

<https://doi.org/10.17234/SRAZ.69.3>

UDC 316.334.5

Review article

Reçu le 20 février 2024

Accepté pour la publication le 6 mai 2024

## Une nouvelle cosmopolitique pour faire face à l'anthropocène

*Hristina Andonovska*  
*Université Sts-Cyrille-et-Méthode de Skopje*  
*hristina.andonovska@imj.ukim.edu.mk*

*Katarina-Antonia Boras*  
*Université de Zagreb*  
*kboras@m.ffzg.hr*

*Kristina Lešić*  
*Université de Zagreb*  
*christine.lesic2003@gmail.com*

*Pierre-Guillaume Paris*  
*Lycée Champollion, Figeac*  
*pierre.guillaume.paris@gmail.com*

*Ivan Silobrčić*  
*Université de Zagreb*  
*isilobrc@ffzg.hr*

*Chiara Simone*  
*Univerzité Charles de Prague*  
*simonec@ff.cuni.cz*

Dans le cadre de l'université d'été du réseau OFFRES, consacrée en 2023 au thème de l'adaptation, notre atelier abordait l'adaptation à l'anthropocène et au changement climatique.

Nous explorons ici les théories de B. Morizot, V. Despret ainsi que certains travaux de C. Stépanoff et N. Martin. Il existe une synergie entre ces jeunes chercheurs que nous avons tenté de mettre au jour. Il sera question dans cet article de la remise en question de concepts comme celui de Nature pour appréhender d'autres manières de penser en interdépendance avec le vivant, afin de le prendre au sérieux. Cela signifie aussi changer de perspective et décentrer nos intérêts anthropiques pour intégrer d'autres intérêts, ceux des non-humains. Ce faisant, il est alors possible d'attribuer une agentivité, une puissance d'agir aux représentants de la faune et de la flore et

donc de négocier avec les non-humains, de faire œuvre de « diplomatie » pour créer une cosmologie à l'intérieur de laquelle tous ces existants seront considérés comme des cohabitants ou des voisins. Un peu à la manière des Icha, un peuple animiste du Kamtchatka. Cette conversion du regard et de l'attention ne suffit cependant pas au vu des catastrophes écologiques en cours et nécessite de politiser nos relations à la « nature ».

*Mots-clés* : Philosophie, anthropologie, écologie, non-humains, animisme

Le 27 juillet 2023, le président des Etats-Unis d'Amérique, Joe Biden, a présenté de nouvelles mesures pour faire face au changement climatique, qu'il a qualifié à cette occasion de « Menace existentielle ». Ces mesures interviennent dans une période de records de chaleur et de catastrophes impossibles à maîtriser pour le genre humain, faisant suite à plusieurs décennies de climatoscepticisme et d'apathie des politiques environnementales. D'une certaine façon, le changement climatique est devenu un indicateur du dérèglement du monde produit au cours de l'anthropocène. Ironie du sort, c'est alors que nous reconnaissons collectivement nos capacités à influencer sur le monde naturel, que nous condamnons potentiellement la survie de notre espèce par la même occasion. La probabilité d'un emballement climatique ne cesse de se renforcer, année après année, mettant sous pression toutes les sociétés humaines.

Dressons le constat sans fard de notre (im)puissance démesurée : le climat se réchauffe en raison des émissions de dioxyde de carbone qui augmentent d'année en année. Nous avons d'ores et déjà atteint la concentration de CO<sub>2</sub> de 420 parties par million, par rapport aux 280 parties par million d'avant l'ère industrielle. Ce réchauffement s'accompagne de conséquences difficilement gérables : la fonte des glaces, l'élévation du niveau des océans, l'acidification des océans, l'érosion de la biodiversité, la sixième crise d'extinction des espèces (Bonnieuil/Fressoz : 2013) ou encore le dépassement de limites planétaires (Rockström/Steffen : 2015) dont le respect est essentiel à l'équilibre de la biosphère. Or nous savons que nous consommons aussi bien plus que ce que la planète peut supporter durablement : l'empreinte écologique humaine correspond à 1.6 fois la biocapacité terrestre.

Face à ces événements inédits, nous souhaitons interroger les cadres culturels et sociaux de nos perceptions, pour revisiter la politique et l'éthique du vivant. Car ce n'est pas l'humain en tant que tel qui est en cause, mais certaines manières d'être humain. Parmi ces manières, la rationalité de l'*homo oeconomicus* occupe une place de choix, puisque la satisfaction de nos besoins humains passe par la domestication et le contrôle de la « Nature ». La Nature, ce terme maladroit et confus pour désigner ce qui est extérieur aux humains a produit aussi l'idée selon laquelle le destin de l'homme et celui de son environnement étaient séparés : la Civilisation se distingue de la Nature et se construit contre elle, que cette Nature soit extérieure ou qu'elle soit la « Nature Humaine ». Cette dimension culturelle est elle-même un aspect seulement de la problématique de la Nature. Il faut aussi intégrer la dimension de la puissance d'agir et de la subjectivité. L'économie nous dévoile un monde où les humains sont des sujets agissants sur une Nature « morte » composée de ressources utiles à la satisfaction des

besoins humains. La Nature, sa faune, sa flore et ses minéraux restent des objets exploitables, transformables en marchandises, échangeables sur les marchés. Les agents économiques interagissent dans un monde « désencastré » de la société, mais aussi de l'environnement et des dynamiques écologiques (Polanyi : 1944).

Il ne s'agit donc pas seulement de constater une déconnexion entre les humains et la nature, qui pourrait se soigner par un « retour à la terre », mais aussi de souligner l'inadéquation de nos représentations avec les réalités naturelles, en raison de conceptions réductionnistes héritées d'un positivisme sans réflexivité. En France, deux anthropologues se sont consacrés à l'étude de ces questions : il s'agit de Bruno Latour et de Philippe Descola, dont les travaux ont largement dépassé les frontières françaises. Ils sont à l'origine du « *ontology turn* » dans les sciences sociales.

Pour Descola, l'ontologie désigne un système de perceptions et de conceptions qui organise et reconnaît les êtres qui peuplent le monde. De ce point de vue, l'animisme (que l'on rencontre notamment parmi les peuples amazoniens) est une ontologie plus pertinente que notre naturalisme scientifique (qui fait des animaux et des plantes des objets) car il reconnaît la subjectivité des non-humains et la complexité des relations sociales entre humains et non-humains. Notre héritage naturaliste nous rendrait aveugles et sourds face aux acteurs non-humains de notre monde (Descola : 2005 et 2014 ; Descola/Pignocchi : 2022).

Pour Latour, la crise climatique marque le retour de l'hypothèse Gaïa, celle d'un système-monde fait d'interdépendances multiples *comme si* notre planète était un organisme vivant où l'anthropocentrisme devait disparaître au profit d'un biocentrisme où l'humain n'est qu'un acteur parmi d'autres (Latour : 2012, 2015, 2017).

Forts des leçons de ces scientifiques, nous avons décidé de nous intéresser à quelques philosophes et anthropologues français des nouvelles générations qui gravitent autour de ce nouveau paradigme des sciences sociales du vivant. Nous avons retenu Baptiste Morizot et Vinciane Despret parmi les philosophes, qui renouvellent notre approche de l'animalité et des relations entre humains et non-humains, ainsi que les anthropologues Charles Stépanoff et Nastassja Martin qui ont réalisé des ethnographies de peuples animistes. Nous avons essayé de voir à travers leurs écrits ce qui les rapproche, de quelle manière, et quelles pistes de solution ils évoquent pour affronter le changement climatique. La question de l'attention et de la prise en compte du vivant et de notre dépendance à son égard est centrale dans la question cosmopolitique qui s'ouvre à nous : comment composer et habiter un monde en incluant ses voisins (animaux, végétaux, phénomènes naturels...) et leurs besoins ? Quelles relations tisser avec les autres habitants de ce monde ? Comment s'inspirer de leurs manières d'être vivant ?

Nous aborderons dans un premier temps la question du « capitalocène » en tant que cette notion est plus précise quant aux responsabilités relevant du nouveau régime géologique que la notion d'« anthropocène ». Nous verrons ensuite la façon dont nos penseurs ont articulé les problèmes de séparation entre Nature et Culture. Nous verrons ensuite les critiques adressées par V. Despret aux

éthologues en ornithologie, en tant qu'exemple de réductionnisme scientifique réifiant, puis la façon dont Morizot présente la diplomatie inter-espèces et son projet de libération des territoires. Enfin, quelques leçons tirées du peuple animiste Icha seront évoquées.

## I. Le grand partage et ses conséquences

### A. *Anthropocène et Capitalocène*

La question écologique est abordée par Baptiste Morizot selon une perspective spécifique : elle serait, en fait, une crise de nos relations au vivant, une crise de la sensibilité c'est-à-dire une crise des sociétés humaines car elle met en danger le sort des générations futures, les bases mêmes de notre subsistance. Elle serait aussi une crise de nos relations productives aux milieux vivants, visible dans la frénésie extractiviste et financiarisée de l'économie politique dominante du capitalisme tardif (Morizot, 2020a). Cette première partie des réflexions de Morizot, exprimées dans son livre *Manières d'être vivants*, circonscrit le noeud le plus problématique des théories (et des pratiques) sociologiques et anthropologiques qui se concentrent sur le lien entre l'environnement et l'élément anthropique. Dans un cadre global où l'espèce humaine est confrontée à des difficultés croissantes en termes de survie, il n'est plus envisageable de considérer l'écologie comme un domaine autonome. Sans pousser vers une « intersectionnalité » complexe, les possibilités de parler des (et donc d'agir sur les) questions écologiques, se réduisent considérablement. Dans ce contexte, il est plus que souhaitable de réfléchir au concept de Capitalocène (J. W. Moore 2016), récemment devenu d'un intérêt critique pour proposer une plus grande problématisation des faux dualismes nature-culture et écologie-monde capitaliste que le concept d'Anthropocène.

Selon Moore, le concept de Capitalocène précise le sens politique de l'Anthropocène, qui conserve une forte validité en ce qui concerne la subdivision des âges géologiques ; il perpétuerait cependant la séparation entre *anthropos* et nature, en attribuant indistinctement au genre humain les causes qui ont conduit à la crise écologique actuelle et en ignorant les rapports historiques constitutifs du mode de production capitaliste, qui, à long terme, est incompatible avec la vie sur terre. Il est possible que le concept de Capitalocène soit taxable de réductionnisme : les crises qui composent la crise écologique ne sont en effet pas toutes imputables au capitalisme. D'une part, le concept se montre bien opérationnel dans la sphère sociopolitique, ayant comme débouché naturel l'inévitabilité d'un mode de vie anticapitaliste : « la « limite » écologique du capital est le capital lui-même » (Moore 2016 : 129) ; de fait, Moore pense que la crise du capitalisme et la crise écologique et environnementale sont liées. D'autre part, l'auteur ne laisse pas de place à des indications constructivistes de type éthico-moral sur la position que les individus devraient avoir ou auront dans la difficile mise en oeuvre d'un monde anticapitaliste.

## ***B. Nature - culture : une opposition à dépasser ?***

De plus, dans son livre *Raviver les braises du vivant*, Baptiste Morizot formule la critique « d'un héritage dualiste hiérarchique » (Morizot 2020b : 55), exprimé par l'opposition nature - culture, dont l'analyse représente l'un des moyens établis d'approcher le thème de l'anthropocène (Moore 2015 : 1). Cette « opposition typiquement occidentale » (Lavelle 2007 : 160) qui « ne se retrouve en l'état dans aucun autre contexte de civilisation » (*Ibid.* : 162) représente une manière de penser la culture humaine et la nature non-humaine comme deux sphères ontologiques radicalement différentes, hyper-séparées et oppositionnelles (Hawkins 2006 : 1), ce qui réaffirme une attitude dangereuse que nous (les êtres humains) ne sommes pas obligés de prendre soin de l'environnement, qui est « tout ce qui n'est pas nous » (Morizot 2020b : 147). Motivant à considérer les êtres non-humains du dehors (Hawkins 2006 : 1), elle peut être considérée comme un « dispositif de pouvoir » (Morizot 2020b : 147) qui empêche de voir tout un réseau des interdépendances existantes dans le monde. Un moyen possible de rompre ce dualisme et, par conséquent, de changer les relations du pouvoir est intégré dans la notion du *vivant* qui rend possible une image intégrale du monde où plusieurs oppositions sous-jacentes dudit dualisme comme intact – exploité, vrai – artificiel, sauvage – domestique (*Ibid.*) ne s'appliquent plus.

La tendance théorique pour dépasser ces oppositions, qui déterminent une idée classique de la nature (Larrère/Larrère 2018 : 14), coïncide avec la constatation de Catherine et Raphaël Larrère qu'elles n'ont plus aucun sens dans le monde actuel, globalisé et touché par la crise environnementale : « La crise environnementale, c'est le naturel qui fait irruption dans le social [...] et le social qui s'imprime sur le naturel » (*Ibid.*). L'abandon de la conception strictement dualiste donne une possibilité de « s'interroger sur la pluralité des relations que les hommes (dans leur diversité biologique et culturelle) entretiennent avec la grande diversité des vivants non-humains » (*Ibid.* : 32). Il faut prendre en compte le paradoxe et la complexité de notre relation avec le vivant, ou, plutôt, notre statut dans le réseau des interdépendances qu'est le vivant : « Il n'a pas besoin de nous, mais il est à défendre. Il est affaibli par nos atteintes, mais plus puissant que nous. Ce n'est pas nous qui l'avons fait, c'est lui qui nous a faits. Le défendre, ce n'est pas le rebâtir comme une cathédrale en ruine, c'est l'aviver » (Morizot 2020b : 2). Dans la vision de Morizot, le vivant devient le « feu », un élément dynamique et puissant qu'il faut défendre. Pourtant, l'enjeu est de « dépasser la protection » (*ibid.* 42), qui comporte « l'idée que ce qu'on doit protéger est toujours plus faible que nous » (*ibid.*), un autre préjugé paternaliste de la culture occidentale est le renforcement de « la conception dualiste d'une nature extérieure à nous et dont l'altérité doit être protégée. » (Larrère/Larrère 2018 : 31).

A partir de ces deux types de critique, nous pouvons construire un ensemble de propositions concernant les vivants non-humains, en commençant par les observer différemment. C'est comme cela que débute la *transition ontologique*.

## II. La conversion ontologique

### A. Crise de la sensibilité et crise du réductionnisme scientifique

Vinciane Despret (*Habiter en oiseau*, 2019), à travers la recherche du territoire des oiseaux, note l'erreur de considérer les oiseaux en tant que quasi-hommes, réduits à ce statut (comme on le fait plus facilement avec les abeilles, les fourmis ou encore les singes) en leur prêtant des allures de proto-sociétés (la faute, donc, réside dans la *méthode*) et, par conséquent, d'*unités* issues d'une somme homogène. Elle raconte une cascade de résumés de recherche ornithologique, qu'elle coud en un récit, en soulignant qu'il faut le faire lentement ; « ralentir : travaux », car les fautes qu'elle a identifiées dans la discipline des ornithologues (dans leurs hypothèses, leurs cadres de recherche) proviennent du *manque du temps* dédié au sujet (les notions sont *hâtives*), produisant les fourre-tout scientifiques qui ratent les faits empiriques (v. le ch. *Poétique de l'attention*), formant les cadres scientifiques qui viennent à *remplacer* les faits observables (dans la tradition scientifique occidentale, ce qui est à souligner). Dans la recherche d'une théorie cohérente du comportement des oiseaux, les ornithologues arrivent à expliquer leurs théories, mais pas les oiseaux. L'arrangement de cette longue pensée, de cette histoire des idées territorio-ornithologiques fondée sur le travail conceptuel de Gilles Deleuze autour de la notion de territoire. En effet, celui-ci se construit par *itération* et *réitération* (Lapoujade 2015 : 215), produisant un intérieur et un extérieur à travers des agencements originaux. Ici, Despret fabrique une pensée comme l'on met un bateau en bouteille : en nous montrant, pas à pas, le sommaire d'un récit ornithologique et la méthode pour construire le ζῷον *faber*, ou animal artisan. Pour ce faire, il faut en passer par la déconstruction de nos connaissances sur l'animal (l'oiseau) tel qu'on le connaît et pour lui reconnaître une intelligence *autre*, et fort loin d'être *moindre*.

Noter la vie individuelle comme étant particulière est un projet qui déracinerait les fautes méthodologiques mentionnées, en grande partie déjà critiquées dans l'*Umwelt* de Jakob von Uexküll (v. le ch. *Umwelt* dans Agamben 2002). On examine le codage du territoire aviaire par la *musicalité* du territoire, qui est défini sonoremment et constamment confirmé à nouveau, avec une aise comme celle du boucher de Tchouang-tseu, c'est-à-dire le *wou wei* de Lao-tseu ou le *flow* de Mihaly Csikszentmihályi, où l'on (l'« interprète») devient, semble-t-il à lui-même, indistinguable de ce qu'on est en train de réaliser. La *négociation* du territoire aussi, le partage du *chez-soi* (*homeland*, *Heimat*), ce centre de gravité et ses alentours (et non pas des frontières, car le son délimite sans précision), des parcelles parmi eux définies par les émissions symphoniques qui durent une journée entière et se reprennent chaque jour, interrompues par le sommeil collectif, d'où la *partition*<sup>1</sup> du territoire aux deux sens (Agamben 2002 : 46-47 ; l'*Umbegung* d'Uexküll).

---

<sup>1</sup> Car les deux sens de *partition* proviennent du latin *partitiō* 'le partage', du verbe latin *partīo* 'je partage', donc je *délimite*, ou bien je *définis* [les part(ie)s].



Vinciane Despret égrène un certain nombre de pièges méthodologiques dans lesquels tombent les éthologues, faute d'un *apparatus criticus* suffisamment robuste : celui des chercheurs est non-appréhensif (les modèles remplacent les observations) par rapport aux flux de faits (re)découverts ou (re)compris. Les chercheurs énoncent des présuppositions inadaptées (les hypothèses égarées) peu soutenues par les observations empiriques précédentes ou contemporaines. ou bien même par une faute banale d'inaccessibilité des connaissances pertinentes à l'enrichissement factuel du sujet, car le progrès s'avère obscur (le chercheur n'est pas panoptique à *lui-seul*, et les fondements de l'ornithologie méritent une remise en question). Les oiseaux, comme tous les êtres vivants, aiment les habitudes, mais ils aiment aussi changer leurs habitudes comme ils changent de *habitz*<sup>2</sup>, car ils ne sont pas plus prévisibles que les humains, ils ne sont pas *simples*, comme le veulent les modèles affichés par Despret.

Dans son étude de cas des oiseaux, on explique plusieurs phénomènes aviaires : la pugnacité des oiseaux, leurs chants, leurs rites, les relations entre les mâles et les femelles, la coopération et la compétition, le marquage du territoire, le fait d'être marqué par le territoire, le rendant ainsi insupportable aux ennemis, les signaux, la diplomatie et l'interprétation de chansons comme vocations aviaires de ces animaux<sup>3</sup>. Voilà la cohérence d'une infrastructure de co-systèmes parallèles qui avait échappé aux ornithologues, menée par ces petits diplomates-interprètes, négociateurs et décodeurs, décrypteurs de leurs propres intentions au sein des autres – en somme, adversaires et sémiologues, concurrents dans une *sémiologie compétitive*.

La solution à ce problème de compréhension des oiseaux est de nuancer le statut ontologique des « êtres-autres-qui-comptent », en leur ôtant leur agentivité, soustrayant le fait primordial de donner naissance à un *κόσμος* depuis un *χάος*<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Il est à noter que *habitude* et *habitus / habitation* se forment de la même conception de *rythme* ; la cohérence du jour (d'unité d'une vie, d'une biographie), et de la vie entière ; *habiter* vient du latin *habitāre (-itō)*, du verbe latin *habēre* qui a aussi bien formé le verbe français *avoir* ; ainsi, on pourrait résumer pour les oiseaux : « j'habite [au sein d'un rythme], donc j'ai [un rythme de vie] ».

<sup>3</sup> Oiseau provient du latin *aucellus*, diminutif – étant soit un commentaire sur la taille de plusieurs oiseaux, soit un terme de tendresse, comme pour un grand nombre de substantifs du latin dans les langues romanes – du latin *avis*. Ceci est à noter ; *avis* provient du proto-indo-européen *\*h<sub>2</sub>ewis* 'oiseau', dénotant un oiseau en particulier dans plusieurs langues, telles que grec ancien *ἄε-τός* 'aigle', gallois *hwy-ad* 'canard', lituanien *viš-ta* 'poule(t)', albanais *vi-to* 'colombe'), qui semble être la même racine du proto-indo-européen *\*h<sub>2</sub>owis* 'mouton' (latin *ovis*) ; on peut supposer plusieurs facteurs relatifs à l'apparence (le fait de porter le plumage et la laine) qui pourraient expliquer une telle motivation.

<sup>4</sup> En tant que factioïde, on peut noter que le lexème proto-indo-européen *\*g<sup>h</sup>h<sub>2</sub>-ens-* 'oie', qui a donné en anglais *goose* et en allemand *Gans* (littéralement '[animal] bâillant'), provient de la racine proto-indo-européen *\*g<sup>h</sup>eh<sub>2</sub>-* 'bâiller', donnant à l'oie, un des oiseaux archétypaux, une signification linguistique involontairement plus profonde du fait que cette même racine a donné en grec ancien *χά-ος* du proto-indo-européen *\*g<sup>h</sup>eh<sub>2</sub>-(e)w-* (Lubotsky 2019 : 151). Pourtant, le mot français *oie* dérive, tout simplement, du latin *auca* (ce qui a donné en italien *oca* 'oie'), du latin *avis* 'oiseau'.

selon les faits sociologiques, et non pas universels ou astronomiques (Григорьева 2018: 79, 96-97), traitant *l'homo* en tant que *res sacra*. D'où le besoin de prendre les animaux au sérieux au profit d'une cosmopolitique de l'anthropocène, ou plutôt ce serait un non-sens de ne pas le faire. En combinant l'activisme philosophique d'un Peter Singer avec une dimension sémiologique, ironiquement, on humanise les « êtres-autres-qui-comptent ». Cela contribue à revivifier une idée occidentale selon laquelle les oiseaux, parmi d'autres animaux, connaissent la parole eux aussi (comme le disait Umberto Eco) et ne sont donc pas si différents des hommes.

Car ce n'est qu'après que la langue devienne *signe de l'homme*, que son absence sera notée comme marque d'infériorité (Eco 1962 : 31, Eco 1996 : 136-137). Le but est d'individualiser les animaux, de les comprendre *un par un*. Ainsi on ne les *désanthropomorphise* pas, on évite simplement de les *anthropomorphiser*, ce qui n'empêche pas de formuler la possibilité d'une histoire, d'une biographie d'un oiseau quelconque. Les oiseaux ne sont pas des *unités*, mais des *vies*, et des vies ignorées par ceux qui les cherchaient (dans les deux sens). Donc nous devons contourner la faute principale de la science, la notion souvent vérifiée que *die Wissenschaft denkt nicht*<sup>5</sup>.

Vinciane Desprest propose donc un ouvrage non seulement critique du réductionnisme scientifique, mais qui propose aussi de tisser des liens entre cultures humaines et cultures animales en reconnaissant que ces dernières traduisent l'agentivité d'animaux non-humains. Grâce à ce travail, il nous est possible de chercher comment « repeupler » notre monde en adaptant notre cosmologie, en y accueillant pleinement les non-humains. Nous avançons deux pistes de travail : la première sur la sensibilité dans le rapport aux autres et la seconde sur les usages des territoires.

## ***B. Diplomatie interespèces et anticapitalisme***

Bien qu'aujourd'hui les braises des mouvements socio-écologiques restent vives (parmi eux, Xtinction Rebellion et Fridays For Futures), car ils ont bien compris le lien entre initiative individuelle et action collective, un flou demeure quant aux programmes et modalités de lutte contre la crise écologique (dont la crise climatique ne représente qu'un aspect). Comme pour la question du féminisme, du travail aliéné et d'autres questions sociales abordées depuis le siècle précédent, l'enjeu est de faire face au fait que nos rapports au vivant deviennent intolérables. Ce n'est qu'ensuite que le système des valeurs de base pourra se transformer, et parce que nous aurons culpabilisé chacun par l'annonce d'apocalypses touchant des êtres qui n'existent pas dans notre cosmologie en tant qu'êtres. Il s'agit aussi de transformer le champ de l'attention politique à ce qui importe ; mais comment déterminer ce qui importe ? Et dans quelle direction porter nos efforts ?

---

<sup>5</sup> « La science ne pense pas », célèbre citation heideggerienne.



Comme Morizot l'affirme, le problème de notre crise écologique systémique est un problème d'habitat. Il utilise un mot-clé, celui d'écofragmentation, à savoir la fragmentation invisible des habitats des autres vivants. Ainsi, selon l'auteur, cette fragmentation ne trouve pas son origine dans la rapacité productiviste et extractiviste mais dans notre incapacité, cécité au fait que les autres vivants habitent le même monde que nous.

Une première solution serait de quitter la ville, une bonne façon d'expérimenter le fait de vivre en minorité, une cure de bon aloi pour les modernes, qui ont pris la mauvaise habitude de transformer tous leurs « autres » en minorités. De plus, réagir à l'extinction de l'expérience et à la crise de la sensibilité, c'est enrichir la gamme de ce que l'on peut sentir, comprendre et tisser comme relations. Nous ne voyons rien dans la « nature » parce que nous vivons dans une cosmologie dans laquelle il n'y aurait rien à voir, c'est-à-dire rien à traduire. Cette crise de la sensibilité se manifeste par le registre dans lequel on cantonne les animaux à la violence qu'on leur impose. L'enjeu est de repeupler, de rendre visible la myriade de formes de vie existantes, masquées par nos croyances ontologiques. C'est, pour l'auteur français, reconnaître et apprécier toute la variété merveilleuse des vivants dans le monde, avec leurs multiplicités de fonctions.

Les relations anthropologiques de la modernité se caractérisent par des mécanismes de pouvoir, d'accumulation, de prestige, d'amour, de dynamiques familiales et hiérarchiques etc. ; toutes les relations qui ont en commune la réification de la nature comme une ressource à exploiter (le dualisme nature-culture est, notamment, cartésien). Dans le cadre d'un changement souhaitable de notre relation à l'environnement, l'hypothèse de voir l'ensemble du vivant selon un réseau de connexions interdépendantes reste centrale, et l'élément anthropique s'y insère au même niveau que les autres êtres vivants, selon le paradigme du «biocentrisme» (Latour 2012).

Comment Morizot tente de faire advenir ce paradigme face au monde vivant ? En proposant une nouvelle approche de la diplomatie ! Dans son oeuvre il fait, tout d'abord, un long rapport sur la recherche d'une meute de loups sur les montagnes du Sud-Vercors. A travers son expérience, pendant laquelle il reproduit le mieux possible le chant du loup, il se met à la place des animaux et essaye d'imaginer ce que peut signifier être un loup et écouter des hurlements produits par des êtres humains. En fait, dans leur perspective, nous sommes les barbares ; mais attention, parce que le barbare n'est pas un personnage, mais « un *moment* dans la rencontre, c'est le moment où l'on ne sait pas encore si celui d'en face parle comme nous, ou s'il ne fait que produire des bruts » (Morizot 2020a : 50-51). Il y a une reconnaissance mutuelle qui se déroule seulement avec l'altérité : « il faut au moins deux langages pour en avoir un et savoir qu'on a bien un langage, parce que c'est par l'autre qu'émerge le nôtre ». Morizot montre donc comment l'éthologie indique la voie pacifique, précisément diplomatique, pour la reconnaissance des autres êtres vivants en tant qu'habitants.

La perspective de Morizot oscille entre collectivisation et individualisation de la réponse à la crise écologique. En fait, d'une part, il reconnaît l'importance de

modifier notre sensibilité et notre mode de vie selon un modèle manifestement incompatible avec le système actuel de production et de consommation capitaliste ; d'autre part, en affirmant que l'écofragmentation et la crise de la sensibilité sont le résultat de notre incapacité à concevoir les autres êtres comme vivants et habitants plutôt que le fruit du productivisme capitaliste, il intègre ces motivations à l'anthropocentrisme constitutif de la modernité (surtout occidentale ; ailleurs les pratiques animistes représentent des solutions alternatives).

De plus, il en fait un problème de paradigme : une partie de ce que la modernité appelle « progrès » désigne quatre siècles de dispositifs qui permettent de ne pas avoir à faire attention aux altérités, aux autres formes de vie et aux écosystèmes. Une grande part des techniques et des représentations du monde des modernes sert à se dispenser de l'attention, à pouvoir opérer malgré tout, malgré l'ignorance et en toute insouciance.

La position de Morizot n'est pas incompatible avec la théorie du capitalocène : peut-être ont-elles plus que jamais besoin l'une de l'autre pour travailler en synergie pour trouver des solutions aux crises écologiques sur le plan individuel et sur le plan collectif. Son objectif de restaurer notre sensibilité à l'égard des autres êtres vivants et de reprendre l'écoute et le dialogue afin de développer une diplomatie (nécessitant donc d'accepter l'existence et l'importance des autres êtres, donc de changer d'ontologie) est l'aspect philosophique et anthropologique qui devrait éclairer la création politique d'une écologie consciente - c'est-à-dire constitutivement anticapitaliste.

La question posée par Morizot que nous reprenons à notre compte est : comment hériter intelligemment de la modernité sans rendre le monde invivable ? *L'anthroponarcissisme* a signé l'exclusion de tous les non-humains hors du champ de la pertinence ontologique. Les penseurs existentialistes du XX siècle, en érigeant l'humain seul dans un univers absurde, seraient alliées de la crise écologique et se mettraient du côté de l'anthropocentrisme soutenu par les religions monothéistes. Le mot-clé proposé dans *Manières d'être vivants* est la « diplomatie » qui est à retrouver, avec les moyens qui sont les nôtres, pour interpréter et traduire les significations partout dans le vivant. Nous souhaitons, enfin, que ce mot-clé se dédouble en une dyade qui puisse tenir compte, ensemble, des aspects politiques et anthropo-philosophiques de la lutte à la crise écologique : diplomatie et anticapitalisme.

L'une des solutions possibles qui articule ces deux dimensions est l'idée des foyers en libre évolution, c'est-à-dire des territoires sans intervention humaine. Il s'agit de la régénération autonome d'écosystèmes forestiers pour laquelle il faut laisser certains espaces en libre évolution, *i.e.* il faut laisser le milieu se développer selon ses lois intimes. (Morizot 2020b : 163) Bien sûr, cela exclut toute forme d'exploitation, mais aussi d'aménagement. Par exemple, il ne faut pas détruire des arbres morts parce qu'ils servent d'habitats formidables pour d'autres vivants. Il s'agit d'une idée vraiment simple, diaboliquement simple, comme le dit Morizot. Pourtant, il faut souligner qu'il s'agit d'un acte affirmatif de protection, et non d'un abandon. Il faut aussi mentionner que ce projet incorpore un grand changement

de perspective. L'idée est que, pour vraiment protéger quelque chose, il faut le protéger de son point de vue, ce qui s'oppose à la protection paternaliste renforcé par cette dualité nature-culture.

Bien qu'il y ait certaines similarités au niveau pragmatique, Morizot oppose le projet des foyers de libre évolution au « culte de la *wilderness* » (*Ibid.* : 16), car son projet « accepte l'histoire humaine des forêts », tandis que la conception de la *wilderness* repose sur « une vision statique de la nature » (Larrère/Larrère 2018 : 42) et elle « est définie par opposition à l'homme » (*Ibid.* : 39). Cet état *pur* de la *wilderness* est, en pratique, presque toujours illusoire (voir Cronon).

Et, surtout, il faut adopter une nouvelle perception du temps. Donc, Morizot distingue la petite vie des individus et la Grande vie des écosystèmes. Nous sommes en quelque sorte obligés de prendre en compte ou même d'adopter un point de vue de la Grande vie, sa vision du temps (Бузский 2018 : 207). La relativité du temps saute aux yeux quand on compare la durée de notre vie avec celle de la vie d'un arbre. Pour illustrer cette relativité, Morizot compare la vie d'un hêtre avec une très lente explosion qui dure des siècles. Et, par conséquent, quand on considère l'idée des foyers en libre évolution, il faut prendre en compte que, pour voir les résultats que nous souhaitons voir, il faut attendre au moins 300 ans parce que la biodiversité se développe sur un arbre et autour du lui à partir de 100 ou 150 ans. Donc, c'est une solution possible pour préserver cette force de vie du vivant, qui ne perçoit pas la nature comme un patrimoine figé, mais au contraire le remplace par le « vivant » qui est « une force dynamique de régénération et de création continue », qu'il ne faut pas mettre « sous cloche ». A la suite de tout cela, la nature cesse d'être aperçue comme « un patrimoine figé et fragile » (Morizot 2020b : 172). Elle se révèle comme un réseau, un système dont notre civilisation forme une partie intégrale. C'est pourquoi la lutte pour le vivant, « c'est notre combat » (*Ibid.* : 39).

### **C. possibilité d'un animisme en mode majeur**

En raison de nos catégories mentales, autour de la question de l'intériorité (partagée ou non avec les non-humains), il est possible de distinguer plusieurs ontologies, au sens de croyances générales à ce sujet. Par rapport à une ontologie animiste, l'ontologie naturaliste est caractérisée par l'intransigeance des constructions mentales des occidentaux, où les non-humains sont considérés comme privés d'une vie intellectuelle et spirituelle. Elle ne se caractérise pas par une porosité dans sa manière de penser l'autre mais va plutôt le réduire à l'état de chose, c'est-à-dire que la pensée occidentale va réifier les autres existants. Ce réductionnisme est une faute empirique dans l'ontologie naturaliste qui considère le milieu comme « non concerné » - et cela mène à l'exploitation puis à la frénésie extractiviste. Au lieu de prendre conscience de l'interdépendance des êtres vivants, on reste sourds à leurs « chants » (ou autres modes de communication) et on les exploite impitoyablement. Dans le cadre de la gestion d'un milieu de vie comme un marché, l'homme fixe un prix à la nature et à ses éléments. En Russie,

on voit la fourrure des zibelines et le caviar des saumons en tant que produits de luxe issus de l'exploitation réalisée par des industries aveugles aux questions écologiques, écosystémiques et animales. Ces produits sont ensuite exportés partout dans le monde et fournissent un revenu à un large pan de population. Les peuples indigènes (en l'occurrence les Icha du Kamtchatka) participent à ces activités, pris dans l'étau d'un ékonomisme qui est la condition de leur survie, qui exerce une sorte de chantage sur les individus, contraints par la nécessité d'adopter des comportements issus d'une rationalité économique, pourtant incompatible avec leurs normes et valeurs. Les peuples indigènes profanent donc ce qu'ils considèrent comme sacré et sont ainsi conduits à participer aux ravages d'un mode de production capitaliste (Martin 2022).

L'exploitation de la nature, de ce fait, néglige l'interdépendance des êtres et par conséquence, comme le note Morizot, l'homme demeure prisonnier du dualisme qui oppose la personne (tenue pour sacrée) et la ressource à exploiter (sous forme de chose). L'ontologie naturaliste ne rend pas possible une intersubjectivité entre humains et animaux. Tandis que chez les Icha, l'ontologie animiste implique le dialogue intersubjectif de l'esprit à esprit entre l'homme et les êtres qui l'entourent. Le peuple Icha dispose d'une *praxis* animiste. Leur imaginaire se caractérise par une porosité extrême dans leur manière de penser le monde des animaux. En effet, ils s'investissent dans la considération et la compréhension des autrui généralisés (non-humains). Notamment, les animaux représentent pour eux des entités animées auxquelles les humains peuvent s'adresser. Un phénomène particulier présent parmi le peuple Icha du Kamtchatka est la *parole performative*. Quand ils parlent des animaux, les Icha parlent à voix basse pour qu'«ils» (les animaux) n'entendent pas, et donc pour éviter que les propos des humains soient compris par les animaux et utilisés contre eux.

Dans son oeuvre *L'animal et la mort*, Stépanoff fait le parallèle entre la considération pour autrui dans le monde du travail et la perception des animaux par les humains. Tout à fait comme dans l'ordre social où on fait la distinction entre les classes inférieures et les élites sociales, il existe un rapport inégal entre les animaux et l'homme. Dans le cadre de l'organisation sociale, c'est-à-dire dans la *division du travail moral* – à savoir : qui va mettre à mort les animaux ? - il existe un décalage entre classes inférieures et élites sociales. Les premières sont aux premières loges de ces tueries de masse, tandis que les élites sont tenues à distance de cette violence « animale » exercée par les ouvriers des abattoirs. L'humanité ne serait donc pas socialement homogène mais existerait selon des gradients : les élites au sommet de la civilisation, les classes populaires à la base, à proximité des animaux dont ils partagent les instincts et l'amoralité. (Stépanoff 2021)

S'il est nécessaire de se convertir à une ontologie différente, pour mettre en œuvre une cosmopolitique plus inclusive, ce n'est pas seulement pour des raisons d'éthique animale, mais aussi pour des raisons d'éthique humaine. Ce changement de paradigme doit aussi conduire à prendre en compte les hiérarchies sociales symboliques qui nuisent aux humains défavorisés. L'idée

de se rendre plus sensible aux nécessités d'autrui accompagne l'idée d'autrui humains et non-humains. Des rapports sociaux pacifiés passent donc aussi par une « désantropomorphisation » de la nature qui est indispensable pour saisir dans toute leur complexité les relations que nous tissons avec les autres, qui nous poussent à les respecter.

## Conclusion

Les réflexions des différents auteurs abordés auront permis de dresser un panorama impressionniste des problèmes posés par notre *weltanschauung* au vu des problèmes rencontrés. Si la perception et la mise en valeur des non-humains est essentielle d'un point de vue éthique comme d'un point de vue politique, cette dernière dimension paraît toujours sous-estimée par les auteurs scientifiques. Nous sommes toujours les héritiers de la neutralité axiologique wébérienne qui tempère et modère la tentation des scientifiques d'entrer dans le débat public et politique. Pourtant, au nom de la nécessité d'agir vite et fort au sujet du changement climatique, des collectifs de chercheurs font irruption dans le débat public et dans la rue. « Scientifiques en rébellion » en France et d'autres collectifs similaires ailleurs en Europe fondent une coalition contre « l'échec climatique ». Les sciences humaines et sociales ont aussi leur rôle à jouer dans cette mobilisation en montrant d'autres possibles, d'autres avenir désirables que celui de la catastrophe imminente. Nous sommes face à un conflit de « partition cosmopolitique », et nos instruments peuvent inviter à cette conversion nécessaire : certains chercheurs proposent de faire œuvre d'un animisme méthodologique et de le faire infuser dans les décisions publiques. Faisons entrer le vivant en politique !

## Bibliographie générale

### Ouvrages :

- Agamben G. (2002), *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bonneuil C., Fressoz J-B. (2013), *L'événement anthropocène*, Le Seuil, Coll. Anthropocène, Paris.
- Descola P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- Descola P. (2014), *La Composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, coll. « Sciences humaines ».
- Descola P., Pignocchi A. (2022), *Ethnographies des mondes à venir*, Seuil, coll. « Anthropocène ».
- Despret V. (2019), *Habiter en oiseau*. Arles : Actes sud.
- Eco U. (1962), *Opera aperta: Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Milano: Bompiani.

- Eco U. (1996), *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Bari: Editori Laterza.
- Григорьева Т. П. (2018) [1992] *Дао и логос (встреча культур)*. Санкт-Петербург: Азбука.
- Lapoujade D. (2014), *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris : Minuit.
- Larrère C., Larrère R. (2018). *Penser et agir avec la nature*, Paris : La Découverte / Poche.
- Latour B. (2012), *Enquête sur les modes d'existence : Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte.
- Latour B. (2015), *Face à Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte.
- Latour B. (2017), *Où atterrir ? : Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres ».
- Martin N. (2022). *À l'est des rêves. Réponses even aux crises systémiques*, Paris, La Découverte.
- Moore, J. W. (dirigé par) (2016), *Anthropocene or capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM Press.
- Morizot, B. (2020a), *Manières d'être vivant*, Paris, Actes Sud.
- Morizot, B. (2020b), *Raviver les braises du vivant. Un front commun*, Paris, Actes Sud.
- Pellizzoni, L. (dirigé par) (2023), *Introduzione all'ecologia politica*, Bologna, Il Mulino.
- Polanyi K. (1944), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris.
- Stépanoff C. (2021). *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, Paris, La Découverte.

### Articles et chapitres d'ouvrages :

- Cronon W. (1996). The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature, in: *Environmental History*, Jan., 1996, Vol. 1, No. 1, pp. 7-28.
- Hawkins R. (2006). Beyond Nature/Culture Dualism: Let's Try Co-Evolution Instead of "Control", in: *Ethics and the Environment*, Fall - Winter, 2006, Vol. 11, No. 2, Special Topic
- Issue Nature / Culture Dualism (Fall - Winter, 2006)*, pp. 1-11.
- Lavelle S. (2007). Nature, culture et gouvernance : patrimoine écologique et droit démocratique, in *Revue Juridique de l'Environnement, numéro spécial, 2007. Le droit de l'environnement en Nouvelle-Calédonie, états des lieux et perspectives*, pp. 159-173.
- Lubotsky A. (2019), *The Indo-European Suffix \*-ens- and Its Indo-Uralic Origin dans The Precursors of Proto-Indo-European: The Indo-Anatolian and Indo-Uralic Hypotheses* [ed. Kloekhorst A., Pronk T., Leiden, Boston: Brill, Rodopi]. 151-162.
- Moore A. (2015). The Anthropocene: A Critical Exploration, in: *Environment and Society*, Vol. 6, pp. 1-3.
- Павлович Б. М. (2018). Инновационный Аспект экофилософии: понятие времени, in: *Право и практика*, 3, pp. 204-210.



Rockström J., Steffen W et al (2015), "Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet", *Science*, Vol 347, Issue 6223, DOI: 10.1126/science.1259855.

## A New Cosmopolitics to face the Anthropocene

We explore in this article the theories of french philosophers Baptiste Morizot and Vinciane Despret along with anthropologists Charles Stépanoff and Nastassja Martin in regard of their ideas on shifts we have to make in order to care for and protect the existing living beings. We try to reveal a synergy between those authors on these questions.

Our focus is set on the ontology turn which aims to criticize some of our categories like "nature" to grasp other means to conceive and understand non-human lives and its importance in a web of interdependencies. It also means changing our perspective and shifting our anthropic interests to include the interests of non-humans. In this world view, it is possible to perceive the agency of the representatives of fauna and flora, and thus to negotiate with non-humans, to engage in 'diplomacy' to create a cosmology within which all these existing beings will be considered as cohabitants or neighbours. A bit like the Icha, an animist people from Kamchatka. But this shift in focus and attention is not enough, given the current ecological disasters, and we need to politicise our relationship with 'nature'.

*Key words:* Philosophy, anthropology, ecology, non-humans, animism

## Nova kozmopolitika koja se suočava s antropocenom

U ovom članku istražujemo teorije francuskih filozofa Baptiste Morizota i Vinciane Despret zajedno s antropolozima Charlesom Stépaffom i Nastassjom Martin vezano uz njihove ideje o promjenama koje moramo učiniti kako bismo se brinuli o živim bićima i zaštitili ona postojeća. Pokušali smo otkriti sinergiju između ovih autora po tim pitanjima.

Usredotočili smo se na ontološki zaokret koji ima za cilj kritizirati neke od postojećih kategorija poput „prirode“ kako bismo pokušali na drugi način shvatiti i razumjeti ne-ljudske živote i njihovu važnost u kolopletu međuovisnosti. To također podrazumijeva promjenu naše perspektive i pomicanje naših antropoloških interesa kako bi se u njih uključili i ne-ljudi.

U okviru ovog svjetonazora moguće je uočiti djelovanje predstavnika flore i faune te tako pregovarati s ne-ljudima, uključiti se u „diplomaciju“ za stvaranje kozmologije unutar koje će se sva postojeća bića smatrati suživotima ili susjedima, pomalo poput Icha, animističkog naroda s Kamčatke. Ali, ovaj pomak u fokusu i pozornosti nije dovoljan s obzirom na trenutne ekološke katastrofe te moramo politizirati naš odnos s „prirodom“.

*Ključne riječi:* filozofija, antropologija, ekologija, ne-ljudi, animizam

