

"Qu'est ce ce que l'homme?" au regard de l'anthropocène ? Quelques apports récents de la philosophie de la préhistoire"

(en guise d'apéritif : Etienne Davodeau, « Le droit du sol », bande dessinée où il raconte son trajet à pied entre la Grotte du Pech Merle et le site de Bure dans la Meuse.)

Entre les perspectives chronologiques qui font de l'humain et de l'hominisation un phénomène naturel et les perspectives ontologiques, qui tentent d'élucider l'essence de l'humain, il y a un saut discursif qui traverse les débats entre la philosophie et les sciences. Sur ces deux voies herméneutiques différentes, celle de l'explication scientifique et celle de la compréhension ontologique, ne s'explore-t-il pas l'étrangeté du phénomène humain ?

Cette interrogation, entre enjeu chronologique et enjeu ontologique – quand débute l'humain ? et pourquoi l'humain ? -, on se plaît encore de nos jours, vieille alliance du *muthos* et du *logos*, à la formuler dans le langage mythique. Il n'est plus le nôtre mais sa radicalité continue de venir nous inquiéter. Non que l'*homo erectus* ait jamais rencontré cette fiction mythique qu'est l'Adam, ou qu'Œdipe, s'il parlait le grec, ait été le contemporain de l'*homo sapiens sapiens*. Les catégories de la paléontologie humaine et de la biologie de l'évolution sont loin d'être celles des récits mythologiques, la temporalité chrono-métrique des premières ne relevant pas du temps mythique.

L'énigme de l'humain, problème et mystère, est ainsi prise, dans nos sociétés entre le projet d'une herméneutique qui décode suspendant la question du sens, et une herméneutique qui déchiffre, tentant de comprendre ce qu'être humain veut dire. La première cherche l'humain dans des données empiriques (sa spécificité par le décodage de la cartographie génomique, la psychologie évolutionniste, la paléo-anthropologie). La seconde, non exclusive de la première, mais la considérant comme une herméneutique tronquée, cherche à comprendre l'humain et sa différence anthropologique, en se laissant instruire par les sciences humaines (sociologie, histoire, psychologie, histoire des religions, etc.). Elle s'ouvre à des enjeux à la fois éthique, politique et ontologique, laissant penser qu'être humain n'est pas simplement un problème à résoudre, comme on résout ou solutionne une énigme, mais un mystère à approfondir et à exister. La distinction du problème et du mystère que proposait, en son temps, Gabriel Marcel est-elle désuète ? Elle a le grand mérite de rappeler qu'un problème on le pose devant soi comme extérieur à soi, dans l'objectivation d'un questionnement scientifique, tandis qu'un mystère est ce au sein de quoi on se situe existentiellement, sans pour pouvoir s'en extraire, exigeant et appelant à être vécu et à l'exister. Tel est ce qu'engage le sens de ce qu'être humain signifie. Il ne s'agit pas, avec cette distinction, de se défausser, ni de refuser de se laisser instruire par les savoirs positifs sur l'humain en leur factualité et leur dimension objectivable. Nous reviendrons sur cet enjeu ci-dessous qui rejoue à nouveau frais la tension entre expliquer et comprendre et dont Paul Ricoeur a bien montré qu'il s'agit moins de les opposer que de les dialectiser en travaillant à « expliquer plus pour mieux comprendre » (Temps et récit, Tome 1, Seuil, 1983). Mais l'enjeu est bien de questionner la reprise de cette expérience de l'humain en l'humain, de sorte que si l'humain est un fait biologique, vivre cette humanité est, quant à lui, un événement biographique.

Dans des temps où la distinction des savoirs et les partitions épistémologiques de ceux-ci se déployaient tout autrement –le moment « anthropocène » avec les humanités environnementales invite à réarticuler tout autrement que sur le mode de la séparation les

sciences de la nature et les sciences humaines, trouvant des points de croisement dont l'humanité de l'humain est le cœur -, on a pu affronter le mystère de l'humain avec le vertige de la question ontologique. Tel est ce qu'assumait le discours mythique et symbolique.

Le discours mythique, la « pensée sauvage » disait Lévi-Strauss, irréductible à la seule pensée pré-rationnelle ou pensée de « sauvages » qu'un positivisme étroit à bien voulu y voir, est une pensée de l'origine qui n'est pas celle des commencements. Le mythe, notamment celui qui déplie une anthropogonie, ne dit pas le comment de l'humain – son évolution biologique et chronologique par exemple – mais tente de jeter un coup de sonde, via des explorations symboliques, du quoi de l'humain, avant celui du pourquoi l'humain. La fonction structurale du mythe, avant d'être structurante, est de chercher à mettre de l'ordre dans du désordre ; de sortir de l'indistinction et établir des relations. Un mythe anthropogonique - qu'il s'agisse du mythe de Prométhée et d'Épiméthée que rappelle le *Protagoras* de Platon où l'homme apparaît un animal nu ; ou qu'il s'agisse du mythe adamique (« adama » signifie le "glébeux" ou le "terrestre" en hébreu) liant l'humanité à l'humus – a une fonction structurante. Si l'on adjoint à cette dimension la portée compréhensive du mythe, via le discours symbolique, il apparaît alors que le mythe prend sur lui la charge du mystère que l'humain est pour lui-même.

Une des forces du symbole, en cela distinct de l'univocité pragmatique du signal et de la relative stabilité référentielle du signe linguistique, tient à son équivocité voulue et recherchée. Elle active une logique de surabondance du sens qu'appelle son interprétation, de telle sorte qu'il n'en a jamais fini d'exprimer le mystère qu'il pointe et tente d'articuler. Cette expressivité symbolique, dans la tâche infinie de son interprétation que maintient vivantes les pratiques artistiques et exégétiques présents dans toutes cultures, atteste ainsi qu'on n'en a jamais fini de dire l'humain. C'est peut-être, par avance, une des leçons du mythe. Ce dernier offre l'avantage, telle est la force du mythe que Paul Ricoeur définissait comme un « récit qui donne à penser », non pas d'expliquer, mais par l'incessant travail herméneutique qu'il appelle, de donner à comprendre quelque chose du mystère de l'humain, à force d'ébauches et d'esquisses exploratoires.

Aussi faut-il s'étonner que ce mystère de l'humain, nous n'avons de cesse de travailler à en dire les contours et l'épaisseur, via les grands monuments de la culture ? Pourquoi, au théâtre, dans les romans, au cinéma ou dans un cours de philosophie du XXI^e siècle n'a-t-on de cesse, toit particulièrement de reprendre une célèbre histoire mythique dont on trouve chez les tragiques grecs, Sophocle en particulier, la mention ?

Cette histoire la voici. *Il existait un oracle qui disait que les Thébains se débarrasseraient de la Sphinx le jour où ils résoudreient l'énigme. Aussi se réunissaient-ils pour chercher la solution et, comme ils n'arrivaient pas à la trouver, la Sphinx enlevait l'un d'eux et le dévorait. Lorsque beaucoup eurent péri et, en dernier, lieu. Hémon, le fils de Créon, Créon fait proclamer qu'il donnera à qui résoudre l'énigme la royauté et la veuve de Laïos. Sur ces paroles, Œdipe fournit la solution : le mot de l'énigme proposée par la Sphinx était l'homme ; il a quatre pieds dans la première enfance, où il rampe sur ses quatre membres, il a deux pieds quand il est adulte, il a un bâton comme troisième jambe quand il est vieux. Alors la Sphinx se jeta du haut de l'acropole. Œdipe reçut la royauté et épousa sa mère sans le savoir.* (Apollodore, Bibliothèque, III, 5, 8, 53-55 (trad. J.-Cl. Carrière et B. Massonie, Besançon, Université de Franche-Comté, 1991, p. 93-94).

L'humain se cherche dans l'oraculaire et ces formes contemporaines que sont bien souvent, non pas les discours scientifiques mais les usages sociaux de la science qui attendent d'elle, souvent un « oracle » et non seulement une « information ». Car nous vivons aussi une forme de mythologique contemporaine, qu'elle se déploie dans la mystique du gène, le fétichisme du cerveau ou la fascination éthologique du singe. Ainsi reprendre l'interrogation inaugurale de la Sphinx, cet « animal » fantastique, énigme à laquelle Œdipe sut, en sa sagesse, apporter réponse en disant qu'il s'agissait de l'homme, c'est en faire l'ouverture augurale d'une inquiétude sur ce qui fait l'humain, au cœur des cultures européennes, dont nous continuons d'être mes héritiers. La question insiste ainsi depuis plusieurs millénaires et continue de poursuivre sa route.

L'énigme de la Sphinx nous alerte pour plusieurs raisons. Il ne fait pas de doute que pour un grec de l'Antiquité penser l'humain c'est penser l'animal humain. Il ne saurait être question que de lui faire insulte en en parlant ainsi. Ainsi, Aristote, qui a consacré plus d'un tiers de son œuvre aux animaux, pour lesquels il avait la plus grande considération, ne les appelait d'ailleurs pas les animaux mais les « autres animaux ». Dire de lui qu'il est un animal à quatre, deux puis trois pattes, n'est pas le dissoudre en sa singularité, mais la nommer en sa différence spécifique tout en ayant la conscience de ses genres voisins.

Ensuite cette question insiste sur la condition temporelle et mortelle de l'animal humain qui déploie son existence dans le temps, dans des évolutions, et dans la conscience de sa fin et de sa mortalité. L'énigme de la Sphinx ne sonde pas comment une ontogenèse récapitule sa phylogenèse, là où l'actuelle embryologie découvrant dans la structure morphologique de l'animal humain des restes ou des traces de l'évolution biologique humaine, qu'il s'agisse de queue résiduelle, de mamelons surnuméraires et autres vestiges gardant mémoire de l'animal à quatre pattes que nous fûmes avant l'acquisition de la bipédie. L'énigme insiste plutôt sur une modalité d'existence singulière. L'humain s'explique dans l'originalité d'un style spatial et temporel, dans des allures qui sont un allant vers l'humain. Spatial au sens du « là » de notre être-là car être dans l'espace enfant, adulte ou vieillard explicite des manières à chaque fois singulière de s'y chorégraphier et d'explicitement une capacité d'ouvrir l'espace (ramper, marcher, piétiner). Temporel car une des limites de l'humain est non seulement spatiale, mais aussi temporelle dans la mesure prise de sa mortalité, du moins tant que l'on que considère que la naissance et le vieillissement ne sont pas des maladies ou des accidents, comme le suggère le transhumanisme. La condition de l'humain tient aussi à cette limite temporelle qui donne à une vie (*zoé*) un terme qui est également la condition anthropologique d'une existence (*bios*) singulière. Si les dieux sont des immortels, les humains sont des mortels. La conscience d'un temps fini donne à une existence l'urgence de s'intensifier. Naître, croître vieillir s'envisagent donc, telle est un des cours de l'énigme, comme des événements biographiques investis de significations et déployant des modalités d'être.

Mais l'énigme de la Sphinx inquiète aussi par son insistance. Si l'humain est cet être pour lequel son être même fait question, pourquoi insiste-t-elle et comment la question « qu'est-ce que l'humain » se trouve-t-elle reconfigurée par les singularités de notre moment culturel et revisité par les enjeux de la crise écologique et sociale globale que nous vivons ? Se demander « qu'est-ce que l'humain ? » invite à se demander quand une telle interrogation émerge-t-elle, et dans quelle mesure l'envisager dans la perspective d'une philosophie de la culture en

modifie-t-il la portée et le retentissement ? Est-il si étonnant que dans le moment anthropocène, cette question devienne la question *princeps* autour de laquelle se discute et se dispute ce que diversement on nommera l'exception humaine, le chauvinisme humain, l'anthropocentrisme ou sa différence anthropologique ?

En effet, lorsqu'on présente la question « qu'est-ce l'homme ? » on en fait la question originaire par excellence, ouvrant la porte de l'interrogation philosophique. Mais quelle interrogation au juste ? Peut-on faire l'hypothèse quelle serait, en vérité, non pas une question ancienne mais une interrogation tardive ? Une telle suggestion remet en cause la lecture hégélienne de l'histoire selon laquelle la philosophie naitrait en Grèce antique comme le lent mouvement où, sur un mode non encore pleinement rationnel, l'humanité prenait la mesure d'elle-même. Une forme de conscience de soi encore inchoative mais insistante s'y exprimait, non sur le mode du concept mais précisément comme énigme.

On a récemment fait observer, remontant la césure entre préhistoire et histoire, que l'invention de la philosophie, au Ve siècle avant notre ère en Grèce, s'est faite lors du second âge du fer. Travailler sur les conditions socio-écologiques de son émergence, c'est la situer à l'époque de l'âge du bronze tardif ou du néolithique, soit au moment où, avec la sédentarisation et ses effets tout à la fois sur les pratiques des cultures agricoles et sur celles de l'élevage, la place de l'humain devient l'objet d'une inquiétude d'un nouveau type. La condition native de l'humain ne va plus de soi. Il ne s'agit pas, ce faisant, d'expliquer la genèse des interrogations métaphysiques par les seuls éléments de contexte géohistorique à la manière d'un positivisme simpliste ; pas plus qu'il ne s'agit de laisser penser qu'avant la sédentarisation qui donnera la naissance aux pratiques d'agriculture et d'élevage, les relations de l'humain avec les autres vivants et la nature auraient été celle d'une harmonie sans failles. Nous voulons simplement suggérer que la brûlante inquiétude dont l'énigme de la Sphinx est porteuse, et dont nous continuons de sonder la profondeur, notre moment anthropocène marqué par l'annonce d'une sixième extinction massive d'espèces, donne de la revisiter à nouveaux frais. Lier ainsi philosophie et préhistoire revient à interroger philosophiquement les conditions d'apparition de la question « qu'est-ce que l'humain ? »

Le philosophe Karl Jaspers notait, dans son *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, que Socrate, Bouddha et Jésus avaient en commun d'avoir initié de grandes civilisations mais également de l'avoir fait sans avoir jamais rien écrit directement, ayant été des hommes de paroles. Il les présentait tous les trois comme les penseurs qui ont « donné la hauteur de l'humain ». Il s'agit pour Jaspers de mettre en relief ce moment où, dans l'histoire de l'humanité, celle-ci fait une expérience spirituelle majeure, intériorisant pour elle la profondeur de ce qu'elle est et ce, dans divers bassins culturels, qu'il s'agisse de l'Europe, de l'Inde ou du Moyen-Orient. La question « qu'est-ce que l'humain ? » s'entendrait ainsi comme un événement spirituel de première importance. Tirant les conséquences des données de l'archéologie préhistorique pour interpréter le sens même de la naissance du questionnement philosophique, Philippe Grosos écrit ainsi : *Que montre en effet la culture grecque archaïque puis antique, sinon qu'elle a soustrait sa compréhension de ce que signifie être homme à une confrontation à la condition animale ? En passant d'une analyse où l'humain, durant plusieurs millénaires avant elle, n'était pensé qu'en rapport aux animaux, à une compréhension nouvelle où il n'est essentiellement pensé que dans un rapport à un divin anthropomorphisé, elle a à ce point adopté une ontologie de type présentiel, qu'elle a mis la question du sens d'être de*

l'homme au cœur de ses réflexions théologiques, mythologiques et artistiques. (...) Qu'est-ce dès lors la philosophie ? (...) Affirmer que la question « qu'est-ce que l'homme ? » est devenue l'épicentre des préoccupations de la philosophie dès sa naissance en Grèce antique n'est pas prendre parti pour Protagoras contre Platon. (...) C'est parce que l'homme est devenu la question essentielle, celle qui conditionne toutes les autres, qu'il importe de s'interroger sur son mode d'être... Des profondeurs de nos cavernes. Préhistoire. Art. Philosophie, Cerf, 2021, p. 302-304. L'auteur souligne.

Cette considération philosophique sur les données de l'archéologie et des sciences de la préhistoire est née d'un constat. Pendant tout le paléolithique supérieur soit, pendant près de 35 000 ans, on observe que l'art des paléanthropiens ne figure jamais l'humain, pas plus qu'il ne ressent l'urgence ou la nécessité d'y représenter des rivières, des montagnes ou des paysages. Animaux, mégafaunes sont représentés, mais la figuration humaine est quasi absente à l'exception rare de contours de mains utilisées comme des pochoirs, lesquelles mains semblent davantage acter d'une relation et d'un contact avec les parois au sens fort de ce toucher, qu'un souci de valorisation de l'humain pour lui-même. On interprète d'ordinaire ces peintures pariétales tantôt comme état des scènes rituelles ou des rites préparatoires à la chasse à la manière de l'ethno-préhistoire. Mais, on aussi, phénoménologiquement, dire que ces peintures sont des enjeux d'existence, manière pour les humains de se mettre en tension dans ces tracés, ces gestes de gravures expliquant que nous soyons, 40000 ans plus tard et par-delà l'histoire de l'art et le fourmillant des styles, bouleversés et à notre tour touchés par ces œuvres. Dessiner, graver, peindre, ces antiques gestes humains sont aussi des manières pour l'humain de ces temps d'acter sa présence et pour nous qui en sommes les témoins, d'en exister l'actualité. L'absence de figuration humaine peut se comprendre alors comme le fait que pour l'humain du paléolithique, ses liens avec les autres vivants vont tellement de soi qu'ils n'ont pas besoin d'être nommés ou figurés. Grosos nomme cela, un art relevant d'un « mode participatif ». L'art paléolithique atteste d'une possibilité pour l'humain de se penser dans l'évidente continuité avec le monde des vivants. A contrario, l'émergence de la figure humaine en peinture, dessin, bas-reliefs et statuaires au sein du néolithique, puis tout au long de l'histoire de la peinture récente (deux mille ans, cela est peu au regard des 40000 ans précédents) est un « mode présentiel ». Mode participatif ou mode présentiel s'entendent phénoménologiquement comme des modes d'être, c'est-à-dire une manière de comprendre ce que signifie pour l'humain être au monde. Dans le premier cas, la participation s'entend comme une manière de se signifier par un autre, comme une façon de vouloir être par un autre, et pour ce qui nous intéresse, en passant la représentation animale. Ne pas avoir besoin de se représenter soi-même en la figure humaine aux traits distincts, pour penser un soi-même, mais surtout mettre l'accent sur l'autre. Dans le cas du mode présentiel, qui est encore le nôtre, la figure humaine se met au centre des représentations, voire à l'hyper centre lorsque l'art du portrait sera considéré comme l'art majeur, et la peinture du paysage comme un art mineur ; le mot même de « portraiture » étant réservé aux seuls visages humains. On portraiture un visage humain ; on peint une gueule d'animal. Le présentiel est donc une manière d'affirmer la présence humaine en la différenciant de la diversité animale.

Mais que faire d'une telle distinction ? On peut en retenir tout d'abord un retournement majeur. Si nous pensions que l'interrogation « qu'est-ce que l'humain ? » est le type de questionnement antique par excellence, nous découvrons, en fait, qu'il s'agit, d'une

manière récente pour l'humain de travailler à se comprendre à s'explicitier son être dans l'être. Nous prenons pour le début de la philosophie et tenons pour ancien, ce qui se trouve, réflexion faite, être une question récente. On peut également en retenir, qu'il est pour l'humain, plusieurs manières d'élaborer une herméneutique du phénomène humain. L'expression par lesquelles prennent forme nos inquiétudes n'est pas immuable et mobilise singulièrement cet univers symbolique que constitue, à chaque fois, une culture. Le cadre culturel du paléolithique proposait un contexte dont diffère grandement le cadre qu'a pu proposer le néolithique, ou qu'élabore la modernité tardive. N'est-ce pas ce qui se cherche sous la catégorie d'anthropocène ? De quoi l'anthropocène est-il le nom sinon celui d'une remise en travail de ce que l'humanité veut dire ?

Quel est l'anthropocène de l'anthropocène ? Un conflit des interprétations

On peut penser l'humain en tant qu'individu ; on peut le penser en tant qu'« espèce ». La philosophie de l'histoire nous a habitué à ces lectures de la trajectoire historique de l'humanité comme un processus d'humanisation. L'humanité y prend la mesure d'elle-même en tant qu'espèce dans le travail du temps. Après la fin des grands récits, qui a rendu fragile l'idée même d'une philosophie de l'histoire jugée trop métaphysique, peut-on envisager, sans précautions, l'anthropocène comme notre nouveau Grand récit ?

Précisément, ne peut-on pas faire l'hypothèse que le contexte de l'anthropocène est le nouveau cadre herméneutique que notre situation historique configure ? N'aurait-on pas intérêt à le penser à la manière de ce que Dilthey nommait une « époque », comme un ensemble interactif, très dynamique où les subjectivités et les productions durables d'une culture interagissent pour produire des manières de se comprendre, mais dans un cadre tout à la fois délimité et singularisant ? *Une époque est centrée sur elle-même en un nouveau sens. Les individus de cette époque trouvent la mesure de leur action en une communauté de référence. La façon dont les ensembles interactifs sont ordonnés dans la société de l'époque possède des traits identiques ; Les relations qui se manifestent dans l'appréhension objective y témoignent d'une parenté intime. La façon de ressentir les choses, le vécu affectif, les élans ainsi produits se ressemblent. Et même la volonté se choisit des buts comparables, s'élance vers des fins analogues et contracte des obligations voisines les unes des autres. (...) Chaque action, chaque idée, chaque création collective, bref chaque élément de cette totalité historique tient donc son importance de sa relation à la totalité de l'époque et du siècle. (Cf. W. Dilthey et *L'édification du monde historique*, Cerf, p. 107-108. L'auteur souligne.)* L'époque ou le moment anthropocène se reconnaîtra ainsi dans cette constellation différenciante et individuante telle qu'il y a un « air ou esprit du temps » définissant un style d'attentes et de préoccupations partagées opérant comme en réseau. L'humain en anthropocène se cherche ainsi aussi bien via cet objet mythologique, au sens quasiment barthien du terme qu'est « la voiture électrique » ou que serait le « légume dit « bio » que dans une éthique de l'environnement qui se demande si elle devrait être anthropocentrée, écocentrée ou biocentrée que dans les recherches esthétiques et plastiques d'une « anthro-scène », si l'on ose le jeu de mots, entendant par là des arts de la scène et du spectacle vivant saisis par la crise écologique. S'y stylise un type d'humanité intégrant dans la compréhension qu'il a de lui-même ce double extériorisé de lui-même dont il est l'expression, que l'on se représente par exemple sous la figure de son « empreinte écologique ». L'humain en anthropocène s'extériorise en traces ou impacts carbone dont il s'agit de se demander comment il en intériorise l'information pour en faire un événement sensé.

Tout moment culturel, et ceci importe également pour une société au sein de cette culture, apprend à expliciter et déployer des évaluations fortes ou des précompréhensions permettant de préciser et de donner consistance à une configuration singulière de l'humain. Un cadre herméneutique propose ainsi des questions qui comptent portant sur la nature, le vrai, le beau, le juste, le sens, le bon, etc. Elles sont autant d'occasion pour l'humain de cette culture de déployer un style d'existence et une façon d'humanité, y trouvant ainsi de quoi s'y redire celui ou celle qu'on cherche à y être. Être humain, au sein d'une communauté historique donnée, c'est apprendre à se déchiffrer et se comprendre comme tel en traversant les obstinations durables et les points d'attente de celle-ci. C'est y trouver autant d'occasions de préciser les contours par lesquels conquérir une subjectivité de haut rang. Ces évaluations fortes ne sont pas immuables mais envisagent une culture sur un mode dynamique servant une herméneutique de soi et des autres – et de tous les autres non-humains compris. Elles présentent les identités culturelles, et les identités personnelles au sein de celles-ci, non comme un programme à honorer – à l'exception de ce que se laisse croire les discours identitaires qui figent les cultures dans des substances - mais comme un processus à déployer au long cours. On apprend à se comprendre en son humanité, et en ce sens les cultures portent cette dimension élucidatrice, laquelle humanité n'est pas un problème résolu une fois pour toute, mais une tâche à exister.

Aussi, en parlant de moment anthropocène, avec les réserves que cette catégorie appelle, nous voudrions suggérer que notre culture et les questions et problèmes qui la traversent, remettent sur le métier la compréhension de ce qu'être humain signifie et exige. Ceci concerne le déploiement des cultures et de l'humanité dans l'espace et dans le temps. Sur le plan spatial, cela concerne les enjeux et problèmes transnationaux débordant les réponses pensées à l'intérieur des enjeux internationaux portés par les Etats souverains (changement climatique, épuisement des ressources fossiles, effondrement et probable sixième extinction d'espèces, etc.). Sur le plan temporel et d'un souci pour le temps long, cela désigne des enjeux transgénérationnels incarnée dans la figure de ce que Hans Jonas nommait les « générations futures », explicitant une nouvelle forme de responsabilité, distincte de l'imputabilité, une « responsabilité sans réciprocité » à l'égard d'humains et d'une vie individuée sur Terre qui pourraient ne plus être. Dans cet esprit est mis en discussion le statut de l'*anthropos* de l'anthropocène.

La crise des relations de l'humain à la nature et aux non humains qu'active la catégorie d'anthropocène vient faire trembler l'évidence du mode présentiel, sans que pour autant il s'agisse d'envisager un retour à un « mode participatif » d'habiter. Nous ne savons plus clairement ce que pour nous être humain signifie. Nous ne le savons d'autant moins que ce qui est en question, est aussi nos relations à nos limites vécues comme des limitations. Cette incertitude est due à une relation polémique ou subie aux limites. Elle est, d'un côté, marquée par un désir d'illimitation (*hubris*) qui se laisse croire que l'humain n'aurait plus de limites à vivre comme des bornes (le transhumanisme) car ces limites seraient contingentes et insignifiantes (la vieillesse et la mort seraient des accidents et des « maladies » ; de la Terre, si elle est notre nouvelle limite, on pourrait s'affranchir par un exode intergalactique). Elle l'est, de l'autre côté, par l'expérience d'un retour brutal des limites, dû la raréfaction des ressource qui rendaient possibles la vie humaine sur Terre sous l'effet d'un humain dont l'activité aurait passé les bornes (la croissance économique infinie dans un monde fini), ou par la confrontation

à l'animal reçu comme nous regardant avec étrangeté. Claude Lévi-Strauss, déjà, dans *Tristes Tropiques*, notait l'étrange et morbide homonymie, sinon synonymie, existant entre l'anthropie et l'entropie.

Malgré les critiques, la catégorie d'anthropocène, dont nous ne ferons pas l'analyse épistémologique serrée, enregistre cette idée d'un homme qui aurait perdu la mesure de l'humain et explicite une idée stimulante. Du moins, elle renouvelle la manière que nous avons de nous raconter la trajectoire historique de notre « espèce », laquelle ne devient telle qu'à travers les récits, plus ou moins globaux, qu'elle (se) raconte. L'humanité est devenue, comme on le dit dans la langue ordinaire, une « force de la nature ». Mais cette force, elle s'exerce et se déploie non plus à l'échelle d'un individu mais à l'échelle de l'espèce. L'activité humaine serait telle qu'elle aurait des effets « grandeur nature », devenant une force géologique capable de fragiliser les équilibres naturels, climatiques ou de biodiversité à l'échelle planétaire. Construit sur le modèle des géosciences, le mot « anthropocène » évoque ainsi l'idée d'un nouvel âge géologique, comme il y eut un pléistocène, ou un holocène. Le mot mobilise ainsi la racine *ἄνθρωπος* (*anthropos*, « être humain ») et *καινός* (*kainos*, « nouveau »), ce suffixe étant relatif à une époque géologique. Le terme *Anthropocène*, signifie littéralement « l'Ère de l'humain ». Il fut théorisé, élaboré puis popularisé à la fin du XX^e siècle par le chimiste de l'atmosphère et météorologue Paul Josef Crutzen, qui reçut le prix Nobel de Chimie en 1995. Il vit ses analyses renforcées et prolongées par celles du biologiste Eugene Stoermer. L'anthropocène désignerait ainsi une nouvelle période géologique, qui aurait, selon ces auteurs, débutée à la fin du XVIII^e siècle avec la révolution industrielle. De la sorte l'anthropocène succéderait à l'holocène. Nous serions entrés dans une période de l'histoire où histoire naturelle et histoire des cultures se rejoindraient, le processus biologique de l'humanisation et le processus symbolique de l'humanisation ayant à travailler de pair. Les humains, en tant qu'espèce, contribuent à faire évoluer le milieu qui les a vu et fait évoluer. Dans l'histoire de la Terre, avec l'anthropocène, les activités humaines, médiatisées par les dispositifs scientifiques et techniques, ont réussi à faire corps à l'échelle globale, se stabilisant dans des systèmes mondes. Ces méga-machines exerçant leurs influences planétaires ont pu modifier les airs, les sols, les milieux marins, transformer les équilibres socioécologiques, exterminer nombre de variétés ou d'espèces. Cette nouvelle ère géologique se caractérise donc par l'influence des sociétés humaines sur l'écosphère dont elles modifient durablement, et sans doute de façon irréversible, à l'échelle du temps humain, les conditions biotiques. On doit noter à cet endroit, nous le verrons ci-dessous, que s'ouvre là un chantier théorique immense, un tel concept venant remettre en cause l'actuelle répartition et classification des savoirs entre sciences de la nature et sciences humaines, puisqu'il réarticule l'histoire de la nature et l'histoire humaine dans une nouvelle continuité, dont l'idée « d'humanités environnementales » aujourd'hui est le laboratoire.

La catégorie d'anthropocène est loin d'être un concept faisant l'unanimité. Il fait l'objet de multiples controverses. Son statut, investissant l'entre-deux ou le point d'intersection entre sciences de la nature et sciences humaines, est épistémologiquement discuté par les géosciences (géologie, climatologie) pour lesquelles la temporalité géologique qui se déploie en centaines de millions d'années ou en millions pour définir un âge géologique n'est pas compatible avec les trois cent ans qui servent à dater le début présumé de l'anthropocène. Il l'est aussi par les

sciences humaines (histoire, sociologie ou anthropologie). Elles reprochent à cette catégorie son équivocité. Elle embarque toute l'humanité, via la racine *anthropos*, qui fait référence à une figure de l'humain universelle mais indéterminée, dans une responsabilité également partagée quant à l'actuelle catastrophe sociale et écologique. Une telle appellation interdit de se pencher sur les causes réelles de la catastrophe écologique en diluant les responsabilités sous la figure imprécise de l'humain. Ce faisant, elle occulte un regard critique sur les responsabilités singulières et spécifiques. Les États-Unis sont responsables de l'émission de gaz à effet de serre, depuis le début de l'époque industrielle, dans une proportion bien plus considérable qu'un pays comme Madagascar. C'est pourquoi, puisque ces responsabilités sont à mettre au jour et à expliciter, il importerait de proposer une autre intelligence de la situation. La catastrophe écologique ne serait pas du fait de l'humain mais uniquement de quelques sociétés, de sorte qu'il serait préférable de parler plus justement, par exemple, de capitalocène (cf. Malm, *L'anthropocène contre l'histoire*) ou d'anglocène. Dans les pays riches, expression bien plus pertinente car moins équivoque, que celle de « pays développés », dans le cadre de la bourgeoisie capitaliste, c'est bien la production industrielle, finalisée par le profit et/ou les dividendes, par l'encouragement qu'elle donne à des pratiques extractivistes illimitées, qu'il est possible d'imputer la destruction des écosystèmes. Tel est le capitalocène. Mais les études menées par les approches écoféministes démontrent que ce sont les femmes qui demeurent les plus exposées aux risques sanitaires et environnementaux engendrés par le changement climatique, et non les humains dans leur indistinction, invitant à parler alors, plutôt que d'anthropocène, d'androcène. Dans une autre perspective encore, les études postcoloniales ont pu mettre en évidence comment, le modèle de la « plantation », qui s'est généralisé dans toutes les colonies de par le monde, a contribué à la dévastation massive, simultanée et globale des écosystèmes, au service de la logique du marché colonial. Il a épuisé, dans le même mouvement, les ressources des milieux et les ressources humaines, les esclaves étant littéralement considérées comme des ressources. C'est pourquoi, elles invitent ainsi à parler de Plantationocène. Que l'on valorise le nous de l'humain à partir de l'*anthropos* comme point nodal, embarquant dans un même mouvement indifférenciant toute l'humanité, dans son lent et insistant parcours historique ; que l'on discute un nous humain adhérent aux conceptions capitalistes et européennes d'un nécro-capitalisme encouragé et soutenu par son paradigme extractiviste avec le capitalocène ; ou que, sur le flan de la critique, les études postcoloniales proposent l'idée de plantationocène, trouvant dans le modèle de la plantation, en lieu et place du jardin, un prototype de domination, de production et d'extraction des forces de la nature et du travail humain par le projet colonial, etc., à chaque fois, il est noté que la production capitaliste a bouleversé radicalement les relations que les humains entretenaient avec leurs conditions écologiques d'existence. Transformer la nature c'est transformer les conditions du devenir des sociétés humaines. Aussi n'est-il par surprenant que soit aujourd'hui renouvelé la lecture de Karl Marx, dans la perspective du moment écologique. Parler d'un Marx écologiste est une opération qui exige toutefois de se libérer d'un Marx devenu caution d'un modèle productiviste normativiste de type soviétique ou chinois, en montrant que le Capitalocène donne une actualité nouvelle à une conception matérialiste de l'histoire. *La première présupposition de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants. Le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et les rapports qu'elle leur crée avec le reste de la nature. Nous ne pouvons naturellement pas faire ici une étude*

approfondie de la constitution physique de l'homme elle-même, ni des conditions naturelles que les hommes ont trouvé toutes prêtes, conditions géologiques, orographiques, hydrographiques, climatiques et autres rapports. Toute histoire doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire. (Friedrich Engels et Karl Marx, *L'idéologie allemande*, trad. H Auger, J. Baudrillard, Éditions sociales, 2012, p. 15, cité par Paul Guillibert, *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*, Editions Amsterdam, 2021, p. 32-33)

Sans faire de l'anthropocène un concept rigoureusement stabilisé, il est aujourd'hui mobilisé comme catalyseur permettant de mettre des mots sur notre situation historique, renouant peut-être, après la fin des grands récits et des métaphysiques essentialisâtes et leurs téléologies, avec ce que les philosophies de l'histoire ont pu mobiliser lorsqu'elles parlaient de progrès ou de sens de l'histoire, et qu'aujourd'hui explorent également des catégories comme celles d'effondrement, de collapsologie, de « développement durable ». Dans le même esprit, l'anthropocène pourrait s'entendre comme un « objet transitionnel ». Il contribuerait à mettre du jeu et de la potentialité dans nos manières de comprendre ce qui se joue de l'humain dans nos temps incertains, afin, peut-être, de pouvoir ouvrir sur d'autres possibles. Ainsi, l'anthropocène n'est peut-être pas un concept consistant du point de vue de l'historiographie mais il donne à penser du point de vue sa puissance métaphorisante et imaginative. Si la crise écologique et sociale que nous traversons exige de nous repenser à nouveaux frais, ce « nous », donné sur le mode du senti de la catastrophe imminente (et dont la pandémie de Covid-19 est une forme de répétition générale globale) est à construire et instituer sur le mode des représentations, ce qui ne va pas sans contestations et frictions. S'engage là un conflit des interprétations portant sur la signification à donner à la situation spirituelle de notre temps.

Ainsi, le récit anthropocène est-il un récit parmi d'autres, et non pas un « grand récit », qui exige de réarticuler à nouveaux la nature et l'histoire. C'est pourquoi on a pu aussi, dans ce conflit des interprétations portant sur notre situation historique, nous permettant de constater que nous ne sommes jamais les contemporains de nos propres avancées, avancer l'idée de Chtulucène. Le chtulucène de la biologiste, philosophe et historienne des sciences nord-américaine Donna Haraway (*Manifeste des espèces compagnes* 2003, Flammarion, 2019) explore, sur le mode du trouble, des nous mixtes, faisant jouer et coexister des communautés multi-spécifiques, invitant à imaginer comment habiter ensemble, entre vivants humains et non humains, une Terre abimée, en vue de prometteuses rencontre et de relations renouvelées entre nous. L'étrange néologisme de chtulucène prend pour cible l'anthropocène tenu comme expression en majesté de la domination masculine et patriarcale déployée à l'échelle globale, afin de lui substituer des histoires de vie qui soient multi-spécifiques. Dans son livre *Staying with the trouble, (Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 47, 49), elle forge ainsi un mot mystérieux et difficilement prononçable, réveillant nos catégories, pour dire à nouveaux frais le monde et ce qui nous y lie : Chthulucène. Le terme est construit sur le mode d'un principe de condensation de trois sources distinctes. Il fait référence à une petite araignée californienne, *Pimoa Cthulhu*, à laquelle Haraway emprunte le nom pour l'hybrider avec un mot d'origine grecque *chthonos*, qui renvoie, pour sa part, aux forces et créatures chthoniennes, c'est-à-dire aux créatures de la terre ou terrestres, à ces êtres enfouis et vivant dans les profondeurs, soutenus par les relations souterraines, moins racinaires que

rhizomatiques qui se ramifient et les lient entre eux. Enfin, on l'a déjà vu, le suffixe « *cène* » du grec : *kainos* renvoie à une temporalité qu'Haraway qualifie d'« épaisse ». Elle définit le Chthulucène comme « un temps épais pour les chthoniens ». Ainsi formulée, cette définition étrange et déroutante, invite à renoncer à une lecture linéaire du temps historique, à critiquer l'idée de progrès mais aussi à déployer des variations imaginatives sur ce que nous sommes ou pourrions encore être. Les histoires humaines, y compris dans leurs relations avec les autres êtres, sont multiples, ont déjà eu lieu et pourraient donner lieu à d'autres à venir, refigurant nos filiations, nos généalogies et nos histoires entremêlées.

Compris de la sorte, dans un usage modeste ayant une dimension d'innovation sémantique et d'impertinence prédicative, l'anthropocène n'opère-t-il comme une catégorie qui met du jeu dans nos mots, et peut être dans nos institutions, pour revivifier ce que peut signifier « qu'est-ce que l'humain » ? Le défi est grand que de ne pas sombrer dans le manichéisme qui consisterait soit à louer la différence, soit à louer l'appartenance. Ce manichéisme oppose ceux qui se demandent si le vivant humain peut vivre dans un tout fusionnel avec les autres vivants sous un mode orphique au risque de s'y dissoudre (zoocentrisme) ; et ceux qui soutiennent comment il se penser et se vivre dans une admirable insularité comme si l'humain seul pouvait s'auto-suffire, voire s'était auto-engendré (anthropocentrisme). Plutôt qu'un dualisme, c'est bien une dialectique ayant pour enjeu non pas de moins penser l'humain mais de le penser mieux, dans la conscience de ses appartenances qu'il s'agit d'investiguer.