exclure l'héritier présumé de Charles II, son frère Jacques « le catholique », de l'ordre utile de la succession. Lorsqu'en 1680, les Tories republièrent le *Patriarcha* de Filmer qui affirme et défend le pouvoir absolu des monarques en raison de leur ascendance divine, les Whigs se devaient ainsi de fournir une réponse aux arguments royalistes. Locke occupait à l'époque la fonction de secrétaire particulier de Lord Shaftesbury, la figure de proue des parlementaristes, et était pour cette raison tout désigné pour réaliser cette tâche – ce qu'il ferait dans ses *Deux Traités du gouvernement civil*¹⁵. Le premier, dont une partie substantielle ne nous est pas parvenue, constitue le moment négatif de la critique des arguments royalistes : Locke y réfute pratiquement paragraphe par paragraphe les thèses absolutistes de Filmer. Le second traité complète cette critique en présentant une théorie positive du gouvernement qui établit dans quelles conditions un souverain devient illégitime, et autorise dès lors les sujets à résister à son autorité sans se parjurer ni encourir l'ire divine.

Pour établir ce point, Locke entend démontrer que, dans l'état de nature, les individus ont des droits sur leur vie, leur liberté et leur propriété. S'ils décident de quitter cet état originaire et d'instituer un gouvernement civil, c'est avant tout parce que la jouissance de ces droits est incertaine dans l'état de nature à cause de la partialité des hommes et de leur incapacité à connaître et à appliquer la loi de nature. Selon l'interprétation classique de la théorie lockéenne du gouvernement, c'est donc pour protéger leurs droits naturels et continuer à en jouir pacifiquement que les individus instituent le gouvernement civil. Ce dernier se trouve ainsi lié par le respect de ces droits, qui constitue la raison première de son institution. Un gouvernement civil qui s'en prend à la vie, à la liberté ou à la propriété de ses sujets trahit *de facto* le mandat qui justifie son existence et entre en état de guerre avec son peuple qui pourra donc lui résister – ce qui constitue précisément la conclusion que cherchait à défendre Locke pour justifier une éventuelle rébellion des parlementaristes contre le pouvoir royal.

C'est dans ce contexte qu'il s'agit de lire le fameux cinquième chapitre du *Second Traité*. L'histoire de ce texte est fascinante, car, pensé à l'origine par Locke comme une réponse à la théorie de la propriété de Filmer, il devint la pierre angulaire de l'argumentation libertarienne à la suite d'une erreur d'interprétation qui en assura

¹⁵ P. Laslett, « Introduction », in *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, p. 3-126 ; J. Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 ; J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1980 ; R. Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

la postérité en en faisant le fondement (branlant) des théories de l'État minimal¹⁶. Or, à bien y regarder, il est intéressant de noter que, dans ce débat, ce n'est pas Locke mais Filmer qui défend ce qui se rapproche le plus du droit de propriété privée absolu moderne. En tant qu'idéologue royaliste cherchant à légitimer la monarchie de droit divin, Filmer déduit ce droit absolu de la toute-puissance divine et le met dans les mains du représentant de Dieu sur terre : le Roi. Ce qui, dans le cadre de la crise de l'exclusion, justifiait la prérogative royale, et autorisait Charles II à passer outre la volonté du Parlement.

Dans le *Patriarcha*, l'argumentation de Filmer est assez simple : la Genèse nous dit que Dieu a donné le monde à Adam. Celui-ci a donc reçu de Dieu un pouvoir propriétaire total sur l'ensemble de la création. Ce pouvoir suprême (patriarcal) inclut le pouvoir de déléguer des droits sur les choses, et de les reprendre si nécessaire, de sorte que la propriété privée est, elle aussi, un dérivé de ce droit absolu qu'Adam a reçu de Dieu et a transmis à ses héritiers :

Le premier gouvernement du monde fut monarchique, en l'espèce du père de toute chair. Puisque Adam avait reçu l'ordre de multiplier et de peupler la terre, et aussi de la soumettre, et qu'il avait reçu la domination de toutes les créatures, il était par là le monarque du monde entier; nul de ses descendants n'avait le droit de rien posséder, sauf par son accord ou avec sa permission, ou encore en lui succédant¹⁷.

Ce pouvoir est à la fois politique et propriétaire au sens où le monarque a un droit absolu tant sur les hommes que sur les choses. Cette autorité absolue a ensuite été transmise par Adam à ses héritiers, dont les monarques contemporains seraient, selon Filmer, les descendants légitimes.

C'est contre cette thèse, qui fait des monarques les maîtres absolus des hommes et des choses qui peuplent leur royaume, que Locke développa sa propre justification du gouvernement. Après avoir réfuté la théorie de Filmer dans le *Premier Traité*, Locke se devait de formuler une théorie du gouvernement civil qui écarte le risque de l'absolutisme royal et puisse justifier une éventuelle rébellion des Whigs contre Charles II au cas où la crise de l'exclusion venait à dégénérer¹⁸. Cette tâche proprement révolutionnaire constitue l'objet du *Second Traité*. Elle impliquait d'opposer à Filmer une théorie de la propriété qui, sans contredire le texte biblique¹⁹, ne mette pas dans les mains du souverain le pouvoir de créer arbitrairement les droits de propriété qu'il aurait reçus plus ou moins directement de Dieu. C'est dans ce cadre que Locke

¹⁶ Voir E. Fabri, « De l'appropriation à la propriété : John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique », *Philosophiques*, 43(2), 2016, p. 343-369. Voir également les chapitres 3 à 6 d'E. Fabri, *Pourquoi la propriété privée ?*, *op. cit.*

¹⁷ P. Laslett, « Introduction », in Sir R. Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, Oxford, Basil Blackwell, 1949, p. 187-188. Traduction française issue de J. Dunn, *La Pensée politique de John Locke* (trad. J.-F. Baillon), Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 74.

¹⁸ R. Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, *op. cit.* Il faut noter que la crise de l'exclusion dégénéra effectivement, mais les Whigs ne purent mener leurs plans à bien et Shaftesbury et Locke durent partir en exil en Hollande. Locke ne reviendrait qu'après la Glorieuse Révolution.

¹⁹ Ceci est particulièrement clair dans le paragraphe II.25 qui ouvre le cinquième chapitre et rappelle qu'il s'agit avant tout d'opposer une nouvelle théorie de l'appropriation à celle de Filmer.

développe son argument selon lequel l'individu qui a mêlé son travail à une chose précédemment commune se l'approprie de plein droit, car il y a ajouté ce labeur qui est « indiscutablement la propriété de celui qui travaille »²⁰. Si, dans l'état de nature, les individus ont acquis un droit de propriété sur les choses auxquelles ils ont mêlé leur travail et s'ils instituent le gouvernement pour promulguer et appliquer des lois leur permettant de jouir de ces droits sur leur vie, leur liberté et leur propriété (autant de droits qu'ils avaient déjà dans l'état de nature), alors Locke peut conclure que le gouvernement (et plus spécifiquement le monarque) qui enfreint ces droits (par exemple en s'en prenant à la propriété de ses sujets non catholiques) trahit le mandat rendant son existence légitime. Ce faisant, il se met dans un état de guerre avec son peuple qui est alors libéré de l'obligation de lui obéir et se trouve autorisé par la loi naturelle à résister à cet usurpateur.

Dans le cadre de notre analyse, il est intéressant de noter que le but de Locke dans le fameux cinquième chapitre du *Second Traité* n'est donc pas d'affirmer que l'individu est souverain sur sa personne ou dispose d'un droit de maîtrise totale sur les choses. Il s'agit plutôt de poser les bases de la démonstration établissant le droit de résister à un souverain illégitime (et plus spécifiquement à un monarque catholique qui menacerait les droits à la vie, à la liberté et à la propriété de ses sujets non catholiques). On ne saurait donc attribuer à Locke la volonté de défendre le droit absolu de l'individu sur sa propriété et sur lui-même (comme le feront les libertariens de droite) sans faire violence aux nombreux passages où il rappelle que l'homme est la propriété de son Créateur et, à ce titre, ne dispose que des droits sur les choses et sur lui-même que Celui-ci lui concède. Par exemple, pour Locke, l'individu est propriétaire de sa personne et de son travail, mais « ne peut s'enlever sa propre vie »²¹, car cela irait contre la volonté de son Créateur tout-puissant. Similairement, l'argument de Locke donne à l'individu le droit de maîtriser les choses qu'il s'approprie par son travail, mais cette maîtrise est toujours conditionnée au respect des prescriptions qui émergent de la loi naturelle, et de manière plus générale de l'arrière-plan théologique sur fond duquel se déploie son argumentation. Loin de constituer une préoccupation de second ordre²², cet arrière-plan théologique interdit par exemple de détruire une ressource qui pourrait être utilisée par un autre humain, ou même de thésauriser le surplus du riche lorsque le nécessaire n'a pas suffisamment pour subvenir à ses besoins²³. La loi de nature enjoint en effet aux hommes de veiller à leur propre conservation et, une fois ce devoir accompli, à celle de l'humanité dans son ensemble. Ce n'est qu'à condition de contribuer à réaliser cet objectif que le droit de propriété privée est légitime aux yeux de Locke²⁴.

De manière emblématique, Locke soutient que la nature n'a en soi pratiquement aucune valeur si elle n'est pas rendue productive par l'application du travail. Lorsqu'il évalue la part respective du travail et de la nature dans la valeur des choses, il va jusqu'à

²⁰ J. Locke, *Le Second Traité du gouvernement*, op. cit., p. 22, II.27.

²¹ *Ibid.*, p. 20, II.23.

²² J. Waldron, « What Is Private Property? », *Oxford Journal of Legal Studies*, 5(3), 1985, p. 313-349 ; J. Locke, *Morale et loi naturelle. Textes sur la loi de nature, la morale et la religion* (trad. J.-F. Spitz), Paris, Vrin, 1990.

²³ S. Forde, « The Charitable John Locke », *The Review of Politics*, 71(3), 2009, p. 428-458.

²⁴ J. Locke, *Le Second Traité du gouvernement*, op. cit., II.6.

attribuer 99/100 au premier pour seulement un centième à la seconde²⁵. La généralisation du travail est donc indispensable pour que l'humanité s'épanouisse et prospère conformément au commandement divin. On comprend dès lors que conditionner l'appropriation au travail est, pour Locke, davantage une manière d'encourager la multiplication exponentielle des ressources disponibles pour satisfaire aux besoins du genre humain qu'une tentative de donner à la liberté individuelle les objets dont elle a besoin pour s'affirmer comme maîtrise illimitée sur les choses (comme ce serait le cas chez Hegel)²⁶.

On trouve ainsi chez Locke, et c'est le point qui nous intéresse ici, une expression très claire de l'ontologie naturaliste. Par exemple, lorsqu'il écrit que « la terre, avec tout ce qu'elle renferme, est donnée aux hommes pour assurer leur existence et leur bien-être »²⁷. Selon la loi naturelle, ceux-ci ont pour *devoir* d'en user, de la travailler et de la cultiver pour assurer la prospérité du genre humain. Toutes les créatures de Dieu ne sont en effet pas sur un même plan pour le philosophe anglais. L'humain constitue le point d'orgue de la création et dispose à ce titre d'un droit sur le reste du vivant attesté par le don que Dieu fait du monde aux hommes en commun. Pour Locke, « tous les fruits que [la Terre] produit naturellement, et tous les animaux qu'elle nourrit », soit « toutes les créatures inférieures »²⁸, n'ont donc pas d'autre fonction que de fournir à l'homme les moyens de sa survie et de sa prospérité, à condition qu'il travaille pour se les approprier et se les rendre utiles conformément au plan divin.

Le texte de Locke regorge ainsi de points de convergence avec l'ontologie naturaliste et d'indices témoignant de l'emprise croissante du projet de maîtrise. Le *Second Traité* demeure cependant encore ancré dans un cadre théologique qui en infléchit profondément le sens. Pour Locke, la maîtrise sur les choses, que le droit de propriété privée confère aux individus, a une valeur non pas parce qu'elle leur permet d'être libres, mais bien parce qu'elle leur permet d'accomplir le premier commandement de la loi naturelle et, par leur travail, d'œuvrer à la préservation et à l'accroissement du genre humain. Cette strate théologique s'estompera cependant au fur et à mesure des lectures modernes de plus en plus sécularisées du texte lockéen, jusqu'à disparaître dans la théorie des habilitations de Robert Nozick qui, se revendiquant du projet lockéen, illustre à merveille la convergence finalement accomplie de l'ontologie naturaliste et du projet de maîtrise au sein du libéralisme de droite. Dans cette doctrine entièrement sécularisée, la liberté est désencastrée de son contexte théologique originel et se noue de manière opportune à la fois à la promesse de l'abondance (dont la propriété privée

²⁵ *Ibid.*, p. 31, II.40. Voir aussi II.37 où Locke affirme que l'appropriation et la mise en culture d'une terre en friche multiplient au moins par dix les ressources disponibles pour le genre humain.

²⁶ Le geste lockéen pose cependant déjà les bases du nœud entre abondance et liberté, comme l'a pointé très justement Pierre Charbonnier (*Abondance et liberté*, Paris, La Découverte, 2020). Le projet moderne se caractérise aussi par cet enchevêtrement qui fait de l'abondance la toile de fond de la liberté et qui, par conséquent, engage le projet moderne dans la voie de la croissance et du productivisme. On ne saurait voir sans anachronisme chez Locke la volonté de défendre un capitalisme productiviste qui n'en était encore qu'à ses balbutiements dans les années 1680 (comme l'a soutenu – à tort selon nous – C. B. Macpherson), mais le philosophe anglais pave certainement la voie au développement de l'imaginaire productiviste qui trouvera dans ses textes, en forçant un peu le trait, des raisons de considérer la conquête de l'abondance (notamment par le travail et la propriété privée) comme un projet d'émancipation politique et d'autonomie.

²⁷ J. Locke, *Le Second Traité du gouvernement*, op. cit., p. 21-22, II.26.

²⁸ *Ibid.*, p. 22, II.26-27.

est l'un des moyens, comme l'a fort à propos noté Pierre Charbonnier²⁹) et à l'idéal de la propriété de soi qui émerge avec l'individualisme possessif moderne.

On peut même, pour conclure cette partie, remonter un cran plus loin et conjecturer, de manière hélas trop brève dans un chapitre de ce format, que les racines de la rencontre entre ontologie naturaliste et projet de maîtrise résident dans l'idée même d'un don de la nature que Dieu aurait fait aux hommes. Ce don constitue en effet le point de départ de Locke et de Filmer, mais aussi des raisonnements jusnaturalistes sur la propriété en général. Grotius et Pufendorf, entre autres, partent également de là pour tenter d'expliquer comment la loi naturelle peut, d'une forme de propriété commune originaire attestée par le texte de la Genèse, autoriser l'apparition de la propriété privée. Or, l'idée même selon laquelle les hommes auraient reçu le monde en don d'un Dieu tout-puissant n'est pas neutre. Cette idée suppose, d'une part, qu'il existe une forme de toute-puissance divine qui peut alors devenir le modèle de la maîtrise absolue (que l'on retrouve aussi déclinée dans les concepts éminemment modernes de propriété privée et de souveraineté). Cette maîtrise que le Créateur a sur sa création est en outre transitive : il peut la passer au genre humain qui acquiert à son tour une maîtrise sur le reste du vivant et sur la Terre qu'il doit utiliser pour se multiplier. L'idée d'un don originel suppose, d'autre part, de manière non moins cruciale, qu'il existe une hiérarchie entre Dieu, l'humain et le non-humain, et donc une distinction claire entre les humains et le reste du vivant ; une sorte de primauté de l'humanité dont l'origine est proprement religieuse puisque, selon le texte biblique, l'homme n'est pas créé dans et avec le reste de la nature, mais *après* et pour la dominer. Il n'est donc pas étonnant que ce don originel soit le point de départ des philosophes jusnaturalistes qui ont été les premiers à introduire la question de la propriété dans la philosophie politique moderne et, ce faisant, ont posé les jalons de la convergence de l'ontologie naturaliste et du projet de maîtrise qui allait se cristalliser dans la figure de la propriété privée.

Pour conclure, si la conception moderne de la propriété privée comme droit absolu a eu le succès qu'on lui connaît, on peut faire l'hypothèse que c'est parce qu'elle est entrée en résonance avec le projet de maîtrise qui s'est déployé dans l'imaginaire social-historique moderne. Cette résonance était cependant conditionnée à l'essor préalable de l'ontologie naturaliste qui rend la nature appropriable, car désertée et dénuée de valeur propre. La conception de la liberté comme maîtrise semble s'imposer plus tardivement³⁰, mais la chronologie ou l'ordre de ces évolutions importe finalement assez peu. Ces trois imaginaires sont en effet entretissés de relations multiples. Les concepts de nature, de maîtrise et de propriété s'appellent, se renforcent et se complètent les uns les autres dans une transformation sourde et continue qui les érige en significations imaginaires centrales pour la modernité. La transformation du non-humain en nature est la condition de possibilité de son appropriation, qui s'inscrit pleinement dans le projet de maîtrise qui, par sa réalisation croissante, contribue à mieux établir le concept de « nature », ce qui la distingue encore davantage de la culture, et ainsi de suite. La lame de fond moderne avance sur les trois fronts à la fois

²⁹ P. Charbonnier, *Abondance et liberté*, op. cit.

³⁰ On en trouve les germes chez Locke, mais avec toutes les réserves que nous avons formulées.

puisque chaque progrès engrangé dans l'un de ces imaginaires entraîne dans son sillage un renforcement des deux autres.

Au-delà de l'ontologie naturaliste et du projet de maîtrise

Si l'on admet que le regard moderne est contraint par les œillères exposées ci-dessus, il nous semble que rendre le vivant politique en un sens qui ne reproduise pas naïvement les biais modernes implique dès lors un double décalage. Il s'agit d'abord de rompre avec l'ontologie naturaliste et avec l'idée que le vivant aurait été donné à l'humain pour son seul accomplissement. Si l'on acte cette rupture, à quoi ressemblerait alors une relation au vivant qui, consciente de son caractère anthropogène, renonce à la hiérarchie positionnant l'humain en surplomb d'une nature à sa disposition ? En second lieu, cette transformation de notre rapport au vivant suppose de dépasser la conception de la liberté individuelle qui s'est imposée dans la modernité. La liberté ne doit plus être pensée comme maîtrise tendanciellement absolue de l'individu sur son environnement, comme pure liberté négative visant à anéantir les obstacles matériels qui se dressent face à une volonté souveraine. Si cette liberté est plutôt pensée comme *autonomie*, au sens castoriadien de capacité de l'individu et de la collectivité de se donner de manière consciente, lucide et critique ses propres normes, elle permet alors de réinventer un autre type de rapport au vivant qui ne se trouve pas engoncé dans les ornières de l'ontologie naturaliste. Il est utile de commencer par examiner la nature de ce second décalage, car il nous mènera, en guise de conclusion, à en dire davantage du premier.

La difficulté réside dans le fait qu'on ne peut pas rayer d'un trait l'idée de la liberté comme maîtrise de soi et des choses. Si le projet de maîtrise constitue la radicalisation d'une dynamique de maîtrise originelle, il reste que cette maîtrise constitue une structure essentielle de l'expérience humaine. Les humains sont en effet des êtres de maîtrise en ce sens qu'ils ont besoin d'un minimum de contrôle sur leur environnement pour pouvoir y évoluer. L'institution sociale et la création du sens sont par exemple des dispositifs leur permettant de vivre ensemble dans un environnement (composé d'humains et de non-humains) sur lequel ils ont une prise par l'exercice d'une maîtrise qui, sans être absolue, leur permet d'être acteurs de leur expérience. Contrairement au fantasme sur lequel s'appuie le projet de maîtrise totale et illimitée du réel, ce contrôle n'est évidemment pas, et ne pourra jamais être total ou illimité. Mais un minimum de maîtrise est nécessaire pour permettre aux individus de saisir

les événements, leur assigner un sens, prédire le normal et ainsi penser leurs actions dans un monde pour partie maîtrisé grâce à l'institution sociale du sens³¹.

Il ne s'agit donc pas tant pour l'humain d'avoir une maîtrise totale sur son environnement (ce qui constitue la forme pathologique du projet moderne) que d'en avoir une maîtrise qui passe par des médiations reconnaissant une place aménagée à ce qui échappe à la maîtrise (l'immaîtrisable). Par exemple, la religion constitue une de ces médiations permettant d'assigner un sens, et donc de maîtriser de manière minimale, à des événements contingents et immaîtrisables comme la mort, la maladie ou certaines catastrophes naturelles imprévisibles³². De manière similaire, les normes et les conventions sociales, ou encore les lois rendent prédictibles, et donc essentiellement maîtrisables, les interactions humaines. On peut également apercevoir la teneur de ce *besoin de maîtrise* par son envers : la phobie humaine du repoussoir qu'est le Chaos, l'immaîtrisable ou l'insaisissable. Les humains cherchent en permanence à affirmer un minimum de maîtrise sur les choses en donnant de la signification à ce qui n'en a pas et demeure donc immaîtrisable avant d'être pris dans les filets du sens. L'enjeu minimal est de saisir ce qui leur échappe afin de le nommer, le comprendre et le contrôler suffisamment pour en rendre compte dans leur imaginaire social-historique et ainsi devenir capables d'entretenir une relation avec ce qui, en dehors de l'institution, demeure immaîtrisable.

À suivre l'ontologie sociale de Castoriadis, cette dynamique de maîtrise minimale par la mise-en-sens est présente dans toute forme de société, et l'on peut penser qu'elle est caractéristique de la manière de vivre humaine qui s'affirme dans la construction sociale d'un monde ordonné par les significations imaginaires³³. Il ne s'agit donc pas de jeter le bébé avec l'eau du bain, mais de reconnaître que le besoin de maîtrise est une dynamique fondamentale de l'expérience humaine qui est, par ailleurs, à l'origine d'avancées majeures dans les sciences modernes et dans les techniques sociales. Le projet de maîtrise est donc également un vecteur d'émancipation – le projet moderne en témoigne. Accroître la maîtrise, au niveau social comme au niveau individuel, accroît le registre des possibles et ouvre un champ amplifié aux puissances d'agir. Ce qui explique entre autres que le projet industriel moderne recèle aussi une promesse d'émancipation qui le légitime (même si elle n'est que très partiellement tenue).

De manière plus générale, le déploiement de l'agir humain suppose évidemment aussi une maîtrise sur son environnement. Tout l'enjeu est de réussir à délier le nœud entre abondance et liberté qui fait de la croissance et de l'accroissement de la maîtrise une fin en soi, car elle permettrait automatiquement de générer un surcroît de liberté. Ce n'est que lorsque ce nœud est défait que l'on peut imaginer des formes de maîtrise

³¹ Sur ce sujet, voir E. Fabri, « Comment une société oublie-t-elle qu'elle a été autonome ? », in M. Cervera-Marzal et E. Fabri (dir.), *Autonomie ou barbarie : la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Neuvy-en-Champagne, Le Passager clandestin, 2015, p. 176-181.

³² C. Castoriadis, « Institution de la société et religion », in *Les Carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 455-480.

³³ Ce qui ne revient pas à dire qu'elle est exclusive aux humains. L'imagination est une caractéristique très certainement partagée avec de nombreuses autres espèces, ce qui implique aussi des formes de maîtrise de l'imagination par le sujet animal, sensiblement similaires à ce que l'on observe chez l'humain. Sur la question de l'imagination et de la continuité humain-animal, voir également le chapitre de Philippe Caumières dans le présent volume.

qui se détachent du fétichisme de la croissance et que se pose la question du rapport au non-humain dans un cadre qui voit dans la maîtrise un instrument au service de fins à déterminer collectivement plutôt qu'une fin en soi.

Enfin, entre le besoin minimal de maîtrise que nous évoquions et le projet moderne de maîtrise *totale*, il y a une multitude de formes intermédiaires, de dégradés, qui tous ne sont pas à déconsidérer. Le problème surgit lorsque, de besoin minimal pour assurer une prise sur les choses, le désir de maîtrise devient total et illimité, s'indépendantise et fait de la maîtrise une fin en soi plutôt qu'un moyen. Comme nous l'avons déjà évoqué, le concept de liberté individuelle moderne franchit ce seuil lorsqu'il identifie la liberté individuelle à la capacité du sujet à acquérir une plus grande maîtrise sur lui-même et sur son environnement et fait de cette maîtrise une finalité dont l'accroissement est valorisé en soi.

Résumons : toute forme de liberté implique *a minima* de la part du sujet une forme de maîtrise (tant sur les humains que sur les non-humains) qui permet la composition de projets ou d'intentions avec des puissances dont le caractère indépendant et immaîtrisable est préservé. Mais, pour la conception moderne de la liberté, ce qui est visé n'est pas tant la capacité de négocier avec des entités dont le caractère immaîtrisable est encadré par le sens que leur domination et leur maîtrise tendanciellement illimitée, et ultimement la négation de cette dimension immaîtrisable³⁴. Comment peut-on alors penser un autre type de relation au vivant qui, tout en reconnaissant le caractère anthropogène de la relation, fasse droit au besoin de maîtrise sans en faire un fétiche ? La réponse réside, selon nous, dans l'idée d'un rapport au vivant qui renoue avec le second projet qui, pour suivre Castoriadis, constitue la modernité, soit le projet d'autonomie. Rappelons que, pour cet auteur, il existe deux grandes manières pour l'humain de se rapporter au sens et à l'institution : soit son origine et sa légitimité sont attribuées à un *heteros* extérieur au champ social dont le caractère inaccessible le protège contre toute forme de réflexivité (hétéronomie), soit les individus qui composent la société sont conscients de ce que toute loi, toute signification, toute valeur est une création de la collectivité. Dans une société autonome, les individus reconnaissent la contingence du sens auquel ils adhèrent et se posent collectivement la question de savoir pour quelles raisons ces lois, ces significations ou ces valeurs-ci sont meilleures que ces autres-là qu'ils pourraient également décider d'adopter. Conscients du fait que toute institution est une création sociale, d'une part, et de la nécessaire création de ces institutions, d'autre part, pour assurer le minimum de maîtrise dont ils ont besoin pour vivre en tant que société, les individus entretiennent un rapport autonome à l'institution en ce sens qu'ils acceptent « à fond l'idée qu[e la société] crée elle-même son institution, et qu'elle la crée sans pouvoir invoquer aucun fondement extrasocial, aucune norme de la norme, aucune mesure de sa mesure »³⁵.

³⁴ C'est lorsque le projet moderne ne vise plus à maîtriser l'immaîtrisable, mais à le *nier* qu'il bascule dans le pathologique, car il fait de la maîtrise une fin en soi, un objectif non questionné, un *heteros* capable de guider normativement l'action. Dans les termes de Castoriadis, le projet de maîtrise nie le Chaos, le Sans-Fond, l'Abîme dont l'institution émerge. L'institution prétend alors maîtriser le Chaos plutôt que de composer avec l'immaîtrisable qu'il génère et qu'elle refuse de reconnaître.

³⁵ C. Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes », in *Les Carrefours du labyrinthe 6. Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 143.

Dans ce cadre, créer un rapport autonome au non-humain implique comme préalable de reconnaître que l'ontologie naturaliste n'est ni une nécessité ni la seule manière de se comporter vis-à-vis du vivant. Similairement, une relation autonome au vivant ne nie pas le besoin de maîtrise qui est celui des humains, mais évite l'écueil qui consiste à faire de la maîtrise une fin en soi. Une relation autonome au vivant commence par identifier les œillères qui guident son regard afin de les questionner et de s'en débarrasser au moment de penser les nouvelles modalités de la relation au vivant. Poser la question de la bonne manière de se rapporter à ce qui n'est pas humain de façon autonome implique donc de ne pas préjuger que la réponse existe déjà. Il s'agit plutôt d'inventer cette relation et de la modeler collectivement d'une façon qui exprime les valeurs et les significations que les individus autonomes auront décidé de commun accord de considérer comme pertinentes eu égard au sens qu'a pour eux le non-humain. Ils devront en outre, au cours de cet effort réflexif, rester lucides et conscients du fait qu'ils constituent l'origine du sens et de l'importance qu'ils donnent au non-humain. En d'autres termes, ils se savent être la cause et l'origine du sens qu'ils attribuent au non-humain et qui guidera leurs décisions et actions futures, ce qui engage leur responsabilité de manière déterminante.

Pour rendre cette idée davantage concrète, on peut illustrer la nécessité d'un passage de la liberté comme maîtrise à la liberté comme autonomie en se posant la question des raisons pour lesquelles l'humain devrait opérer ce décentrement et mettre ses intérêts de côté dans le conflit qui existe entre ses intérêts et les modes d'existence des autres non-humains. Pour Baptiste Morizot, tous les écosystèmes sont marqués par des conflits entre les intérêts des différents acteurs qui y habitent. C'est la raison pour laquelle cet auteur en appelle à une diplomatie du vivant dont la mise en place incombe à l'humain³⁶. Mais pourquoi donc l'humain devrait-il devenir diplomate et composer avec les différents intérêts des non-humains plutôt que d'user de sa suprématie technico-ontologique ? Après tout, comme le note également Morizot, le loup ne s'embarrasse pas de sentiment au moment d'attaquer un troupeau de brebis³⁷. Pourquoi donc les humains devraient-ils s'extirper de la mêlée et accepter de sacrifier leurs intérêts pour jouer les « diplomates » et réinventer de nouvelles relations avec le vivant plutôt que simplement défendre ou maximiser leurs intérêts ?

Dans le paradigme moderne de la liberté, la réponse à cette question est simple : pour défendre ses intérêts et affirmer sa liberté, l'humain doit maîtriser son environnement. Si cela doit le conduire à réduire son empreinte écologique ou à changer sa propre manière de vivre, ce changement n'a de sens que pour accroître sa maîtrise à court ou à long terme. Par exemple pour éviter que les crises écologiques rendent son environnement immaîtrisable et finissent par menacer sa capacité à être libre (au sens d'être capable de maîtriser son environnement). Une telle médiation n'est pas une « diplomatie », mais une intervention qui vise encore et toujours à réaffirmer la maîtrise.

Dans une conception de la liberté comme autonomie, par contre, ce mouvement prend un sens tout à fait différent. Ce n'est pas seulement pour affirmer sa maîtrise

³⁶ B. Morizot, *Manières d'être vivant*, Le Méjan, Actes Sud, 2020, p. 239-275.

³⁷ *Ibid.*, p. 240.

que l'humain peut transformer sa propre relation au vivant ; c'est plutôt parce qu'il trouve une valeur en soi à ces formes de vie avec lesquelles il cohabite, parce qu'il est conscient d'émerger d'une longue ancestralité animale qu'il entend étudier, ou encore parce qu'il devient conscient des multiples interactions et interdépendances qu'il entretient avec ces autres formes du vivant que l'humain devient capable de repenser un rapport au vivant qui ne soit pas obnubilé par la maîtrise ou biaisé par l'idée de sa supériorité sur le vivant. Dans tous les cas, les considérations qui ont émergé lors de la réflexion collective et critique sur le statut et la valeur du vivant modèlent alors le rapport que les humains entretiennent avec celui-ci. L'étape cruciale est la création collective de ce nouveau rapport au vivant qui, en faisant d'abord un retour critique sur les anciens modes de la relation, pave la voie à l'invention d'autres motifs et d'autres valeurs pour guider la part des actions des humains qui ont un impact direct sur les vivants et les non-humains.

On peut même aller plus loin et imaginer qu'une fois que le vivant n'est plus simplement conçu comme de la matière inerte, à dompter ou à maîtriser par l'appropriation pour la faire entrer dans le giron des projets humains, il devienne possible de lui reconnaître une valeur en soi et de protéger partiellement des inflexions humaines son devenir au nom de cette valeur intrinsèque. Si une collectivité autonome affirme que le vivant a une valeur en soi, cette valeur peut motiver la décision de lui reconnaître une forme de devenir indépendant et justifier la création d'espaces d'autodétermination du vivant. Il ne s'agit pas de sanctifier la nature ou de soustraire des continents entiers à l'influence humaine, mais plutôt de reconnaître au vivant une valeur et une agentivité propres qui expliquent qu'on ne le soumette pas de manière unilatérale et non critique aux besoins/désirs/maîtrises des humains.

Il est cependant impossible d'anticiper les décisions d'une collectivité autonome. Ce n'est bien entendu pas au philosophe ou au politologue de se substituer aux individus et de leur dicter ce qu'ils devraient penser. Les sciences sociales peuvent par contre contribuer à attirer l'attention des individus qui seront les auteurs et autrices de ce nouveau rapport au vivant sur les œillères qui précédemment enserraient leurs représentations ainsi que sur les interdépendances, les liens avec les autres espèces et les enjeux impliqués par leur relation au vivant. On ne peut qu'espérer que la discussion critique, informée de ces savoirs mènera à un nouveau rapport autonome au vivant qui se déprenne tant de l'ontologie naturaliste que du projet de maîtrise et, par voie de fait, dépasse l'idée d'un vivant comme « *appropriandum* ».

Conclusion

Il n'y a pas de discours sur la « nature » qui ne soit anthropogène, mais ceci n'implique pas nécessairement que tout discours sur le non-humain ne doive exprimer que les seuls intérêts de l'humain. Certes, l'humain prend des décisions et produit un discours pour les justifier, mais il peut, dans ce discours, se faire réflexivité et s'examiner affirmant sa maîtrise sur les choses et les non-humains. Il peut, reconnaissant

ce privilège ontologique, l'assumer et ne pas le mettre à son seul profit. Plus encore, il peut reconnaître l'altérité des formes du vivant et leur réserver une place et une agentivité propres dans le monde qu'il organise et qu'il façonne. Il peut aussi penser les principes de l'organisation d'un monde qui soit également habitable par d'autres espèces. Cela ne signifie bien évidemment pas qu'il faille accepter tous les diktats ou toutes les demandes souvent contradictoires des différentes formes du vivant. Cette attitude implique plutôt une capacité à négocier, à interpréter et à réinventer des modes de vie qui tiennent compte de ces altérités et dont Baptiste Morizot a déjà esquissé certains principes³⁸.

Il est important de souligner que ce nouveau mode de relation au vivant ne peut pas se décréter unilatéralement. Il ne peut être le fait d'un dictateur de la cause animale ou d'un prophète qui se ferait la voix du vivant. Au contraire, cette nouvelle relation doit être une création collective inventée démocratiquement. Ceci comporte malheureusement un risque : le risque de l'*hubris*³⁹ et de l'échec collectif. On ne peut en effet écarter ni le risque de l'égoïsme d'espèce ni celui d'une peur humaine de la perte de maîtrise qui paralyserait la création démocratique d'un tel rapport au vivant. Il n'y a malheureusement pas non plus de garantie que les humains qui auront la charge d'inventer et de mettre en œuvre cette relation au vivant décident d'adopter une autre relation, ou même d'ouvrir la réflexion critique sur les biais de leur relation avec le non-humain. Les individus réunis peuvent même, très lucidement, décider de sacrifier le vivant sur l'autel de la consommation de masse et de la satisfaction de besoins artificiels pour toute une série de raisons qu'ils ne manqueront pas de trouver excellentes. Le risque de l'*hubris* désigne précisément le fait que la création démocratique d'un nouveau rapport au vivant ne garantit pas que ce nouveau rapport diffère sensiblement de l'ancien ou ne débouche pas sur une catastrophe à long terme. Le risque de l'*hubris* est toutefois un risque que les sciences sociales peuvent contribuer à déminer. C'est également un risque qui vaut la peine d'être couru si l'on pense qu'à défaut d'un nouveau rapport au vivant qui soit massivement partagé grâce à son élaboration collective, toute forme d'imposition de nouvelles normes par le haut est vouée à rencontrer de grandes difficultés. En fin de compte, dépasser le vivant comme « *appropriandum* » est donc possible et nécessaire. Cela suppose une double rupture avec l'ontologie naturaliste et le projet de maîtrise qui constitue la condition préalable à la création démocratique de nouveaux schèmes de relations au non-humain.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Hubris* est un terme du grec ancien désignant la démesure et l'orgueil qui caractérisent l'acteur qui s'enferme dans un discours monologique, intéressé et ultimement aveugle sur le réel. L'*hubris* est souvent le prélude à une chute due au refus de considérer la perspective d'autrui, comme dans la célèbre tragédie d'Antigone, ou aux conséquences que l'aveuglement de l'acteur victime d'*hubris* avait oblitérées avant qu'il les subisse de plein fouet, comme dans le cas de l'expédition des Athéniens en Sicile.

Rendre le vivant politique ou revivifier la politique ?

Philippe Caumières

Introduction

L'idée même de rendre le vivant politique, qui laisse penser que l'ordre du vivant serait indûment étranger à l'ordre politique, peut surprendre. Michel Foucault n'a-t-il pas clairement mis en évidence la profonde mutation affectant nos sociétés depuis l'âge classique, qui se manifeste par l'emprise croissante du pouvoir sur la vie ? Si ce *biopouvoir* n'a pas toujours été reconnu, c'est qu'il ne tient pas de la souveraineté mais de ce qu'il convient plutôt d'appeler une *biopolitique* qui s'adresse à l'être vivant et non plus à un sujet. Il faut toutefois admettre que, dans l'optique foucauldienne, le vivant dont il est question est l'humain et l'humain seulement.

On comprend mieux ainsi l'invitation à rendre le vivant politique, qui pousse à s'interroger sur l'anthropocentrisme, généralement dénié, se manifestant derrière l'affirmation selon laquelle le champ politique ne relève que de l'humain. Il s'agirait alors, s'appuyant sur le travail de déconstruction entrepris par Jacques Derrida, d'envisager une *zoopolitique*. C'est bien du reste ce que proposent nombre de réflexions qui se sont fortement exprimées ces dernières années dans le champ de ce que l'on nomme les *animal studies*. Celles-ci, qui ne se contentent nullement de dénoncer la violence que les hommes exercent sur les autres vivants, refusent les frontières que toute la tradition occidentale a posées entre les humains et les non-humains pour instituer de nouveaux rapports entre eux. Cette remise en cause des représentations généralement admises concernant notre rapport à nous-mêmes et aux autres vivants résonne bien évidemment dans de nombreuses analyses, comme celles relevant des *genders* ou des *cultural studies* qui, elles aussi, mènent un travail de déconstruction de nos catégories de pensée.

Indépendamment de leurs différences, ce qui nous paraît caractériser toutes ces études tient à leur postulat d'une continuité entre les êtres que l'on peut rencontrer sur terre sinon au-delà; postulat qui ne va nullement de soi. Si beaucoup y voient la manifestation salutaire d'une perspective s'étant enfin dégagée des vues traditionnelles pour lesquelles un être spécifique – le mâle blanc hétérosexuel ou tout simplement l'humain – occupe une place à part dans l'ordre naturel, on peut tout aussi bien estimer qu'une telle position fait fi de la création sociale, laquelle n'est pas envisageable sans

ruptures ni sauts. Il en va ainsi notamment de la politique, qui nous semble devoir être reconnue pour ce qu'elle est : une institution humaine exprimant une volonté d'autonomie et manifestant la conscience du tragique. On peut du reste se demander si, au-delà du souci de la sensibilité animale, ce n'est pas le déni de ce tragique qui nourrit secrètement la volonté de rendre le vivant politique.

La biopolitique reconnue et mise en question

Si la question concernant le fait de rendre le vivant politique peut de prime abord étonner, c'est que Foucault paraît l'avoir réglée en mettant en évidence la manière dont, depuis deux siècles au moins, s'est imposée ce qu'il nomme une *biopolitique*. Rappelons que, soupçonnant qu'on ne saurait saisir la nature du pouvoir si, comme d'ordinaire, on se contente de considérer la question de la souveraineté, il s'est proposé de l'aborder via une *analytique*, seule manière à ses yeux d'en saisir l'effectivité¹. Le premier résultat de cette approche a été de révéler la « très profonde transformation des mécanismes du pouvoir » qui affecte l'Occident depuis l'âge classique : le pouvoir souverain, se caractérisant comme droit de vie et de mort, « se donne maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer des contrôles précis de régulation d'ensemble », assure Foucault². Le droit du glaive a cessé d'être l'expression même du pouvoir, lequel est devenu essentiellement *gestion de la vie*³.

Ne craignons pas d'insister sur l'importance que revêt cette transformation aux yeux de Foucault. « La vie entre dans le domaine du pouvoir, assure-t-il : mutation capitale, l'une des plus importantes dans l'histoire des sociétés humaines. »⁴ De quoi s'agit-il au juste ? Du fait que, depuis le XVIII^e siècle, « le pouvoir ne s'exerce pas seulement sur des sujets, mais sur la population »⁵. À la différence de la discipline qui s'exerce sur un être singulier et son corps, cette nouvelle forme de politique s'adresse « à la multiplicité des hommes » en tant qu'elle forme « une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie [...] comme la naissance, la mort, la (re) production, la maladie, etc. »⁶ Elle vise ainsi à « installer des mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire inhérent à une population d'êtres vivants, d'optimiser [...] un état de vie »⁷. Plutôt que de *philosophie politique*, Foucault parlera donc de *biopolitique*; c'est-à-dire d'une politique qui concerne l'homme *en tant que vivant*.

¹ Comme le note Gilles Deleuze, « on ne demande pas : "qu'est-ce que le pouvoir ? et d'où vient-il ?", mais : "comment s'exerce-t-il ?" » (G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2004 (1986), p. 78).

² M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 179-180.

³ Foucault note ainsi qu'« au vieux droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* s'est substitué un pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter* dans la mort » (*ibid.*, p. 181).

⁴ M. Foucault, « Les mailles du pouvoir », in *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, p. 194.

⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁶ M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 216.

⁷ *Ibid.*, p. 219. La biopolitique porte sur des phénomènes collectifs et ses effets s'inscrivent dans la durée.

Selon cette perspective, « rendre le vivant politique » conduit à substituer la norme à la loi. Si, comme le souligne Foucault, « la loi se réfère toujours au glaive », si elle « ne peut pas ne pas être armée, et [que] son arme, par excellence, c'est la mort », le biopouvoir, lui, a plutôt besoin « de mécanismes continus, régulateurs et correctifs »⁸. Ce qui se manifeste avec la biopolitique, c'est bien que l'État cesse d'être à lui-même sa propre fin et que l'on ne peut plus considérer la souveraineté comme centrale⁹. Aussi Foucault envisage-t-il le libéralisme auquel cette biopolitique est liée de manière positive¹⁰. Faut-il le préciser, le libéralisme dont il est ici question ne relève nullement d'une simple rationalité économique : il s'agit avant tout d'un *art de gouverner* marqué par sa défiance à l'égard de l'État, de la raison d'État surtout¹¹.

Foucault déconstruit bien les représentations classiques, commençant par contester le sujet souverain à partir de la prise en compte *politique* du vivant. Ainsi fait-il valoir que si « l'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique », en revanche « l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question »¹². Mais n'est-ce pas reconnaître que le vivant concerné reste encore et toujours l'humain ? Ne faut-il pas admettre, pourtant, que la mise en cause de la notion de souveraineté suppose de dénoncer *toute* forme d'anthropocentrisme conduisant l'homme à s'octroyer une place privilégiée au sein de la Création, le poussant donc à se distinguer des autres vivants ? C'est bien ce que suggère Derrida pour lequel la simple biopolitique doit céder la place à une véritable zoopolitique¹³. Tout se passe en effet « comme si Derrida avait éprouvé le besoin de déconstruire un certain anthropocentrisme présent dans le concept foucauldien de biopolitique », note justement Patrick Llored, qui précise que « la zoopolitique déconstruit la biopolitique à partir de la vie animale même »¹⁴. Mais comment comprendre cette volonté de déconstruire toujours plus avant les représentations concernant l'ordre politique ? Et quelles conséquences pouvons-nous en attendre ?

⁸ M. Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 189 : n'ayant pas « à tracer la ligne qui sépare des sujets obéissants, les ennemis du souverain », il ne va pas sanctionner par le glaive, mais plutôt « opérer des distributions autour de la norme ».

⁹ « La rationalisation libérale part du postulat que le gouvernement [...] ne saurait être, à lui-même, sa propre fin [...]. En cela le libéralisme rompt avec la "raison d'État" qui, depuis la fin du XVI^e siècle, avait cherché dans l'existence et le renforcement de l'État la fin susceptible de justifier une gouvernementalité croissante » (M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 324).

¹⁰ Nous ne pouvons que souligner qu'à nos yeux, une telle position, qui prétend s'appuyer sur les deux fictions libérales que sont la *forme marché* et l'*homo œconomicus* afin de mettre en cause la philosophie politique ainsi que la figure du citoyen, ne va nullement de soi.

¹¹ Il s'agit d'un mouvement qui, selon Foucault, ne se développe vraiment qu'à partir du XVIII^e siècle, même si son expression comme art de gouverner date du XVI^e siècle. C'est qu'il a été momentanément bloqué pour des raisons historiques – crises, guerre de Trente Ans, émeutes, etc. – ainsi que pour des raisons « institutionnelles et mentales » (M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 104).

¹² M. Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 188.

¹³ Il semble clair en effet que Derrida envisageait la biopolitique comme une simple dimension d'une zoopolitique prenant en compte cet autre vivant qu'est l'animal. Voir J. Derrida, *La Bête et le Souverain*, tomes 1 et 2, Paris, Galilée, respectivement 2008 et 2010.

¹⁴ P. Llored, *Derrida et Foucault : la différence zoopolitique*. En ligne : https://www.academia.edu/30988349/Derrida_et_Foucault_la_diff%C3%A9rence_zoopolitique (consulté le 19 mars 2023).

Raisons de la déconstruction et conséquences pratiques

Les analyses de Derrida interrogent les rapports de domination exercés par l'homme à l'égard de ce qu'il (l'homme) nomme l'animal¹⁵. Elles soulignent notamment qu'au cours des deux derniers siècles, les formes traditionnelles du traitement de l'animal ont été bouleversées par les savoirs nouveaux, « zoologiques, éthologiques, biologiques et génétiques », associés à des techniques « de transformation de leur objet même, et du milieu et du monde de leur objet, le vivant animal »¹⁶ – qu'on pense à l'élevage et au dressage « à une échelle démographique sans commune mesure avec le passé », à « l'expérimentation génétique » ou à « l'industrialisation de ce qu'on peut appeler la production alimentaire de la viande animale », etc. Il y a bien un « assujettissement » des animaux, trop longtemps dénié, qui permet aux hommes de les tuer sans jamais envisager que cela puisse relever du meurtre¹⁷. Cela n'est plus possible, affirme Derrida : « [P]ersonne ne peut davantage dénier sérieusement la dénégation. »¹⁸ Le problème est bien qu'une telle opération tient à « l'institution violente du "qui" comme sujet »¹⁹. Il faut comprendre, explique Patrick Llored, que « le sujet s'auto-institue en mettant à mort l'animal dans un acte qui se revendique comme purement technique, mais dont les conséquences sont sans mesure avec son effectivité apparente »²⁰. D'où le terme de *carnophallogocentrisme*²¹ que Derrida forge à partir des concepts de logocentrisme et de phallogocentrisme, lesquels manifestent assez que l'Occident voit la parole comme le propre de l'homme, le distinguant de l'animal qui peut ainsi devenir objet de sacrifice légitime²².

La déconstruction envisagée par Derrida ici suppose donc la mise à mal de la structure sacrificielle qui caractérise la manière dont les humains se rapportent à l'animal – que ce soit dans leurs discours ou dans leurs actes –, les réduisant à des corps comestibles. On dénie de la sorte le statut de crime se rapportant aux pratiques de mise à mort des animaux, qui ne sont jamais évoquées que comme de simples considérations techniques que le besoin de se nourrir ou de se protéger rend totalement

¹⁵ Cela montre déjà tout le problème. Nous y reviendrons.

¹⁶ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 46. Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites de la même page.

¹⁷ « La mise à mort de l'animal, dit cette dénégation, ne serait pas un meurtre », note Derrida au cours d'un entretien avec Jean-Luc Nancy (J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 297).

¹⁸ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 46. Derrida poursuit : « Personne ne peut plus nier sérieusement et longtemps que les hommes font tout ce qu'ils peuvent pour dissimuler ou se dissimuler cette cruauté, pour organiser à l'échelle mondiale l'oubli ou la méconnaissance de cette violence que certains pourraient comparer aux pires génocides. » Sur l'emploi du terme « génocide » et les réactions que cela a suscitées, voir C. Colomb, *L'Animal et l'Homme*, Saint-Denis, Édilivre, 2020, p. 150-169.

¹⁹ J. Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 297.

²⁰ P. Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Mons, Sils Maria éditions, p. 30.

²¹ « C'est pour nommer cette scène sacrificielle que j'ai parlé ailleurs, comme d'un seul phénomène et d'une seule loi, d'une seule prévalence, d'un carnophallogocentrisme » (J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 144).

²² Au cours de l'entretien avec Jean-Luc Nancy déjà mentionné, Derrida assure qu'il ne sait pas trop ce que le terme de sacrifice veut dire exactement, mais tente toutefois de le déterminer en retenant comme seul indice « le besoin, le désir, l'autorisation, la justification de la mise à mort, la mort donnée comme dénégation du meurtre » (J. Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 297).

acceptables, sinon inévitables. Les gestes qui mettent fin à l'existence *toujours unique et singulière* d'un vivant non humain échappent ainsi *par principe* à toute évaluation en termes juridiques et moraux.

Ce n'est pas le moindre intérêt de l'analyse de Derrida que de souligner une conséquence généralement inaperçue de cette réduction de la mise à mort à sa simple dimension empirique : l'animal n'est envisagé que sous son aspect de vivant biologique, abstraction faite de toute dimension symbolique qui semble réservée au seul être humain²³. À l'encontre de cela, Derrida fait valoir qu'il n'est pas possible, dans le monde vivant, de cerner catégoriquement la séparation entre le réel et le symbolique dans la mesure où celle-ci tient d'une opération performative qui pose une différence au profit de celui qui l'accomplit²⁴. Autant dire que l'affirmation de l'existence d'une limite simple et claire entre l'homme et l'animal relève d'un discours idéologique. L'usage même du terme « animal » pose problème, du reste : il n'est qu'un mot, l'*animot* comme dit Derrida, servant de point d'appui à une différenciation d'autant plus contestable qu'elle homogénéise les vivants non humains, englobant indifféremment moules, chevaux, aigles ou gorilles. On saisit pourquoi Llored considère que la philosophie animale derridienne opère « la déconstruction la plus radicale qui soit de la distinction métaphysique entre les concepts d'humanité et d'animalité »²⁵.

Ajoutons qu'en parlant de carnophallogocentrisme, l'auteur de *L'Animal que donc je suis* semble bien faire signe vers ce que l'on nomme l'« intersectionnalité » – terme que l'on peut comprendre, avec Kathy Davis, comme « l'interaction entre le genre, la race et d'autres catégories de différences dans les vies individuelles, les pratiques sociales, les dispositions institutionnelles et les idéologies culturelles, et l'issue de ces interactions en termes de pouvoir »²⁶. Derrida indique en effet que « le mal voulu, le mal fait à l'animal, l'insulte à l'animal » sont « le fait du mâle, de l'homme en tant

²³ « Le carnophallogocentrisme est donc ce processus permanent par lequel on dénie à l'animal le droit au symbolique, propriété du sujet souverain dont le pouvoir alimente sa puissance par le sacrifice », résume Patrick Llored (P. Llored, *Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, op. cit., p. 28).

²⁴ « C'est un mot, l'animal, que des hommes se sont donné le droit de donner. Ils se sont trouvés, ces humains, à se le donner, le mot, mais comme s'ils l'avaient reçu en héritage. Ils se sont donné le mot pour parquer un grand nombre de vivants sous ce seul concept : L'Animal, disent-ils. Et ils se le sont donné, ce mot, en s'accordant du même coup, à eux-mêmes, pour se le réserver, à eux les humains, le droit au mot, au nom, au verbe, à l'attribut, au langage de mots, bref à cela même dont seraient privés les autres en question, ceux qu'on parque dans le grand territoire de la bête : L'Animal. Tous les philosophes que nous interrogerons (d'Aristote à Lacan en passant par Descartes, Kant, Heidegger, Levinas), tous, ils disent la même chose : l'animal est privé de langage » (J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 54).

²⁵ P. Llored, « Pour une démocratie zoopolitique. Ou comment Derrida fait entrer les animaux dans la démocratie à venir », *Rue Descartes*, 89-90(2), 2016, p. 247. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2016-2-page-245.htm#pa6> (dernière consultation le 19 mars 2023). « Cette violente réduction des formes de la vie animale à la catégorie métaphysique d'animal est une fiction et l'une des plus grandes illusions humaines. C'est, faut-il même aller jusqu'à affirmer, que la croyance en cette limite est ce qui est à l'origine des concepts métaphysiques d'homme et d'animal. Mais aussi que toute idée de limite crée un dualisme entre deux réalités pensées comme irréductiblement opposées, qui fait donc de cette limite l'institution de cette violence politique dont les animaux sont les premières cibles » (*ibid.*, p. 247-248). On entrevoit ici pourquoi, sur cette question, Derrida met aussi bien en cause Heidegger, Levinas ou Lacan que Descartes et Kant – voir C. Colomb, *L'Animal et l'Homme*, op. cit., première partie.

²⁶ K. Davis, « L'intersectionnalité, un mot à la mode. Ce qui fait le succès d'une théorie féministe » (trad. F. Bouillot), *Les Cahiers du CEDREF*, 20, 2015. En ligne : <https://doi.org/10.4000/cedref.827>.

qu'*homo*, mais aussi en tant que *vir* »²⁷. On ne sera donc pas surpris de l'intérêt que de telles réflexions ont suscité auprès de penseurs critiques contestant les représentations traditionnelles de l'homme et leurs conséquences pratiques. Mais il semble bien que, tout en soulignant leur dette envers Derrida, nombre de ces penseurs sont allés bien plus loin que lui, n'hésitant pas à avancer des thèses affirmatives là où lui-même s'était contenté de mises en question.

Il faut y insister, s'il s'est insurgé contre les représentations traçant *une* frontière précise entre l'homme et les autres êtres vivants, s'il a clairement souligné qu'il convient d'envisager plutôt *des* limites, multiples et plastiques, entre eux, Derrida a fortement assuré n'avoir « jamais cru à quelque continuité homogène entre ce qui s'appelle l'homme et ce qu'il appelle l'animal » : « ce serait plus que somnambulique, ce serait simplement trop bête », note-t-il non sans ironie²⁸. Il semble bien, toutefois, qu'il ait pressenti que son travail de déconstruction pouvait nourrir des vues plus que contestables à ses yeux en ce qu'elles refuseraient « cette rupture abyssale » entre humains et non-humains. Ce en quoi il avait parfaitement raison. Force est de constater que, pour claires qu'elles soient, ses mises en garde²⁹ n'auront guère eu d'effet, ainsi qu'il apparaît lorsqu'on considère le travail de Donna Haraway, par exemple, dont on a pu dire qu'elle est « l'une des théoriciennes féministes, l'une des représentantes des *science and cultural studies*, l'une des penseuses les plus créatives de sa génération »³⁰.

Le projet de Donna Haraway, qui « peut être considéré comme une entreprise radicale de déstabilisation des catégories de pensée occidentales »³¹, tient essentiellement dans le brouillage de toutes les frontières acceptées et dans l'affirmation qu'existe une continuité dans le monde, des êtres vivants aux cyborgs³². À ce sujet, la relation tout à fait particulière qu'elle entretient avec sa chienne a joué un rôle central dans ses réflexions, puisqu'elle l'a amenée à dénoncer l'idée d'un soi-disant propre de l'homme,

²⁷ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 144. Derrida poursuit à la même page en assurant qu'« il serait assez facile de montrer que cette violence faite à l'animal est sinon d'essence du moins à prédominance mâle, et, comme la dominance même de la prédominance, guerrière, stratégique, chasserresse, viriloïde. Il peut y avoir des Dianes chasseresses et des amazones cavalières mais personne ne saurait contester que sous sa forme phénoménale la plus massive, de la chasse à la corrida, des mythologies aux abattoirs, et sauf exception, c'est le mâle qui s'en prend à l'animal, comme c'est Adam que Dieu a chargé d'asseoir son autorité sur les bêtes. (C'est pour nommer cette scène sacrificielle que j'ai parlé ailleurs, comme d'un seul phénomène et d'une seule loi, d'une seule prévalence, d'un carnophallogocentrisme) ».

²⁸ *Ibid.*, p. 52.

²⁹ « Imaginer que je pourrais, que quiconque, d'ailleurs, pourrait ignorer cette rupture, voire cet abîme, ce serait d'abord s'aveugler sur tant d'évidences contraires ; et pour ce qui regarde modestement mon cas, ce serait oublier tous les signes que j'ai pu donner, inlassablement, de mon attention à la différence, aux différences, aux hétérogénéités et aux ruptures abyssales plutôt qu'à l'homogène et au continu. Je n'ai donc jamais cru à quelque continuité homogène entre ce qui s'appelle l'homme et ce qu'il appelle l'animal. Ce n'est pas maintenant que je commencerai à le faire. Ce serait plus que somnambulique, ce serait simplement trop bête. Imaginer un oubli si stupide ou incriminer une méconnaissance aussi naïve de cette rupture abyssale, ce serait, plus gravement encore, s'aventurer à dire à peu près n'importe quoi pour la cause, pour une cause ou un intérêt quelconque – qui n'auraient plus rien à voir avec ce dont on dit vouloir parler » (*ibid.*, p. 51-52).

³⁰ D. Gardey, *Donna Haraway : poétique et politique du vivant*. En ligne : <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:76230>.

³¹ *Ibid.*

³² Rappelons que Donna Haraway, qui a commencé par envisager le dépassement de l'humain via des arrangements techniques, s'intéresse depuis une vingtaine d'années au monde animal. La parution originelle de son *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* date de 2003. La traduction française, due à J. Hansen, date de 2019 (Paris, Flammarion).

qu'elle juge comme une illusion mortifère³³. Il faut dire qu'elle évoque cette relation comme étant de nature amoureuse, ainsi qu'elle l'exprime dès l'ouverture de son *Manifeste des espèces compagnes*. Évoquant les baisers « irrésistibles » de sa chienne ou les « conversations interdites » qu'elles ont toutes deux partagées, Haraway parle d'« une méchante infection du développement appelée amour », précisant que « cet amour est à la fois une aberration historique et un héritage *natureculture* »³⁴. Ce dernier terme, écrit en un seul mot, indique bien la volonté de l'auteure d'en finir avec une distinction qui lui semble sans fondement³⁵.

Dans son *Manifeste cyborg*, Haraway plaide déjà « pour le plaisir à prendre dans la confusion des frontières et pour la responsabilité à assumer quant à leur construction », « pour une fiction cyborgienne qui cartographierait notre réalité corporelle et sociale, une ressource imaginaire qui permettrait d'envisager de nouveaux accouplements fertiles », pour une « politique du cyborg » dont « la biopolitique de Michel Foucault n'est qu'une pâle prémonition »³⁶. Plus récemment, s'appuyant sur ses connaissances en biologie, elle a avancé qu'« il n'y a pas de frontière où l'évolution se termine et où l'histoire commence, où les gènes s'arrêtent et où l'environnement prend le relais, où la culture règne et où la nature se soumet, ou *vice versa* »³⁷, et a assuré que sa « famille *queer*, composée de féministes, d'antiracistes, de scientifiques, d'universitaires, de rongeurs de laboratoire génétiquement modifiés, de cyborgs, de chiens, d'amateurs de chiens, de vampires, de témoins modestes, d'écrivains, de molécules et de singes vivants ou empaillés », lui apprend que « toutes les correspondances cosmiques qui, selon Shakespeare, n'étaient pas lisibles pour les modernes, peuvent être tracées dans des géométries non euclidiennes pour ceux qui n'ont jamais été humains ni modernes »³⁸.

³³ Patrick Llored assure que les travaux d'Haraway « constituent un extraordinaire travail de sape de toutes les croyances philosophiques et culturelles quant à un supposé propre de l'homme » (P. Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, op. cit., p. 97).

³⁴ « *Ms Cayenne Pepper continues to colonize all my cells – a sure case of what the biologist Lynn Margulis call symbiogenesis. I bet if you checked our DNA, you'd find some potent transfections between us. Her saliva must have the viral vectors. Surely, her darter tongue kisses have been irresistible. [...] We have had forbidden conversation; we have had oral intercourse; we are bound in telling story upon story with nothing but the facts. We are training each other in acts of communication we barely understand. We are, constitutively, companion species. We make each other up, in the flesh. Significantly other to each other, in specific difference, we signify in the flesh a nasty developmental infection called love. This love is an historical aberration and a naturalcultural legacy* » (D. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, p. 2-3). Précisons que la symbiogenèse est un processus d'ingestion d'un organisme par un autre, attestant de nombreuses interactions entre deux « individus » qui ne peuvent plus être vraiment considérés comme tels, à savoir comme des entités isolées l'une de l'autre.

³⁵ Haraway évoque ainsi ce qui la lie à sa chienne comme relevant d'un « jeu complexe » se déroulant aussi bien dans « les couches de l'histoire » que dans « les couches de la biologie », « les couches de natureculture », donc (« *In layers of history, layers of biology, layers of naturecultures, complexity is the name of our game* » (*ibid.*)).

³⁶ D. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais* (trad. L. Allard, D. Gardey et N. Magnan), Paris, Exils, 2007, p. 31 et 33. L'original est paru en 1985.

³⁷ « *Biology is relentlessly historical, all the way down. There is no border where evolution ends and history begins, where genes stop and environment takes up, where culture rules and nature submits, or vice versa* » (D. Haraway, « A kinship of feminist figurations », *The Haraway Readers*, New York, Routledge, 2004, p. 2).

³⁸ « *It is my queer family of feminists, anti-racists, scientists, scholars, genetically engineered lab rodents, cyborgs, dogs, dog people, vampires, modest witnesses, writers, molecules, and both living and stuffed apes who teach me how to locate kin and kind now, when all of the cosmic correspondences, which Shakespeare understood not to be legible to moderns, might be traceable in non-Euclidean geometries for those who have never been either human or modern* » (*ibid.*).

Il est inutile d'aller plus loin, ici, puisqu'il s'agit seulement de mettre en évidence que le travail de déconstruction entrepris par Derrida a pu conduire Haraway à transgresser les limites qu'il pensait irréductibles, à refuser les différences qu'il assurait être « abyssales » entre humains et non-humains. Reste à comprendre ce qui a permis une telle démarche consistant à passer d'un questionnement salutaire quant à notre rapport à nous-mêmes et aux autres vivants à l'affirmation d'une continuité au sein du monde des vivants, voire de la nature en général³⁹.

Revivifier la politique

Ce qui interroge chez Haraway n'est pas qu'elle revendique l'héritage derridien ni qu'elle prétende poursuivre un travail de déconstruction, poussant toujours davantage l'interrogation critique sur nos manières de penser, mais bien l'assurance qu'elle manifeste dans l'affirmation de ses thèses. Et ce, d'autant que nous soupçonnons que la continuité qu'elle revendique au sein du monde naturel tient de postulats métaphysiques non explicités. Ce que l'on pressent déjà dans son évocation de « correspondances cosmiques » devient manifeste dans la manière dont elle assume cette vision spirituelle qui, précise-t-elle, s'ancre dans son éducation catholique. Son refus de séparer la parole et le monde, le sémiotique et le matériel, lui vient en effet de la considération de « la doctrine de la Présence réelle sous deux espèces, le pain et le vin, qui sont les signes transsubstantiés de la chair »⁴⁰. C'est un point qu'elle souligne à plusieurs reprises, comme au cours d'un entretien où elle précise que « l'intense symbolisation de la vie catholique n'est pas simplement reliée au monde physique », mais qu'« elle est le monde physique »⁴¹. Cet appel à l'Eucharistie pour affirmer une continuité dans l'Être – que l'on peut envisager comme une indistinction⁴² – nous paraît d'autant plus problématique qu'il ne semble guère interrogé. Ce qui est fondamentalement en jeu, ici, c'est pourtant la question du symbolique, des partages qu'il opère dans le réel. Une chose est de dire avec Derrida que ces derniers sont toujours contestables, qu'ils doivent sans cesse être repris; une autre de les refuser purement et simplement. Il semble ainsi que le défaut d'analyse quant à la nature du symbolique

³⁹ Il nous paraît clair que cette évolution ne saurait laisser la pensée de Derrida indemne; question que nous ne pouvons toutefois envisager dans le cadre de ce chapitre.

⁴⁰ « *My soul indelibly marked by a Catholic formation, I hear in species the doctrine of the Real Presence under both species, bread and wine, the transubstantiated signs of the flesh. Species is about the corporeal join of the material and the semiotic in ways unacceptable to the secular Protestant sensibilities of the American academy and to most versions of the human science of semiotics* » (D. Haraway, *The Companion Species Manifesto*, op. cit., p. 16-17).

⁴¹ « *My deep formation in Catholic symbolism and sacramentalism – doctrines of incarnation and transubstantiation – were all intensely physical. The relentless symbolization of Catholic life is not just attached to the physical world, it is the physical world* » (D. Haraway, *How Like a Leaf*, New York, Routledge, 2000, p. 86).

⁴² Le problème de la pensée de Donna Haraway résonne étonnamment avec celui que Hegel pointait chez Schelling, accusé de « donner son Absolu pour la nuit dans laquelle, comme on a l'habitude de dire, toutes les vaches sont noires » (G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite), tome 1, Paris, Aubier, 1977, p. 16).

explique que la déconstruction ait pu subir la torsion que nous avons pointée, consistant dans le passage d'un questionnement à l'énoncé de thèses positives.

En reconnaissant que son adhésion au symbolisme catholique n'est nullement partagée par tous, que nombre d'universitaires – de sensibilité protestante notamment – la refusent, Haraway fait signe vers des questions cruciales qu'elle n'a semble-t-il pas suffisamment envisagées, mais qui se trouvent au centre des préoccupations de Castoriadis : « [P]ourquoi ce système-ci de symboles, et pas un autre ; quelles sont les significations véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système des signifiants ; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s'autonomiser ? »⁴³ Manifestant les limites d'une approche structurale qui, faute de pouvoir répondre ici, se révèle incapable d'éclairer la genèse des systèmes symboliques, Castoriadis assure qu'ils ne se suffisent pas à eux-mêmes, qu'ils renvoient nécessairement à une instance autre qui est source de sens⁴⁴. Que dire, par exemple, de l'Eucharistie évoquée par Haraway sinon qu'elle est une signification du catholicisme qui, ne tenant « ni d'un perçu (réel) ni d'un pensé (rationnel), est une signification imaginaire »⁴⁵ ? Il faut comprendre qu'elle relève d'une « faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été) »⁴⁶. Elle a donc été créée. Par qui ? demandera-t-on. Répondre « par Dieu » relèverait de la tautologie, et dire qu'elle est le fruit d'un être empirique, de l'ineptie ; elle ne peut avoir été créée que par le peuple catholique lui-même. Au fondement du symbolique se trouve donc un imaginaire social, « capacité créatrice du collectif anonyme qui se réalise chaque fois que des humains sont assemblés, et se donne chaque fois une figure singulière, instituée, pour exister »⁴⁷. C'est là une approche qui donne à penser que les vues de Donna Haraway s'ancrent dans une signification imaginaire relevant de l'hétéronomie. Expliquons-nous.

Dégager le fondement imaginaire de la société, c'est reconnaître qu'elle « est toujours création, et création d'elle-même : autocréation »⁴⁸, qu'elle ne se réduit donc nullement aux individus qui la composent, comme l'assurent les tenants de l'individualisme méthodologique : « [P]our qu'Athènes existe, il faut des Athéniens et non pas des “humains” en général ; mais les Athéniens ne sont créés que dans et par Athènes », note ainsi Castoriadis⁴⁹. Autant dire que la société représente un niveau d'être spécifique. Cela ne signifie évidemment pas qu'elle tient du miracle, mais que « le présocial,

⁴³ C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 206.

⁴⁴ Castoriadis assure que « considérer le sens comme simple “résultat” de la différence des signes, c'est transformer les conditions nécessaires de la lecture de l'histoire en conditions suffisantes de son existence » (*ibid.*, p. 208).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁷ C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe 4. La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 113. Cette identité que se donne un groupe ou, plus largement, une société, s'exprime dans et par la création de significations imaginaires spécifiques qui tout à la fois « structurent les représentations du monde en général », « désignent les finalités de l'action » et « établissent les types d'affects ». Castoriadis illustre ce point qu'il entend manifester, dont il reconnaît qu'il est difficile à cerner, en faisant remarquer qu'il y a « visiblement un affect créé par le christianisme qui est la foi », laquelle « serait absolument incompréhensible pour Aristote, par exemple » (*ibid.*, p. 128).

⁴⁸ C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe 5. Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 267.

⁴⁹ *Ibid.*

ou le naturel » dans lequel elle émerge ne la détermine nullement⁵⁰. Il faut comprendre que, par sa création même, la société transforme la « strate naturelle » sur laquelle elle prend appui, si l'on peut dire, de sorte que le « passage du naturel au social » s'exprime par l'émergence d'un ordre nouveau⁵¹. Castoriadis nous conduit de la sorte à admettre que l'Être est stratifié, qu'il se déploie selon différents niveaux irréductibles les uns aux autres et, du même coup, à dénoncer le postulat profond de toute la tradition occidentale selon lequel il ne faut pas multiplier le sens de : être⁵². Nous sommes bien loin des continuités défendues par Haraway, mais tout près d'en saisir la véritable dimension.

La société, venons-nous de voir, est création d'elle-même sans être hors-sol pour autant, de sorte que rien ne la détermine même si elle doit tenir compte jusqu'à un certain point des conditions dans lesquelles elle émerge. Aussi n'est-il pas suffisant de dire que l'Être est stratifié, encore faut-il se rendre compte qu'il est fondamentalement a-sensé ou Chaos, comme dit Castoriadis. La vie suppose toutefois son recouvrement : comme dans *La Lunette d'approche*, ce tableau de Magritte que commente Pierre Legendre, il s'agit de se donner un paysage pour masquer le vide de la nuit abyssale, de donner du sens, d'inventer des institutions⁵³ – ce que permettent justement les significations imaginaires sociales. Le problème est que, généralement, les significations sociales ne se contentent pas de recouvrir le Chaos, mais tâchent de l'occulter purement et simplement. N'est-ce pas du reste ce que vise confusément la promotion des continuités dans le monde des vivants ou l'évocation de correspondances cosmiques : le déni de l'a-sensé, de l'Abîme, du tragique de l'existence que rien ni personne ne saurait garantir ? Et comment ne pas voir que cet appel à un ordre indépendant des hommes tend à s'affirmer comme expression de la vérité, révélant par là qu'il tient encore de la tradition métaphysique ? Faisant signe vers le religieux, la pensée de Donna Haraway nous paraît opérer ainsi une torsion plus fondamentale encore que celle imposée à la déconstruction derridienne puisqu'elle met en cause une signification imaginaire centrale de notre société repérée et défendue par Castoriadis comme *projet d'autonomie*. Manifestant la volonté, tout à la fois individuelle et collective, de diriger autant que faire se peut sa propre existence, ce projet procède en effet de la reconnaissance du fait que le Chaos n'est jamais « séparé », qu'il est « altération toujours imminente »⁵⁴. Ainsi aucune signification sociale ne peut être vue comme nécessaire, soutenue qu'elle est par la seule adhésion des individus qui la jugent préférable à d'autres.

On perçoit que la question n'est pas tant celle de la déconstruction que celle de la promotion consciente et réfléchie d'un ordre se sachant parfaitement contingent. Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut envisager la philosophie comprise comme questionnement critique incessant, ainsi que la politique en tant qu'activité visant la

⁵⁰ C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 305.

⁵¹ *Ibid.*, p. 512-513.

⁵² *Ibid.*, p. 253. Notons que cela revient à dénoncer également le réductionnisme, postulat que partagent tous les neuroscientifiques actuels et autres biologistes et psychologues évolutionnistes.

⁵³ Voir P. Legendre, *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une nuits, 1997. Le rapprochement avec certaines positions de Nietzsche est évidemment possible ici, même s'il suppose quelques précautions. Voir, par exemple, O. Ponton, *Le Gai Savoir de Nietzsche*, Paris, CNRS édition, 2018, p. 31 et 195-220.

⁵⁴ C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, op. cit., p. 375.

mise en place d'institutions autorisant l'autonomie de tous⁵⁵. Pour un regard historique et/ou anthropologique, c'est là quelque chose de rare et fragile : dans leur très grande majorité, les sociétés ont dénié le Chaos qui les sous-tend, refusant de ce fait de reconnaître leur pouvoir instituant qu'elles ont reporté sur un Autre perçu comme la source ultime du sens et de la Loi – que ce soit la tradition, les dieux, Dieu, etc. Ces sociétés, proprement hétéronomes, trouvent ainsi réponse à toutes les questions qui peuvent se poser pour elles ; ce qui pousse Castoriadis à parler de clôture du sens. C'est en Grèce ancienne, principalement au cours des VI^e et V^e siècles, que cette clôture a été rompue pour la première fois, donnant corps au projet d'autonomie. Mais celui-ci connaît rapidement une éclipse, qui va durer plusieurs siècles, en raison de la domination de l'ontologie platonicienne, largement reprise par le christianisme, faisant du Bien l'élément structurant de l'Être. Il faudra attendre la période préparant ce que l'on appelle le tournant de la modernité – où l'on redécouvre l'absence de norme fondamentale et la contingence de toute organisation sociale – pour que le projet d'autonomie s'affirme de nouveau. Le problème est qu'apparaît en même temps une autre dynamique, qui vise, elle, la maîtrise toujours plus rationnelle de la nature et des hommes⁵⁶. Pour être hétérogènes en droit, ces dynamiques ont jusqu'ici toutes deux structuré l'ordre social. Mais Castoriadis note que, depuis quelques années déjà, on assiste à une éclipse de la première, laissant la seconde devenir hégémonique. S'il faut sans doute nuancer cette perception trop négative de notre monde⁵⁷, force est de constater qu'elle n'en repose pas moins sur une analyse assez juste du développement effectif des formes nouvelles du capitalisme et des idéologies qu'elles promeuvent aussi bien qu'elles les présupposent, lesquelles affectent insidieusement les pensées critiques.

Nous avons déjà souligné la sympathie de Michel Foucault pour le libéralisme politique. C'est que celui-ci est traversé par le soupçon selon lequel « on risque toujours de trop gouverner », qui conduit à se demander : « [P]ourquoi donc faudrait-il gouverner ? »⁵⁸ À l'encontre d'une telle défiance à l'égard du pouvoir, nous plaidons pour redonner vie à la politique, manière la plus cohérente, nous semble-t-il, de lutter contre la dynamique néolibérale, expression actuelle du projet de maîtrise, et ses effets

⁵⁵ Castoriadis résume parfaitement les choses : « Politique : mise en question des institutions établies. Philosophie : mise en question des *idola tribus*, des représentations collectivement admises » (C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe 4. La montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 225).

⁵⁶ « L'Occident moderne, depuis des siècles, est animé par deux significations imaginaires sociales tout à fait opposées, même si elles se sont contaminées réciproquement : le projet d'autonomie individuelle et collective, la lutte pour l'émancipation de l'être humain, aussi bien intellectuelle et spirituelle qu'effective dans la réalité sociale ; et le projet capitaliste, démentiel, d'une expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle qui depuis longtemps a cessé de concerner seulement les forces productives et l'économie pour devenir un projet global (et pour autant encore plus monstrueux), d'une maîtrise totale des données physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles » (*ibid.*, p. 89-90).

⁵⁷ Quand on pense à toutes les formes de résistances, même passives, qui se manifestent ces dernières années depuis le mouvement « Occupy Wall Street » jusqu'à celui nommé « Me Too » en passant par « Nuit debout » ou la révolte des Gilets jaunes, etc., il semble difficile d'affirmer que le projet d'autonomie traverse une véritable éclipse.

⁵⁸ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 324. Précisons que Foucault trouve fort stimulantes les *fiction*s promues par le libéralisme – celle de la *forme marché* et celle de l'*homo oeconomicus*, surtout. L'intérêt de la première, à ses yeux, est de permettre de penser un ordre spontané échappant *nécessairement* « à un regard central, totalisateur et surplombant » (*ibid.*, p. 296). Quant à la seconde fiction libérale, celle de l'homme économique, de l'agent rationnel visant à maximiser ses intérêts à partir du rapport coût/avantage, elle invite à dépasser la figure du citoyen et du sujet de droit, lequel serait avant tout un sujet *assujetti*.

délétères pour l'ensemble des vivants et même de la biosphère. Par politique, nous entendons l'activité collective lucide et réfléchie qui, dégagée de tout dogme ou de toute autorité supérieure, est en mesure de mettre en cause les institutions établies pour définir elle-même les orientations à suivre – activité qui est bien l'affaire des humains et *des humains seulement*, n'en déplaise à Frans de Waal⁵⁹. Et c'est bien parce que cette politique proprement autonome, qui n'est autre qu'une démocratie bien comprise⁶⁰, reconnaît l'absence de garantie ultime quant aux décisions qu'elle peut prendre qu'elle sait devoir s'autolimiter⁶¹. Est-il besoin de préciser que cela ne peut s'envisager sans un changement de perception que l'homme a de lui-même ? Seule une image de soi débarassée de tout relent d'anthropocentrisme pourra permettre à chacun de se comporter en citoyen respectueux de son environnement. Il s'agit donc, plutôt que de proposer des règles morales ou de droit, d'en finir avec la représentation, portée par la pensée libérale, de l'être humain comme *homo œconomicus*, et d'envisager une véritable éducation à laquelle doit contribuer l'institution d'un espace public digne de ce nom⁶².

Conclusion

On l'aura compris, il nous paraît essentiel et urgent, non de rendre le vivant politique, mais bien de revivifier la politique que nous envisageons comme l'activité proprement humaine visant les institutions sociales. Ce n'est pas là défendre un anthropocentrisme d'un autre âge, mais simplement rappeler ce qui a été mis à mal par la dynamique néolibérale ayant placé le marché au centre de toutes nos pratiques. Il nous semble du reste que la violence exercée à l'encontre de l'animal dépend davantage de cette même dynamique, de sa volonté insatiable de maîtriser toujours plus la nature et les vivants, que du fait de nous reconnaître comme humains dans nos différences avec les non-humains.

⁵⁹ Rappelons que ce primatologue évoque, sans rire, l'activité politique des grands singes. Il faut dire que la définition qu'il propose de celle-ci est fort éloignée de la conception que nous en avons, puisqu'il la considère simplement comme relevant d'une manipulation visant à obtenir et à conserver des positions dominantes. « *If we broadly define politics as social manipulation to secure and maintain influential positions, then politics involves every one of us. Outside central and local government we encounter this phenomenon in our family, at school, at work, and in meetings. Every day we cause conflicts or are party to those of others. We have both supporters and rivals, and we cultivate useful connections. These daily dabblings in politics are not always recognized as such, however, because people are past masters in camouflaging their true intentions* » (F. de Waal, *Chimpanzee Politics*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2000, p. 431).

⁶⁰ Nous entendons avec Castoriadis que les régimes occidentaux qui se désignent comme démocratiques sont en fait des *oligarchies libérales*.

⁶¹ C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe 5. Fait et à faire*, op. cit., p. 297.

⁶² Castoriadis insiste souvent sur ce point, faisant valoir que « l'émergence d'un espace public signifie qu'un domaine public est créé qui appartient à tous » (C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, op. cit., p. 294. Nous soulignons). Sur le fait que cela suppose autre chose qu'une simple égalité formelle, voir N. Fraser, « Repenser l'espace public », in *Qu'est-ce que la justice sociale ?* (trad. E. Ferrarese), Paris, La Découverte, 2001. Souvenons-nous, par ailleurs, qu'en Grèce ancienne, l'autolimitation des citoyens relevait surtout de la *présentification* même du risque de la démesure par la tragédie. Voir à ce propos les analyses que Castoriadis consacre au *stasimon* d'*Antigone* – par exemple C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe 2. Domaines de l'homme*, op. cit., p. 300-303.

La déconstruction des représentations que l'homme se fait de lui-même est sans doute une entreprise pertinente, sinon salutaire. Mais cela tient au fait qu'elle est une pensée critique qui nous pousse à repenser les liens qui nous unissent aux autres êtres vivants et, au-delà, à notre environnement, et non pas à ce qu'elle conduirait à l'effacement des frontières entre les vivants ou à l'idée d'une continuité foncière dans l'Être.

Et si Derrida mentionne la pudeur ressentie du fait de se trouver nu face à son chat⁶³, nous renvoyons à l'expérience évoquée par Robert Antelme dans son ouvrage justement intitulé *L'Espèce humaine*. Tâchant de rendre compte de la condition des déportés dans les camps nazis, il écrit : « Nous sommes sur le point de ressembler à tout ce qui ne se bat que pour manger et meurt de ne pas manger, au point de nous niveler sur une autre espèce [...]. Mais il n'y a pas d'ambiguïté, nous restons des hommes, nous ne finirons qu'en hommes. »⁶⁴ C'est assuré de notre condition humaine, pour reprendre cette fois les termes de Malraux, que nous soulignons la centralité de la politique comme activité collective visant l'institution sociale⁶⁵.

⁶³ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 23-27.

⁶⁴ R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Tel-Gallimard, 2002, p. 239.

⁶⁵ L'étymologie est précieuse ici, qui indique bien que l'autonomie est le fait de se donner soi-même (*autos*) la loi (*nomos*).

Partie II

**Apports de la
sociologie de
la traduction**

Les écosystèmes face aux catastrophes naturelles : « solution » malgré eux

Krystel Wanneau

Introduction

En décembre 2004, un tsunami d'une ampleur hors du commun ravage l'écosystème du littoral de l'océan Indien, faisant plus de 230 000 victimes et plus d'un million de déplacés, principalement en Indonésie. L'émotion provoquée par la violence de ce tsunami entraîne une couverture médiatique et une solidarité internationale sans précédent. Les dégâts occasionnés donnent lieu à un engouement pour la reconstruction post-catastrophe qui fait converger l'action de très nombreux acteurs vers un but commun : mieux reconstruire. En plus des associations humanitaires habituelles, les acteurs de cette reconstruction comptent bon nombre d'organisations environnementales comme le Fonds mondial pour la nature, l'Union internationale pour la conservation de la nature et d'autres moins connues du grand public comme le Centre asiatique de préparation aux catastrophes et le Programme des Nations unies pour l'environnement. De manière intéressante, l'action de ces acteurs se distingue par des pratiques de reconstruction « vertes » qui mettent l'accent sur le rôle des écosystèmes dans la réduction des risques. Dans les décombres du désastre humanitaire, ces organisations lancent des activités d'évaluation d'impact environnemental et de conservation de la biodiversité qui se rejoignent pour réduire les risques liés aux catastrophes naturelles en mobilisant les écosystèmes. Se saisissant des impacts du tsunami sur des victimes non humaines, ces organisations deviennent leur porte-parole¹. Elles entreprennent ainsi une politique de reconstruction « verte » qui, reposant sur la résilience des mangroves face au tsunami, fait du vivant représenté ici par ce collectif désanthropocentré d'êtres humains et non humains un acteur politique.

¹ Dans son ouvrage *Politiques de la nature* paru en 1999, Bruno Latour soutient ces porte-parole qui relaient les voix inaudibles du vivant. Dans l'étude sur les coquilles Saint-Jacques de Michel Callon parue en 1986, les scientifiques sont devenus les interprètes de leurs caractéristiques, de leurs préférences et de leurs besoins pour défendre des intérêts définis de leur point de vue. Dans ce travail, la trajectoire des mangroves puis des écosystèmes ne se réalise que parce qu'elle est portée socialement par des experts et matérialisée par des savoirs.

Le cas du tsunami de 2004 témoignerait ainsi d'un renversement du statut ontologique des écosystèmes que ce chapitre examine de plus près. Ceux-ci seraient passés du statut de victime des catastrophes naturelles à celui de solution permettant d'en réduire les risques. Quels sont les enjeux de la production de savoirs environnementaux sur les catastrophes naturelles ? Qu'apprend-on de ce verdissement des pratiques de réduction des risques sur la portée politique du vivant ? C'est ce que nous étudions dans ce chapitre sur les politiques et pratiques de réduction des risques. En portant notre attention sur ce nouvel agir des écosystèmes, nous examinons comment des porte-parole humains ont mobilisé ces alliés non humains pour définir de nouvelles normes et exporter ces pratiques vertes de réduction des risques au-delà du contexte du tsunami indonésien. Nous revenons sur leur stratégie qui opère une transformation du statut de victime passive vers un rôle actif, un agir politique des écosystèmes, pour en questionner la finalité. Neuf ans après cette catastrophe, ces experts des Nations unies et d'ONG ont rassemblé un ensemble de pratiques managériales de la durabilité, de conservation et de restauration des écosystèmes dans une stratégie verte de réduction des risques face aux catastrophes, qui s'exporte au-delà du contexte dans lequel elle a émergé². Ce chapitre mobilise des données inédites pour analyser le travail de ces petits groupes d'experts et la circulation des savoirs dans trois autres contextes en ayant recours à la sociologie de la traduction³.

La première section livre une cartographie des savoirs sur les catastrophes naturelles pour situer leur apparition depuis les années 1950 et leur transformation dans le contexte du tsunami de 2004. Cette analyse examine comment les mangroves ont servi d'« objet frontière »⁴ aux experts des Nations unies et d'ONG de la conservation pour devenir en une décennie un ensemble de pratiques vertes de réduction des risques et circuler désormais en tant qu'approche de réduction des risques par les écosystèmes (nommée « Eco-DRR »).

La deuxième section porte son attention sur trois contextes différents où l'Eco-DRR circule pour analyser les effets de la mobilisation des écosystèmes. Cette trajectoire est notamment marquée par le recours à la science par le Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE) pour sortir son expertise de situations de controverse et la valider auprès de ses partenaires et bailleurs. Une deuxième circulation des savoirs nous emmène du côté des infrastructures vertes créées au Japon pour renouveler l'adhésion sociale aux mesures de réduction des risques dans une

² B. Giry, *Sociologie des catastrophes*, Paris, La Découverte, 2023 ; R. Felli, *La Grande Adaptation. Climat, capitalisme et catastrophe*, Paris, Seuil, 2016.

³ Ce chapitre s'appuie sur les données d'une recherche doctorale, menée entre 2017 et 2020, comprenant des documents issus des organisations du partenariat de réduction des risques par les écosystèmes, d'articles scientifiques de revues à comité de lecture publiés par des experts de l'Eco-DRR et de onze entretiens conduits avec les membres de ce réseau. K. Wanneau, *Les Pratiques d'ancrage du savoir du PNUE aux frontières de son expertise*, thèse de doctorat, Université libre de Bruxelles et Université Laval, 2021, p. 698.

⁴ Susan L. Star et James R. Griesemer introduisent en 1989 les « objets frontières » comme des arrangements de travail matériels et processuels qui sont suffisamment plastiques pour s'adapter aux besoins et contraintes des porte-parole qui les mobilisent avec des significations qui leur sont propres dans des mondes sociaux différents. Ainsi, la catégorie d'Eco-DRR est mobilisée autant par des scientifiques, des environnementalistes, des humanitaires que par des décideurs politiques. S. L. Star et J. R. Griesemer, « Institutional ecology, "translations" and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology », *Social Studies of Science*, 3(19), 1989, p. 387-420.

société durablement affectée par la catastrophe de Fukushima. Dans le troisième et dernier contexte de circulation, l'Eco-DRR prend le chemin de solutions fondées sur la nature, discutées par les États et experts participant aux négociations des conférences des parties des conventions des Nations unies sur la biodiversité et le changement climatique.

La troisième section élargit la réflexion en examinant l'impact des pratiques de réduction des risques qualifiées de « vertes » sur les politiques du vivant. Cette conclusion pose un regard plus critique sur les solutions fondées sur la nature en rappelant, d'une part, les limites de l'émergence opportuniste de ces pratiques vertes lorsqu'elles sortent de leur contexte de production et, d'autre part, en pointant un paradoxe : prêter attention au vivant est une démarche nécessaire qui transforme des pratiques, mais cet agir politique des écosystèmes renvoie vers des responsabilités davantage attribuables aux porte-parole humains qu'au vivant, ce qui met en garde contre des effets de dépolitisation en leur nom.

Cartographie des porte-parole de la réduction des risques

Cette première partie présente un cadrage historique du champ d'études des catastrophes naturelles. Elle revient d'abord sur les modalités de la configuration des savoirs des professionnels de la réduction des risques avant de porter son attention sur les porte-parole des savoirs de la réduction des risques par les écosystèmes (rassemblés sous le sigle Eco-DRR) et du leitmotiv « reconstruire vert » après le passage du tsunami dans l'océan Indien en 2004.

Les porte-parole historiques des savoirs sur les catastrophes naturelles

Relativement récente, la science des risques appliquée aux catastrophes naturelles s'arrime à plusieurs développements dans les années 1950. La sociologue Lydie Cabane et l'anthropologue Sandrine Revet⁵ analysent la formation de ces savoirs par une circulation internationale configurée par trois mouvements : la cooptation d'une expertise internationale par les Nations unies, l'épreuve de réalités locales et le déploiement de controverses scientifiques. Ces savoirs produisent dans leur sillon des catégories symboliques du vivant comme celle de la réduction des risques par les écosystèmes (dont le sigle Eco-DRR s'est imposé dans la production normative et scientifique des

⁵ L. Cabane et S. Revet, « La cause des catastrophes. Concurrences scientifiques et actions politiques dans un monde transnational », *Politix*, 3(111), 2015, p. 47-67.

savoirs) et ne forment pas un bloc monolithique dans le champ d'études des catastrophes naturelles. Plusieurs disciplines scientifiques se sont au contraire saisies de cet objet et ont organisé le champ d'études des catastrophes naturelles – celui auquel se réfèrent les experts comme étant les *disaster studies*.

Les travaux distinguent trois temps dans lesquels ces mouvements se construisent et font émerger un champ international des savoirs sur les catastrophes naturelles⁶. Le premier moment conditionne le développement de savoirs sur les catastrophes naturelles en le liant à la sismologie qui apparaît dans les années 1950-1960 et structure les premiers développements scientifiques des catastrophes pendant la Guerre froide. Les décolonisations des années 1960-1970 ont ensuite fait émerger un courant critique porté par des géographes et anthropologues qui vont introduire la notion de vulnérabilité des populations face aux catastrophes, laquelle érode le monopole des sciences techniques et physiques au profit des sciences sociales⁷. Ce courant critique est marqué par les sécheresses et famines qui touchent le Sahel, qui constituent des événements catastrophiques associés aux enjeux de pauvreté et de développement. La caution de ces experts des sciences sociales les démarque comme nouveaux porte-parole des catastrophes naturelles et les fait participer à la circulation des savoirs sur les risques.

Dans ce deuxième temps, l'idée d'établir « une décennie internationale des Nations unies pour la prévention des aléas naturels » émerge de 1984 à 1990 par le travail de ces experts. En 1989, l'Assemblée générale des Nations unies adopte ce plan d'action par la résolution 44/236 et inscrit à son agenda l'ensemble des avancées scientifiques sur les risques qui s'appuient sur des systèmes d'alerte précoce, des normes de résistance du bâti et des mesures de prévention et de prévision des catastrophes. Des scientifiques créent la Bradford Disaster Research Unit en 1973 et la revue *Disaster* en 1977, ce qui facilite la circulation et la traduction de ces savoirs. D'autres experts situés entre sciences sociales, ingénierie et urgence humanitaire tentent d'infléchir les actions des organisations internationales. Ces savoirs s'associent aux pratiques de gestion des risques de l'UNDRO (Bureau du coordonnateur des Nations unies pour les secours en cas de catastrophe⁸), l'agence des Nations unies alors en charge de la coordination des secours en cas de catastrophe ayant la mission de faire sortir ces populations dites vulnérables du cercle vicieux des catastrophes et du sous-développement⁹.

Des « centres de désastres » sont établis à l'échelle mondiale pour promouvoir des pratiques de gestion des catastrophes. Ces centres servent également de plateformes pour diffuser les analyses critiques des experts dans le domaine de l'assistance humanitaire. L'un d'entre eux, le Centre asiatique de préparation aux catastrophes (ADPC), servira dans les années 2000 de relais dans la gestation de l'Eco-DRR. Établi en 1986 à Bangkok par un ancien colonel et ingénieur de l'armée britannique, Brian Ward, ce centre prolonge un travail d'observation entrepris par une série de missions d'évaluation de la gestion des catastrophes en Asie du Sud-Est pour l'UNDRO, alors financées

⁶ S. Revet, « Penser et affronter les désastres : un panorama des recherches en sciences sociales et des politiques internationales », *Critique internationale*, 3(52), 2011, p. 157.

⁷ P. M. Blaikie, *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*, Oxon, Routledge, 1994.

⁸ Aujourd'hui Bureau de la coordination des affaires humanitaires.

⁹ L. Cabane et S. Revet, « La cause des catastrophes », *op. cit.*

par le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD). Au moment du tsunami de 2004, l'ADPC se trouve en première ligne de la réponse d'urgence. Un de ses experts, Glenn Dolcemascolo, anthropologue des catastrophes, travaille alors déjà sur les questions des dégradations environnementales et de réduction des risques pour l'ADPC. Les humanitaires occupent une place de premier plan dans une professionnalisation de l'urgence face aux catastrophes, qui devient un secteur à part entière de travail des Nations unies.

Le troisième moment s'ouvre en 1990 avec la décennie pour la Prévention des catastrophes naturelles des Nations unies qui sera suivie par le cadre d'action de Hyōgo en 2005 puis par l'adoption du cadre de Sendai en 2015. Dans les années 1990 et 2000, des circulations régionales des savoirs comme le réseau de La Red en Amérique latine¹⁰ révèlent des réalités locales dont l'expertise est cooptée par les Nations unies. L'implication des sciences sociales diversifie les approches de gestion des risques, qui revisitent par exemple la notion de vulnérabilité en Afrique du Sud¹¹.

Durant cette période, les catastrophes s'inscrivent dans un même horizon de pensée qui construit une vision globale de la gestion des risques reposant sur un langage technocratique commun¹². Les acteurs internationaux formalisent une suite de leitmotivs de vécus catastrophiques qui leur permet de renouveler leur mission en produisant au passage un sentiment de progrès dans la gestion des risques. Ainsi, dans un monde de crises écologiques, les Nations unies, les assurances et les gouvernements répondent à un premier leitmotiv de « vivre avec le risque » par une logique d'intervention, qui se concrétise par une diplomatie des catastrophes naturelles¹³. Les savoirs scientifiques soutiennent ce leitmotiv à l'instar de la notion de vulnérabilité¹⁴ promue pour démontrer que, si une catastrophe est socialement construite, elle nécessite une intervention pour contrer ses effets sociaux, économiques, politiques, psychologiques et physiques. Dans les années 2000, ce premier leitmotiv évolue vers une nouvelle injonction à « mieux reconstruire », soit faire mieux qu'avant et au passage accepter l'événement catastrophique. Dans son ouvrage *La Stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*, Naomi Klein analyse comment les porte-parole du profit comme les (ré)assureurs tirent parti des politiques de reconstruction après l'ouragan Katrina de 2005 par les normes du bâti et assurantielles aux dépens des oubliés du Bayou¹⁵. Ce leitmotiv du « mieux reconstruire » réapparaît dans les efforts de reconstruction après le tsunami de 2004, cette fois-ci dans une version écologique pour « reconstruire une résilience plus verte ». Ce nouveau slogan est consacré à Sendai

¹⁰ S. Revet et J. Langumier, *Le Gouvernement des catastrophes*, Paris, Karthala, 2013, p. 286.

¹¹ L. Cabane, « Circulation et institutionnalisation des *disaster studies*. Discipline locale et communautés transnationales », in M. Kaluszynski et R. Payre, *Savoirs de gouvernement : circulation(s), traduction(s), réception(s)*, Paris, Economica, 2013.

¹² L. Cabane, « Les catastrophes : un horizon commun de la globalisation environnementale ? », *Natures Sciences Sociétés*, 3(23), 2015, p. 226-233.

¹³ A. Özerdem, « The "Responsibility to protect" in natural disasters: another excuse for interventionism? Nargis Cyclone, Myanmar », *Conflict, Security & Development*, 5(10), 2010, p. 693-713.

¹⁴ S. Revet, « "Vivre dans un monde plus sûr" : catastrophes "naturelles" et sécurité "globale" », *Cultures & Conflits*, 75, 2009, p. 33-51.

¹⁵ N. Klein, *La Stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre* (trad. L. Saint-Martin et P. Gagné), Paris, Actes Sud, 2008, p. 590.

en 2015, appuyé par la culture du risque japonaise, et surtout par le triple accident de Fukushima qui avait adjoint un questionnement écologique à la gestion du risque. Cependant, cette version « verte » de la réduction des risques ne traduit pas directement une prise de conscience ni un moment du vivant. Elle traduit un processus de valorisation de savoirs sur la conservation qu'a entrepris un petit groupe d'experts d'organisations environnementales auprès des Nations unies pour verdir les pratiques de reconstruction et de réduction des risques de catastrophes naturelles.

L'arrivée de porte-parole de la conservation avec le tsunami en 2004

En 2004, la gestion des catastrophes naturelles n'est pas perçue comme une politique du vivant. Elle est avant tout vécue comme une suite de moments de solidarité internationale pendant lesquels l'assistance humanitaire bat son plein. Le passage du tsunami sur l'océan Indien en décembre 2004 rebat un certain nombre de cartes, car c'est sur les décombres du tsunami qu'émerge le slogan « reconstruire vert ». Ce dernier leitmotiv s'appuie sur deux ramifications portées par de nouveaux porte-parole venant des mondes de la conservation, de l'humanitaire et de l'environnement. La première produit un dialogue entre humanitaires et professionnels de la conservation et mène à un *verdissement* des pratiques humanitaires. La seconde s'inscrit dans le leitmotiv de réduction des risques pour « mieux reconstruire » et aboutit à une nouvelle catégorie regroupant les pratiques de conservation des écosystèmes pour « reconstruire plus vert » et réduire les risques (Eco-DRR). Ces deux ramifications régionales participent à une circulation internationale de savoirs experts sur les catastrophes naturelles.

La première ramification s'articule autour du Fonds mondial pour la nature (WWF). En décembre 2004, l'aquaculture est une activité phare de WWF-Indonésie, mais peu après le passage du tsunami, son équipe se rend compte que l'argent investi dans la reconstruction des moyens de subsistance des familles de pêcheurs et d'agriculteurs n'aura pas d'effets durables pour des raisons environnementales. Anita van Breda, une employée formée en foresterie de WWF-Indonésie, initie un contact avec la Croix-Rouge américaine qui accepte un partenariat de cinq ans pour travailler sur les dimensions environnementales de la reconstruction dans quatre pays touchés par le tsunami. Elle les convainc d'intégrer la temporalité et la complexité des écosystèmes dans les outils de la Croix-Rouge américaine et du bureau d'assistance humanitaire du gouvernement américain (USAID). Par la suite, WWF-International initie à Washington D.C. un programme de gestion des catastrophes pour valoriser les pratiques de conservation auprès des humanitaires. Cette équipe collabore avec des agences gouvernementales, Nations unies et institutions académiques sur la réduction des risques et la reconstruction, telles que l'Unité conjointe PNUE/OCHA pour l'environnement (connue dans ce milieu par son sigle anglais JEU). Elle participe ainsi au développement de normes environnementales dans les interventions humanitaires lors des discussions des standards *Sphere* depuis 2004 et agit en parallèle en conseillère de la Croix-Rouge américaine depuis 2006 sur les questions de pêche, d'approvisionnement en eau, de déchets et de durabilité des matériaux de construction.

La deuxième ramification s'articule autour d'une controverse sur le rôle des écosystèmes dans la réduction des risques. En effet, la force et la hauteur de la vague ont eu moins d'impact sur les littoraux où se trouvaient des mangroves. Ces observations ont fait naître l'hypothèse que les mangroves pourraient jouer un rôle dans la réduction des risques et justifié en 2006 le démarrage du projet « Mangrove for future » par la Fondation Clinton, l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) et le PNUD. D'autres organisations également présentes s'approprient aussi cette idée et se regroupent dans un Partenariat pour la réduction des risques par les écosystèmes (PEDRR). C'est sur ce partenariat que porte notre attention.

En 2005, le PNUE monte une mission pour la catastrophe du tsunami (Tsunami Disaster Task Force) et y met à sa tête Pasi Rinne, un employé du PNUE immergé dans le monde des risques à Bangkok et impliqué dans les délibérations du Cadre d'action de Hyōgo aux côtés de Glenn Dolcemascolo. Cet anthropologue américain spécialisé dans la gestion communautaire des forêts, les connaissances autochtones et le contexte indonésien de la série d'incendies El Niño s'est tourné dans son travail pour l'ADPC vers les enjeux de préparation aux catastrophes. Intéressé à son tour par son expertise, le PNUE l'invite à participer à cette mission¹⁶ et l'engage de 2005 à 2007 comme référent UNISDR (Stratégie internationale de prévention des catastrophes) pour le PNUE afin d'approfondir ce lien entre catastrophes et environnement¹⁷. En dépit des réticences initiales en interne, le PNUE formalise le groupe qui devient en 2008 le PEDRR. Son implication permet de formaliser la collaboration avec l'UICN et Wetlands International, deux autres organisations qui se sont également engagées sur l'Eco-DRR.

Le PEDRR est cependant orchestré par le PNUE, qui utilise son mandat onusien pour affirmer son rôle dans la coordination du partenariat. Il engage à partir de 2009 une experte des questions de développement formée en anthropologie sociale pour assurer la cohésion sociale, la légitimité et la crédibilité du partenariat. Les interactions du groupe sont alors formalisées par des réunions, des projets communs, une communication conjointe des événements organisés par les membres qui confère à l'Eco-DRR une visibilité et au PEDRR son *imprimatur*. Cette cohésion sociale participe à la promotion du PEDRR dans les conférences des Nations unies et auprès des bailleurs, comme la Banque mondiale, qui financent les projets des partenaires. La crédibilité de l'Eco-DRR se manifeste par de nombreuses études techniques sur divers écosystèmes et notamment dans une publication qui officialise en 2013 une définition de l'approche Eco-DRR. À compter de ce moment, cette approche circule dans tous les cénacles des Nations unies liés de près ou de loin aux catastrophes au prix d'un incessant travail de plaidoyer. Ces entrepreneurs luttent dans des sphères peu sensibles à la cause environnementale, mais finissent par réussir à l'inscrire au cadre d'action de Sendai. Cette stratégie onusienne reconnaît en 2015 un rôle aux écosystèmes dans

¹⁶ UNEP, « UNEP Asian Tsunami Disaster Task Force », *Situation Report*, 6, 2005, p. 15.

¹⁷ UNEP, « Environment and Reconstruction in Aceh: Two Years after the Tsunami », *Post-Tsunami Environmental Assessment*, 2007, p. 72. Il travaille également avec plusieurs ministères de l'Environnement des Seychelles, des Maldives ou encore du Sri Lanka.

la réduction des risques et de ce fait le légitime auprès d'un plus grand nombre d'États membres des Nations unies.

Par le biais de ces deux ramifications, l'Eco-DRR circule en tant que catégorie symbolique¹⁸. Elle sert à fédérer les activités de ses porte-parole autour d'une même bannière et rassemble des objets, des personnes, des pratiques, des temporalités et des espaces autour de ces solutions « vertes ». Cette analyse sociologique de l'Eco-DRR permet de saisir les dimensions dynamiques des relations sociales, celles entre les groupes qui rivalisent dans la production de l'Eco-DRR, sa diffusion et son institutionnalisation. Les enjeux autour de ses frontières symboliques génèrent également des sentiments de similitude et d'appartenance au partenariat, indissociable de l'Eco-DRR et inversement. Ce dernier a délimité un espace pour opposer et confronter les approches d'Eco-DRR de chacun, identifier leur complémentarité, définir une stratégie collective et ériger les organisations et individus du partenariat en experts de l'Eco-DRR. L'Eco-DRR ne fait cependant pas l'unanimité au sein des organisations de la conservation, comme l'explique l'employée du WWF interviewée lorsqu'elle dénonce des effets de dépolitisation. Selon elle, la catégorie produit une perception biaisée d'un sentiment de résilience face au risque. Cela a pour conséquence de générer des asymétries entre les membres du PEDRR dont certains préfèrent désolidariser partiellement leur expertise de celle du partenariat.

For example, there's some environmental groups who are just repackaging their traditional work and calling it Eco-DRR. Or calling it resilience by saying, "If we protect this, we protect our coral reefs and our seagrass beds and our mangroves. We're going to be practicing disaster risk reduction. Maybe. Or not. First of all, those coral reefs and mangroves are also going to be changing as climate changes. It's a false sense of security and it could even increase risk to give people the sense that if you don't cut that mangrove down, then you'll be saved from next cyclone or flood. Just by repackaging traditional conservation and calling it Eco-DRR is not I think where we should be going. But there's some new work that's being done, for example, to better understand which coral species are more resilient to global warming and try to propagate them and say that that helps build resilience. (Entretien, employée de WWF, réalisé le 16 mai 2018)

En somme, si cette solution « verte » représente une avancée pour certains professionnels de la conservation, elle n'est, pour d'autres, qu'un enrobage sémantique de leurs activités. Cet habillage sémantique de l'Eco-DRR constitue par ailleurs sa force puisque la catégorie fournit un emballage pour regrouper sous une même coupole des activités de conservation et de réduction des risques traditionnellement incompatibles.

Cette première partie a d'abord introduit historiquement le développement du champ des savoirs sur les catastrophes naturelles pour ensuite présenter les deux ramifications par lesquelles l'Eco-DRR est arrivé dans ce champ. Nous aborderons dans la seconde partie les effets de la circulation des savoirs de l'Eco-DRR dans la science, l'ingénierie et les politiques de biodiversité et du changement climatique.

¹⁸ M. Lamont et V. Molnar, « The Study of boundaries in the social sciences », *Annual Review of Sociology*, 28, 2002, p. 167-195.

Effets de la circulation des savoirs de l'Eco-DRR

Pendant la temporalité post-catastrophe, le travail des partenaires de l'Eco-DRR a consisté à ériger les écosystèmes au rang de solution et à convaincre de leur capacité à réduire les risques de catastrophes naturelles. Au-delà de cette temporalité, quels ont été les effets de ce travail et de cette catégorie symbolique que les partenaires de l'Eco-DRR ont sagement construite ? Cette partie analyse trois corollaires de la circulation des savoirs de l'Eco-DRR et relève ainsi un certain nombre d'éléments critiques du verdissement des politiques de réduction des risques.

Un recours à la science dans l'expertise du PNUE

Un premier corollaire est l'utilisation de la science dans l'expertise du PNUE pour ancrer l'Eco-DRR par des faits scientifiques. Dès son entrée en poste au PNUE, la coordinatrice du PEDRR déploie de nombreux efforts pour que le message politique de l'Eco-DRR apparaisse comme une solution qui n'ajoute pas de problème aux décideurs. Il fallait, explique-t-elle, fournir des preuves pour valider l'Eco-DRR par la science et réduire le décalage entre l'état des connaissances scientifiques et de celles dont avaient besoin les décideurs pour agir. Conformément à son mandat, le PNUE se mobilise pour coordonner la production d'une expertise scientifique et technique sur les écosystèmes, qui constitue la clé de voûte du partenariat, tant pour se donner un but commun que pour associer un message positif à l'Eco-DRR. Le PNUE soutient trois types d'expertises pour contrecarrer les controverses qui rendraient ce message inaudible : la production d'une vaste littérature grise, la collaboration avec des scientifiques et la mobilisation de centres de recherche spécialisés¹⁹.

Cette connaissance scientifique s'est appuyée dans un premier temps sur une importante littérature grise produite par les organisations du partenariat avant d'être assumée par des centres de recherche qui publient leurs études dans des revues scientifiques à comité de lecture. De 2004 à 2016, la connaissance experte sur l'Eco-DRR est majoritairement portée par les efforts du PEDRR, malgré les concurrences entre les organisations partenaires²⁰. L'UICN fait partie des premières organisations à promou-

¹⁹ K. Wanneau et A. Orsini, « La Boussole normative du PNUE, une double autorité environnementale solide et fluide », *Annuaire français de relations internationales*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2023, p. 189-204.

²⁰ Ces organisations sont le PNUE et sa branche de gestion des risques post-conflit et post-catastrophe, Save the Children, le bureau de prévention des crises et de recouvrement du PNUD, le Global Fire Monitoring Center, l'Institut environnement et sécurité humaine de l'Université des Nations unies, l'UNESCO, l'IISD, l'Asian University Network on Environment and Disaster Management, le Global Risk Forum Davos, Helvetas Swiss International, la CBD, Wetlands International, l'UICN, le Conseil de l'Europe et son accord EUR-OPA Major Hazards, WWF, la Convention Ramsar, The Nature Conservancy, le Global Network of Civil Organisations for Disaster Reduction, l'ADPC, la Swiss NGO DRR Platform, le Stockholm Environment Institute, l'UNISDR et Mercy Corps. En ligne : <https://pedrr.org/about-us> (consulté le 20 octobre 2023).

voir les écosystèmes²¹, avec le PNUE²². Durant cette période, les études des membres du PEDRR s'alignent sur les objectifs du partenariat qui en retour assure un plaidoyer de leur expertise auprès du monde des risques et de ses bailleurs. Les faibles moyens du partenariat poussent ses organisations à abaisser leurs frontières institutionnelles pour travailler ensemble, notamment pour mener des évaluations environnementales conjointes. Ces initiatives renforcent un savoir techniciste qui se construit dans les contextes locaux des zones d'intervention des organisations du partenariat. En 2013, ce savoir est synthétisé dans l'ouvrage de référence²³ sur l'Eco-DRR qui promeut une approche scientifique et facilite sa circulation auprès des chercheurs et chercheuses collaborant avec le PNUE comme consultants. Cet ouvrage propose une définition scientifique de l'Eco-DRR, reprise ultérieurement dans des journaux académiques à comité de lecture, comme l'*International Journal of Disaster Risk Reduction*, qui dédie un numéro spécial à ce sujet en 2018. Ce savoir scientifique circule également par le biais des publications d'organisations internationales en dehors du monde des catastrophes naturelles. En y incluant les dimensions de gestion durable, de conservation et de restauration des écosystèmes, le partenariat élargit la portée de l'Eco-DRR, le présentant non seulement comme une approche face aux catastrophes, mais aussi comme une solution globale pour le développement durable et la résilience face aux risques.

En parallèle, le PNUE s'appuie sur le travail des équipes scientifiques du GRID-Genève, un centre d'observation et de surveillance de la Terre spécialisé dans la télédétection des risques environnementaux, et du WCMC, le Centre mondial de surveillance pour la conservation de la nature. Ces deux centres de recherche du PNUE produisent des études qui valident certains liens entre risque et écosystème et réduisent l'écart de connaissances scientifiques absentes de la littérature grise. Par exemple, Pascal Peduzzi, directeur du GRID-Genève, engage son équipe basée à l'Université de Genève dans une controverse sur la réelle capacité des écosystèmes à réduire les risques. Pour apporter une réponse scientifique, ils développent un index de risques reposant sur la couverture des sols et des analyses satellitaires de leur évolution comparant l'état des sols avant et après catastrophe naturelle et publient en 2011 le premier rapport global d'évaluation sur la réduction des risques²⁴. L'expertise du *Global Assessment Report on Disaster Risk Reduction* (GAR), équivalent des rapports du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), donne un essor scientifique aux écosystèmes dont l'observation satellitaire permet d'évaluer les impacts des catastrophes. Contrairement au GRID-Genève, le WCMC développe une

²¹ IUCN, « Recovery from the Indian Ocean Tsunami – Guidance for Ecosystem Rehabilitation incorporating livelihood concerns », *International Union for Conservation of Nature*, 2005, p. 18.

²² UNEP-WCMC, *In the Front Line: Shoreline Protection and Other Ecosystem Services from Mangroves and Coral Reefs*, Cambridge, UNEP-WCMC, 2005, p. 33.

²³ F. G. Renaud, K. Sudmeier-Rieux et M. Estrella, *The Role of Ecosystems in Disaster Risk Reduction*, Tokyo, United Nations University Press, 2013, p. 448.

²⁴ P. Peduzzi, « The Disaster Risk, global change, and sustainability nexus », *Sustainability*, 4(11), 2019, p. 957 ; G. Giuliani et P. Peduzzi, « The PREVIEW Global Risk Data Platform: a geoportal to serve and share global data on risk to natural hazards », *Natural Hazards Earth System Sciences*, 11(1), 2011, p. 53-66 ; P. Peduzzi, H. Dao, C. Herold et F. Mouton, « Assessing global exposure and vulnerability towards natural hazards: the Disaster Risk Index », *Natural Hazards Earth System Sciences*, 4(9), 2009, p. 1149-1159.

connaissance des risques ancrée dans la conservation de la nature. Les deux études sur les services écosystémiques des mangroves qu'il produit en 2005 puis en 2014 opèrent un rapprochement entre l'état de la biodiversité et la réduction des risques²⁵. Ce lien s'inscrit dans une réflexion que mène le centre tant sur l'accroissement des risques liés au changement climatique sur les côtes et l'adaptation des populations locales que sur la capacité des écosystèmes à réduire ces risques.

Ces formes de recours à la science par le PNUE et ses partenaires configurent des modes de circulation de l'Eco-DRR qui lui ouvrent de nouveaux espaces sociaux. La littérature grise du partenariat ancre par exemple le message positif de l'Eco-DRR dans les expériences de terrain des partenaires et sert d'appui à des politiques publiques nationales et à la promotion des outils et des formations à la réduction des risques. L'expertise des centres spécialisés sert aussi d'interface entre science et politique pour l'Eco-DRR, mais délaisse la catégorie au profit de savoirs sur les risques naturels et le changement climatique mobilisés dans des conférences et évaluations internationales comme le GAR. Enfin, la collaboration du PNUE avec des scientifiques crée de nouveaux relais de circulation à l'Eco-DRR comme celle qui se matérialise dans les infrastructures vertes au Japon.

Au Japon, un enchevêtrement des écosystèmes avec les savoirs d'ingénierie dans les infrastructures vertes

Cette stabilisation scientifique de l'Eco-DRR n'a pas seulement des effets politiques pour le plaidoyer des organisations du partenariat. En effet, plusieurs gouvernements s'intéressent progressivement à l'Eco-DRR, certains pour recevoir des fonds de reconstruction post-catastrophe, d'autres pour développer une approche verte dans leurs infrastructures de réduction des risques. Les écosystèmes métamorphosés en solution d'ingénierie²⁶ servent des politiques nationales d'infrastructure verte pour établir des frontières entre des lieux plus ou moins « naturels » grâce à « un réseau stratégiquement planifié de zones “naturelles” et “semi-naturelles” avec d'autres caractéristiques environnementales conçues et gérées pour fournir une large gamme de services écosystémiques »²⁷. Les gouvernements perçoivent dans ces stratégies une option crédible de remplacement ou de complément à des structures d'ingénierie dures, pour simultanément réduire les risques de catastrophes naturelles et adapter ces zones au changement climatique²⁸.

²⁵ J. van Bochove, E. Sullivan et T. Nakamura, *The Importance of Mangroves to People: a Call to Action*, Cambridge, UNEP-WCMC, 2014, p. 128; UNEP-WCMC, *In the Front Line: Shoreline Protection and Other Ecosystem Services from Mangroves and Coral Reefs*, op. cit.

²⁶ F. Monty, R. Murti, S. Miththapala et C. Buyck, *Ecosystems Protecting Infrastructure and Communities: Lessons Learned and Guidelines for Implementation*, Gland, IUCN, 2017, p. 108.

²⁷ K. Hinzpeter et S. Sandholz, « Squaring the circle? Integrating Environment, Infrastructure and Risk Reduction in Post Disaster Needs Assessments », *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 32, 2018, p. 113-124.

²⁸ A. Onuma et T. Tsuge, « Comparing Green Infrastructure as Ecosystem-Based Disaster Risk Reduction with Gray Infrastructure in Terms of Costs and Benefits under Uncertainty: A Theoretical Approach », *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 32, 2018, p. 22-28.

Dans le cas des infrastructures vertes, les scientifiques participent aussi à la circulation des approches Eco-DRR vers une ingénierie plus « classique ». Ils démontrent que les structures d'ingénierie dures privilégient des solutions moins flexibles, spatialement perturbatrices pour les écosystèmes, coûteuses, et défendent une interface qui fait place au vivant dans les normes du bâti. Plutôt que de percevoir la catastrophe naturelle comme une nature envahissant un territoire humain, les infrastructures vertes supposent que l'interface nature-culture est *a minima* une zone tampon entre un cosmos humanisé et une nature débordante. Dans son ouvrage *The Ideal River*, la politologue Joanne Yao²⁹ critique les ambitions de domestication du monde naturel des États-nations accomplies par l'entremise de l'ingénierie. Elle explique comment les standards internationaux promus par les commissions transnationales des bassins fluviaux deviennent des outils pour rationaliser les infrastructures destinées à domestiquer les fleuves. Dans cette perspective, le déploiement de l'Eco-DRR dans les savoirs des ingénieurs n'est pas dénué d'intérêt pour les États qui voudraient reprendre la main sur des catastrophes naturelles dont les débordements ne sont pas maîtrisés par les infrastructures du bâti. Le recours aux écosystèmes dans les savoirs d'ingénierie a au départ été porté par des ONG, bien que la plupart des projets de réhabilitation et de plantation de mangrove post-tsunami aient d'abord échoué. Elles ont tenté plusieurs coups d'essai avant d'identifier les standards d'infrastructures vertes appuyant des politiques de réduction des risques³⁰. Des études expérimentales en laboratoire ont testé la résistance des mangroves à des vagues pour développer ces standards. Les études d'impacts des partenaires de l'Eco-DRR soutiennent plus largement qu'il faut refaire place à la nature. Elles s'exportent en dehors de ce contexte et séduisent dorénavant des gouvernements. L'Eco-DRR trouve notamment un écho dans des directives européennes qui reconnaissent que l'eau a besoin d'espace par rapport aux infrastructures qui la canalisent³¹.

Le développement de ces pratiques d'ingénierie des infrastructures vertes favorise l'arrivée de nouveaux porte-parole et lieux pour l'Eco-DRR. En 2011, le tremblement de terre du Grand Est du Japon présente un terrain fertile au concept d'Eco-DRR dont les normes et standards se confrontent aux spécificités locales et nationales de la gestion des risques³². Un an après la catastrophe, l'UICN, le PNUE et l'Université des Nations unies organisent un atelier sur la réduction des risques de catastrophe fondée sur les écosystèmes, le thème de la résilience et le développement durable à Sendai. À l'issue de cet atelier, le ministère de l'Environnement du Japon se saisit de l'Eco-DRR

²⁹ J. Yao, *The Ideal River: How Control of Nature Shaped the International Order*, Manchester, Manchester University Press, 2022, p. 264.

³⁰ UNEP, *Guidelines on Mangrove Ecosystem Restoration for the Western Indian Ocean Region*, UNEP-Nairobi Convention/USAID/WIOMSA, Nairobi, 2020, p. 71.

³¹ K. Sudmeier-Rieux, *Le Rôle des écosystèmes dans la réduction des risques de catastrophes. Concepts clés et recommandations aux gouvernements, en particulier en Europe*, Accord européen et méditerranéen sur les risques majeurs du Conseil de l'Europe (EUR-OPA), 2013, p. 60.

³² L. Mabon, « Enhancing post-disaster resilience by "building back greener": Evaluating the contribution of nature-based solutions to recovery planning in Futaba County, Fukushima Prefecture, Japan », *Landscape and Urban Planning*, 187, 2019, p. 105-118; N. Furuta et Y. Shimatani, « Integrating Ecological Perspectives into Engineering Practices-Perspectives and Lessons from Japan », *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 32, 2018, p. 87-94.

pour accoler cette étiquette au parc national³³ de Sanriku Fukko fraîchement construit le long du littoral touché par le tsunami. Ces initiatives de reconstruction sont controversées, car certaines préfectures choisissent de construire des murs de béton qui rassurent après le traumatisme de la triple catastrophe de Fukushima³⁴, contrairement à l'agence nationale des forêts qui choisit de satisfaire des ambitions nationales. Au Japon, ces transformations du paysage tendent à reproduire une écologie des relations et de l'exercice asymétrique du pouvoir par rapport aux aspirations locales³⁵. La plantation des forêts de pins, par exemple, ne tient pas suffisamment compte localement du lien terre-mer³⁶ des rivages et tend à les fragmenter.

Les digues et infrastructures dures entourent plus de 40 % des côtes japonaises et créent un effet de sécurité nationale qui a largement été ébranlé par le tsunami de 2011. Une des solutions de reconstruction a donc privilégié un projet de défense du côtier par la création d'une « grande muraille forestière », nommé *Tōhoku*. Ce projet de plantation d'arbres crée une digue naturelle et reverdit les zones dévastées afin de former un mur de béton vert. Cette vision initiale constituait une ambition nationale d'infrastructure verte³⁷ qui ne s'est cependant pas imposée face aux logiques locales. En 2016, le nouveau nom de *Chinju no Mori* remplace la notion de forêt « muraille » par celle de forêt « protectrice » et « gardienne » où de nombreuses sections locales du mur s'épanouissent plus modestement. La grande vision qui reposait sur une signification unique du lieu a révélé des intérêts concurrents entre acteurs locaux et nationaux pour faire territoire. La plantation d'arbres est une pratique certes chargée d'un puissant sentiment de responsabilité environnementale et de réduction de risques, mais le pouvoir symbolique des projets de reboisement reste questionnable s'il ne s'agit que d'une ambition de contrôle national du territoire à l'instar des parcs nationaux³⁸.

Aux Nations unies, la consécration des solutions fondées sur la nature

En dernier lieu, une troisième forme de circulation arrime les normes et savoirs de l'Eco-DRR aux politiques et stratégies onusiennes. Cette circulation cible les conférences et autres sites de négociations onusiennes où sont produits les documents-cadres des politiques des risques, du changement climatique et de biodiversité. En matière de risques, les écosystèmes font leur apparition en 2005 dans le Cadre d'action de Hyōgo lors de la deuxième conférence mondiale sur la prévention des

³³ Voir dans le présent ouvrage le chapitre de Virginie Arantes sur les parcs nationaux mis en place par le régime chinois sous Xi Jinping.

³⁴ K. Murakami, D. Murakami Wood, H. Tomita, S. Miyake, R. Shiraki, K. Murakami, K. Itonaga et C. Dimmer, « The case of Tohoku, Japan », *Planning Theory et Practice*, 2(15), 2014, p. 237-242.

³⁵ M. Barua, « Plantationocene: a vegetal geography », *Annals of the American Association of Geographers*, 1(113), 2022, p. 1-17.

³⁶ C. Chabaud, *Rivages : retrouver l'harmonie*, Paris, Reliefs, 2013, p. 184.

³⁷ A. P. Rots, « Trees of Tension: Re-Making Nature in Post-Disaster Tohoku », *Japan Forum*, 28, 2019.

³⁸ Voir dans le présent ouvrage le chapitre de Virginie Arantes sur le rôle des parcs forestiers nationaux vis-à-vis des minorités et des espèces non emblématiques.

catastrophes. En 2015, le Cadre d'action de Sendai qui remplace et poursuit l'action du Cadre de Hyōgo inscrit la durabilité, l'exploitation et la gestion des écosystèmes comme moyen de mettre en œuvre des stratégies intégrées de gestion de l'environnement et des ressources naturelles pour réduire les risques. Ce tournant vers les écosystèmes dans le monde onusien des risques est loin d'être isolé des autres crises écologiques globales à l'agenda des Nations unies.

En matière de climat, les scientifiques du GIEC établissent un rôle de premier plan aux écosystèmes dans leur Rapport spécial sur la gestion des risques de catastrophes et les besoins d'adaptation au changement climatique avalisé par ses États membres en 2011. Ce rôle est réaffirmé en 2015 lorsque la Conférence des parties (COP) de la Convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques (CCNUCC) adopte l'Accord de Paris sur le changement climatique. Les écosystèmes apparaissent notamment à l'article 8 dédié à la réduction des risques et sont assimilés au même titre que les communautés à des facteurs de résilience face aux phénomènes météorologiques extrêmes. En matière de biodiversité enfin, l'Eco-DRR entre dans ce monde comme relais des savoirs sur les services écosystémiques portés par la Plateforme intergouvernementale scientifique et politique sur la biodiversité et les services écosystémiques (IPBES), équivalent du GIEC pour la biodiversité³⁹. Par leur intermédiaire, l'Eco-DRR se greffe à la surveillance et à la protection de la biodiversité⁴⁰ dont l'adoption des objectifs d'Aichi en 2010 fixe les modalités et présente un cap devant mettre un terme à l'appauvrissement de la diversité biologique⁴¹. S'ensuivent deux décisions allant dans ce sens : la décision XII.20 en octobre 2014 (« Biodiversité et changement climatique et réduction des risques de catastrophe ») adoptée par la Convention pour la diversité biologique (CDB) à P'yōngch'ang en Corée, puis la décision XII.13 en juin 2015 sur les « zones humides et la réduction des risques de catastrophe » adoptée par la Convention Ramsar à Punta del Este en Uruguay.

Si la circulation de l'Eco-DRR facilite la convergence de normes et de savoirs dans les politiques de risques, changement climatique et biodiversité, l'approche est en revanche concurrencée par les stratégies d'autres porte-parole comme celle de l'adaptation au changement climatique⁴². Le géopolitologue John Hannigan relève cette plasticité dans *Disasters without Borders* lorsqu'il montre que l'adaptation au changement climatique et les approches de réduction des risques par les écosystèmes sont deux catégories qui sous-tendent les mêmes discours et les mêmes pratiques, mais dans des mondes sociaux qui cherchent à se différencier⁴³. Trop spécifiques par rapport à ces trois crises des risques, du climat et de la biodiversité pour constituer une solution universelle, l'Eco-réduction des risques comme son pendant l'Eco-adaptation au changement climatique se diluent au début des années 2020 dans les solutions

³⁹ A. B. M. Vadrot, *The Politics of Knowledge and Global Biodiversity*, Londres, Taylor & Francis, 2014, p. 320.

⁴⁰ U. Nehren, K. Sudmeier-Rieux, S. Sandholz, M. Estrella, M. Lomarda et T. Guillén, *The Ecosystem-Based Disaster Risk Reduction: Case Study and Exercise Source Book*, Genève et Cologne, Partnership for Environment and Disaster Risk Reduction (PEDRR), Center for Natural Resources and Development, 2014.

⁴¹ D. Compagnon et E. Rodary, *Les Politiques de biodiversité*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017, p. 274.

⁴² K. Sudmeier-Rieux, U. Nehren, S. Sandholz et N. Doswald, *Disasters and Ecosystems, Resilience in a Changing Climate-Source Book*, United Nations Environment Programme, 2019, p. 212.

⁴³ J. Hannigan, *Disasters without Borders: the International Politics of Natural Disasters*, Cambridge, Wiley, Polity, 2012, p. 256.

« fondées sur la nature ». Cette dilution signale l'expiration de la portée sémantique de l'Eco-DRR, mais pas sa disparition comme fait scientifique ou comme ensemble de pratiques et de savoirs dans les infrastructures vertes.

La consécration des solutions fondées sur la nature que Vincent Devictor qualifie d'« ultrasolutions »⁴⁴ questionne le régime de savoir-pouvoir de l'Eco-DRR. Dans un essai entérinant l'échec des politiques de biodiversité, le philosophe et écologue met en garde contre l'agir politique de stratégies de verdissement portées par les Nations unies et ses porte-parole, car, d'après lui, elles visent davantage à fabriquer du consentement derrière un programme de développement qu'à questionner sa finalité⁴⁵ ou à reconnaître qu'il y a des intérêts proprement non humains à défendre. À travers les cas de l'expertise du PNUE et du partenariat pour l'Eco-DRR, les infrastructures vertes des politiques nationales de reboisement au Japon et les négociations onusiennes du climat, du risque et de la biodiversité, cette analyse sociologique du verdissement des risques par des professionnels humanitaires et de la conservation renforce la thèse de la fabrique du consentement aux dépens de la défense d'intérêts non humains. Bien que les savoirs de l'Eco-DRR donnent une place de premier plan aux écosystèmes, le devenir politique de l'Eco-DRR révèle que ce tournant vers les solutions de la nature serait davantage un leurre. Le régime de savoir-pouvoir de l'Eco-DRR qui se déploie au niveau global pour traiter le problème des catastrophes naturelles n'aurait pas comme vocation de le résoudre, car son agir politique se ferait *sans le vivant*⁴⁶, sans tenir compte de son agir propre qui implique localement d'autres non-humains et humains que les volontés scientifiques, internationales et nationales des porte-parole de l'Eco-DRR. La circulation des savoirs des écosystèmes dans les sciences et les politiques des risques révèle un piège où pratiques et discours de l'Eco-DRR rendent les catastrophes naturelles inoffensives par des indicateurs et des études là où leur réalité empirique est ingouvernable. Au terme de ce chapitre, il convient de repolitiser la catastrophe naturelle, notamment de s'interroger sur la manière dont des politiques humaines peuvent espérer gouverner sans prendre en compte le vivant.

Discussion : l'agir politique des écosystèmes face aux catastrophes

À travers cette étude d'une catégorie symbolique et le travail d'entrepreneuriat de ses porte-parole, ce chapitre analyse la trajectoire de ces écosystèmes dans le champ des savoirs sur les catastrophes naturelles et dans les politiques de réduction des risques. Certes, l'Eco-DRR s'est imposé comme une catégorie du vivant au croisement de plusieurs mondes humains et non humains. De surcroît, cette catégorie est constituée

⁴⁴ V. Devictor, *Gouverner la biodiversité ou comment réussir à échouer*, op. cit., p. 82.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

par un ensemble de pratiques qui ne font pas de l'Eco-DRR seulement un habillage sémantique, mais bien un « objet frontière »⁴⁷ du politique, de la science et du vivant rejoignant les travaux de Lydie Cabane qui associent la formation de l'État à la circulation des savoirs techniques déployés pour gouverner son territoire⁴⁸. L'Eco-DRR se situe à l'intersection des politiques de réduction des risques, d'adaptation au changement climatique et de conservation de la nature, des controverses scientifiques et d'ingénierie et des types d'écosystèmes. La trajectoire ontologique de cette catégorie produit des effets qui révèlent bien une politique du vivant, car les écosystèmes agissent aussi sur la trajectoire de la catégorie. Dès l'instant où les mangroves se sont distinguées des autres écosystèmes sur les décombres du tsunami, elles ont obtenu un agir politique matérialisé par ces circulations.

Cette étude de cas révèle cependant les limites de cet agir en s'interrogeant sur les effets politiques des circulations. Si, à première vue, le travail des professionnels de l'humanitaire et de la conservation semble relever d'une urgence écologique pour verdir les pratiques de reconstruction post-catastrophe et de réduction des risques, comment espérer de réels effets politiques de pratiques qui n'engagent pas de réflexion sur la catastrophe naturelle elle-même ? Par exemple, les pratiques de l'Eco-DRR qui se sont appuyées sur les politiques des Nations unies pour répondre aux crises de la biodiversité, du changement climatique et des catastrophes naturelles ne questionnent pas le cap⁴⁹ des problèmes écologiques qui les sous-tendent. Cette étude ne livre cependant pas une critique des initiatives naissant des professionnels des Nations unies sans reconnaître au préalable deux autres effets qui la nuancent.

Dans le cas de l'expertise du PNUÉ, premièrement, les connaissances scientifiques produites par les centres spécialisés en télédétection environnementale ou en conservation ont respectivement eu des effets sur des controverses qui alimentent autrement des discours sceptiques sur des réalités écologiques. En réduisant les écarts entre la perception de l'agir des écosystèmes pour diminuer les risques et l'évaluation environnementale des impacts, ces connaissances scientifiques font peser leur crédibilité sur ces débats écologiques. Il ne s'agit pas d'une participation linéaire de la science dont l'autorité imposerait une prise de décision automatique, mais plutôt d'un phénomène circulatoire des savoirs qui entraîne une forme de réflexivité. Le travail des entrepreneurs de l'Eco-DRR est en ce sens salutaire pour mettre ou maintenir à l'agenda les enjeux écologiques attenants aux catastrophes naturelles. En revanche, la simplification du message scientifique à un rôle positif des écosystèmes ne suffit pas, car cela réduit à une abstraction les efforts entrepris dans ces interfaces science-politique. Se contenter de capitaliser sur une image positive des écosystèmes pour pousser les décideurs à adopter les écosystèmes comme solution fait du recours aux écosystèmes davantage un élément de langage qui les dépolitise qu'une réflexion écologique sur la place du vivant.

⁴⁷ S. L. Star et J. R. Griesemer, « Institutional ecology, "translations" and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology », *op. cit.*

⁴⁸ L. Cabane, *The Government of Disasters: State Formation and Disaster Management in South Africa*, Cham, Springer International Publishing, 2023.

⁴⁹ V. Devictor, *Gouverner la biodiversité ou comment réussir à échouer*, *op. cit.*

Deuxièmement, les infrastructures vertes possèdent une réelle portée biopolitique non humaine lorsqu'elles sont conçues pour être vivantes, représentatives d'un collectif d'êtres humains et non humains et intégrées dans le rapport écologique au territoire. Selon le géographe Maan Barua⁵⁰, les infrastructures végétales ne se contentent pas d'accélérer le flux des matériaux; elles deviennent également un support du vivant lorsque les écologies naturelles et infrastructurales se mêlent. Cette hybridité réoriente les notions d'architecture, de planification et de gouvernance vers des pratiques professionnelles écologiques de transition. Une infrastructure végétale devient une politique du vivant lorsque les implications biopolitiques de la vie non humaine sont prises en compte pour anticiper l'avenir. Cette infrastructure vivante dépasse les anthropocentrismes familiers et ouvre de nouvelles critiques des politiques de gouvernance traditionnelles des risques, ce qui se produit dans les zones à défendre lorsque des espèces deviennent les symboles de luttes⁵¹. Les politiques de reboisement peuvent en ce sens constituer le point de départ d'infrastructures critiques qui seraient pensées du point de vue non humain. Si le moment de la catastrophe traduit la perte de contrôle humain, la prévention qui la précède et le relèvement qui la suit sont des moments où l'humain peut faire le choix d'infrastructures qui tiennent aussi compte des implications biopolitiques non humaines⁵².

Conclusion

En conclusion de ce chapitre, retenons deux leçons de cette étude de l'agir politique des écosystèmes face aux catastrophes naturelles pour dialoguer plus largement avec les autres contributions de cet ouvrage. La première leçon relève de la posture à adopter vis-à-vis de la catastrophe pour éviter de dépolitiser les risques avec des solutions qui nient les fondements d'une crise écologique. Dans son ouvrage *Les Apprentis Sorciers du climat*, le philosophe et écologue Clive Hamilton⁵³ s'en prend aux supporters de la géo-ingénierie, un ensemble de technologies qui diminuent artificiellement la température de la planète. Pour résoudre la catastrophe climatique, ces solutions mobilisent des propriétés de la planète, comme les fonctions refroidissant certaines particules présentes dans l'atmosphère ou la pompe à carbone des océans, autant de représentations scientifiques qui donnent l'impression de résoudre le problème et d'éviter la catastrophe. Le philosophe soulignait déjà que mobiliser le vivant et ses liens écologiques à des fins techniques ne réduit pas les risques environnementaux. L'importance de ce qu'il démontre est de nous faire comprendre qu'une solution qui

⁵⁰ M. Barua, « Infrastructure and non-human life: A wider ontology », *Progress in Human Geography*, 6(45), 2021, p. 1467-1489.

⁵¹ A. Pignocchi, *La Recomposition des mondes*, Paris, Seuil, 2019.

⁵² Par exemple, l'enrôlement de castors pour canaliser les flux d'une rivière constitue une technique de restauration économique mais dont le coût transforme les corps non humains en biopouvoir. B. Goldfarb, « Beavers, rebooted », *Science*, 360, 2018, p. 1059-1061.

⁵³ C. Hamilton, *Les Apprentis Sorciers du climat. Raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, Paris, Seuil, 2012.

repousse la catastrophe climatique la remplace par une nouvelle catastrophe qui a pour horizon les risques des technologies de géo-ingénierie combinés au spectre du changement climatique. Cette fuite en avant souligne les risques d'une approche techniciste et invite à ouvrir le débat public pour interroger le sentiment de sécurité que ces politiques de réduction des risques, mal fondées sur la nature, peuvent produire.

La seconde leçon consiste à prêter autant attention aux écosystèmes qu'à leurs porte-parole pour tenter de repolitiser la catastrophe par ses hybrides. L'agir politique du vivant ne s'accompagne pas d'une responsabilité non humaine, car les écosystèmes ne se choisissent pas leur porte-parole. Au mieux, et c'est finalement déjà une étape importante dans la démarche d'enquête sociologique, suivre ces écosystèmes nous permet de « manifester officiellement ce qui existe déjà officieusement »⁵⁴. Le Parlement des choses cher à Bruno Latour ne signifie pas qu'il faille chercher dans les hybrides ce qui n'existe pas, mais il s'agit de s'engager avec les hybrides qui nous sont donnés à voir⁵⁵. Le dépassement de la dichotomie nature-culture⁵⁶ devrait nous aider à traverser les matérialités de l'Anthropocène et à repenser les catastrophes de leur point de vue non humain tel qu'il se manifeste. La catastrophe n'est ni naturelle ni sociale, mais un « Parlement des choses » à découvrir. Elle est politiquement vivante et va rester dans les décombres pour faire paysage avec le vivant ayant survécu, ce que la philosophe Bernadette Bensaude-Vincent explore dans son *temps-paysage* lorsqu'elle appelle à porter attention à la diversité des temps propres aux vivants et aux choses qui font monde avec nous⁵⁷. À l'issue de ce chapitre, il nous importe d'ouvrir l'agir politique des catastrophes à un sens élargi, allant du changement climatique aux accidents industriels et nucléaires ou encore à la guerre pour sensibiliser aux politiques dites « férales »⁵⁸ qui se définissent en réaction aux intrusions du sauvage et naissent dans les ruines des zones délaissées du capitalisme⁵⁹.

⁵⁴ B. Latour, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & politique*, 1(56), 2018, p. 54.

⁵⁵ *Ibid.* p. 47-64.

⁵⁶ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*

⁵⁷ B. Bensaude-Vincent, *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, Paris, Le Pommier, 2021.

⁵⁸ Voir la saison 5 de la série *Mécaniques du vivant* sur les domestications et en particulier l'épisode 3 portant sur les conséquences politiques des domestications humaines du vivant. L'adjectif « féral » fait référence aux animaux « marrons », esclaves et donc exploités, qui s'évaderaient de leur condition et s'émanciperaient de la fonction que les humains leur auraient attribuée par leur domestication. Anna Tsing développe le concept et identifie dans les politiques férales les émancipations humaines et non humaines de leur domestication capitaliste. Voir A. L. Tsing, *Le Champignon de la fin du monde*, *op. cit.*

⁵⁹ A. L. Tsing, J. Deger, A. K. Saxena et F. Zhou, *Feral Atlas: The More-than-human Anthropocene*, Stanford, Stanford University Press, 2020.

Quand le Parti devient la voix du vivant : parcs nationaux et civilisation écologique en Chine

Virginie Arantes

Introduction

« Le panda géant n'est plus une espèce menacée », a annoncé le ministère chinois de l'Écologie et de l'Environnement en juillet 2021. Alors que ce trésor national de la Chine a rejoint la catégorie des espèces « vulnérables » en 2016 conformément à la classification de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN), les autorités chinoises, elles, décident de rester « prudentes », affirmant qu'il est trop tôt pour retirer définitivement le panda géant de la liste des animaux en voie de disparition¹. Cette déclaration intervient cinq ans après l'annonce de l'UICN et un an et demi après la détection du Covid-19 dans la ville chinoise de Wuhan. Le gouvernement se félicite ainsi de ce résultat qui, selon Cui Shuhong, chef du département de la nature et de la conservation auprès du ministère de l'Écologie et de l'Environnement, « reflète l'amélioration de leurs conditions de vie et les efforts de la Chine pour maintenir leur intégration dans leurs habitats »². Cette nouvelle est annoncée en préambule des engagements pris par la Chine lors de la quinzième réunion de la Conférence des parties à la Convention des Nations unies sur la diversité biologique (COP15) qu'elle organise à Kunming, en Chine. Celle-ci a été initialement prévue en octobre, mais a été reportée deux fois en raison de la pandémie. C'est également à cette occasion que le président chinois, Xi Jinping, a annoncé la création d'un fonds pour la biodiversité de près de 200 millions d'euros, pour protéger la biodiversité dans les pays en voie de développement, ainsi qu'une série de mesures visant à accélérer les efforts dans la mise en place d'un réseau d'aires protégées dont les parcs nationaux constituent le pilier.

Conscients de la gravité que représente la menace écologique pour leur légitimité politique à l'échelle nationale aussi bien qu'internationale, les dirigeants chinois

¹ « "Too soon" to take giant panda off the endangered », *Reuters*. En ligne : <https://www.reuters.com/article/us-china-pandas-idUSKCN11D0DQ> (consulté le 2 décembre 2022).

² « Wild giant pandas in China no longer "endangered" », *XinhuaNet*, 2021. En ligne : http://www.xinhuanet.com/english/2021-07/08/c_1310050135.htm (consulté le 2 décembre 2022).

développent une approche de plus en plus proactive face aux questions climatiques. Ces dix dernières années, le Parti communiste chinois a érigé l'environnement au rang de priorité nationale. Le concept de « civilisation écologique », avancé par le président Hu Jintao dès 2007, incarne ce tournant « vert », notamment depuis le dix-huitième congrès du Parti communiste chinois en 2012³, période de transition du leadership de Hu Jintao à Xi Jinping (2012 à 2013). Depuis lors, le concept n'a cessé de prendre de l'importance en Chine et est même devenu le thème de la COP15 : « Civilisation écologique : construire un avenir commun pour le vivant sur Terre »⁴. Celui-ci est promu comme alternative théorique et pratique au concept international de développement durable, une étape indispensable afin que le socialisme à la chinoise remporte la bataille idéologique face à l'Occident⁵. Comme l'avance Andrée Clément, politiste spécialisée dans les questions écologiques, « le moule autoritaire dans lequel elle est forgée pourrait bénéficier d'un surcroît de prestige et de légitimité »⁶.

En effet, comment ne pas être admiratif face à une Chine qui investit des fonds considérables et, grâce à ses efforts, permet au panda géant de quitter la catégorie des espèces « en danger » ? Face à l'urgence écologique et à l'heure où la démocratie traverse une crise de légitimité, le système politique autoritaire chinois pourrait incarner l'espoir d'une nouvelle approche radicale plus à même de répondre aux enjeux environnementaux. Dans un livre provocateur publié en 2007, le philosophe et écologiste Joseph Wayne Smith et le professeur de médecine David Shearman soutenaient que la démocratie libérale est, de nos jours, devenue un problème fondamental pour la protection de l'environnement. Selon ces auteurs, un modèle autoritaire est davantage adapté pour faire face à l'urgence climatique⁷. Alarmé par l'immobilisme des démocraties face à la menace climatique, le scientifique et penseur climatique britannique James Lovelock déclarait, quant à lui, en 2010, que la démocratie « doit être mise en pause » pour faire face aux défis environnementaux à venir⁸. Plus récemment, l'ouvrage de théorie politique des auteurs Joel Wainwright et Geoff Mann met en garde sur la possibilité d'un renforcement autoritaire et moins égalitaire en décrivant quatre scénarios susceptibles de se cristalliser face à la menace climatique, notamment un scénario appelé « Mao climatique ». Dans celui-ci, les auteurs s'inspirent de Mao pour décrire une transformation révolutionnaire gouvernée par un État dans un système anticapitaliste qui s'efforcerait d'empêcher l'effondrement climatique⁹. Ce phénomène est observé de manière plus générale par un nombre croissant de chercheurs et

³ Organe suprême de décision du Parti, qui se réunit tous les cinq ans pour définir la direction politique du pays et sélectionner les principaux dirigeants.

⁴ Traduit de l'anglais : « *Ecological Civilization: Building a Shared Future for All Life on Earth* ».

⁵ E. René, « La "civilisation écologique" contrôlée par le numérique en Chine », *Multitudes*, 3, 2019, p. 86-93.

⁶ A. Clément, « L'écologie politique aux caractéristiques chinoises », *Green*, 1, 2021, p. 121-127.

⁷ D. J. C. Shearman et J. W. Smith, *The Climate Change Challenge and the Failure of Democracy*, Westport, Praeger, 2007.

⁸ L. Hickman, « James Lovelock on the value of sceptics and why Copenhagen was doomed », *The Guardian*, 2010. En ligne : <https://www.theguardian.com/environment/blog/2010/mar/29/james-lovelock> (consulté le 13 avril 2021).

⁹ J. Wainwright et G. Mann, *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*, Londres, Verso Books, 2018.

chercheuses sur le terrain, comme je le décris dans un ouvrage récent¹⁰. L'avancée d'une forme d'autoritarisme environnemental se caractérise par l'utilisation croissante de discours « verts » pour suivre/justifier un agenda politique autoritaire, et ainsi limiter la pratique politique. Autre témoignage de cette tendance dans leur ouvrage récemment publié, *China Goes Green: Coercive Environmentalism for a Troubled Planet*, Shapiro et Li dévoilent comment, en Chine, sous couvert d'objectifs environnementaux, des minorités ethniques sont forcées de renoncer à leur culture, à leur identité, à leurs traditions et à leurs modes de vie pour servir les besoins et les intérêts de l'État¹¹.

Toutefois, cette instrumentalisation de la cause environnementale n'est pas nouvelle. Elle trouve des échos historiques notamment dans l'usage politique des parcs naturels, profondément ancré dans les démocraties libérales, tant en Europe qu'aux États-Unis¹². L'importance historique des parcs illustre la complexité sous-jacente à la conservation et à la préservation de la « nature ». Le parc naturel est depuis longtemps au cœur de la gestion des intérêts dominants, qu'ils soient nationaux ou industriels. Des travaux d'historiens spécialisés, notamment ceux de William Cronon¹³, Ramachandra Guha¹⁴, Guillaume Blanc¹⁵ ou Maano Ramutsindela¹⁶, ont souligné cette dualité. Ces recherches montrent que, sous le discours de conservation, se cachent fréquemment des ambitions politiques et économiques. Ramutsindela, par exemple, a mis en lumière la genèse coloniale des parcs nationaux et leur rôle dans la pérenniation de structures coloniales.

Dans ce chapitre, je m'appuie sur les parcs nationaux, objets phares des efforts de Xi Jinping vers une « civilisation écologique ». Mon objectif est d'éclairer la manière dont la crise environnementale donne au Parti communiste chinois l'opportunité de rafraîchir son modèle autoritaire. Ce faisant, le Parti se proclame non seulement la « voix du peuple », mais plus largement celle du vivant¹⁷. En effet, le tournant vers une « civilisation écologique » vise à bâtir une « belle Chine » (*meili zhongguo*) et à promouvoir la « coexistence harmonieuse entre l'humanité et la nature » (*ziran he xie gong sheng de*)¹⁸. Ici, le concept de nature, désigné par *ziran*, ne sépare pas rigoureusement la nature et la culture en catégories distinctes. Au contraire, il met l'accent sur l'interconnexion et l'interdépendance de toutes choses, y compris des

¹⁰ Dans cet ouvrage, j'examine l'impact des phénomènes environnementaux sur le régime chinois, en mettant l'accent sur la manière dont un consensus « vert » au sein d'un milieu urbain, obtenu grâce à la mobilisation et à la (dé)politisation des causes environnementales, conduit au transfert des responsabilités de l'État et à la formation d'une société civile à son image. Pour plus de détails : V. Arantes, *China's Green Consensus: Participation, Co-Optation, and Legitimation*, Londres, Routledge, 2022.

¹¹ Y. Li et J. Shapiro, *China Goes Green: Coercive Environmentalism for a Troubled Planet*, Cambridge, Polity, 2020.

¹² J'examinerai cette dimension historique dans une section ultérieure de ce chapitre.

¹³ W. Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 2011.

¹⁴ R. Guha, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Berkeley, University of California Press, 2000.

¹⁵ G. Blanc, « La préservation de la nature est-elle (néo)coloniale ? L'invention des parcs nationaux en Afrique », *Revue internationale et stratégique*, 124(4), 2021, p. 17-27.

¹⁶ M. Ramutsindela, « National Parks and (Neo)Colonialisms », in K. Legun, J. Keller, M. Carolan et M. Bell, *The Cambridge Handbook of Environmental Sociology*, Berkeley, Cambridge University Press, 2020, p. 206-222.

¹⁷ B. Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004.

¹⁸ En chinois : *Yi meili zhongguo jianshe quanmian tuijin ren yu ziran hexie gongsheng de xiandaihua*.

êtres humains et du monde naturel, en somme une « communauté du vivant » (*ziran shengming gongtongti*)¹⁹. Ainsi, cette idéologie, notamment inspirée des traditions taoïste et bouddhiste, reconnaît l'agentivité et la voix des entités non humaines, une agentivité que les dirigeants chinois, notamment représentés par Xi Jinping, sont voués à coordonner²⁰.

Bruno Latour affirme que les non-humains ne votent pas, ne parlent pas, mais ont des représentants à même de les faire participer aux discussions des humains²¹. Les politiciens parlent au nom d'« autres-qu'humains » et les scientifiques au nom de la nature, affirme le sociologue. Il y a une trentaine d'années, Latour a avancé l'idée du « Parlement des choses », où les entités non humaines seraient représentées par des personnes compétentes, à l'instar des députés traditionnels représentant les citoyens²². Cette proposition visait à favoriser la cohabitation entre humains et non-humains, avec pour objectif ultime l'émergence d'un monde hybride. Cependant, comme le souligne Bruno Latour lui-même, ce modèle a suscité des critiques, notamment en raison de la méfiance croissante des citoyens envers les scientifiques, mais aussi quant à leur légitimité²³. Latour a ensuite avancé une proposition plus radicale, suggérant un critère de légitimation basé sur l'affectation : « [P]euvent être porte-parole ceux et celles qui s'effondrent si un non-humain s'effondre. »²⁴

Mais, finalement, est-ce que l'appropriation des intérêts du vivant par son porte-parole ne finit pas toujours par renforcer le rapport de force du régime en place, en mélangeant humains et non-humains, science et politique au bon gré des intérêts du représentant autoproclamé ? C'est ici le nœud de mon interrogation. Que se passe-t-il quand la notion de société faite d'humains est remplacée par celle du vivant, non pas dans une perspective démocratique ou d'émancipation, comme l'entreprend Latour, mais d'instrumentalisation ?

Mon objectif est de réfléchir aux possibles dangers de l'entrée du vivant en politique. Ces réflexions visent à élargir le champ d'analyse en explorant les implications politiques de l'intégration du vivant dans la gouvernance, en prenant le cas chinois comme cas d'étude. Cela nous invite à considérer une alternative aux démocraties

¹⁹ Ce terme est utilisé à maintes reprises par le président chinois. Voir Xi Jinping, « For Man and Nature: Building a Community of Life Together – Remarks by Xi Jinping at the Leaders Summit on Climate », *XinhuaNews*, 22 avril 2021. En ligne : <https://interpret.csis.org/translations/for-man-and-nature-building-a-community-of-life-together-remarks-by-xi-jinping-at-the-leaders-summit-on-climate> (consulté le 4 mai 2024). Le terme « *ziran shengming gongtongti* » se compose des mots chinois *ziran*, « nature », *shengming*, « vie » et *gongtongti*, « communauté ».

²⁰ La définition du concept de *ziran* est complexe et utilisée en fonction de la diversité de ses contextes d'apparition et des multiples traductions possibles. À ce sujet, voir R. Van Daele, « Geste cosmologique et "phénoménologie" du réel : "Naturel", "spontanéité", "ainséité" (*ziran* 自然) dans la théorie de l'art chinois et chez Guo Xiang », *Laval théologique et philosophique*, 78(3), 2022, p. 443-459 ; Z. Wang, « How the concept of "nature" emerged and evolved in modern China », *Cultura*, 15(2), 2018, p. 13-29. Ici, nous nous concentrons sur l'interprétation et son utilisation par les dirigeants chinois, notamment dans le développement du concept de civilisation écologique. À ce sujet, voir M. H. Hansen, H. Li et R. Svarverud, « Ecological Civilization: Interpreting the Chinese Past, Projecting the Global Future », *Global Environmental Change*, 53, 2018, p. 195-203.

²¹ B. Latour, *Politiques de la nature*, op. cit.

²² B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

²³ L. Balad et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls : politique des soulèvements terrestres*, Paris, Seuil, 2021.

²⁴ J. Confavreux, « Le "vivant" noie-t-il le poisson politique ? Allier le rouge et le vert au-delà de l'anthropocentrisme », *Revue du crieur*, 22(1), 2023, p. 108-125.

libérales, caractérisée par le socialisme chinois, tout en nous obligeant à examiner de près ce que devraient être la politique et les conséquences de son affaiblissement.

Plutôt que d'adhérer aux idées de Lordon, je partage davantage les convictions de Guilibert, qui souligne que « [p]orter attention à ces vivants n'est pas un gage d'anticapitalisme mais c'est une condition nécessaire à son dépassement »²⁵. Mon objectif est d'examiner les précautions à prendre lors de l'intégration du vivant dans la sphère politique, en mettant l'accent sur son utilisation stratégique dans le façonnement de la politique et l'organisation de la communauté²⁶. Tandis qu'en Europe, à l'instar des réflexions de Jean-Baptiste Vidalou dans son ouvrage *Être forêts*²⁷, la politisation du vivant, et plus précisément des forêts, est perçue comme une opportunité potentielle pour les mouvements de résistance, le contexte de capitalisme d'État en Chine limite considérablement de telles possibilités d'engagement du vivant. Alors que les mouvements environnementaux semblaient offrir une opportunité d'amplification de voix plurielles, aujourd'hui, sous couvert de coordonner la communauté du vivant, de plus en plus d'actants sont instrumentalisés par le pouvoir en place²⁸.

Dans ce contexte, il est crucial de mettre en lumière le rôle essentiel des processus de traduction. Ce sont ces processus qui permettent à certains acteurs de devenir des « porte-parole », donnant ainsi une voix à ceux qui en sont dépourvus, qu'ils soient humains ou non humains. Traditionnellement, ces médiateurs étaient des scientifiques, des experts, voire des dirigeants politiques ou des entrepreneurs capitalistes. Cependant, dans ce contexte, c'est l'État qui assume ce rôle. Cette situation a des répercussions politiques qui dépassent le cadre de la simple controverse scientifique au service de la démocratie, comme l'avait initialement formulé Michel Callon.

Malgré la nature autoritaire du régime en Chine, il est indéniable que la société chinoise est marquée par une diversité de perspectives et une pluralité d'acteurs qui contribuent au paysage politique. Cependant, il convient de noter que le « tournant vert », bien que visant à promouvoir des politiques environnementales, a également renforcé le pouvoir du parti au pouvoir via un « consensus vert ». Cette initiative a été utilisée pour consolider le contrôle politique et renforcer la légitimité de l'État-parti, tout en limitant la marge de manœuvre des mouvements dissidents ou des voix critiques. En intégrant ces perspectives, nous enrichissons notre compréhension des dynamiques complexes entre humains, non-humains et institutions politiques, et nous ouvrons de nouvelles pistes de réflexion sur les implications éthiques et politiques de la représentation du vivant dans le discours et la pratique politique.

²⁵ P. Guilibert, « C'est vrai qu'il est agaçant Bruno Latour, mais... », *Le Nouvel Obs*, 25 octobre 2021. En ligne : <https://www.nouvelobs.com/idees/20211025.OBS50251/c-est-vrai-qu-il-est-agacant-bruno-latour-mais.html> (consulté le 5 mai 2024).

²⁶ Ici, je fais référence à la conception de Jacques Rancière et à sa distinction entre *la* politique et *le* politique. Voir J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

²⁷ J.-B. Vidalou, *Être forêts : habiter des territoires en lutte*, Paris, Zones, 2017.

²⁸ Dans mon livre *China's Green Consensus (op. cit.)*, je présente notamment, à travers l'exploration des dynamiques microlocales, des preuves importantes sur la pratique effective du gouvernement (ce qui ou qui est gouverné et comment), y compris ceux qui ne sont pas formellement impliqués dans le système politique.

En d'autres termes, le vivant peut-il devenir un instrument politique et cognitif qui naturalise et essentialise un projet politique, par exemple, au nom du bien commun ? En sauvant le vivant de la tyrannie de son homologue humain, notamment via la reconnaissance de son agentivité, comment ne pas risquer qu'il soit ventriloque, approprié et/ou inscrit dans des discours et des vérités qui ne le représentent pas nécessairement ou ne servent pas ses intérêts ?

Ces quelques questions guident ce chapitre. Je souhaite réinterpréter le concept de porte-parole à la lumière d'un nouveau cadre ontologique qui prenne en compte les différences de pouvoir entre humains et non-humains et l'apparition de nouvelles narrations, comme celle de la « civilisation écologique ». Cette perspective me permet d'examiner les implications politiques de la représentation du vivant et de m'interroger sur l'interaction entre humains et non-humains qui peut, contrairement à ce que certains travaux européens suggèrent, notamment ceux portant sur les zones à défendre (ZAD), entraver plutôt que faciliter la remise en question des formes de domination actuelles.

Ce chapitre est structuré en quatre parties. Dans un premier temps, il offre une contextualisation succincte de l'émergence des parcs nationaux en Chine et de l'accent croissant mis sur les questions environnementales. La deuxième partie se penche, à travers une revue de la littérature, sur la gouvernance des parcs, et plus particulièrement ses répercussions, sur les minorités ethniques et certaines espèces moins populaires aux yeux du public. Une réflexion théorique sur le concept de porte-parole et sur les relations entre « vérité », vivant et pouvoir constitue la troisième section. Elle propose une analyse approfondie des pratiques visant à patrimonialiser le vivant. Enfin, la dernière section se penche sur la manière dont les non-humains sont utilisés pour créer de nouvelles connaissances, idéologies et imaginaires dans un contexte autoritaire, avec comme question de fond : quels sont les enjeux liés à la monopolisation des intérêts du vivant par le régime autoritaire de Xi ?

Figure 1. Premier lot de cinq parcs nationaux.

Source : Wikipédia

Les parcs nationaux en Chine

Contrairement aux États-Unis et à d'autres pays connaissant une longue tradition de parcs nationaux²⁹, le premier parc national chinois a été créé en 1956, couvrant une petite superficie de 1 133 hectares³⁰. Alors que Mao Zedong poursuivait une « guerre contre la nature »³¹, la biodiversité et l'instauration d'aires protégées sont demeurées au second plan des stratégies du régime jusqu'à la fin des années 1970. C'est à la suite de l'entrée en scène de Deng Xiaoping, successeur de Mao, et de l'instauration du parc forestier national de Zhangjiajie (*Zhangjiajie Guojia Senlin Gongyuan*, en chinois), dans la province du Hunan, en 1982, que ce nombre a graduellement augmenté³². Si la Chine comptait à peine trois parcs forestiers nationaux en 1982, c'est-à-dire des « zones

²⁹ Le parc national de Yellowstone, par exemple, créé en 1872, est le plus ancien parc national du monde. Il s'étend sur 8 983 km² et constitue le deuxième plus grand parc naturel des États-Unis.

³⁰ En 1956, l'État chinois a créé sa première réserve naturelle, la montagne Dinghu dans la province du Guangdong.

³¹ J. Shapiro, *Mao's War against Nature: Politics and the Environment in Revolutionary China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

³² B. Chen et Y. Nakama, « Thirty Years of Forest Tourism in China », *Journal of Forest Research*, 18(4), 2013, p. 285-292.

de protection naturelle de rang d'État », ce nombre grimpe à un total de 730 et plus de 2 400 parcs forestiers en 2009³³. Un parc forestier est défini comme une zone forestière spécifique dans un paysage forestier pittoresque avec un patrimoine historique et culturel intense créé à des fins touristiques, récréatives, scientifiques, culturelles et éducatives. Ceux-ci sont classés selon trois niveaux : national, provincial et municipal. Afin de créer un parc forestier national, une demande d'approbation doit être soumise au Bureau national des forêts. Ce sont principalement les réformes économiques liées à la politique d'ouverture en 1979, à l'initiative du nouveau chef d'État chinois, qui témoignent d'un intérêt nouveau pour les parcs forestiers nationaux. Ceux-ci symbolisent une nouvelle image de la Chine à travers le renforcement de la protection des ressources forestières, la vulgarisation des connaissances sur les sciences naturelles et la promotion du développement économique, spécialement avec l'essor du tourisme.

C'est à partir de ce moment déclencheur que, progressivement, un réseau de parcs forestiers nationaux se met progressivement en place. La Chine commence alors à développer un cadre légal et institutionnel pour préserver ses aires protégées, avec la création de nouvelles régulations sur les réserves naturelles, notamment la promulgation du règlement de la République populaire de Chine relatif aux parcs naturels³⁴. Les politiques de protection de la biodiversité et de l'environnement se heurtent néanmoins, pendant de nombreuses années, aux impératifs des politiques de développement économique. Une répartition décentralisée des responsabilités, qualifiée d'autoritarisme fragmenté (*fragmented authoritarianism*) dans la littérature³⁵, couplée à une ambition générale tournée vers la croissance et le progrès, a remis en cause la mise en œuvre de réglementations fixées au niveau central. Des lois nationales vagues et un système décentralisé de gouvernance environnementale ont permis aux acteurs locaux de « détourner » les principes de la réglementation environnementale³⁶. En conséquence, il n'était pas rare de privilégier le développement économique aux dépens de la protection de l'environnement, car le système d'évaluation des niveaux inférieurs de gouvernement local était basé sur le produit intérieur brut. Ce qui en découle est un environnement dégradé et en crise dès le début des années 2000³⁷. C'est à cette période qu'une prise de conscience des problèmes environnementaux prend forme au sein de la société chinoise, centrée dans un premier temps sur les enjeux de pollution à la suite des sévères épisodes de smogs, aujourd'hui connus sous le nom

³³ *Ibid.*

³⁴ Pour une analyse en détail des dates marquantes de la gestion des parcs nationaux en Chine, voir G. Giroir, « Les Parcs nationaux en Chine : une approche géohistorique », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2012, p. 253-285.

³⁵ K. G. Lieberthal, « Introduction: The "Fragmented Authoritarianism" Model and Its Limitations », in *Bureaucracy, Politics, and Decision Making in Post-Mao China*, Berkeley, University of California Press, 1992, p. 6-12 ; A. Mertha, « "Fragmented Authoritarianism 2.0": Political Pluralization in the Chinese Policy Process », *China Quarterly*, 2009, p. 995-1012 ; Z. Yang, « "Fragmented Authoritarianism" – the Facilitator behind the Chinese Reform Miracle: A Case Study in Central China », *China Journal of Social Work*, 6(1), 2013, p. 4-13.

³⁶ S. Brehm et J. Svensson, « A Fragmented Environmental State? Analysing Spatial Compliance Patterns for the Case of Transparency Legislation in China », *Asia-Pacific Journal of Regional Science*, 1(2), 2017, p. 471-472.

³⁷ Si une attention grandissante est donnée à la situation environnementale en Chine depuis le début des années 2000, comme le montre Mark Elvin dans son excellent ouvrage *The Retreat of the Elephants* (2006), la dégradation de l'environnement dans le pays précède l'ère moderne.

d'« Airpocalypse », puis³⁸, dans les années 2010, sur la promotion d'une approche intégrée de la gestion des écosystèmes³⁹. Comme le démontrent Emmanuel Charreau et Marc-Antoine Sabaté dans le chapitre suivant, les inquiétudes écologiques ne signalent pas la fin d'une inconscience. Au contraire, elles représentent une interrogation critique du système en place, en l'occurrence le modèle politique et économique promu par le Parti communiste chinois.

En à peine une trentaine d'années, la Chine a considérablement amélioré son système de protection de la biodiversité. Cette expansion s'est essentiellement opérée au cours des années 2000 sous les efforts d'organisations de protection de l'environnement basées aux États-Unis, telles que The Nature Conservancy, l'impulsion de gouvernements locaux⁴⁰, le développement du journalisme environnemental⁴¹, d'Internet et des réseaux sociaux, la pression d'une classe moyenne chinoise grandissante et, par conséquent, l'émergence de mobilisations autour de contaminations alimentaires, de pollution de l'eau et de l'air, ou d'autres problématiques sociales et environnementales⁴². En parallèle, ce développement est également le résultat d'une demande de la population chinoise qui, bénéficiant d'un meilleur pouvoir d'achat, de vacances et de transports personnels accrus ainsi que de l'expansion des lignes de train à grande vitesse, développe un intérêt nouveau pour le tourisme. C'est face à une sensibilité et à une conscience grandissante de l'environnement que Hu Jintao, à la tête du Parti communiste chinois de 2003 à 2013, introduit le concept de « société harmonieuse ». Ce programme s'inscrit dans une démarche de reconnexion du pays avec certaines de ses « valeurs traditionnelles » et de réduction des inégalités⁴³. S'ensuivront le concept de « civilisation écologique » et une attention croissante des leaders chinois pour les aspects sociaux et environnementaux. Malgré ces efforts, la gouvernance des parcs sous Hu reste un enchevêtrement d'intérêts divergents entre ministères, entreprises privées et organisations non gouvernementales, ce qui rend la mise en œuvre de ce processus difficile⁴⁴. Un manque de réglementations claires et des lacunes administratives couplés à un système administratif décentralisé créent un fossé majeur entre les objectifs de Pékin et la réalité sur le terrain.

³⁸ Visible à l'œil nu, la pollution atmosphérique est devenue l'un des principaux sujets de mécontentement en Chine, surtout dans le nord du pays, à la suite de ses effets ravageurs sur la santé des citoyens, notamment des enfants : accidents vasculaires cérébraux, maladies coronariennes, cancers du poumon, broncho-pneumopathies, infections des voies respiratoires et bien d'autres.

³⁹ J. Landry, A. Rankovic et L. Chabason, « Les politiques de protection de la biodiversité et l'« Ecological Redlining en Chine » : quelles implications pour la COP15 ? », *Les Annales des mines*, 1(101), 2021.

⁴⁰ J. A. Zinda, « Hazards of collaboration: Local state co-optation of a new protected-area model in southwest China », *Society and Natural Resources*, 25(4), 2012, p. 384-399.

⁴¹ N. Salmon, « Les journalistes chinois engagés dans le domaine de l'environnement : les équilibres de la critique entre acceptation et refus du politique », thèse de doctorat, Sorbonne Paris Cité, 2016.

⁴² J. Landry, A. Rankovic et L. Chabason, « Les politiques de protection de la biodiversité et l'« Ecological Redlining en Chine » : quelles implications pour la COP15 ? », *op. cit.*

⁴³ T. Boutonnet, « Traitement moral de la question sociale dans la "société harmonieuse" de Hu Jintao », *Transtext(e)s Transcultures. Journal of Global Cultural Studies*, 5, 2009.

⁴⁴ D. Q. Zhou et R. E. Grumbine, « National parks in China: Experiments with protecting nature and human livelihoods in Yunnan province, Peoples' Republic of China (PRC) », *Biological Conservation*, 144(5), 2011, p. 1314-1321 ; Q. Huang, Y. Fei, H. Yang, X. Gu et M. Songer, « Giant Panda National Park, a step towards streamlining protected areas and cohesive conservation management in China », *Global Ecology and Conservation*, 22, 2020, e00947.

L'arrivée de Xi au pouvoir marque un grand changement. Si son prédécesseur, Hu Jintao, avait déjà souligné l'importance d'un progrès plus écologique, c'est avant tout à l'ère de Xi Jinping que des avancées notables ont été réalisées. Dès son investiture en 2013, Xi met en place une série de réformes bureaucratiques ainsi que plusieurs mécanismes de recentralisation dans le but de mieux contrôler les collectivités locales⁴⁵. En 2015, celui qui se fait appeler l'« Oncle Xi » (*Xi dada*) met ainsi un terme à un vide dans la législation nationale en restructurant la gestion des réserves naturelles. C'est sous cette nouvelle impulsion « verte » et autoritaire que le gouvernement central propose la création d'un système de parcs nationaux dans le but d'atteindre un système de gestion unifié en 2020⁴⁶. Cette nouvelle structure, déclare Li Chunliang, directeur adjoint de l'Administration nationale des forêts et des prairies, « brisera les barrières établies par différents départements gouvernementaux et groupes d'intérêts locaux » et permettra, ainsi, « le développement d'un mécanisme de gestion unifié et efficace »⁴⁷. Le président chinois entend ainsi faire la promotion d'une construction politique, économique, sociale, culturelle et écologique cohérente de façon à œuvrer à la mise en place d'une « civilisation écologique ». Son intention prend un élan considérable en 2017 quand, en marge du dix-neuvième congrès national du Parti communiste chinois, le régime annonce son souhait de prendre des mesures drastiques pour l'environnement, notamment via le développement de parcs nationaux. En 2018, la notion de « civilisation écologique », enjeu majeur de la « pensée de Xi Jinping », ligne directrice de la Chine vers le chemin d'un « socialisme à caractéristique chinoise », est gravée dans la constitution du Parti au côté de la pensée de Mao Zedong.

En octobre 2021, lors du sommet de la COP15, le président Xi annonce la création d'un premier lot de cinq parcs nationaux, couvrant une superficie totale de plus de 230 000 kilomètres carrés et abritant près de 30 % des principales espèces sauvages terrestres trouvées en Chine⁴⁸. Alors que la Chine continue de souffrir d'une mauvaise presse à la suite du déclenchement de l'épidémie du coronavirus, le choix du temps et du lieu de cette annonce est loin d'être anodin. Il s'agit d'affirmer le leadership et l'engagement de Pékin au sein de la gouvernance environnementale au niveau national et, plus largement, de l'agenda mondial de la biodiversité et, de plus, ce nouveau système assoit le rôle du Parti dans la gestion des terres, notamment en établissant de nouvelles façons de *faire territoire*. Selon les mots du président, ce système lui permet

⁴⁵ J. Wu, Y. Deng, J. Huang, R. Morck et B. Yeung, « Incentives and Outcomes: China's Environmental Policy », *National Bureau of Economic Research*, 2013.

⁴⁶ Par exemple, la Chine a réorganisé sa politique environnementale avec la création d'un nouveau ministère de l'Écologie et de l'Environnement afin d'établir une ligne de contrôle plus verticale. Voir G. Kostka et J. Nahm, « Central-Local Relations: Recentralization and Environmental Governance in China », *China Quarterly*, 231, 2017, p. 567-582.

⁴⁷ Bloomberg News, « China is Building the World's Largest National Park System ». En ligne : <https://www.bloomberg.com/news/features/2021-12-11/inside-china-s-new-massive-national-park-system> (consulté le 2 mars 2022).

⁴⁸ Ce lot se compose du parc national des Trois-Rivières, situé dans la province du Qinghai et la région autonome du Tibet (ouest); le parc national de Wuyishan, situé dans les provinces du Fujian et du Jiangxi (sud-est); le parc national du panda géant, situé dans les provinces du Sichuan (sud-est), du Shaanxi (centre) et du Gansu (nord-ouest); le parc national du tigre et du léopard du nord-est de la Chine, situé dans les provinces du Jilin et du Heilongjiang (nord-est); et le parc national de la forêt tropicale humide de Hainan, dans la province de Hainan (sud).

d'« améliorer le régime de gestion de l'écosystème et exercer de façon unifiée les attributions des propriétaires des biens publics aux ressources, [et] les attributions de gestion de l'utilisation du territoire national »⁴⁹. En enrôlant d'« autres-qu'humains », notamment en conférant une valeur spécifique au panda, par exemple, le Parti reformule les règles et le droit d'appartenance à un *lieu*; dans ce cas, les parcs nationaux.

Gouvernance des parcs, vivants indésirables

Il existe une littérature abondante sur les méthodes de gouvernance et les effets de la création d'aires protégées en Chine qu'il est impossible de recenser ici⁵⁰. Je focaliserai plutôt mon attention sur la façon dont la politique du gouvernement chinois se construit, de nos jours, autour d'entités plus-qu'humaines, spécifiquement, via un déploiement symbolique de « la nature » qu'elle utilise dans la reproduction de son pouvoir. Comme l'affirmait déjà, au début des années 2010, Thomas S. Mullaney, professeur d'histoire à l'Université de Stanford, les intérêts autour des parcs vont bien au-delà d'aspects purement écologiques. En plus des intérêts économiques mentionnés précédemment, leur gestion comporte un enjeu politique crucial, notamment dans la réaffirmation de l'unité territoriale du pays et dans la façon dont la Chine veut se représenter comme un État multiethnique⁵¹.

En examinant de plus près les aspects pratiques de cette gouvernance, on constate l'institutionnalisation de la gestion et de la gouvernance des parcs à travers des mécanismes de recentralisation adoptant une approche descendante (*top-down*). Ce nouveau cadre global pour la gestion des parcs forestiers nationaux accorde un rôle de plus en plus prépondérant au gouvernement central. Cela souligne l'importance que le Parti accorde aux questions environnementales, mais également l'importance que prend l'environnement dans sa stratégie de légitimation politique. Alors que beaucoup applaudissent ce « tournant vert », il s'agit de réfléchir aux effets de cet accaparement du vivant par une personnalité telle que Xi Jinping. En réalité, plusieurs auteurs et autrices pointent les limites de ce système. Loin de faire un repérage exhaustif de cette littérature, mon attention se porte sur deux actants spécifiques, les minorités ethniques

⁴⁹ Xi Jinping, « Rapport au 19^e congrès national du Parti communiste chinois », *XinhuaNews*, 2017. En ligne : http://french.xinhuanet.com/chine/2017-11/03/c_136726219.htm (consulté le 13 octobre 2022).

⁵⁰ W. Xu, S. L. Pimm, A. Du, Y. Su, X. Fan, L. An, J. Liu et Z. Ouyang, « Transforming protected area management in China », *Trends in Ecology and Evolution*, 34(9), 2019, p. 762-766; Z. Zang, Z. Guo, X. Fan, M. Han, A. Du, W. Xu et Z. Ouyang, « Assessing the performance of the pilot national parks in China », *Ecological Indicators*, 145, 2022, 109699; G. Wang, J. L. Innes, S. W. Wu, J. Krzyzanowski, Y. Yin, S. Dai, X. Zhang et S. Liu, « National Park Development in China: Conservation or Commercialization? », *AMBIO*, 41, 2012, p. 247-261; J. H. Z. Wang, « National parks in China: Parks for people or for the nation? », *Land Use Policy*, 81, 2019, p. 825-833; M. He et A. Cliquet, « Challenges for protected areas management in China », *Sustainability*, 12(15), 2020, p. 5879.

⁵¹ E. Wong, « China's Han Flock to Theme Parks Featuring Minorities », *The New York Times*, 2010. En ligne : <https://www.nytimes.com/2010/02/24/world/asia/24park.html> (consulté le 2 mars 2022).

et les espèces dites « invisibles » ou « secondaires »⁵², en opposition à d'autres espèces « emblématiques », telles que le panda.

Sous ce nouveau système, les parcs nationaux sont divisés en deux zones fonctionnelles : les zones protégées centrales et les zones de contrôle générales. Les premières sont caractérisées par une interdiction totale des activités humaines à l'exception de la recherche scientifique, de l'investigation et de la surveillance, tandis que les secondes sont ouvertes au public, de manière restreinte. Cela a deux implications : en premier lieu, les zones les mieux protégées sont formées de façon à prioriser la protection de certaines espèces dites « emblématiques »⁵³. En deuxième lieu, la présence d'humains (dans la majorité des cas, des minorités ethniques) est interdite. 83 % de la surface du lot de cinq parcs annoncés en 2021, rassemblant une zone terrestre protégée de 230 000 kilomètres carrés, s'étend dans le plateau tibétain. Bien que le territoire des minorités ethniques occupe un quart du territoire national, les parcs se retrouvent concentrés dans cette région, qui représente quatre cinquièmes de la superficie totale de ce nouveau système de parcs nationaux. Très peu peuplée, la zone à sanctuariser au nom de la protection de la biodiversité oblige, depuis le début des années 2000, à la relocalisation de plusieurs milliers de personnes, officiellement étiquetées « migrants écologiques » par Pékin⁵⁴. Le parc national du panda géant, par exemple, comprend 74,23 % de zones protégées centrales et 25,77 % de zones de contrôle générales. En conséquence, les 5 500 habitants de la zone de protection centrale doivent être déplacés⁵⁵. Dans le cas du parc national des Trois-Rivières, situé sur le plateau du Qinghai-Tibet, la zone de protection centrale représente 73,55 % de l'ensemble du parc⁵⁶. Tandis que les associations de minorités ethniques dénoncent ces relocalisations, comme nous le verrons plus loin, le grand public, en général, voit ces actions de protection du panda d'un œil plutôt favorable. Ce n'est pas sans raison que l'effort de protection est rendu public par le Parti lors de conférences internationales comme l'Organisation mondiale des Nations unies.

Ces relocalisations visent à conserver la biodiversité tout en luttant contre la pauvreté, deux objectifs essentiels du président chinois. La Chine a mis en place des programmes visant à promouvoir la conservation de la biodiversité tout en s'attaquant à la pauvreté dans les zones rurales, dans le cadre d'un « développement économique axé sur la transition écologique » (*jingji lüse zhuangxing fazhan*)⁵⁷. Ce phénomène de

⁵² Par « espèces secondaires », nous entendons les espèces moins visibles ou symboliques, mais dont la préservation joue un rôle clé dans l'équilibre des écosystèmes locaux.

⁵³ Espèces charismatiques (dauphin, tortue, aigle chauve) choisies pour servir de symbole à la sensibilisation du public et aux appels financiers pour la conservation.

⁵⁴ Voir également le cas du Xinjiang : G. Salimjan, « Ecotourism as Racial Capitalism: Ecological Civilisation in Settler-Colonial Xinjiang », *Inner Asia*, 25(1), 2023, p. 91-110.

⁵⁵ Q. Huang, Y. Fei, H. Yang, X. Gu et M. Songer, « Giant Panda National Park, a step towards streamlining protected areas and cohesive conservation management in China », *op. cit.*

⁵⁶ « Sanjiangyuan National Park Pilot: Evaluation Team Full Report », *Berkeley Institute for Parks, People et Biodiversity and Paulson Institute*, 2020. En ligne : http://www.paulsoninstitute.org/wp-content/uploads/2020/05/Sanjiangyuan_National_Park_FullReport-English.pdf (consulté le 14 janvier 2023).

⁵⁷ X. Shu et Y. Shen, « Shengtai wenming shi yu xia xibei quyu huangjing bianqian yu lüse zhuangxing fazhan shu » (Dans le cadre de la perspective de la civilisation écologique, les évolutions environnementales et la transition vers un développement respectueux de l'environnement dans la région du Nord-Ouest), *Revue de l'Université du Nord-Ouest*, 50(6), 2020.

« migration environnementale orchestrée », pour citer Jarmila Ptachova⁵⁸, a débuté en 2003 dans le parc des Trois-Rivières. À cette époque, le gouvernement chinois impute à l'élevage la dégradation croissante des prairies. Afin de « sauver » la terre, il décide de reloger des centaines de milliers d'éleveurs nomades dans le cadre du plan « construire une nouvelle campagne socialiste »⁵⁹. Cette démarche se matérialise par des initiatives telles que les « relocalisations écologiques », conçues pour « faciliter la réduction de la pauvreté par la conservation écologique », selon les mots de Pékin⁶⁰. Ces initiatives sont complétées par des mesures visant à assurer aux communautés concernées un accès à l'éducation, aux soins de santé et à des sources de revenus alternatives. Cette approche vise à « construire une nation de coexistence harmonieuse entre les êtres humains et la nature »⁶¹, en conciliant les objectifs d'élimination de la pauvreté, de développement économique et de protection de l'environnement⁶².

En 2015, la Chine a accentué son approche avec une stratégie en cinq points pour combiner la réduction de la pauvreté et le développement durable. Cette stratégie repose sur l'idée que la protection et la gouvernance environnementales peuvent être intégrées dans les efforts de lutte contre la pauvreté. La directive établit la protection écologique comme pierre angulaire des initiatives de réduction de la pauvreté, offrant une feuille de route claire pour favoriser à la fois la protection de l'écosystème et l'éradication de la pauvreté. Au cours des cinq dernières années, plus de 260 000 habitants du Qinghai-Tibet ont été déplacés, selon des sources officielles⁶³.

Toutefois, certains chercheurs comme Zografos et Robbins soulèvent des préoccupations importantes. En faisant un parallèle avec le Nouvel Accord vert (*Green New Deal*), ces chercheurs introduisent le concept de « zones vertes de sacrifice » (*Green Sacrifice Zones*) et alertent sur le risque de reproduire un colonialisme climatique⁶⁴. Cette mise en garde concerne l'approfondissement ou l'expansion de la domination sur les pays ou peuples moins puissants, notamment des communautés autochtones

⁵⁸ J. Ptachova, « Orchestrated Environmental Migration in Western China », in *Routledge Handbook of Environmental Policy in China*, Londres, Routledge, 2017, p. 223-236.

⁵⁹ Human Right Watch expose et dénonce les violations des droits de l'homme derrière ces programmes de relogement et de relocalisation de masse dans les régions tibétaines de Chine. En ligne : <https://www.justice.gov/eoir/page/file/1273951/download> (consulté le 4 mars 2022).

⁶⁰ Document de position de la Chine pour le sommet des Nations unies sur la biodiversité, « Construire un avenir partagé pour tous les êtres vivants sur la Terre. La Chine à l'action ». En ligne : https://english.mee.gov.cn/News_service/news_release/202009/W020200921605604059386.pdf (consulté le 6 mars 2022).

⁶¹ Discours de Xi Jinping lors du sommet des dirigeants de la quinzième réunion de la Conférence des parties à la Convention sur la diversité biologique, « Working Together to Build a Community of All life on Earth ». En ligne : https://english.mee.gov.cn/News_service/news_release/202110/W020211015488901553689.pdf (consulté le 13 avril 2023).

⁶² H. Song et W. He, « Shengtai wenming shiyu xia de fupin banqian xiaoyi yanjiu; Chongqing gaoshan shengtai fupin banqian de tansuo yu shijian » (Études sur les avantages de la réinstallation pour la réduction de la pauvreté dans la perspective de la civilisation écologique : exploration et pratique de la réinstallation pour la réduction de la pauvreté en montagne dans la région de Chongqing), *Revue de l'Administration de Chongqing*, 15(5), 2014, p. 22-24.

⁶³ State Council of the People's Republic of China, « Zhuangzhong de chengnuo lishi de qiji. Xizang zizhiqu juezhan tuopin gongjian jishi » (Solemn Commitment, Miracle of History – Documentary of Tibet Autonomous Region's Decisive Battle to Alleviate Poverty), 2020. En ligne : http://www.gov.cn/xinwen/2020-08/31/content_5538875.htm (consulté le 4 mars 2022).

⁶⁴ C. Zografos et P. Robbins, « Green sacrifice zones, or why a green new deal cannot ignore the cost shifts of just transitions », *One Earth*, 3(5), 2020, p. 543-546.

et indigènes, par le biais d'initiatives destinées à répondre à la crise climatique, que cela soit en Europe ou ailleurs.

Alors que de plus en plus de voix affirment que la protection de la nature sans humain est irréaliste⁶⁵, d'autres décrivent l'utilisation d'espèces « emblématiques » comme méthode majeure de conservation. En effet, ces parcs visent à protéger certaines espèces telles que le panda géant, le tigre de Sibérie, l'éléphant d'Asie ou encore le léopard des neiges. Les scientifiques avertissent des dangers que ces pratiques peuvent avoir pour la conservation de la biodiversité compte tenu du changement climatique, par exemple. Dans le cas du plateau tibétain, l'une des zones les plus vulnérables au monde, comme le montrent Yan et Tang, celui-ci devrait devenir plus chaud et plus humide⁶⁶. Cependant, les espèces endémiques de la région ont tendance à se concentrer à des altitudes relativement basses, dans les parties sud et est du plateau, où le climat est plus chaud, plus humide et plus stable. Alors qu'un réchauffement futur pourrait favoriser la survie de certaines espèces, il pourrait être fatal pour d'autres.

En Chine, comme dans d'autres pays, la conservation via la protection d'espèces « parapluie » est utilisée, car elle se base sur l'hypothèse qu'en protégeant le panda, par exemple, dont l'habitat s'étend sur un large territoire, cela aura pour effet de renforcer la protection de l'habitat d'autres espèces. En réalité, selon plusieurs spécialistes, ce système serait inefficace car le recours à une ou quelques espèces comme « espèces parapluie » les privilégie en fonction de leur apparence, de leur capacité de plaire au grand public⁶⁷. Selon une récente étude, les efforts de conservation du panda géant n'ont pas eu les mêmes effets positifs sur tous les grands mammifères, en particulier le léopard, le léopard des neiges et le dhole (chien sauvage asiatique), qui partagent son territoire⁶⁸. En effet, ces espèces se déplacent et vivent sur des zones qui couvrent entre 300 et 400 kilomètres carrés, ce qui est bien plus que les 100 kilomètres carrés du panda. Ces spécialistes plaident pour un nouvel examen de ce système de zonage ainsi que de l'utilisation d'espèces « emblématiques » pour parvenir à une gestion efficace de la biodiversité.

⁶⁵ Q. Cheng *et al.*, « Offering the win-win solutions between ecological conservation and livelihood development : National parks in Qinghai, China », *Geography and Sustainability*, 1(4), 2020, p. 251-255 ; S. Chen, X. Sun et S. Su, « A Study of the Mechanism of Community Participation in Resilient Governance of National Parks: With Wuyishan National Park as a Case », *Sustainability*, 13(18), 2021, 10090 ; T. Ma, B. Swallow, J. M. Foggin, L. Zhong et W. Sang, « Developing Co-management for Conservation and Local Development in China's National Parks: Findings from Focus Groups in the Sanjiangyuan Region », *Research Square*, 2021.

⁶⁶ Y. Yan et Z. Tang, « Protecting endemic seed plants on the Tibetan Plateau under future climate change: migration matters », *Journal of Plant Ecology*, 12(6), 2019, p. 962-971.

⁶⁷ X. Shen, S. Li, W. J. McShea, D. Wang, J. Yu, X. Shi, W. Dong, X. Mi et K. Ma, « Effectiveness of management zoning designed for flagship species in protecting sympatric species », *Conservation Biology*, 34(1), 2020, p. 158-167.

⁶⁸ F. Wang *et al.*, « The hidden risk of using umbrella species as conservation surrogates: A spatio-temporal approach », *Biological Conservation*, 253, 2021, 108913.

Quand la classe dominante s'érige en porte-parole du vivant

Dans *Politiques de la nature* (2004), Bruno Latour appelle à l'intégration de nouvelles voix, jusqu'alors « inaudibles », comme c'est le cas pour le vivant non humain, via un système de porte-parole. Comme l'illustre Michel Callon (1986) dans son texte fondateur sur les coquilles Saint-Jacques, celles-ci « parleraient » via l'intermédiaire d'un « porte-parole », les scientifiques, qui interprètent leurs caractéristiques, préférences ou besoins de façon à défendre leurs intérêts. Mais que se passe-t-il quand un régime autoritaire s'érige en porte-parole de la « nature », comme c'est le cas en Chine, via un processus de patrimonialisation du vivant, élément indispensable au développement d'une « civilisation écologique », selon Xi Jinping ?

Mon analyse soutient que ce projet souligne de façon claire une dichotomie autoritaire dans la manière de se rapporter au vivant. D'une part, il y a une exploitation destructrice où la prédation et le pillage sont tolérés, comme en témoigne l'extraction accrue de minéraux précieux tels que le cuivre, l'or et le lithium dans les montagnes tibétaines⁶⁹. D'autre part, il existe une sanctuarisation du vivant, manifeste par des processus de catégorisation rigoureux. Au nom de la conservation de la « nature », ce nouveau régime impose une séparation nette entre les entités vivantes considérées comme « désirables » et celles jugées « indésirables », processus soutenu par des mécanismes de hiérarchisation. Cette démarche entrave la diversification des relations interspécifiques, englobant les êtres humains et non humains, et, par conséquent, valide et renforce les structures de domination existantes. Ce système unifié, en imposant des classifications et en établissant des hiérarchies, entrave la possibilité d'une coexistence pluraliste et respectueuse entre différentes formes de vie.

En effet, alors que les nomades s'étaient vus privés de leur liberté de mouvement par l'installation de clôtures, celles-ci sont aujourd'hui supprimées pour garantir la libre circulation des antilopes. Ce nouveau système, imposé du haut vers le bas, place l'État comme seul organisme de contrôle⁷⁰. L'efficacité de telles actions est décriée par plusieurs associations de défense des droits de l'homme, qui appuient le rôle essentiel des Tibétains dans le maintien d'une protection de ces écosystèmes sur le long terme⁷¹. Alors que de plus en plus de politiques visent à une meilleure intégration des communautés locales dans la gestion des parcs, notamment ceux à vocation écologique, telles que la guidance d'expériences liées à l'écologie, la maintenance des infrastructures de protection environnementale ainsi que l'assistance en matière de surveillance des données et de mise en œuvre de la législation environnementale⁷², de nombreuses lacunes et incohérences subsistent. En particulier, ces insuffisances se manifestent

⁶⁹ G. Lafitte, *Spoiling Tibet: China and Resource Nationalism on the Roof of the World*, Londres et New York, Bloomsbury Publishing, 2013.

⁷⁰ Gouvernement populaire de la région autonome du Tibet. En ligne : http://www.xizang.gov.cn/zwgk/zdxxlygk/hjbhbdz/201902/t20190223_66098.html (consulté le 12 février 2022).

⁷¹ Par exemple, *l'International Campaign for Tibet*. En ligne : <https://savetibet.org> (consulté le 12 février 2023).

⁷² Q. Huan, Y. Chen et X. Huan, « A frugal eco-innovation policy? Ecological poverty alleviation in contemporary China from a perspective of eco-civilization progress », *Sustainability*, 14(8), 2022.

dans le niveau réel d'impact des déplacements des communautés pour ce qui est de l'amélioration de leurs conditions de vie, dans l'ajout des retours des communautés locales dans les décisions prises ainsi que dans la délimitation des parcs⁷³.

Un regard rétrospectif sur la consolidation du paradigme protectionniste dans la conservation et la gestion des parcs naturels dans les pays du premier monde (Yellowstone aux USA, Banff au Canada) et dans le tiers-monde postcolonial (Kruger en Afrique du Sud) entre le XVIII^e et le début du XX^e siècle montre que la Chine, comme d'autres, perpétue ces mécanismes. C'est également au nom de la protection de la « nature » que ces États ont forcé la suppression des Shoshones, des Paiutes et de bien d'autres minorités de leur territoire. Ceci illustre pourquoi, pour Vaccaro et Beltran ou Agrawal, la conservation de la « nature » est un enjeu de territorialisation majeure dans la revendication du monopole d'un *lieu*⁷⁴. Suivant les pas des sociétés capitalistes occidentales, le parti unique se pose également en porte-parole unique légitime du vivant via un processus de patrimonialisation de la nature et de la culture, bien que mon attention ici soit dirigée vers la première.

Rappelons-le, depuis le début des années 2010, nous avons assisté en Chine à une redéfinition de la « nature », d'une ressource à apprivoiser sous Mao Zedong à la reconnaissance de l'importance de sa conservation sous Xi Jinping. « Tout le mal que nous infligeons à la nature finira par revenir nous hanter », affirme celui-ci lors du dix-neuvième congrès du Parti. Selon le président chinois, « [l']Homme et la nature doivent coexister en harmonie ». Cependant, comme l'explique Heidi Wang Kaeding, cette nouvelle idéologie passe par l'avènement d'une nouvelle cosmologie⁷⁵ : pour parvenir à un avenir respectueux de l'environnement, il faut prendre non seulement l'écologie au sérieux, mais aussi le fait qu'elle remplace les hypothèses actuelles au sujet du monde et de la place que nous y occupons. Ainsi, la condition pour parvenir à une « civilisation écologique » repose sur l'extension de la puissance du régime à parti unique. Résister à la dégradation de l'environnement signifie contrôler davantage et territorialiser le contrôle du régime à parti unique, notamment dans les parcs.

Pour justifier ce nouvel ordre cosmologique, les élites chinoises redéfinissent et réorganisent le concept de « nature » (*ziran*) de manière comparable à celle utilisée dans les exemples occidentaux cités plus haut. Plus concrètement, en Chine, cette dynamique consiste à « façonner la réalité conformément à des visions cosmologico-idéologiques » de manière à éduquer la population sur la façon de penser et de se rapporter éthiquement à son environnement naturel⁷⁶. Ainsi, le Parti utilise un contrôle de la propagande pour souligner la diminution progressive des ressources naturelles, comme en témoigne la célèbre phrase de Xi affirmant que « les *eaux*

⁷³ Q. Cheng, X. Cheng, K. Ma, X. Zhao et J. Qu, « Offering the win-win solutions between ecological conservation and livelihood development: National parks in Qinghai, China », *Geography and Sustainability*, 1(4), 2020, p. 251-255.

⁷⁴ I. Vaccaro et O. Beltran, « Turning nature into collective heritage: the social framework of the process of patrimonialization of nature », in *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*, Document Universitaria, 2010, p. 63-74 ; A. Agrawal, *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*, Londres, Duke University, 2005.

⁷⁵ Présentation faite au cycle de séminaires « Rendre le vivant politique », ULB, 24 mars 2021.

⁷⁶ C. P. Sorace, *Shaken Authority: China's Communist Party and the 2008 Sichuan Earthquake*, Ithaca, Cornell University Press, 2017.

limpides et les *montagnes* luxuriantes sont aussi précieuses que l'or et l'argent ». Ces discours s'accompagnent d'une vision nationaliste et romancée de la nature qui, au fil du temps, se transforme en base d'un nouveau système de valeurs et de représentations d'une conscience écologique. « La rivière était bleue et claire, scintillante au soleil. Les paniers des pêcheurs au bord de la rivière étaient pleins de carpes dorées. C'était comme un conte de fées », se souvient Xi Jinping par liaison vidéo lors du sommet des dirigeants de la COP15⁷⁷.

Une fois que ces idéaux deviennent un consensus au sein de la population, l'étape suivante devient automatique, selon Vaccaro et Beltran : « Ces idéaux favorisent la conservation de la nature (et de la culture) en un bien national collectif. Par conséquent, la nécessité de le/la protéger est un droit et un devoir de l'État. »⁷⁸ Ainsi, la légitimité du parti autoritaire pour parler au nom des non-humains devient difficilement contestable. Il devient ainsi plus facile pour le régime d'étendre son emprise sur ces territoires lointains. Comme l'expliquait le chercheur et expert de l'environnement Tenzin Norbu en 2013, « le gouvernement a atteint quelque chose qu'il voulait depuis longtemps : un moyen de contrôler les nomades »⁷⁹. Cela explique le changement de discours concernant les politiques d'interdictions d'accès aux pâturages pour les nomades tibétains, passant d'un problème de développement économique à une préoccupation pour la protection des prairies et l'amélioration de leurs conditions de vie. De cette manière, les deux priorités majeures de Pékin, à savoir la protection environnementale et la lutte contre la pauvreté, se conjuguent pour se renforcer mutuellement. Il est également essentiel de souligner les dérives liées à la construction de nouveaux sites touristiques autour des parcs nationaux, favorisant ainsi le développement d'une industrie touristique axée sur la consommation, où les représentations culturelles ethniques sont conçues pour renforcer ces nouveaux paradigmes⁸⁰.

Ainsi, le phénomène de patrimonialisation du vivant dans le cadre de la montée en puissance du concept de « civilisation écologique » sous Xi Jinping, notamment, via l'exploration d'images et de métaphores liant humain et non-humain, change ce qui est entendu par « nature ». Cela ouvre de nouvelles brèches pour plus d'exploitation et de contrôle en s'appropriant la voix d'autres actants non humains. Ainsi, alors que Latour laisse en suspens la possibilité que certains actants en manipulent d'autres (qui peuvent ou non consentir) ou simplifient leurs intérêts, comment peut-on penser au-delà du clivage entre humains et non-humains sans tomber pour autant dans l'annulation des rapports de pouvoir ?

⁷⁷ Huaxia (14/10/2021), « Xi Focus: Xi Jinping Champions harmony between man and nature », *Xinhua*. En ligne : http://www.news.cn/english/2021-10/14/c_1310242868.htm (consulté le 8 mai 2022).

⁷⁸ I. Vaccaro et O. Beltran, « Turning nature into collective heritage: the social framework of the process of patrimonialization of nature », *op. cit.* Traduction de l'auteur.

⁷⁹ L. Hook, « Tibet: life on the climate front line », *Financial Times*. En ligne : <https://www.ft.com/content/ee1f3f80-1029-11e3-a258-00144feabd0> (consulté le 12 décembre 2022). Traduction de l'auteur.

⁸⁰ A. Kolas, *Tourism and Tibetan Culture in Transition: A Place Called Shangrila*, Londres, Routledge, 2007; L. Zeng, « Dai Identity in the Chinese Ecological Civilization: Negotiating Culture, Environment, and Development in Xishuangbanna, Southwest China », *Religions*, 10, 2019.

Conclusion : du vivant pour l'humain au vivant pour le vivant

Ce chapitre affirme l'importance aujourd'hui de reconnaître les différents rapports de pouvoir afin de souligner les processus de domination, de hiérarchisation et de renforcement d'inégalités dans la construction discursive du vivant. Le dépassement de la distinction nature-culture étant établi, il importe cependant de veiller à ce que, dans les faits, ce dépassement se fasse bel et bien au profit d'une hybridité souhaitable. Cependant, comme l'affirment Buscher et Fletcher, ce tournant ontologique doit éviter de tomber dans un monisme, au risque d'effacer l'action humaine de sa responsabilité⁸¹. Dans la même lignée, Karen Barad croit que nous devons être conscients des façons dont le pouvoir opère dans nos interactions avec les autres et le monde qui nous entoure⁸². Ainsi, il est essentiel de maintenir une distinction entre différents types d'hybrides – État, CO₂, panda, minorité ethnique – afin que la matrice intra-actionnelle de notre relation au vivant reste plurielle et, de ce fait, symétrique et démocratique. C'est justement ce que le philosophe Baptiste Morizot nous montre à travers ses récits de pistage. Il est crucial d'éviter l'appauvrissement des relations de l'humain avec les vivants, qui est, selon lui, le cœur du problème. Ainsi, il est essentiel d'insérer notre grille de lecture du « vivant » dans son propre contexte social, historique, économique et politique. Cela revient, comme indiqué dans l'introduction de cet ouvrage, à donner un rôle clé à la question du *lieu*.

Ici, j'ai pris le parti d'analyser le contexte chinois, que j'ai appris à connaître au fil de mes recherches et de mes observations sur le terrain. Sa distance géographique, sociale, culturelle et politique fournit un éclairage essentiel sur l'importance épistémologique et ontologique d'articuler les concepts de *lieu*, d'*agentivité* et d'*hybridité* dans l'analyse des conditions d'appropriation et de recomposition du vivant. À une époque où la démocratie libérale est de plus en plus contestée par la montée de nouvelles puissances telles que la Chine, mais aussi par l'essor des discours d'extrême droite partout en Europe⁸³, d'importantes questions théoriques s'ouvrent dans l'interprétation de l'entrée du vivant en politique. Pourquoi ? Il est parfois difficile, comme le montre Geneviève Pruvost dans *Quotidien politique*⁸⁴, de déconstruire les processus de dominations pourtant au plus près de notre vie quotidienne. Reconnaître et maintenir une analyse soutenue et critique de notre relation au vivant et de son enchevêtrement dans l'idéologie dominante ouvre la voie au développement d'une nouvelle cosmologie politique qui permette une entrée plurielle du vivant en politique.

Ainsi, cette perspective analytique s'avère pertinente non seulement pour repenser une cosmologie politique, en rectifiant l'erreur théorique de la séparation entre la

⁸¹ B. Buscher et R. Fletcher, *The Conservation Revolution: Radical Ideas for Saving Nature beyond the Anthropocene*, Londres, Verso Books, 2020.

⁸² K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.

⁸³ D. Conversi, « Eco-fascism: an oxymoron? Far-right nationalism, history, and the climate emergency », *Frontiers in Human Dynamics*, 6, 2024.

⁸⁴ G. Pruvost, *Quotidien politique : féminisme, écologie, subsistance*, Paris, La Découverte, 2021.

nature et la société, mais aussi pour l'aborder sans occulter les dynamiques de pouvoir intrinsèques à la politisation du vivant dans l'Anthropocène. La reconnaissance de la puissance d'agir du vivant ne doit donc pas être détachée d'une analyse critique solide, comme le défend Paul Guillibert⁸⁵. Selon le philosophe, la naturalisation du vivant par les États-nations ou la bourgeoisie risque d'aider à légitimer certains comportements tout en en prohibant d'autres. C'est précisément cela que ce chapitre cherche à démontrer à travers l'analyse de nouvelles pratiques de restructuration de lieux tels que les parcs nationaux par le régime autoritaire chinois. Comme le démontre l'ouvrage de Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, *Les Révoltes du ciel*⁸⁶, les récits sur le changement climatique ont été mobilisés dans le cadre de luttes politiques qui ont permis à certains acteurs humains de reconstituer l'imaginaire de la propriété et de l'utilisation de certains territoires. L'approche historique de Fressoz et Locher montre bien les conséquences dramatiques pour certains humains et non-humains découlant de la valeur symbolique donnée par les empires tels que l'Angleterre ou la France aux écosystèmes forestiers, dans les Caraïbes, le Maghreb ou l'Europe, dans le but de légitimer les discours de souveraineté. Cependant, ces dynamiques ne se limitent pas à de grandes échelles. Dans un contexte urbain comme Bruxelles, des espaces verts peuvent devenir des outils d'exclusion sociospatiale, privilégiant certains groupes au détriment d'autres. Un séminaire REVIP a récemment souligné ce phénomène⁸⁷. Au-delà de ces contextes, la dynamique de politisation du vivant prend également des formes corporatives. L'exemple de Total Énergies, qui monopolise des terres agricoles au Congo pour planter une forêt dans le but de compenser son empreinte carbone, révèle comment le vivant peut être approprié à des fins industrielles et capitalistes.

En somme, le cœur de ce chapitre est de réfléchir à la politisation du vivant, en examinant comment cela peut conduire à une homogénéisation de l'idéologie civilisationnelle et influencer la façon dont nous envisageons de « faire territoire » et de « faire société », tout en soulignant les rapports de force en jeu, à petite ou à grande échelle.

⁸⁵ P. Guillibert, *Terre et Capital : pour un communisme du vivant*, Paris, Amsterdam, 2021.

⁸⁶ J.-B. Fressoz et F. Locher, *Les Révoltes du ciel : une histoire du changement climatique XV^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2020.

⁸⁷ A. Wei, « *Quels futurs pour les sols bruxellois ? Une étude prospective du marais Wiels, plan d'eau résurgent au cœur des inégalités sociales et environnementales* », Séminaire REVIP, mars 2023, Université libre de Bruxelles.

Partie III

Trois thèses pour un (autre) devenir

Prendre conscience ne suffit pas : la constitution des sujets politiques à l'épreuve de l'Anthropocène

Emmanuel Charreau et Marc-Antoine Sabaté

Introduction

Pourquoi rendre le vivant politique ? Que désigne une telle formule ? Et que vise-t-elle à produire comme effets et comme déplacements de perspective, lorsque, comme le soulignent la plupart des contributions à cet ouvrage, le vivant est en fait *déjà politique* ? Dans ce chapitre, nous apporterons un point de vue de théorie politique sur cette question de l'entrée du vivant en politique. Nous le ferons toutefois sans isoler la variable « vivant » des autres dimensions de la question écologique, et en la réinscrivant dans la perspective plus large des différents modes – passés et présents – de politisation écologique. Nous nous intéresserons pour cela aux discours contemporains qui s'articulent autour du thème de la « prise de conscience écologique », dans la mesure où ils illustrent de façon exemplaire les difficultés inhérentes aux tentatives de rendre l'écologie et donc le vivant politiques.

En présupposant implicitement un sujet politique figé – un « nous » unifié et pacifié –, ces discours font en effet abstraction des conflits politiques, socio-économiques, mais aussi écologiques qui transforment, divisent et reconstituent pourtant sans cesse les collectifs politiques. À travers une mise en perspective historique de cette dimension longtemps négligée de la conflictualité politique qu'est l'écologie, nous proposerons dès lors une série de réflexions critiques sur la constitution des sujets politiques dans l'Anthropocène, autrement dit dans un nouveau régime temporel supposément marqué par la prise de conscience croissante des conséquences écologiques de l'agir anthropique. Qui prend conscience ? Et de quoi ? Autrement dit, quels sont les « nous » qui se forment à travers la prise de conscience écologique ? La constitution de ces nouveaux sujets politiques va-t-elle nécessairement dans le sens d'une démocratisation ? Et sinon, comment faire en sorte que l'entrée du vivant en politique aille dans ce sens ? Il ne s'agira pas tant d'apporter des réponses définitives à ces questions que d'en pointer les tensions et d'en explorer les dynamiques. Nous

montrons ainsi pourquoi *prendre conscience ne suffit pas* à résoudre la question de la politisation de notre rapport au vivant, et plus largement au non-humain.

Notre réflexion s'articulera en trois temps. Nous proposerons tout d'abord une critique des impensés politiques du *topos* de la « prise de conscience ». Si la rupture introduite par la crise écologique est bien réelle, elle nous oblige à réfléchir – démocratiquement, de préférence – à la consistance mouvante des sujets politiques qui en font l'expérience. Nous approfondirons ensuite cette critique en mettant à l'épreuve la conviction intuitive selon laquelle nous vivons une situation inédite. Nous nous appuyerons pour cela sur l'histoire des « réflexivités environnementales » : en retraçant les multiples controverses politiques suscitées, dans les sociétés modernes, par les tentatives de maîtriser l'environnement et d'aménager les milieux de vie, l'historicisation de la question écologique vient déconstruire la thèse d'un aveuglement massif de la modernité occidentale. Au terme de ce détour historique, nous reviendrons finalement à la crise présente et tenterons, dans un troisième et dernier temps, d'en circonscrire plus finement les enjeux démocratiques. Si le concept d'anthropocène permet de nommer une rupture à la fois historique et géologique, il n'est toutefois pas exempt d'ambiguïtés politiques. Nous formulerons ainsi trois thèses sur la démocratisation de l'anthropocène. Face aux imaginaires anthropocéniques antidémocratiques tout comme face aux imaginaires antimodernes de la table rase écologique, une recomposition écologique des collectifs démocratiques s'impose, et devra s'effectuer à l'épreuve de la prise de conscience des dépendances multiples (passées et présentes, humaines et non humaines, etc.) qui les constituent. Nous montrerons que la théorie politique contemporaine fournit à cet égard des outils pour penser les obstacles et les tensions que l'héritage contraint de la modernité fait peser sur cette redéfinition nécessaire et inédite de la conflictualité politique. La difficile démocratisation de l'Anthropocène n'a rien d'automatique ni d'impossible : elle ne fait que commencer.

Face à l'urgence, une éternelle inconscience ?

L'inconscience écologique comme alibi antidémocratique

Depuis quelques années, la chronique médiatique des catastrophes écologiques semble avoir promu un cadrage des enjeux climatiques comme un problème de « prise de conscience ». L'été 2022 aurait ainsi entériné « la fin de l'insouciance », titrait par exemple le journal *Le Monde* au moment de terminer la rédaction de ce chapitre, citant à l'appui le ministre français de la Transition écologique, pour lequel les événements climatiques estivaux auraient entraîné une « accélération de la prise de conscience ». Et le ministre d'ajouter : « Cette fois, ce ne sont pas des chiffres ou des projections, c'est sous nos yeux. »¹ En 2020, une catastrophe inédite s'était pourtant déjà déroulée

¹ S. de Royer, « Climat : l'été de la fin de l'insouciance », *Le Monde*, 20 août 2022.

sous nos yeux, attirant notre attention sur le risque écologique majeur mais longtemps sous-estimé que constituent les zoonoses. Tout comme la sécheresse de l'été 2022, ou les inondations dévastatrices de l'été 2021, la pandémie a semblé « nous » atteindre plus directement qu'à l'accoutumée. De manière plus tangible, mais aussi – du moins en apparence – de manière plus uniforme². On manque bien sûr de recul pour tirer toutes les leçons de cet événement. Il ne fait en revanche aucun doute qu'il a, davantage encore que la torpeur *madmaxienne* de l'été 2022, suscité l'espoir d'un véritable basculement.

C'est d'ailleurs là ce que suggérait le PDG de Total, lors de sa présentation des résultats annuels du groupe pétrolier français en 2021 : l'année 2020 aurait été une « année charnière pour la prise de conscience mondiale de la fragilité de la planète »³. Il va sans dire que, venant de Total, « la ficelle est grosse ». Rien de plus commode, en effet, explique l'historien Jean-Baptiste Fressoz, que de « prendre conscience maintenant pour se dédouaner du passé »⁴ – *a fortiori* pour une entreprise aussi concernée. Admettons malgré tout la prémisse et déroulons ses implications : avec le Covid-19, « nous » aurions enfin pris conscience de l'urgence. Mais si tel a bien été le cas, comment avons-nous pu expérimenter une nouvelle épiphanie écologique, à peine deux ans et un été caniculaire plus tard ? Aurions-nous la mémoire courte ? Ou l'esprit inconséquent ? Serions-nous condamnés à passer régulièrement d'un état d'inconscience à de trop brefs états de conscience écologique ?

Nous faisons l'hypothèse qu'une partie du problème réside dans l'idée même d'une prise de conscience. Car le fait est là : chaque manifestation des dérèglements climatiques, chaque rapport sur l'augmentation de la concentration des gaz à effet de serre ou sur l'effondrement de la biodiversité semble offrir l'occasion d'une énième « prise de conscience écologique ». Nous n'en finissons plus de prendre conscience. Et nous n'en finirons sans doute jamais. Si l'enjeu était véritablement de sortir « d'un état préalable d'inconscience », le problème serait en effet réglé depuis longtemps déjà. Et il est par conséquent illusoire d'espérer identifier « l'origine »⁵ de la prise de conscience. Mais si tel est en effet le cas, comment comprendre la mise en scène répétée d'une conversion imminente et globale des consciences et des actions ?

À nos yeux, ce *topos* de la prise de conscience participe directement de la crise climatique, en la redoublant d'une crise démocratique. Car ce qui pose problème aujourd'hui est moins l'absence de connaissances que leur traduction en actions collectives. Comme le notent justement Bruno Latour et Nikolaj Schultz, il nous faudrait par conséquent rejeter la « version *pédagogique* » de l'écologie politique, c'est-à-dire ce fantasme, longtemps entretenu, que « la situation catastrophique étant connue, l'action suivrait nécessairement »⁶, et que par conséquent le défaut d'action est essentiellement imputable à un défaut d'éducation. Ce faisant, c'est la figure d'un peuple ignorant et irresponsable qui est véhiculée, si bien que la voie démocratique n'apparaît pas nécessairement comme le débouché le plus évident des discours de la prise de conscience.

² En apparence seulement, car la pandémie a en réalité suivi et creusé le sillon des inégalités.

³ Cité par J.-B. Fressoz, « Le problème de la "prise de conscience", c'est qu'elle est proclamée depuis trop longtemps pour encore servir », *Le Monde*, 28 avril 2021.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ B. Latour et N. Schultz, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Paris, La Découverte, 2022, p. 26-27.

Pour le dire encore autrement : notre hypothèse est que ces discours consensuels contribuent à reporter indéfiniment le moment du débat et de l'action démocratiques, favorisant ainsi d'autres formes de politisation écologique. Jusqu'ici, les différentes composantes du *demos* se trouvent comme maintenues dans un état de minorité, dans l'incapacité de comprendre ce qu'elles vivent et de peser sur ce qui les attend. Ainsi, face à l'urgence et à l'ampleur de la tâche, la démocratie pourrait finalement passer pour un luxe. Car il est clair que le temps joue contre elle : il devient de plus en plus coûteux de reporter les actions nécessaires pour prévenir, limiter et s'adapter aux catastrophes présentes et futures. La délibération et la participation du plus grand nombre semblent ainsi parfois moins bien adaptées à l'urgence de la situation que l'expertise et la contrainte venues d'en haut. Les tendances technocratiques et autoritaires existantes s'en trouvent dès lors renforcées. Et ce, alors même que nous sommes par ailleurs supposés avoir « pris conscience » de la contribution historique de ces mêmes tendances à l'avènement du nouveau régime climatique, sans parler de la production de sa méconnaissance⁷.

Interroger le « nous » de la prise de conscience

Notons, pour nuancer ce qui précède, qu'il est évidemment très différent de regarder un segment du journal télévisé consacré au dernier rapport du GIEC et d'assister impuissant à l'engloutissement de sa maison par le feu ou les eaux. Dans cette perspective, il est certain que chaque événement climatique extrême participe de quelque chose comme une prise de conscience, au sens d'une expérience pratique, tangible et située de la matérialité d'une réalité qui paraissait auparavant abstraite et lointaine. Devant la difficulté des humains à se représenter l'ampleur de la crise écologique, plusieurs travaux considèrent d'ailleurs que les affects nés à l'épreuve du nouveau régime climatique – qu'ils soient tristes face aux catastrophes ou joyeux face aux prodiges de la nature – sont une condition nécessaire à la conversion des connaissances abstraites en actions individuelles et collectives⁸.

On objectera peut-être que ce potentiel politique des affects ne conduit pas nécessairement à des actions, ni *a fortiori* à des actions *écologiques*. Autrement dit qu'il s'agit

⁷ Songeons par exemple aux révélations sur les stratégies de désinformation mises en place par Total dans les années 1980 (C. Bonneuil, P. L. Choquet et B. Franta, « Early warnings and emerging accountability: Total's responses to global warming, 1971-2021 », *Global Environmental Change*, 71, 2021). Sur les stratégies de production du doute, voir E. M. Conway et N. Oreskes, *Les Marchands de doute* (trad. J. Treiner), Paris, Le Pommier, 2014.

⁸ Cette dimension affective de la politisation de l'écologie est souvent taxée d'improductivité, notamment par les critiques des approches dites catastrophistes (voir L. Silberzahn, « Communautés de peur, communautés de colère : ce que peuvent les "passions tristes" de l'écologie », in C. Chastagner *et al.*, *Catastrophismes. Peurs collectives et idéologies au XXI^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2021, p. 161-168). Les critiques de la collapsologie en sont aussi un bon exemple. Aussi fondées soient-elles, ces critiques apparaissent souvent unilatérales faute de prendre suffisamment au sérieux la dimension affective et sociale du phénomène – qui permet pourtant de mieux en cerner les risques et les potentiels (voir E. Charreau et L. Guillout, « À l'épreuve des catastrophes : incertitudes écologiques, incertitudes politiques », in C. Chastagner *et al.*, *Catastrophismes. Peurs collectives et idéologies au XXI^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2021, p. 17-36).

là d'une condition nécessaire, mais non suffisante. Cette remarque vaut d'ailleurs tout particulièrement pour ce qui concerne le vivant : si prendre conscience ne signifie que « se sentir concerné », l'écho croissant rencontré par les problématiques du vivant risque de ne mener qu'à des changements individuels et essentiellement esthétiques⁹. Il ne faut certes pas minorer le potentiel de la politique des modes de vie¹⁰. Mais justement, ces formes de « prise de conscience » affectives et quotidiennes appellent une mise en forme politique – à commencer par des réorganisations collectives, portant non seulement sur l'écologisation immédiate de la vie quotidienne, mais aussi sur l'engagement de luttes politiques et sociales aux différentes échelles pertinentes de temps et d'espace. Faute de quoi, ces affects pourraient tout aussi bien alimenter la défiance à l'égard de toute organisation collective, favorisant des stratégies de repli individuel, ou au contraire renforcer les demandes d'autorité en tous genres.

Quoi qu'il en soit, l'usage irréflecti du « nous » participe du problème que ce chapitre tente de circonscrire, notamment car il invisibilise les différences de responsabilité et de capacité. Comment construire un « nous » qui soit moins désorienté face à des enjeux complexes et en grande partie techniques, et aussi moins réticent à sacrifier une partie de son confort et de ses intérêts aux exigences de la transition ? Un ou plutôt *des* « nous », qui n'auraient pas le sentiment de devoir s'en remettre aveuglément à une élite, éclairée ou non, pour définir et mettre en place les mesures « qui s'imposent » – au risque, par exemple, de faire rimer relocalisation avec préférence nationale. Finalement, les discours de la prise de conscience écologique laissent selon nous trop souvent dans l'ombre le sujet *politique* de la prise de conscience : le « nous » de « nous avons pris conscience », son histoire et les contradictions qui le traversent à l'ère de l'Anthropocène. C'est pourquoi filer la métaphore de la prise de conscience peut malgré tout s'avérer utile : le problème est de savoir *qui* doit prendre conscience, et *de quoi*. Il serait en effet insuffisant d'interroger la prise de conscience écologique en occultant la question réciproque, et tout aussi cruciale, de la prise de conscience *politique*¹¹.

⁹ Voir sur ce point la critique – par ailleurs assez injuste et elle-même très esthétique – proposée par F. Lordon, dans « Pleurnicher le vivant », *Les blogs du « Diplo »*, 29 septembre 2021.

¹⁰ M. Potte-Bonneville, « Une politique des modes de vie ? », *Vacarme*, 51(2), 2010, p. 27-29.

¹¹ Remarquons au passage que cette conception – encore assez programmatique – de la prise de conscience politique ne peut éviter de se situer vis-à-vis de l'approche marxiste. En effet, la problématique de la conscience de classe représente, au moins d'un point de vue historique, l'un des cadrages politiques principaux du problème de la prise de conscience.

De l'inconscience moderne à l'histoire des modes de politisation de l'écologie

Historiciser la question écologique

Nous avons jusqu'à présent souligné les raisons pour lesquelles le cadrage de notre sensibilité croissante au ravage écologique comme un processus de « prise de conscience » est lourd d'impensés politiques. Dans le deuxième temps de ce chapitre, nous approfondirons cette première critique en nous demandant dans quelle mesure l'écologisation contemporaine des concepts à l'appui desquels nous pensons les questions politiques – par exemple ceux de représentation ou de sujet – peut, à son tour, être adéquatement décrite comme une prise de conscience.

Face à la crise climatique, et en particulier face au bouleversement ontologique que constituerait « l'événement Anthropocène »¹², les appels à l'*aggiornamento* théorique se multiplient. Comment pourrait-on, par exemple, continuer à penser la nature, le travail ou même la liberté selon les schèmes hérités de la modernité ? Le *statu quo* conceptuel est impossible pour qui cherche à « prendre conscience » du fait que la transformation productive du monde et notre aspiration à nous libérer des vicissitudes de la nature ont partie liée avec la catastrophe écologique. Dans cette optique, la théorie politique peut s'appuyer sur des travaux qui œuvrent déjà, et depuis plusieurs décennies, à ce qu'on pourrait appeler une conscientisation écologique¹³. L'écologisation de nos catégories politiques est, autrement dit, déjà largement entamée. Mais la manière de conduire cette reconfiguration théorique fait malgré tout face à un certain nombre d'écueils.

Un premier écueil consiste à envisager la théorisation des problèmes politiques posés par la crise écologique comme des questions d'ordre essentiellement éthique et abstrait ; comme si la tâche de la théorie politique aujourd'hui ne consistait qu'à articuler de nouveaux principes normatifs, autrement dit à accompagner, si ce n'est même à imposer la prise de conscience du haut de son magistère « scientifique », et à la traduire en politiques publiques. Nous ne développerons pas cet aspect ici pour nous concentrer sur un second écueil – qui procède d'ailleurs en partie du premier. Un geste d'historicisation s'avère en effet nécessaire pour déjouer le risque d'un surplomb théorique et moral vis-à-vis de la crise écologique et éviter de séparer les principes de leurs incarnations dans les aspirations et les pratiques sociales. C'est que, nous l'avons vu, le sujet – le « nous » – de la prise de conscience n'est pas une donnée abstraite. Il possède une histoire, lourde de contradictions et riche de potentialités non réalisées. Et il est donc crucial d'interroger, d'une part, la constitution historique des collectifs dont on suppose qu'ils sont les sujets de cette prise de conscience, mais aussi, d'autre part, les concepts – environnement, écologie, climat, vivant, etc. – mobilisés pour désigner ce dont ces collectifs sont supposés prendre conscience.

¹² C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'Événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2016.

¹³ On pense ici notamment au « tournant ontologique » et « tournant non humain » engagés dans le sillage des travaux de Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Isabelle Stengers, Donna Haraway ou encore Bruno Latour, ainsi qu'aux nombreux apports des perspectives écoféministes, décoloniales ou écomarxistes. Sur ce sujet, voir l'introduction du présent ouvrage.

Or, cette historicisation de notre « conscience écologique » s'expose également à certains écueils. À commencer par le risque de se rapporter à l'histoire en plaquant unilatéralement sur le passé les préoccupations du présent : soit sur un mode téléologique – gommant la contingence et les discontinuités pour donner l'impression d'un devenir uniforme et inéluctable de la modernité; soit, à l'inverse, en se contentant de « verdir »¹⁴ l'histoire des idées politiques, c'est-à-dire d'exhumer ici ou là autant de précurseurs oubliés ou d'intuitions négligées afin d'en faire les supports d'une réforme des consciences présentes. Entre ces deux écueils, nous chercherons par conséquent à esquisser une troisième voie en forme de ligne de crête : historiciser la question écologique sans céder à l'illusion rétrospective d'un sens de l'histoire, ni aux lectures partielles qui occultent le décalage entre les problèmes du présent et l'appareillage conceptuel hérité de la modernité.

Cette réflexion reste cependant une esquisse, sans prétention à l'exhaustivité. Par souci de clarté, et pour éviter de survoler de trop haut une littérature foisonnante, nous nous concentrerons sur l'histoire longue des « réflexivités environnementales » élaborée par Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher¹⁵. Cette tentative exemplaire d'historicisation de la question écologique permet en effet de décentrer le cadrage habituel des questions environnementales ou écologiques en décrivant les différentes politisations de ces questions qui ont traversé l'histoire de la modernité – bien avant que la modernité tardive s'enorgueillisse de sa prise de conscience écologique, au travers notamment du concept ambivalent d'Anthropocène.

L'histoire longue des réflexivités environnementales

La sensibilité écologique actuelle est moins inédite qu'il y paraît. De nombreux historiens contestent en effet l'idée d'une prise de conscience tardive des bouleversements écologiques et interrogent les récits selon lesquels « l'environnement n'apparaît comme un problème que lorsqu'on prend enfin la mesure de sa destruction »¹⁶. En mettant au jour les modes de connaissances et les processus de politisation de l'environnement qui ont traversé la modernité occidentale, et en particulier les XVIII^e et XIX^e siècles, l'histoire environnementale récente montre la précocité des prises de conscience concernant les changements climatiques et leur origine anthropique, mais aussi les nuisances de la société industrielle¹⁷. En *prenant conscience* aujourd'hui de la manière dont nous modifions l'environnement, mais aussi dont celui-ci nous affecte, nous renouons donc en quelque sorte avec une expérience ordinaire de la modernité.

¹⁴ Voir à cet égard la recension critique de F. Taylan, « Serge Audier, *La Société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017 », *Revue française de science politique*, 68(1), 2018, p. 151-153.

¹⁵ J.-B. Fressoz et F. Locher, *Les Révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (XV^e-XX^e siècle)*, Paris, Seuil, 2020.

¹⁶ F. Taylan, *Mésopolitique. Connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 8.

¹⁷ Voir notamment F. Jarrige et T. Le Roux, *La Contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2017.

De la colonisation de l'Amérique à la deuxième révolution industrielle, les sociétés occidentales ont ainsi, de manière non seulement implicite, mais aussi, souvent, tout à fait explicite, fait de ce que nous appelons aujourd'hui généralement l'environnement une question politique. Et même plus : un objet de gouvernement, c'est-à-dire un moyen d'améliorer les conditions d'existence des humains, si ce n'est la nature humaine elle-même, et un élément de légitimation du pouvoir, en particulier colonial¹⁸.

En réhabilitant la conscience écologique méconnue des sociétés modernes, l'histoire environnementale – définie comme histoire de la « constitution matérielle »¹⁹ des sociétés – accomplit ainsi un travail de repolitisation. Elle restitue les tensions politiques entre les acteurs et la multiplicité des facteurs qui pèsent sur l'issue de controverses anciennes et souvent oubliées – on pense ici, par exemple, au choix d'une technologie ou d'une source d'énergie par rapport à une autre ; ou encore à l'imposition de certaines politiques de santé publique²⁰. Non seulement la destruction des milieux et des vivants est loin d'être étrangère à la politique des sociétés modernes, mais elle a souvent été négociée, sinon imposée malgré les mises en garde. Dans la plupart des controverses, la solution politique qui finit par s'imposer rencontre en effet des résistances et conduit parfois à des concessions réciproques. Rendre ainsi l'histoire à sa contingence et à ses processus conflictuels tend à dégager le champ des possibles historiques. Contre les schémas téléologiques et le déterminisme technologique, l'histoire des choix écologiques d'hier et d'aujourd'hui apparaît sous un nouveau jour. Une évidence nous est rappelée : loin d'être un processus rationnel et univoque, cette histoire est le résultat instable de conflits sociaux qui sont aussi des conflits d'imaginaires.

Parmi les recherches récentes, l'écriture de l'histoire de la « réflexivité environnementale des sociétés modernes »²¹ possède le grand mérite de rendre sensible la multiplicité et l'ampleur des controverses suscitées par la conscience, changeante mais quasi permanente, d'un « agir climatique humain »²² et de ses conséquences sur les conditions d'habitabilité de la Terre. Loin de marquer la sortie d'un « modernisme frénétique ignorant l'environnement », la conscience écologique contemporaine succède en réalité à plusieurs « siècles de réflexions et d'inquiétudes quant à l'altération humaine du climat »²³. Telle est en effet la principale conclusion des travaux de Fressoz et Locher. Nous en retiendrons ici deux enseignements.

D'une part, la redécouverte de l'importance de la question climatique dans l'espace public moderne – et notamment durant la Révolution française – ébranle une

¹⁸ Aux yeux des colonisateurs, les peuples colonisés sont jugés responsables de la non-amélioration – voire parfois de la dégradation supposée – de leur climat, ce qui vient ainsi redoubler l'argument de la non-mise en valeur de la terre pour légitimer la dépossession et la domination. Voir notamment D. K. Davis, *Les Mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb* (trad. fr. G. Quenet), Seyssel, Champ Vallon, 2012.

¹⁹ J.-B. Fressoz, « Quand la catastrophe suit son cours », in J. Birnbaum (dir.), *De quoi avons-nous peur ?*, Paris, Gallimard, 2018, p. 63-75.

²⁰ J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2011.

²¹ J.-B. Fressoz et F. Locher, « Le climat fragile de la modernité. Petite histoire climatique de la réflexivité environnementale », *La Vie des idées*, 20 avril 2010. En ligne : <https://laviedesidees.fr/Le-climat-fragile-de-la-modernite.html> (dernière consultation le 8 mars 2023).

²² J.-B. Fressoz et F. Locher, *Les Révoltes du ciel*, op. cit., p. 10.

²³ J.-B. Fressoz et F. Locher, « Le climat fragile de la modernité », op. cit.

conviction, « répandue en philosophie politique », selon laquelle « les démocraties représentatives se sont constituées en externalisant les questions environnementales, en déclarant hors champ la question de la nature pour mieux se concentrer sur la régulation des relations humaines »²⁴. L'histoire environnementale nous invite ici à questionner le sens commun théorico-politique, et en particulier à nuancer la description habituelle de l'institution politique moderne comme pur artificialisme : abstraction juridique d'un individu-sujet hors sol et fiction d'un corps politique qui ne tiendrait que par la force de sa propre volonté²⁵. Si le projet d'autonomie comme affranchissement de l'hétéronomie vise bien la nature en ce qu'elle désigne la rareté et l'insécurité matérielle, il ne renvoie donc pas à la nature comprise comme l'ensemble des contraintes matérielles externes²⁶. Une telle affirmation est certainement schématique, passant notamment outre les recoupements complexes entre projet d'autonomie et projet de maîtrise²⁷. Toujours est-il que l'histoire montre comment la démocratie s'est préoccupée, dès l'expérience révolutionnaire, d'une dimension géo-écologique des intérêts humains aussi cruciale que le climat. C'est donc moins dans la séparation que dans la tension et la confrontation permanentes entre constitution politique et constitution matérielle de la société que s'est déployé le régime représentatif moderne²⁸.

D'autre part, les travaux de Fressoz et Locher illustrent à quel point la nature – qu'il s'agisse de la domestiquer, de la protéger ou de l'améliorer – est loin d'être l'arrière-plan neutre et stable, invisible et impensé de la politique moderne. Au contraire, la nature a constitué un levier crucial dans la mise en place de la démocratie libérale. Dès la Révolution et jusqu'à la deuxième moitié du XIX^e siècle, par exemple, un certain *effondrissement* climatique – essentiellement lié à la gestion des forêts et pris dans l'angoisse non pas du réchauffement, mais bien du refroidissement – va ainsi servir, en France, de levier politique pour « gouverner les usages populaires de la nature »²⁹. Historiquement, le « combat contre les communs » a donc aussi été mené « au nom de la protection des arbres et des climats »³⁰. Il ne s'agit là bien sûr que d'un exemple, qui plus est spécifique au cas français. Mais on touche à une hypothèse générale qui traverse par ailleurs le champ de l'histoire environnementale : la gouvernementalité

²⁴ J.-B. Fressoz et F. Locher, *Les Révoltes du ciel*, op. cit., p. 92. En accusant l'Ancien Régime d'avoir détérioré le climat par une déforestation excessive et une inaction face à la prolifération des marécages, les révolutionnaires français ont en effet fait du climat et de sa « régénération » une question politique de premier plan (voir *ibid.*, p. 79-83).

²⁵ Les auteurs ouvrent ce faisant une perspective critique d'autant plus forte qu'elle vise des approches aussi différentes que, par exemple, l'histoire téléologique et idéaliste de la démocratie libérale (Gauchet) ou certaines réflexions nettement plus relativistes et matérialistes (la « Constitution moderniste » de Latour). Voir respectivement M. Gauchet, *La Révolution moderne*, t. 1, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2007 et B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.

²⁶ Voir notamment sur ce point P. Charbonnier, *Abondance et liberté*, op. cit.

²⁷ Voir sur ce point, dans cet ouvrage, le chapitre d'E. Fabri, « Ontologie naturaliste et propriété : au-delà du vivant comme "appropriandum" ».

²⁸ On pourrait prolonger l'argument en montrant comment la représentation des intérêts non humains a également fait l'objet de nombreuses controverses, notamment durant la Révolution française. Voir P. Serna, *L'Animal en République, 1789-1802. Genèse du droit des bêtes*, Toulouse, Anacharsis, 2016.

²⁹ J.-B. Fressoz et F. Locher, *Les Révoltes du ciel*, op. cit., p. 14. Les historiens montrent en effet comment la menace climatique liée au mauvais usage des forêts servira d'argument pour disqualifier les règles coutumières, discipliner les pratiques paysannes et, *in fine*, légitimer le nouvel ordre propriétaire. Voir *ibid.*, p. 85 et s.

³⁰ *Ibid.*, p. 158.

libérale moderne, pour parler comme Foucault, se déploie toujours en s'appuyant sur une certaine forme d'environnementalisme, entendu au sens le plus large³¹. L'argument dépasse ici la simple question de la maîtrise et de la possession de la nature. Il s'agit de reconnaître que l'action sur l'environnement – qu'elle se fasse suivant une logique d'exploitation ou au contraire de préservation – constitue l'une des modalités principales de ce que l'un des protagonistes des *Révoltes du ciel* nommait « le grand art de gouverner les hommes »³².

Finalement, l'historicisation introduit ici, comme toujours, un trouble bienvenu dans les repères de nos certitudes. Elle nous incite tout d'abord à complexifier le récit linéaire du « grand partage » entre nature et culture, science et politique. Le travail des historiens rétablit à la fois une certaine continuité dans la trame des modes de politisation de l'environnement et nous pousse à saisir les problèmes du présent dans leur épaisseur historique plutôt que dans leur radicale nouveauté³³. Mais il fait en même temps valoir des discontinuités souvent minorées par l'appréhension de la modernité occidentale comme un bloc « naturaliste »³⁴, ravivant ainsi la conscience des conflits passés. Il devient alors possible de ne pas céder au fantasme de la *tabula rasa* – qui risque surtout d'aggraver la désorientation présente – et de chercher au contraire à repenser le projet d'autonomie en misant sur la réactualisation de potentialités inaccomplies³⁵. Une telle lecture discontinuiste ne doit en même temps pas nous pousser, nous l'avons vu, à « verdier » trop vite l'histoire des idées politiques. Et ce, notamment, car le trouble de l'historicisation nous invite aussi à reconnaître que, si certains courants politiques – et en particulier le socialisme – ont, plus que d'autres, tenté d'intégrer politiquement « la question des rapports collectifs à la nature »³⁶, tous ont pensé de manière plus ou moins active l'environnement comme une modalité de l'exercice du pouvoir et l'aménagement des milieux de vie comme une technique de gouvernement³⁷. Que cette rationalité « mésopolitique »³⁸ soit de plus en plus mise en crise par l'émergence de nouvelles résistances et, pour parler encore comme Foucault, de « contre-conduites » à la fois humaines et non humaines, il n'en demeure pas moins

³¹ Voir notamment F. Taylan, « Gouverner les hommes par leurs milieux. La rationalité mésologique et les technologies environnementales du libéralisme », in H. Oulc'Hen (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 159-173.

³² Abbé Richard, *Histoire naturelle de l'air et des météores*, vol. 1, Paris, Saillant et Nyon, 1770, p. 2, cité par J.-B. Fressoz et F. Locher, « Le climat fragile de la modernité », *op. cit.*

³³ Si la crise climatique contemporaine est incommensurable avec les problématiques qui nourrissaient les réflexivités environnementales du passé et nous confronte *de fait* à une situation inédite qu'il ne s'agit donc pas de minorer, la lecture continuiste esquissée ici vise à la ressaisir non pas comme un événement qui dépasserait l'entendement mais comme une nouvelle péripétie de la réflexivité critique des sociétés modernes.

³⁴ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*

³⁵ C'est le cas des nombreux travaux contemporains autour du concept de « communs ».

³⁶ P. Charbonnier, *Abondance et liberté*, *op. cit.*, p. 269.

³⁷ C'est là l'une des principales leçons des travaux de Ferhat Taylan. Celui-ci montre comment non seulement le libéralisme – dans ses différentes variantes, et notamment le darwinisme social de Spencer –, mais aussi le républicanisme rousseauiste et le socialisme comtien/durkheimien ont composé avec cette rationalité mésopolitique, définie comme « [l']ensemble de connaissances et de techniques qui visent à altérer, améliorer ou transformer les hommes par l'aménagement de leur milieu de vie ». La problématique du « gouvernement des hommes par leur milieu de vie » serait ainsi « constituti[ve] de l'expérience moderne de l'environnement » (F. Taylan, *Mésopolitique*, *op. cit.*, p. 7-10).

³⁸ Sur l'actualité de cette rationalité mésopolitique, voir F. Taylan, « L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale », *Raisons politiques*, 4(52), 2013, p. 77-87.

– nous y reviendrons au moment de conclure ce chapitre – qu’il y a là une modalité du politique dont il n’est pas certain que la théorie politique puisse faire l’économie. La modernité est un héritage qui s’impose à nous, pour le meilleur et pour le pire.

Ouverture : trois thèses sur la démocratisation de l’Anthropocène

Nous l’avons vu, l’histoire des réflexivités environnementales nous offre des outils pour penser cet héritage à la fois matériel et politique de la modernité avec lequel nous sommes donc contraints de composer. Au terme de cette ébauche d’historicisation, une série de réflexions nous semblent pouvoir être esquissées en guise d’ouverture. Nous les formulerons sous la forme de trois thèses, chacune permettant d’articuler une proposition d’interprétation critique de l’Anthropocène en tant que sa problématisation a fait *événement* et a par conséquent suscité des prises de conscience antagoniques dans leurs effets actuels comme potentiels.

Première thèse : un interlude plutôt qu’une longue nuit d’inconscience écologique

Les apports de l’histoire environnementale rendent possible une reconfiguration du problème anthropocène. Il ne s’agit plus tant de savoir si, quand et comment nous avons pris conscience, mais plutôt de commencer par comprendre l’oubli des réflexivités environnementales de la première modernité industrielle. D’où une première thèse : les préoccupations écologiques actuelles ne marquent pas la sortie d’une inconscience éternelle. Elles témoignent tout au plus de la remise en cause d’une sorte de déni de l’agir anthropique, certes laborieuse et toujours menacée par les intérêts et imaginaires extractivistes. Et qui plus est d’un déni relativement récent : il remonterait à la fin du XIX^e siècle, lorsque la société industrielle a réduit sa « vulnérabilité aux aléas du ciel » en accroissant ses moyens de production et en sécurisant ses approvisionnements énergétiques et alimentaires. L’oubli de la conscience environnementale moderne apparaît donc comme « un interlude ». Il s’agirait d’un « bref laps de temps – quelques décennies à peine – durant lequel le climat a pu sembler indifférent à la vie des hommes »³⁹.

Le problème de la prise de conscience s’éclaire alors d’une nouvelle lumière : la sensibilisation écologique est d’autant plus complexe que l’interlude d’inconscience

³⁹ J.-B. Fressoz et F. Locher, *Les Révoltes du ciel*, *op. cit.*, p. 16. On peut d’ailleurs tenter de situer plus précisément le début de cet interlude vers la fin de la Seconde Guerre mondiale : le déni aurait grandi à l’ombre de la « grande accélération », et notamment de la mondialisation dont il semble être l’une des contreparties essentielles. Sur les causes de l’accélération, voir C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L’Événement anthropocène*, *op. cit.*, p. 67.

dont nous tentons aujourd'hui de sortir n'est pas tombé du ciel. Il est pour partie le résultat d'investissements massifs, destinés à soutenir la production de l'ignorance aussi bien scientifique et médiatique que politique. Si bien que l'on peut dire que « la modernité technique fut beaucoup moins aveugle qu'aveuglée »⁴⁰. À cela s'ajoutent les nombreuses campagnes d'intimidation, parfois physique, des lanceurs d'alertes. Précisons que nous n'embrassons pas là une vision complotiste de la production de la méconnaissance et de l'inaction écologique. Selon nous, le phénomène relève de conditions matérielles et imaginaires à la fois plus profondes, plus diffuses et plus impersonnelles qu'il y paraît. On préférera donc replacer les multiples *complots contre l'écologie* au sein, par exemple, d'une réflexion plus vaste sur ce que Léna Silberzahn propose de nommer des « dispositifs de désensibilisation »⁴¹. Ces dispositifs de servitude volontaire, dont la voiture individuelle et « l'idéologie sociale de la bagnole »⁴² qui l'accompagne fournissent l'un des exemples les plus évidents, produisent en quelque sorte une sensibilisation contraire, qui fait obstacle à la sensibilité écologique. La désensibilisation n'est donc pas seulement un phénomène négatif : elle produit ou, du moins, elle encourage des comportements anti-écologiques. On peut ainsi faire l'hypothèse que le modèle de développement et le mode de vie dominant des sociétés capitalistes avancées ont été rendus suffisamment désirables et vitaux pour que la connaissance croissante de leur caractère écocidaire se trouve largement court-circuitée. Au prix, certes, de la prolifération de catastrophes et d'angoisses variées qui laissent tant bien que mal percer, sur la Terre et dans les esprits, l'intensité de la contradiction en présence.

Deuxième thèse : l'Anthropocène comme champ de bataille théorique et politique

L'historicisation du problème montre que la conscience écologique n'implique pas nécessairement la mise en place d'une démocratie écologique, au sens d'un ralentissement ou d'un *atterrissage* qui socialise à la fois les gains et les pertes, mais qu'elle peut au contraire venir renforcer la logique de maîtrise. D'où une deuxième thèse : « l'événement Anthropocène » est politiquement indéterminé ; il peut certes être vu comme l'amorce d'une prise de conscience faisant voir la nécessité d'une redirection écologique, mais cette prise de conscience peut en même temps revivifier l'*hubris* du projet moderne. En compliquant le récit souvent linéaire et surplombant de l'Anthropocène, l'histoire des réflexivités environnementales contribue dès lors à la critique déjà bien avancée d'un concept souvent suspecté de participer du problème historique

⁴⁰ F. Jarrige, « Jean-Baptiste Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012, 320 p. », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 45, 2012, p. 187-189.

⁴¹ L. Silberzahn, « Sommes-nous "insensibles" au ravage en cours ? De "l'écologie sensible" à la lutte contre les dispositifs de désensibilisation », *Symposium*, 26(1), 2022, p. 77-105.

⁴² A. Gorz, « L'idéologie sociale de la bagnole », in *Écologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 71-87.

et politique qu'il tente de nommer⁴³. Au-delà des controverses scientifiques et quelles que soient par ailleurs ses vertus heuristiques, on a en effet souvent insisté sur le fait que parler d'Anthropocène tend à aplanir tant les tensions politiques que la multiplicité des causalités historiques en jeu au sein d'un récit unificateur. Ce faisant, cette mise en récit accrédite de toute son autorité scientifique la représentation d'une humanité entrée à son insu et presque *comme un seul homme* dans le nouvel âge géologique façonné par elle à son image⁴⁴.

Ici, nous voudrions donc insister sur le fait que les représentations véhiculées par le concept d'Anthropocène ne sont pas nécessairement incompatibles avec des formes de solutionnisme techniciste et antipolitique. Suivant ces perspectives, la question des sujets politiques et de la démocratie ne se pose plus, sinon à la marge. L'imaginaire anthropocénique d'une humanité prétendument unifiée par la crise écologique porte à son envers celui d'une humanité désormais pleinement consciente de son nouveau statut de force géologique et prête à l'assumer triomphalement⁴⁵. La tentation du *business as usual* survivrait ainsi sous une autre forme. En témoigne la diffusion grandissante des discours « écomodernistes », qui défendent une forme d'accélérationnisme en pariant massivement sur l'accroissement des capacités techniques de stabilisation et de remodelage de la terre abîmée par la géo-ingénierie⁴⁶, mais aussi sur l'intensification de la mise au travail tant des humains que des non-humains.

La critique de ce dernier aspect a notamment été ouverte par les réflexions de Jason Moore sur « l'écologie-monde » du capitalisme. Prolongeant les critiques écoféministes et écomarxistes de l'invisibilisation du travail gratuit de reproduction – fourni par les femmes, mais aussi par la nature et les soi-disant « services écosystémiques » – dans le procès de valorisation du capital, l'historien a en effet insisté sur la manière dont l'agentivité des humains comme des non-humains se trouve « enrôlée » dans des rapports d'exploitation formels ou informels⁴⁷. Soja OGM, oiseaux migrateurs nichant dans des zones humides⁴⁸ ou encore ouvriers agricoles répandant des produits phytosanitaires, chacun à sa place et selon les incitations qu'il reçoit, se trouvent ainsi mobilisables,

⁴³ Pour une introduction critique, voir C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'Événement anthropocène*, op. cit. Et parmi les contributions à cette controverse : R. Beaud et C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018 ; ainsi que J. W. Moore (dir.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press, 2016.

⁴⁴ D'où le succès des nombreuses contre-propositions (Capitalocène, Plantationocène, Chtulucène, Androcène, etc.), qui pointent chacune une détermination et donc une politisation possible de l'Anthropocène.

⁴⁵ Sur ce point, voir F. Neyrat, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géoconstructivisme*, Paris, Seuil, 2016 ; ainsi que P. Charbonnier, « Constructivisme et urgence environnementale », *La Vie des idées*, 10 mai 2016. En ligne : <https://laviedesidees.fr/Constructivisme-et-urgence-environnementale.html> (dernière consultation le 8 mars 2023).

⁴⁶ Pour un manifeste écomoderniste, voir B. Bratton, *La Terraformation 2019*, Dijon, Presses du réel/ArTeC, 2021. Pour une étude classique du phénomène, voir C. Hamilton, *Les Apprentis Sorciers du climat : raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, Paris, Seuil, 2013. Cet aspect de notre réflexion a bénéficié de discussions avec Lauriane Guillout, nous l'en remercions.

⁴⁷ Voir J. W. Moore, *Le Capitalisme dans la toile de la vie. Écologie et accumulation du capital* (trad. fr. R. Ferro), Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2020.

⁴⁸ Voir B. Zitouni, « The Promises of the New Wetlands », in B. Latour et P. Weibel (dir.), *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*, Cambridge, MIT Press, 2020, p. 304-307, qui décrit la manière dont les autorités anversoises ont enrôlé ces non-humains pour pérenniser les activités du port.

parfois à leur corps défendant, comme des acteurs d'une écologie de la domination et d'une intensification insoutenable de la production⁴⁹.

Troisième thèse : la nécessité d'hériter de la modernité, pour le meilleur et pour le pire

Ces écologies de la domination constituent un défi titanesque pour tout projet démocratique. L'écomodernisme dominateur se traduit en effet déjà dans les politiques écologiques des géants chinois et américains (et dans une moindre mesure des puissances européennes⁵⁰). On peut bien sûr douter que tous ces projets aient les moyens de leurs ambitions, particulièrement en ce qui concerne la géo-ingénierie globale. Mais qu'ils soient partiellement irréalisables ne les empêche pas de produire des effets politiques et écologiques désastreux. Le problème n'est donc pas simplement d'ordre technique. Car en disjoignant le problème écologique – c'est-à-dire l'habitabilité de la Terre – du problème démocratique – c'est-à-dire l'habitabilité pour toutes et tous –, le plus grand nombre des humains mais aussi des non-humains risque, *in fine* de perdre sur les deux tableaux.

La démocratisation de l'Anthropocène est au cœur des mobilisations et des luttes écologiques contemporaines, que l'on regarde du côté des activistes du climat qui investissent les différentes arènes politiques internationales (et notamment les COP) ou du côté des résistances locales qu'opposent des collectifs aux grands projets inutiles à travers la création de ZAD ou d'actions plus ponctuelles⁵¹. La constitution *plus-qu'humaine* de ces collectifs a récemment fait l'objet d'une attention particulière⁵². On pense ici notamment à l'ouvrage *Nous ne sommes pas seuls* de Léna Balaud et Antoine Chopot, qui invite en effet à repenser la politique comme une succession de conflits et d'alliances perpétuellement renégociées entre acteurs humains et non humains. Une histoire de ces alliances resterait alors à écrire afin de préciser le récit d'un « Anthropocène-plus-qu'humain »⁵³. Balaud et Chopot insistent surtout sur l'actualité de ces alliances et sur ce qu'ils nomment une « politique des soulèvements terrestres » : nous serions entrés dans une période de résistance croissante de la nature et des vivants non humains aux tentatives d'enrôlement et de mise au travail par les écologies capitalistes. La clé des luttes humaines pour l'émancipation résiderait dès lors dans la capacité de s'allier à ces résistances non humaines. Si cette approche nous paraît extrêmement féconde d'un point de vue à la fois théorique et politique, elle ne

⁴⁹ Voir L. Balaud et A. Chopot, *Nous ne sommes pas seuls. Politique des soulèvements terrestres*, Paris, Seuil, 2021, p. 111-168.

⁵⁰ Voir P. Charbonnier, « Ouvrir la brèche : politique du monde post-carbone », *Le Grand Continent*, 14 juin 2021. On pourrait bien sûr être tentés, suggère Charbonnier, de voir dans « l'environnementalisme productiviste » de la Chine et des États-Unis une brèche dans laquelle s'engouffrer afin de démocratiser et de socialiser ces écologies capitalistes à mesure qu'elles se déploient. Mais ce réalisme écologique n'en demeurerait pas moins un « pari risqué ».

⁵¹ Pensons aux mobilisations récentes contre les « méga-bassines » de rétention d'eau.

⁵² En témoigne le slogan de la ZAD de Notre-Dame des Landes : « Tritons crété-e-s contre béton armé ».

⁵³ Voir A. L. Tsing, « La vie plus qu'humaine », *Terrestres*, 26 mai 2019.

prétend cependant ni rompre totalement avec l'héritage politique de la modernité ni résoudre une fois pour toutes la question du « nous » de la démocratisation écologique posée dans la première partie de ce chapitre.

À nos yeux, ce qui reste à penser est alors une question quasi stratégique. En effet, la politique des soulèvements terrestres s'intéresse principalement au renforcement des luttes portées par la pointe la plus sensibilisée du camp des « terrestres ». Or, aussi essentielles que soient ces luttes, cette approche tend à minorer l'épineuse question de l'atterrissage du plus grand nombre. Ceux qu'on pourrait qualifier de camp des « désensibilisés » (auquel nous appartenons bien sûr toutes et tous, à un titre ou à un autre). Autrement dit, de celles et ceux qui demeurent dans une dépendance vitale à l'égard des écologies de la domination, tant vis-à-vis des infrastructures garantissant leur subsistance que des dispositifs d'insensibilisation extractivistes. La question de savoir comment ces terrestres *en puissance* pourraient devenir des terrestres *en acte* – sinon par conviction, du moins par intérêt ou conformisme – nous paraît par conséquent cruciale. Au sein des sociétés complexes et pluralistes, les éléments « moteurs » de la démocratisation ne sont pas les seuls sujets politiques à considérer, il faut aussi tenir compte des sujets en apparence indifférents, des « terrestres » qui s'ignorent tout comme des « enrôlés » apathiques ou enthousiastes de l'écologie-monde capitaliste. En d'autres termes, la question du sujet politique de la démocratisation de l'Anthropocène devrait aussi être celle de la *masse critique* : comment entraîner le plus grand nombre dans ce travail de recomposition politique ? Peut-on, et si oui comment, éviter de se résoudre à opérer ce que l'on pourrait appeler un atterrissage forcé ?

Dès lors, la perspective des soulèvements terrestres gagnerait à être non pas tempérée, mais combinée avec des perspectives plus institutionnelles, comme celle de « l'héritage et de la fermeture »⁵⁴. La modernité constitue en effet un héritage, dont nous avons signalé dans les pages qui précèdent la complexité et les ambivalences historiques. Comme tout héritage, celui-ci doit être accepté avant de pouvoir être réglé. Cet héritage a son bilan positif – pensons par exemple aux mouvements d'émancipation et aux institutions de la démarchandisation (protection sociale et services publics) –, mais il charrie également un lourd passif. La démocratisation de l'Anthropocène doit donc aussi prendre la forme d'une sorte d'« inventaire avant succession ». Rien de réjouissant, certainement. Mais, pour détourner un slogan bien connu : « il n'y a pas d'alternative » à cet égard. Autrement dit, il n'est pas possible de refuser l'héritage de la modernité, surtout dans sa dimension matérielle. Cependant, si le champ des possibles politiques se trouve quelque peu restreint, il n'est pas fermé : il n'existe pas qu'une seule manière d'hériter.

Au-delà de l'imaginaire moderniste, qui ne cesse de hanter la politique, cet héritage négatif est également un héritage matériel fait de zones contaminées, de friches industrielles et de sols artificialisés. Or, ces « communs négatifs »⁵⁵ constituent une variable cruciale pour la constitution des collectifs. Ils pèsent donc lourdement sur tout projet de démocratisation écologique. Nos dépendances imaginaires et matérielles à

⁵⁴ E. Bonnet, D. Landivar et A. Monnin, *Héritage et Fermeture. Une écologie du démantèlement*, Paris, Divergences, 2021.

⁵⁵ A. Monnin, « Les "communs négatifs" : entre déchets et ruines », *Études*, 9(4285), 2021, p. 59-68.

ces *non-humains non vivants* sont sans doute plus difficiles à réenchanter que celles qui nous lient aux vivants et aux milieux, mais elles n'en sont pas moins déterminantes. Nous n'héritons pas seulement d'un stock d'émissions carbone ou d'un pourcentage de destruction de la biodiversité, mais bien d'une série d'infrastructures, de capitaux et de moyens de production qui en sont à l'origine et sur lesquels il n'est pas d'autre choix que d'avoir prise. Ne serait-ce que dans l'objectif, déjà fort ambitieux, de les démanteler et parfois de les remplacer. Car si notre subsistance en dépend à court terme, elle s'en trouve directement menacée à long terme⁵⁶. Si l'écologisation du « nous » de la politique suppose en effet une attention nouvelle aux dépendances et aux « terrains de vie »⁵⁷ qu'elles déterminent, c'est par conséquent l'ensemble des dépendances qui forment notre condition terrestre qui doivent être politisées, et non pas seulement nos dépendances aux vivants.

Plus généralement, la perspective défendue ici consiste à ouvrir la question du nous et à résister à sa fermeture. Cette question du sujet politique ne peut en effet recevoir de réponse théorique univoque ni définitive. Car la pensée qui unifie ce sujet (soit implicitement dans la prise de conscience apolitique, soit explicitement dans l'imaginaire de l'anthropocène) se ferme non seulement à sa constitution changeante, mais aussi aux mouvements dialectiques qui scindent, opposent ou réunissent les sujets autour de camps différents. C'est précisément l'objet (insaisissable, indéterminé) de la politique que d'affronter ces recompositions incessantes du sujet politique, à l'épreuve de la tentation illusoire, elle aussi incessante, d'unifier ce sujet pour mettre fin à la politique⁵⁸.

Tout cela nous conduit finalement à formuler une dernière proposition, en guise de conclusion. Le mouvement des « terrestres », engagé en faveur d'une démocratisation de l'Anthropocène, fait face – comme le mouvement ouvrier avant lui – à une antinomie *dynamique* mais *indépassable* entre deux conceptions du politique : d'une part, le politique comme résistance au pouvoir ; d'autre part, le politique comme organisation et gouvernement de la société. Ou, pour le dire autrement, le politique comme « insurrection » face au politique comme « constitution »⁵⁹. D'un côté, l'émancipation ne serait pensable que dans le refus d'être gouverné, et il n'y aurait de véritable politique que dans les moments de soulèvement contre la *police* des institutions. De l'autre, l'émancipation passerait au contraire par la démocratisation et par la socialisation des formes institutionnelles du pouvoir, autrement dit de l'État. Cette opposition reste sans doute très schématique. Elle permet toutefois de souligner un point qui nous semble décisif : il n'y a de solutions que partielles et temporaires à cette antinomie, et le succès ne peut advenir que par le jeu dialectique entre les « poussées d'en bas » et la mobilisation de « l'appareil d'État »⁶⁰. C'est en tout cas l'interprétation proposée par Édouard

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Voir sur ce point B. Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

⁵⁸ Nous faisons ici écho à certains aspects de la conception du politique proposée par Cl. Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

⁵⁹ À suivre Étienne Balibar, il y a là en effet les deux modes politiques dont « l'oscillation indéfinie » forme la dynamique même de la politique démocratique. Voir É. Balibar, *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 75.

⁶⁰ É. Delruelle, *Philosophie de l'État social. Civilité et dissensus au XXI^e siècle*, Paris, Kimé, 2020, p. 28.

Delruelle pour rendre compte de l'acquis historique qu'a représenté la mise en place de l'État social⁶¹. Nous faisons l'hypothèse que la question écologique, à son tour, ne trouvera de solutions démocratiques que dans une forme dialectique d'institution de la conflictualité entre écologies de la domination et écologies de l'émancipation – en reconnaissant toutefois qu'il y a là une ligne de crête, tant la logique du compromis risque en permanence de se transformer en compromission.

⁶¹ *Ibid.*, p. 37.

Bibliographie indicative

- Achache, J., *Les Sentinelles de la Terre. Pour prévenir les nouveaux désordres de la nature*, Paris, Hachette, 2004.
- Afeissa, H. S., *Nouveaux Fronts écologiques : essais d'éthique environnementale et de philosophie animale*, Paris, Vrin, 2012.
- Agrawal, A., *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*, Londres, Duke University, 2005.
- Akrich, M., Callon, M. et Latour, B., *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Paris, École des mines, 2006.
- Amir, F., *Révoltes animales* (trad. S. Monsalve), Paris, Divergences, 2022.
- Balaud, L. et Chopot, A., *Nous ne sommes pas seuls. Politique des soulèvements terrestres*, Paris, Seuil, 2021.
- Barad, K., *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Barbier, R. et Trepos, J.-Y., « Humains et non-humains : un bilan d'étape de la sociologie des collectifs », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 1(1), 2007, p. 35-58.
- Barua, M., « Infrastructure and non-human life: A wider ontology », *Progress in Human Geography*, 6(45), 2021, p. 1467-1489.
- Barua, M., « Plantationocene: A Vegetal Geography », *Annals of the American Association of Geographers*, 1(113), 2022, p. 1-17.
- Baxerres, C., Dussy, D. E. et Musso, S., « Le vivant face aux "crises" sanitaires », *Anthropologie et santé*, 22, 2021, p. 1-20.
- Beaud, R. et Larrere, C. (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.
- Bensaude-Vincent, B., *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, Paris, Le Pommier, 2021.
- Blanc, G., Demeulenaere, É. et Feuerhahn, W., *Humanités environnementales : enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022.
- Bonnet, E., Landivar, D. et Monnin, A., *Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement*, Paris, Divergences, 2021.
- Bonneuil, C. et Fressoz, J.-B., *L'Événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2016.
- Boursier, P. et Guimont, C., *Écologies. Le vivant et le social*, Paris, La Découverte, 2023.
- Bratton, B., *La Terraformation 2019*, Dijon, Presses du réel/ArTeC, 2021.
- Brives, C., *Face à l'antibiorésistance : une écologie politique des microbes*, Paris, Amsterdam, 2022.
- Butler, J.-P., *Ce qui fait une vie : essai sur la violence, la guerre et le deuil* (trad. J. Marelli), Paris, Zones, 2010.
- Cabanes, V., *Un nouveau droit pour la Terre. Pour en finir avec l'écocide*, Paris, Seuil, 2016.
- Cabane, L. et Revet, S., « La Cause des catastrophes. Concurrences scientifiques et actions politiques dans un monde transnational », *Politix*, 3(111), 2015, p. 47-67.
- Callon, M., « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 36, 1986, p. 169-208.
- De Castro, E. V., *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

- De Castro, E. V., « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2, 1996, p. 115-144.
- Chabaud, C., *Rivages : retrouver l'harmonie*, Paris, Reliefs, 2013.
- Chakrabarty, D., « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, 35(2), 2009, p. 197-222.
- Chakrabarty, D., « Changement climatique et capitalisme », *Esprit*, 1(1), 2018, p. 153-168.
- Charbonnier, P., « Constructivisme et urgence environnementale », *La Vie des idées*, 10 mai 2016. En ligne : <https://laviedesidees.fr/Constructivisme-et-urgence-environnementale.html> (dernière consultation le 8 mars 2023).
- Charbonnier, P., *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2020.
- Charbonnier, P., « Ouvrir la brèche : politique du monde post-carbone », *Le Grand Continent*, 14 juin 2021. En ligne : <https://legrandcontinent.eu/fr/2021/06/14/ouvrir-la-breche-politique-du-monde-post-carbone> (dernière consultation le 8 mars 2023).
- Charbonnier, P., *Culture écologique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2022.
- Chastagner, C. et al., *Catastrophismes, peurs collectives et idéologies au XXI^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2021.
- Chen, B. et Nakama, Y., « Thirty Years of Forest Tourism in China », *Journal of Forest Research*, 18(4), 2013, p. 285-292.
- Clément, A., « L'écologie politique aux caractéristiques chinoises », *Green*, 1, 2021, p. 121-127.
- Coccia, E., *La Vie des plantes : une métaphysique du mélange*, Paris, Rivages, 2018.
- Colomb, C., *L'Animal et l'Homme*, Saint-Denis, Édilivre, 2020.
- Comby, J.-B. et Dubuisson-Quellier, S., *Mobilisations écologiques*, Paris, PUF, 2023.
- Compagnon, D. et Rodary, E., *Les Politiques de biodiversité*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017.
- Confravreux, J., « Le "vivant" noie-t-il le poisson politique ? Allier le rouge et le vert au-delà de l'anthropocentrisme », *Revue du crieur*, 22(1), 2023, p. 108-125.
- Conway, E. M. et Oreskes, N., *Les Marchands de doute* (trad. J. Treiner), Paris, Le Pommier, 2014.
- Dardot, P. et Laval, C., *Commun. Essai sur la Révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.
- Davis, D. K., *Les Mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb* (trad. fr. G. Quenet), Seyssel, Champ Vallon, 2012.
- Debaise, D., *L'Appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Dijon, Les Presses du réel, 2015.
- Derrida, J., *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Derrida, J., *La Bête et le Souverain*, tomes 1 et 2, Paris, Galilée, resp. 2008 et 2010.
- Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Descola, P., « À qui appartient la nature ? », *La Vie des idées*, 21 janvier 2008. En ligne : <https://laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html> (dernière consultation le 8 mars 2023).
- Descola, P. et Ingold, T., *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014.
- Despret, V., *Habiter en oiseau*, Paris, Actes Sud Nature, 2019.
- Devictor, V., *Nature en crise. Penser la biodiversité*, Paris, Seuil, 2015.
- Devictor, V., *Gouverner la biodiversité ou comment réussir à échouer*, Paris, Quae, 2021.
- Deudney, D., *Dark skies: Space Expansionism, Planetary Geopolitics and the Ends of Humanity*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- Dutreuil, S., « James Lovelock, Gaïa et la pollution : un scientifique entrepreneur à l'origine d'une nouvelle science et d'une philosophie politique de la nature », *Zilsel*, 2(2), 2017, p. 19-61.

- Edwards, P. N., *A Vast Machine. Computer Models, Climate Data and the Politics of Global Warming*, Cambridge, MIT Press, 2010.
- Elvin, M., *The Retreat of the Elephants: an Environmental History of China*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- Estève, A., *Introduction à la théorie politique environnementale*, Paris, Armand Colin, 2020.
- Fressoz, J.-B., *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2011.
- Fressoz, J.-B., « Quand la catastrophe suit son cours », in J. Birnbaum (dir.), *De quoi avons-nous peur ?*, Paris, Gallimard, 2018, p. 63-75.
- Fressoz, J.-B. et Locher, F., « Le climat fragile de la modernité. Petite histoire climatique de la réflexivité environnementale », *La Vie des idées*, 20 avril 2010. En ligne : <https://laviedesidees.fr/Le-climat-fragile-de-la-modernite.html> (dernière consultation le 8 mars 2023).
- Fressoz, J.-B. et Locher, F., *Les Révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique (XV^e-XX^e siècle)*, Paris, Seuil, 2020.
- Furuta, N. et Shimatani, Y., « Integrating Ecological Perspectives into Engineering Practices – Perspectives and Lessons from Japan », *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 32, 2018, p. 87-94.
- Goldfarb, B., « Beavers, Rebooted », *Science*, 360, 2018, p. 1059-1061.
- Guichard-Anguis, S., Héritier, S. P. et Laslaz, L., « Le Chardon bleu, instrument de l'acceptation sociale dans les politiques des parcs nationaux alpins français », *Géographie et cultures*, 66, 2008, p. 27-44.
- Guillibert, P., *Terre et capital : pour un communisme du vivant*, Paris, Amsterdam, 2021.
- Hache, E., *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2011.
- Hache, E., « Entretien avec Frédéric Keck », *Le Philosophoire*, 35(1), 2011, p. 7-26.
- Hache, E., *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Amsterdam, 2012.
- Hamilton, C., Gemenne, F. et Bonneuil, C., *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*, Londres, Routledge, 2015.
- Hamilton, C., *Les Apprentis Sorciers du climat. Raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, Paris, Seuil, 2012.
- Hannigan, J., *Disasters without Borders: The International Politics of Natural Disasters*, Wiley, Cambridge, Polity, 2012.
- Hansen, M. H., Li, H. et Svarverud, R., « Ecological Civilization: Interpreting the Chinese Past, Projecting the Global Future », *Global Environmental Change*, 53, 2018, p. 195-203.
- Haraway, D. J., « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle », *Mouvements*, 45-46(3), 2006, p. 15-21.
- Haraway, D. J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.
- Haraway, D. J., *Des singes, des cyborgs et des femmes : la réinvention de la nature* (trad. O. Bonis), Paris, Actes Sud, 2019.
- Haraway, D. J., *Manifeste des espèces compagnes*, Paris, Climats, 2019.
- Haraway, D. J. et Neyrat, F., « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène », *Multitudes*, 65(4), 2017, p. 75-81.
- Hecht, G. et Naepels, M., « Toxicité et invisibilisation. Nucléaire, rapports postcoloniaux et justice environnementale », *Monde commun*, 5(2), 2020, p. 10-28.
- Hoquet, T., *Les Presque-Humains : mutants, cyborgs, robots, zombies... et nous*, Paris, Seuil, 2021.

- Houdart, S. et Thiery, O., *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2011.
- Huang, Q., Fei, Y., Yang, H., Gu, X. et Songer, M., « Giant Panda National Park, a step towards streamlining protected areas and cohesive conservation management in China », *Global Ecology and Conservation*, 22, 2020, e00947.
- Hughes, T. P., *Networks of Power. Electrification in Western Society, 1880-1930*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.
- Hulme, M., *Why we disagree about climate change: understanding controversy, inaction and opportunity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Ingold, T., « Society, nature and the concept of technology », *Archaeological Review from Cambridge*, 9(1), 1990, p. 5-17.
- Ingold, T., *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2021.
- Jarrige, F. et Le Roux, T., *La Contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2017.
- Jonas, H., *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (trad. J. Greisch), Paris, Le Cerf, 1990.
- Keck, F., *Un monde grippé*, Paris, Flammarion, 2010.
- Keucheyan, R., *Les Besoins artificiels. Comment sortir du consumérisme*, Paris, La Découverte, 2019.
- Keucheyan, R., *La Nature est un champ de bataille : essai d'écologie politique*, Paris, La Découverte, 2014.
- Klein, N., *La Stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*, Paris, Actes Sud, 2008.
- L'Obs (coll.), *Penser le vivant*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2021.
- Lafontaine, C., *Bio-objets : les nouvelles frontières du vivant*, Paris, Seuil, 2021.
- Lagrange, P. et Le Guern, P., « Introduction du dossier. Les soulèvements des non-humains », *Politiques de communication*, hors série, 2, 2023, p. 5-14.
- Landry, J., Rankovic, A. et Chabason, L., « Les politiques de protection de la biodiversité et l'« Ecological Redlining » en Chine : quelles implications pour la COP15 ? », *Les Annales des mines*, 101, 2021.
- Larrère, C., « Les éthiques environnementales », *Natures Sciences Sociétés*, 18(4), 2010, p. 405-413.
- Larrère, C. et Larrère, R., *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.
- Latour, B., *La Science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte, 1989.
- Latour, B., *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.
- Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
- Latour, B., *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- Latour, B., *Pasteur : guerre et paix des microbes*, suivi d'Irréductions, Paris, La Découverte, 2012.
- Latour, B., *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.
- Latour, B., « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & politique*, 1(56), 2018, p. 47-64.
- Latour, B., *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, La Découverte, 2021.
- Latour, B. et Schultz, N., *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, Paris, La Découverte, 2022.
- Le Guern, P., « Quelle est la nature de la nature ? Non-humains, cosmovisions et cosmopolitiques », *Politiques de communication*, hors série, 2, 2023, p. 117-146.

- Li, Y. et Shapiro, J., *China Goes Green: Coercive Environmentalism for a Troubled Planet*, Cambridge, Polity, 2020.
- Llored, P., *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Mons, Sils Maria éditions, 2013.
- Llored, P., « Pour une démocratie zoopolitique. Ou comment Derrida fait entrer les animaux dans la démocratie à venir », *Rue Descartes*, 89-90(2), 2016, p. 245-252.
- Lordon, F., « Pleurnicher le vivant », *Le Monde diplomatique*, 2021. En ligne : <https://blog.monde-diplo.net/pleurnicher-le-vivant> (dernière consultation le 19 mars 2023).
- Lorimer, J., « Nonhuman Charisma », *Environment and Planning D: Society and Space*, 5(25), 2007, p. 911-932.
- Lorimer, J., *Wildlife in the Anthropocene: Conservation after Nature*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2015.
- Mabon, L., « Enhancing post-disaster resilience by “building back greener”: Evaluating the contribution of nature-based solutions to recovery planning in Futaba County, Fukushima Prefecture, Japan », *Landscape and Urban Planning*, 187, 2019, p. 105-118.
- Mahrane, Y., Fenzi, M., Pessis, C. et Bonneuil, C., « De la nature à la biosphère. L'invention politique de l'environnement global, 1945-1972 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1(113), 2012, p. 127-141.
- Malm, A., *L'Anthropocène contre l'histoire : le réchauffement climatique à l'ère du capital* (trad. É. Dobenesque), Paris, La Fabrique éditions, 2017.
- Martin, N., *Croire aux fauves*, Paris, Gallimard, 2019.
- Martin, N., *À l'est des rêves : réponses even aux crises systémiques*, Paris, La Découverte, 2022.
- Mbembe, A., *Brutalisme*, Paris, La Découverte, 2020.
- Mitchell, T., *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Londres, New York, Verso, 2011.
- Moore, J. W. (dir.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press, 2016.
- Moore, J. W., *Le Capitalisme dans la toile de la vie. Écologie et accumulation du capital* (trad. fr. R. Ferro), Toulouse, Éditions de l'Asymétrie, 2020.
- Morizot, B., *Sur la piste animale*, Paris, Actes Sud Nature, 2018.
- Morizot, B., *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Paris, Actes Sud Nature, 2020.
- Morizot, B., *Raviver les braises du vivant : un front commun*, Paris, Actes Sud Nature, 2020.
- Müller, B. et Naepels, M., « Mondes toxiques », *Monde commun*, 5(2), 2020, p. 6-7.
- Neyrat, F., *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géoconstructivisme*, Paris, Seuil, 2016.
- Ollitrault, S., *Militer pour la planète. Sociologie des écologistes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.
- Onuma, A. et Tsuge, T., « Comparing green infrastructure as ecosystem-based disaster risk reduction with gray infrastructure in terms of costs and benefits under uncertainty: A theoretical approach », *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 32, 2018, p. 22-28.
- Pignocchi, A., *La Recomposition des mondes*, Paris, Seuil, 2019.
- Puig de la Bellacasa, M., *Les Savoirs situés de Sandra Harding et Donna Haraway : science et épistémologies féministes*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Ptackova, J., « Orchestrated Environmental Migration in Western China », in *Routledge Handbook of Environmental Policy in China*, Londres, Routledge, 2017, p. 223-236.
- Rancière, J., *La Mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- Rancière, J., *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.
- René, E., « La “civilisation écologique” contrôlée par le numérique en Chine », *Multitudes*, 3, 2019, p. 86-93.

- Revet, S., « “Vivre dans un monde plus sûr” : catastrophes “naturelles” et sécurité “globale” », *Cultures & Conflits*, 2010, p. 33-51.
- Rots, A. P., « Trees of Tension: Re-Making Nature in Post-Disaster Tohoku », *Japan Forum*, 28, 2019, p. 1-24.
- Salimjan, G., « Ecotourism as Racial Capitalism: Ecological Civilisation in Settler-Colonial Xinjiang », *Inner Asia*, 25(1), 2023, p. 91-110.
- Schaffner, M., Rollet, M. et Guerroué, F., *Les Veines de la Terre : une anthologie des bassins-versants*, Marseille, Wildproject, 2021.
- Serna, P., *L'Animal en République, 1789-1802. Genèse du droit des bêtes*, Toulouse, Anacharsis, 2016.
- Shapiro, J., *Mao's War against Nature: Politics and the Environment in Revolutionary China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Shearman, D. J. C. et Smith, J. W., *The Climate Change Challenge and the Failure of Democracy*, Westport, Praeger, 2007.
- Scott, J., *L'Œil de l'État. Moderniser, uniformiser, détruire*, Paris, La Découverte, 2021.
- Renouer avec le vivant*, hors série de la revue *Socialter*, 9, 2021.
- Star, S. L. et Griesemer, J. R., « Institutional ecology, “translations” and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology », *Social Studies of Science*, 3(19), 1989, p. 387-420.
- Stengers, I., *Cosmopolitiques : I*, Paris, La Découverte, 2003.
- Taylan, F., « L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale », *Raisons politiques*, 4(52), 2013, p. 77-87.
- Taylan, F., *Mésopolitique. Connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.
- Taylan, F., « Serge Audier, *La Société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017 », *Revue française de science politique*, 68(1), 2018, p. 151-153.
- Tola, F. et Santos, A., « Ontology and ontologies. Theoretical, political, and methodological debates », *América Crítica*, 4(2), 2020, p. 163-172.
- Tsing, A. L., *Le Champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vie dans les ruines du capitalisme* (trad. P. Pignarre et I. Stengers), Paris, La Découverte, 2017.
- Tsing, A. L., « La vie plus qu'humaine », *Terrestres*, 26 mai 2019.
- Tsing, A. L., Deger, J., Saxena, A. K. et Zhou, F., *Feral Atlas: The More-than-human Anthropocene*, Stanford, Stanford University Press, 2020.
- Vaccaro, I. et Beltran, O., « Turning nature into collective heritage: the social framework of the process of patrimonialization of nature », in *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*, Document Universitaria, 2010, p. 63-74.
- Vadrot, A. B. M., *The Politics of Knowledge and Global Biodiversity*, Londres, Taylor & Francis, 2014.
- Van Daele, R., « Geste cosmologique et “phénoménologie” du réel : “Naturel”, “spontanéité”, “ainséité” (ziran 自然) dans la théorie de l'art chinois et chez Guo Xiang », *Laval théologique et philosophique*, 78(3), 2022, p. 443-459.
- Vidalou, J.-B., *Être forêts : habiter des territoires en lutte*, Paris, La Découverte, 2017.
- Wainwright, J. et Mann, G., *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*, Londres, Verso, 2018.
- Wang, J. H. Z., « National Parks in China: Parks for People or for the Nation? », *Land Use Policy*, 81, 2019, p. 825-833.
- Wang, Z., « How the concept of “nature” emerged and evolved in modern China », *Cultura*, 15(2), 2018, p. 13-29.

- Wanneau, K., Fabri, E. et Arantes, V., « Après la nature : le tournant du vivant et ses conséquences politiques », *Politiques de communication*, hors série, 2, 2023, p. 147-176.
- Yao, J., *The Ideal River: How Control of Nature Shaped the International Order*, Manchester, Manchester University Press, 2022.
- Zaccaï, E., Gemenne, F. et Decroly, J.-M., *Controverses climatiques, sciences et politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012.
- Zask, J., *Face à une bête sauvage*, Paris, Premier Parallèle, 2021.
- Zask, J., *Quand la forêt brûle : penser la nouvelle catastrophe écologique*, Paris, Premier Parallèle, 2019.
- Zask, J., *La Démocratie aux champs : du jardin d'Eden aux jardins partagés, comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques*, Paris, La Découverte, 2016.
- Zografos, C. et Robbins, P., « Green sacrifice zones, or why a green new deal cannot ignore the cost shifts of just transitions », *One Earth*, 3(5), 2020, p. 543-546.

Personalia

Virginie Arantes est chargée de recherches au FNRS et docteure en sciences politiques et sociales de l'ULB, où elle se concentre sur la politique environnementale mondiale, la gouvernance du vivant et le nationalisme. Elle a mené des recherches à l'Université d'Oxford et à l'East China Normal University, en mettant l'accent sur l'autoritarisme environnemental et les dynamiques entre l'État, la société et l'environnement en Asie. Auteure de *China's Green Consensus* (Routledge, 2022), elle a également publié dans des revues telles que le *Journal of Environmental Management* et le *Journal of Contemporary China*.

Philippe Caumières est agrégé et docteur en philosophie et titulaire d'un master en psychanalyse. Sa thèse portait sur l'œuvre de Castoriadis qu'il s'est attaché à mieux faire connaître en coorganisant durant dix années des journées annuelles aux Facultés universitaires Saint-Louis de Bruxelles (aujourd'hui Université catholique de Louvain/ Site Saint-Louis). Il a en outre publié plusieurs ouvrages (*Le Projet d'autonomie selon C. Castoriadis*, Paris, Michalon, 2007 ; *Critique sociale et Émancipation*, Paris, Textuel, 2011 ; et avec A. Tomes, *Pour l'autonomie*, Paris, L'Échappée, 2017) et de nombreux articles sur sa pensée. Au cours de son master en psychanalyse, il s'est intéressé à la question du sujet et à l'inconsistance du symbolique chez Lacan.

Emmanuel Charreau achève actuellement une thèse de philosophie au sein du Centre de théorie politique de l'ULB. Au croisement de l'histoire des idées et de la philosophie politique contemporaine, ses recherches portent principalement sur l'histoire et l'actualité de l'idée de servitude volontaire depuis La Boétie. Son travail a bénéficié d'un financement ARC (*Pourquoi Lefort ?*) puis d'un prix Van Buuren (Fonds Jaumotte-Demoulin et Van Buuren).

Eric Fabri est chargé de recherches FNRS au Centre de théorie politique (CTP) à l'Université libre de Bruxelles. Il est l'auteur de différents articles et ouvrages sur la théorie lockéenne de l'appropriation, la démocratie radicale de Castoriadis, l'ontologie, les socialismes utopiques ou encore la critique des fondements du libertarisme de droite. Il a mené ses recherches à Oxford, à Harvard ainsi qu'à l'ULB, où il travaille actuellement sur la philosophie de l'héritage. Son dernier ouvrage, *Pourquoi la propriété privée ?*, est paru aux éditions Le Bord de l'eau (2023).

Marc-Antoine Sabaté est postdoctorant à l'EHESS, membre du Laboratoire interdisciplinaire d'étude sur les réflexivités – Fonds Yann Thomas (LIER-FYT) et collaborateur scientifique au Centre de théorie politique (CTP, ULB) ainsi que chercheur associé au CRESPo (Université catholique de Louvain/site Saint-Louis). Il est l'auteur d'une thèse de doctorat et de plusieurs articles consacrés à la proposition d'un revenu de base

inconditionnel. Ses recherches portent également sur la question de la liberté dans l'Anthropocène, et plus particulièrement sur les théories écologistes de l'autonomie.

Krystel Wanneau est collaboratrice scientifique à l'unité de recherche REPI de l'ULB et ATER à Sciences Po Grenoble. Elle a réalisé sa thèse en cotutelle à l'Université Laval et à l'ULB et un postdoctorat au sein du projet ERC MARIPOLDATA au département de science politique de l'Université de Vienne pour lequel elle a étudié les politiques et pratiques de surveillance de la biodiversité marine. Ses précédentes recherches portaient sur l'expertise du Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE) sur les conflits et les catastrophes.

Table des matières

Remerciements	7
----------------------------	----------

Introduction	9
---------------------------	----------

Virginie Arantes, Krystal Wanneau et Eric Fabri

Partie I

Perspectives philosophiques	27
--	-----------

Ontologie naturaliste et propriété : au-delà du vivant comme « <i>appropriandum</i> »	29
--	-----------

Eric Fabri

Introduction.....	29
-------------------	----

Nature, maîtrise et propriété.....	31
------------------------------------	----

Les racines d'une convergence moderne : Filmer et Locke.....	35
--	----

Au-delà de l'ontologie naturaliste et du projet de maîtrise.....	41
--	----

Conclusion.....	45
-----------------	----

Rendre le vivant politique ou revivifier la politique ?	47
--	-----------

Philippe Caumières

Introduction.....	47
-------------------	----

La biopolitique reconnue et mise en question.....	48
---	----

Raisons de la déconstruction et conséquences pratiques.....	50
---	----

Revivifier la politique.....	54
------------------------------	----

Conclusion.....	58
-----------------	----

Partie II**Apports de la sociologie de la traduction 61****Les écosystèmes face aux catastrophes naturelles :
« solution » malgré eux 63***Krystel Wanneau*

Introduction	63
Cartographie des porte-parole de la réduction des risques	65
Les porte-parole historiques des savoirs sur les catastrophes naturelles	65
L'arrivée de porte-parole de la conservation avec le tsunami en 2004	68
Effets de la circulation des savoirs de l'Eco-DRR	71
Un recours à la science dans l'expertise du PNUE	71
Au Japon, un enchevêtrement des écosystèmes avec les savoirs d'ingénierie dans les infrastructures vertes	73
Aux Nations unies, la consécration des solutions fondées sur la nature	75
Discussion : l'agir politique des écosystèmes face aux catastrophes	77
Conclusion	79

**Quand le Parti devient la voix du vivant : parcs nationaux
et civilisation écologique en Chine 81***Virginie Arantes*

Introduction	81
Les parcs nationaux en Chine	87
Gouvernance des parcs, vivants indésirables	91
Quand la classe dominante s'érige en porte-parole du vivant	95
Conclusion : du vivant pour l'humain au vivant pour le vivant	98

Partie III**Trois thèses pour un (autre) devenir..... 101****Prendre conscience ne suffit pas : la constitution des sujets politiques à l'épreuve de l'Anthropocène..... 103***Emmanuel Charreau et Marc-Antoine Sabaté*

Introduction..... 103

Face à l'urgence, une éternelle inconscience ?..... 104

L'inconscience écologique comme alibi antidémocratique..... 104

Interroger le « nous » de la prise de conscience..... 106

De l'inconscience moderne à l'histoire des modes de politisation de l'écologie..... 108

Historiciser la question écologique..... 108

L'histoire longue des réflexivités environnementales..... 109

Ouverture : trois thèses sur la démocratisation de l'Anthropocène..... 113

Première thèse : un interlude plutôt qu'une longue nuit d'inconscience écologique..... 113

Deuxième thèse : l'Anthropocène comme champ de bataille théorique et politique..... 114

Troisième thèse : la nécessité d'hériter de la modernité, pour le meilleur et pour le pire..... 116

Bibliographie indicative..... 121**Personalia..... 129**



Éditions de l'Université de Bruxelles

Fondées en 1972, les Éditions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections

- **Architecture, urbanisme, paysagisme** (Judith le Maire)
- **BSI series** (Bussels Studies Institute)
- **Commentaire J. Mégret** (Comité de rédaction : Marianne Dony (directrice), Emmanuelle Bribosia, Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Jean-Paul Jacqué, Mehdi Mezaguer, Arnaud Van Waeyenbergh, Anne Weyembergh)
- **Débats** (Andrea Rea)
- **Droit et criminologie** (Faculté de droit et de criminologie - ULB)
- **Études européennes** (Marianne Dony et François Foret)
- **Genre(s) & Sexualité(s)** (David Paternotte et Cécile Vanderpelen-Diagre)
- **Histoire** (Kenneth Bertrams, Aude Busine, Pieter Lagrou et Nicolas Schroeder)
- **Journalisme et communication** (ReSIC-ULB)
- **Littérature(s)** (Valérie André)
- **Maison des sciences humaines** (Jihane Sfeir)
- **Metaphrasis** (Xavier Luffin)
- **Philosophie politique : généalogies et actualités** (Thomas Berns)
- **Religions, laïcités et sociétés** (Jean-Philippe Schreiber)
- **Science politique** (Pascal Delwit)
- **Sociologie et anthropologie** (Joël Noret et Andrea Rea)
- **Territoires, environnement, sociétés** (Jean-Michel Decroly, Christian Vandermotten)
- **UBLire** (Serge Jaumain)

Séries thématiques

- **Problèmes d'histoire des religions** (Guillaume Dye)
- **Études sur le XVIII^e siècle** (Valérie André et Christophe Loir)
- **Sextant** (Amandine Lauro et Cécile Vanderpelen-Diagre).

Les ouvrages des Éditions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.