

# De l'anthropocène au Chthulucène : comment se sortir de la crise écologique ?

Sari Lemable\*

## Résumé

*Nous vivons une crise écologique qui semble être provoquée par l'humain. Elle est la conséquence de la modernité, fondée sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition à une nature qui serait extérieure à celle-ci. Pour se sortir de ladite crise, le discours sur l'anthropocène propose deux solutions : d'un côté, un techno-optimisme qui propose d'investir davantage dans les sciences et les technologies ; de l'autre, un cynisme éco-apocalyptique qui n'incite pas à l'action, mais paralyse l'être humain. Ces solutions perpétuent l'opposition entre nature et culture qui est à l'origine de la crise. Le présent article décrit une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui permet de concevoir des alternatives en soulignant l'interdépendance entre nature et culture. Haraway propose le Chthulucène pour remplacer l'anthropocène : l'opposition entre nature et culture sera effacée et la (sur)vie humaine et non humaine deviendra possible.*

## Introduction

Nous vivons une crise écologique qui semble être provoquée par l'humain. Elle est la conséquence directe de la modernité, fondée sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition à une nature qui serait extérieure à celle-ci et qui servirait de ressource à la croissance économique, au développement social et au progrès. À l'origine de cette crise planétaire, qui caractérise ce que l'on nomme

---

\* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie à l'Université de Bruxelles, présentement en échange à l'UQAM.

dorénavant l'anthropocène, se trouve ainsi une opposition entre culture et nature.

Le sujet humain se conçoit comme un agent actif qui domine la nature, cette dernière étant généralement représentée comme passive et dépourvue de toute agentivité. De ce point de vue, il existe deux types de réponses possibles à l'anthropocène : d'un côté, un techno-optimisme qui propose d'investir davantage dans les sciences et les technologies pour surmonter la crise ; de l'autre, un cynisme éco-apocalyptique qui n'incite pas à l'action, mais paralyse l'être humain.

Cependant, ce que démontre bien l'ère critique actuelle, c'est que la nature n'est pas externe au monde humain : toutes les actions humaines ont un impact sur l'environnement et sur la nature et les réactions naturelles ont également un effet sur le monde humain, d'une manière pouvant mettre en péril la (sur)vie humaine et non humaine. Afin de bien conceptualiser la crise contemporaine, il faut donc renoncer à la dichotomie entre nature et culture.

Le présent article décrit une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui remplace l'ontologie cartésienne de la modernité. Cette nouvelle ontologie souligne l'interdépendance entre sujet et objet, entre culture et nature, et dote le monde matériel d'agentivité. Pour rendre ceci plus concret, nous détaillerons la proposition de Haraway (2016) qui propose de penser notre situation présente dans les termes de ce qu'elle appelle le Chthulucène, période qui est censée remplacer l'anthropocène au plus vite. C'est une ère dans laquelle l'opposition entre nature et culture est effacée et la (sur)vie humaine et non humaine devient possible.

Nous commencerons par remonter à l'origine de ladite opposition en présentant les différentes perspectives modernes à propos de la nature. Nous passerons ensuite en revue les différentes perspectives à partir desquelles la distinction entre nature et culture peut être mise en jeu. Nous proposerons alors d'adopter une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste. Nous finirons par exposer la proposition de Haraway concernant le Chthulucène.

## 1. Origine philosophique de la distinction entre nature et culture

La séparation moderne entre nature et culture trouve ses origines dans le dualisme cartésien, qu'on pourrait faire remonter à Platon et au christianisme<sup>1</sup>. La scission cartésienne entre corps et esprit était formatrice pour l'idée d'un sujet conscient, autonome, indépendant, rationnel, objectif et universel<sup>2</sup>. La distinction a ainsi créé une opposition ontologique entre sujet et objet, et entre culture et nature. En soulignant la rationalité humaine, elle a renforcé l'idée d'un contrôle sur la nature par la raison ou la science.

Dans la philosophie occidentale, le sujet se constitue donc en s'opposant à l'autre, à ce qu'il n'est pas. Pour opérer cette distinction entre un moi rationnel et l'autre, le sujet se fonde sur les binarités qui ont structuré toute la pensée moderne et qui se retrouvent à presque tous les niveaux de la réalité : culture/nature, esprit/corps, homme/femme, raison/émotion, actif/passif, etc. Ce sont des catégories qu'on tient pour nettement distinctes, clairement définies et radicalement séparées. Ces binarités créent ainsi une distance ontologique entre les deux pôles et renforcent l'idée de leur autonomie et indépendance<sup>3</sup>.

Afin de mieux comprendre la problématique proposée dans le présent article, il conviendra d'aborder les sens pertinents et modernes du concept de la « nature ». Bien évidemment, il n'existe pas de définition claire qui contienne toute la complexité à laquelle cette notion peut faire référence. Habituellement, la nature est opposée à la culture et considérée comme « autre » : elle est ce qui n'est pas humain et n'appartient pas à l'habitat humain, ce monde artificiel théorisé par Arendt qui consiste en des choses et objets fabriqués par l'être humain pour créer ainsi un environnement durable et stable<sup>4</sup>.

La vision instrumentale de la nature se fonde sur cette opposition entre nature et culture et retient l'idée de la nature comme autre, à

---

<sup>1</sup> Murriss, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>4</sup> Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, p. 9.

l'extérieur du monde humain. Elle est la vision dominante dans le système économique capitaliste actuel. Même si la sphère humaine et la sphère naturelle s'impactent mutuellement, l'idée de deux catégories nettement distinctes persiste dans cette conception. Elle est née de la vision judéo-chrétienne qui considère que le monde matériel est un don divin dont l'être humain est à la fois le gardien et le maître<sup>5</sup>. Cette conviction a connu une évolution pendant les révolutions scientifiques et industrielles, qui a abouti à l'idée de la nature comme ressource, un simple moyen pour une fin<sup>6</sup>.

La représentation romantique de la nature va à l'encontre de cette vision instrumentaliste et perçoit la nature ou bien comme une étendue sauvage, voire pure et innocente, ou bien comme indomptée et violente<sup>7</sup>. Elle peut être refuge ou menace. Cronon<sup>8</sup> conceptualise la nature sauvage comme un lieu sans civilisation, non touché ou contaminé par la modernité et la culture. Le point de vue romantique, tout comme le point de vue instrumental, oppose donc l'humain à la nature.

Une dernière représentation pertinente et moderne de la nature est épistémologique : la nature est vue comme quelque chose qu'on peut connaître, elle est donc dotée d'une valeur épistémologique. La modernité soutient la possibilité d'objectivité et de découverte de la vérité dans la nature par le biais de la science, comme si les objets naturels n'étaient que des objets attendant d'être dévoilés et desquels l'humain pourrait extraire la vérité.

Partant de ces différentes perspectives, comment l'humain pourrait-il répondre à la crise planétaire actuelle ? Les visions instrumentaliste et épistémologique ont recours au discours du développement durable : grâce aux investissements dans les sciences et les technologies et au bon fonctionnement du marché et de l'économie, l'humanité sera capable de faire face aux défis environnementaux<sup>9</sup>. La vision romantique propose elle au contraire un retour à la nature : la société et la culture sont incriminées de tous

---

<sup>5</sup> Ugglä, Y. (2010), « What is this thing called "natural" ? », p. 80.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>8</sup> Cronon, W. (1996), « The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature », p. 69-70.

<sup>9</sup> Ugglä, Y. (2010), « What is this thing called "natural" ? », p. 80.

les maux qui affligent la nature et l'être humain est la cause de la dégradation de cette dernière. Il faudra donc protéger la nature et la biodiversité pour leur valeur intrinsèque et investir davantage dans la protection environnementale<sup>10</sup>. La première réponse aboutirait à une artificialisation complète de la nature, la seconde à une éradication totale de la culture. Dans les deux cas, l'opposition entre nature et culture serait effectuée, au sens hégélien du terme, par l'abolition d'un de ses pôles<sup>11</sup>.

Les différentes visions et leurs réponses décrites ici perpétuent donc l'opposition entre nature et culture. Aucune des deux réponses ne nous permet de considérer correctement les défis auxquels nous nous trouvons confrontés ; au contraire, elles ne font qu'entretenir le problème. Pour faire face à la crise planétaire actuelle, il faudra considérer une réponse alternative qui ne transcende pas l'opposition entre culture et nature en insistant sur un des deux pôles, mais qui les place plutôt sur un continuum et qui met l'accent sur l'interdépendance des deux éléments.

## **2. La mise en cause de la distinction entre nature et culture**

Avant d'approfondir la réponse alternative au problème de l'opposition entre nature et culture – qui est une réponse posthumaniste et néomatérialiste et qui considère l'interaction entre ces deux réalités –, nous problématiserons ladite opposition. Nous aborderons plusieurs perspectives à partir desquelles elle peut être questionnée : épistémologique, instrumentale, morale et à partir du concept même de l'anthropocène. Ainsi, nous voulons démontrer que l'abolition de l'opposition peut ouvrir la voie à de nouvelles possibilités pour penser l'anthropocène et la crise planétaire actuelle. Une nouvelle façon de conceptualiser la (sur)vie humaine et non humaine à l'ère critique actuelle est possible.

---

<sup>10</sup> Ugglä, Y. (2010), « What is this thing called “natural”? », p. 79-80.

<sup>11</sup> Maybee, J. E. (2019), « Hegel's Dialectics ».

### 2.1. *Vision épistémologique*

Les études sociales sur les sciences (*social studies of science*) problématisent la conception moderniste de la nature. Selon Latour<sup>12</sup>, la vie publique consiste en deux domaines : le monde humain ou culturel et le monde des objets et des non humains, c'est-à-dire, le monde naturel. C'est dans ce dernier que – selon la conception moderniste – la science peut aboutir à des faits scientifiques « indiscutables<sup>13</sup> » de façon neutre et objective. Elle est alors capable de percer la nature de l'objet lui-même.

Le domaine de la science se voit attribuer ainsi la responsabilité de la représentation des objets et des non humains, donc de la nature<sup>14</sup>. Or, l'être humain n'a pas d'accès à une nature pure et externe qui existerait au-dehors de lui-même puisque « la nature n'est pas un domaine particulier de la réalité<sup>15</sup> ». Elle naît de la conception moderniste de la réalité qui sépare sujet et objet et qui crée ces deux mondes opposés<sup>16</sup>.

Selon Latour, une telle distinction nette entre nature et culture n'existe pas. La « Science » prétend avoir accès au monde naturel ; or ce sont les « sciences » comme savoir-faire pratique qui constituent le monde commun<sup>17</sup>. Dans cette optique, les sciences sont un artefact qui incite à une certaine interprétation et à une construction des faits dits « naturels »<sup>18</sup>.

Selon Latour, la crise écologique actuelle est indissolublement une crise épistémologique et une crise de l'objectivité<sup>19</sup> : les objets considérés comme étant naturels « n'ont pas de bords nets, pas d'essences bien définies, pas de séparation tranchée entre un noyau

---

<sup>12</sup> Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 23 et 27.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>18</sup> François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 22.

<sup>19</sup> Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 35.

dur et leur environnement<sup>20</sup> ». Ils ne répondent donc plus à l'interprétation moderniste d'un objet naturel. De plus, ils donnent lieu à des conséquences inattendues, parfois à long terme, qui ont un impact non seulement dans le monde naturel, mais également dans le monde humain. De ceci, il suit que nature et culture sont intimement liées.

Pour dépasser la distinction entre nature et culture, Latour propose d'élaborer une « écologie politique<sup>21</sup> » d'un nouveau genre : les intérêts des humains et des non humains sont entremêlés et doivent être considérés ainsi<sup>22</sup>. Nature et culture ne sont pas deux domaines nettement distincts ; ils sont interdépendants. Selon Latour, humains et non humains forment des associations : dans la pratique des sciences par exemple, non humains, professionnels, instruments et protocoles se lient<sup>23</sup>.

D'un point de vue épistémologique, le clivage entre nature et culture n'est donc plus tenable : les connaissances se construisent dans un réseau social et ne sont jamais pures, détachées et objectives, mais toujours partielles et situées comme l'a théorisé Haraway<sup>24</sup>. La seule approche épistémologique qui est encore possible est empirique et prend acte de la partialité des connaissances et des savoirs qui dépendent d'un sujet incarné et situé<sup>25</sup>.

De plus, la pensée néomatérialiste ajoute l'idée que la matière est dotée d'agentivité – qui n'implique pas nécessairement de l'intentionnalité – et qu'elle produit des effets et des conséquences réelles et concrètes tant dans le monde humain et culturel que non humain<sup>26</sup>.

---

<sup>20</sup> Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 40.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>22</sup> François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 34.

<sup>23</sup> Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 114.

<sup>24</sup> Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges ».

<sup>25</sup> François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 44 ; Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges ».

<sup>26</sup> Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 5.

Dans cette conception néomatérialiste, l'agentivité n'a rien à voir avec une intentionnalité ou une subjectivité humaine, mais se limite à l'action, c'est-à-dire à l'agir : le sujet ou l'objet se trouve en interaction avec d'autres unités<sup>27</sup>. Son agentivité est dynamique et crée un monde qui est en devenir constant et où les limites entre les différentes unités se trouvent en flux continu et sont établies à travers l'action<sup>28</sup>.

En droite ligne avec les études sociales sur les sciences, le néomatérialisme avance ainsi l'idée d'un enchevêtrement de facteurs humains et non humains tels que des technologies, des appareils et des hypothèses dans la coconstruction des connaissances. La crise planétaire actuelle nous pose des défis complexes formés par des agents et des enjeux différents et multiples qui ne peuvent plus être séparés entre nature et culture. Ils demandent une nouvelle approche qui pourrait nous permettre de sortir de la crise.

## 2.2 *Vision instrumentale*

D'un point de vue instrumental, la séparation entre nature et culture existe parce que le système capitaliste a besoin d'une telle nature externe pour garantir sa propre existence<sup>29</sup>. Le capitalisme est conçu comme une façon d'organiser la nature et de la soumettre à la croissance économique, au développement social ou au progrès<sup>30</sup>. Elle est une ressource à exploiter sans répit par l'humain pour rendre possible l'accumulation du capital.

À cette vision de la nature comme une catégorie nettement distincte de la culture, Moore oppose l'idée de la « toile du vivant ». Celle-ci contient la nature toute entière qui n'est plus un simple arrière-plan, mais qui devient historique : l'humanité, les organisations humaines, les flux de pouvoir, de capital et d'énergie, et les conditions géologiques et biologiques ne sont pas des éléments séparés comme ils le sont dans une vision moderniste, mais forment un ensemble<sup>31</sup>. Culture et nature ne sont pas deux entités distinctes, mais elles sont

---

<sup>27</sup> Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 144.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 135-136.

<sup>29</sup> Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 2.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 2-3 et 12.



des coproductions dont les limites varient d'une époque historique et géographique à l'autre<sup>32</sup>. L'argument de Moore est dialectique : l'humanité façonne des environnements et les environnements façonnent l'humanité. Nature et culture sont interdépendantes.

Moore pense, comme Haraway<sup>33</sup>, que l'idée de la nature comme domaine externe et séparé du monde social aboutit à un faux dilemme : soit la crise planétaire actuelle est résolue par le biais des sciences et de la technologie, soit la crise mène à l'effondrement<sup>34</sup>. Aucune de ces deux croyances ne peut être satisfaisante selon Moore et, tout comme Haraway et les penseurs posthumanistes, il propose une conception qui permet de dépasser la binarité entre nature et culture pour trouver de meilleures réponses.

### 2.3 *Vision morale*

L'ontologie qui domine à une certaine époque décide de ce qui existe et de ce qui a par conséquent une identité, une voix et une agentivité<sup>35</sup>. Elle a aussi un impact direct sur l'épistémologie et sur ce que l'humain peut savoir et connaître. L'ontologie substantialiste de la philosophie occidentale traditionnelle érige « l'Homme » comme signifiant universel et exclut les savoirs, connaissances et voix de groupes entiers parce qu'ils ne répondent pas à la norme<sup>36</sup>.

La pensée binaire peut fonctionner de façon essentialiste et déterministe, ce qui peut fournir la base d'une justification pour la discrimination et l'oppression, comme le soutiennent les philosophies féministes. Elle peut limiter la liberté des groupes qui n'appartiennent pas à la norme et peut confirmer la domination d'un seul pôle de la binarité au détriment de l'autre. La division entre nature et culture a

---

<sup>32</sup> Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 12 et 18.

<sup>33</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

<sup>34</sup> Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 19.

<sup>35</sup> Murris, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 6.

<sup>36</sup> Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », p. 36 ; Murris, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 6.

ainsi été utilisée pour essentialiser les femmes, les populations autochtones, les personnes racisées et d'autres groupes marginalisés en les enfermant dans la catégorie de « naturel<sup>37</sup> ». Cette action discursive les a figés dans une biologie déterministe et leur a confisqué la capacité d'agir<sup>38</sup>.

Bon nombre des catégories dites « naturelles » proviennent du discours et ont donc été déterminées par la culture. Le genre et la race sont des catégories artificielles dont on affirme pourtant qu'elles ont un fondement biologique. En incluant certains types de personnes dans ces catégories immuables et essentialistes, leur agentivité est mutilée et ils sont soumis à des puissances supposément naturelles. En inscrivant certaines caractéristiques dans le domaine de la nature, l'oppression et la discrimination peuvent se reproduire et les idées anthropocentriques, misogynes, racistes, classistes et spécistes peuvent persister.

C'est ainsi que les dichotomies peuvent opérer de façon violente et produire des catégorisations hiérarchiques et discriminatoires. La pensée moderniste et l'ontologie cartésienne ont fait avancer la rationalité, les sciences et la technologie, mais ont également rendu possible le colonialisme et les relations de pouvoir asymétriques, non seulement entre humains, mais également entre l'humain et le non humain<sup>39</sup>. En créant une distance ontologique entre le sujet et l'autre, les binarités peuvent imposer une norme et l'opposer à ce qui est l'autre, ce qui ouvre la voie à la discrimination.

Les philosophies féministes et posthumanistes essaient de dépasser l'androcentrisme, l'anthropocentrisme et les binarités pour éviter ces violences ontologiques et épistémiques. Dans *A Manifesto for Cyborgs*<sup>40</sup>, Haraway lutte pour une reconstruction des catégories et elle théorise la décomposition des limites entre l'humain et la machine, et entre l'humain et l'animal. La moralité exige du respect pour la diversité et, par conséquent, des alternatives à la pensée par catégories

---

<sup>37</sup> Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 4.

<sup>38</sup> Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 218.

<sup>39</sup> Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities » ; Murrís, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 1.

<sup>40</sup> Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

essentialistes, tout en acceptant la recherche d'une identité unifiante qui rend possible la lutte politique en faveur de cette demande morale.

#### 2.4 *Le concept d'anthropocène*

Une dernière perspective capable de remettre en cause la distinction entre nature et culture réside dans le concept même d'anthropocène qui fait de l'humanité une force géologique et bouleverse ainsi la distinction. L'être humain dispose d'une identité double : il a une réalité naturelle qu'il essaie de saisir par le biais de la culture, et une réalité culturelle dont Kirby<sup>41</sup> avance qu'elle se retrouve peut-être dans sa biologie. Le concept d'anthropocène démontre que l'humain rivalise maintenant avec les grandes forces de la nature de par sa capacité culturelle. De ce point de vue, l'humanité elle-même est conçue comme une force naturelle.

Crutzen et Stoermer<sup>42</sup> ont proposé le terme d'« anthropocène » en 2000 pour mettre l'accent sur ce qu'ils considèrent le rôle central de l'être humain dans les changements géologiques et écologiques. Ils datent les débuts de l'anthropocène à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle puisque c'est à partir de cette période que les données démontrent une concentration atmosphérique croissante des gaz à effet de serre<sup>43</sup>. De plus, ils ont choisi cette datation parce qu'elle coïncide avec l'invention du moteur à vapeur en 1784. Ils désignent donc la révolution industrielle anglaise comme signal de départ de la crise planétaire actuelle.

Néanmoins, les théories posthumanistes s'opposent à ce discours sur l'anthropocène parce qu'il ne permet pas de dépasser la distinction entre nature et culture et reste figé dans un cadre binaire et anthropocentrique. Elles dénoncent le terme d'anthropocène parce qu'il reprend la vision instrumentale qui place l'humain dominant d'un côté et la nature, comme réceptacle inerte prêt à être exploité, de

---

<sup>41</sup> Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 221.

<sup>42</sup> Crutzen, P. et E. Stoermer (2000), « The "Anthropocene" ».

<sup>43</sup> *Ibid.*

l'autre<sup>44</sup>. De plus, il désigne l'humain comme seul acteur responsable du changement planétaire. Selon les théories posthumanistes, il s'agit bien d'une vision anthropocentrique qui tient pour acquis l'exceptionnalisme humain.

De plus, le discours sur l'anthropocène donne lieu à des récits techno-optimistes qui proposent d'investir davantage dans les sciences et les technologies, comme l'affirment par exemple les auteurs du *Manifeste éco-moderniste*<sup>45</sup>. Or, cela implique qu'il n'y aura pas de fin à la domination et au contrôle de la nature par l'humain et que celui-ci poursuit et approfondit l'opposition entre nature et culture. Poussé à l'extrême, ceci aboutirait à une artificialisation totale de la nature.

Haraway s'oppose à cette vision restreinte de l'anthropocène qui considère l'humain comme le seul véritable acteur. Elle propose de remonter plus loin dans le passé, jusqu'au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, en se demandant pourquoi on a pu inventer le moteur à vapeur<sup>46</sup>. Cette invention a seulement été possible après que le système économique eut déjà profondément changé suite à l'avènement du colonialisme, des déplacements globaux des personnes réduites en esclavage et des marchandises provenant du Nouveau Monde, l'apparition du système des plantations, les génocides autochtones et l'impact sur la faune et la flore locales<sup>47</sup>. D'après Haraway, il faut retracer toutes ces histoires pour saisir comment la crise actuelle a pu se produire. L'idée que les origines de la crise planétaire actuelle remontent à l'avènement du colonialisme est d'ailleurs aussi soutenue par Lewis et Maslin<sup>48</sup>.

Cette vision avancée par Haraway est posthumaniste et considère l'interaction entre des entités très différentes telles que les systèmes économiques, les humains, les non humains et l'interdépendance de la nature et de la culture. Or, une telle conception de l'anthropocène semble affaiblir l'agentivité humaine, et par conséquent, sa responsabilité. C'est aussi ce qu'Hamilton<sup>49</sup> reproche aux ontologies

<sup>44</sup> Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*; Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

<sup>45</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Lewis, S. L. et M. A. Maslin (2015), « Defining the Anthropocene ».

<sup>49</sup> Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*.

posthumanistes et néomatérialistes. Nous reviendrons sur cette critique plus loin dans l'article quand nous aborderons ces ontologies.

Quoi qu'il en soit, le fait qu'on se trouve déjà dans une crise globale démontre l'existence de limites planétaires qu'on ne peut outrepasser. Une fois dépassés certains seuils, des effets néfastes se manifestent : le réchauffement planétaire, la perte de la biodiversité, l'extinction en masse. Stengers<sup>50</sup> décrit cet événement comme l'intrusion de Gaïa dans les affaires humaines – donc l'irruption de la nature dans la culture – ce qui met en cause l'opposition entre les deux.

L'anthropocène nous montre que la nature ne peut plus être vue comme inerte et passive, car il semble qu'elle réagit. L'impact de la domination exercée par l'humain sur la nature la fait réagir de façon à mettre en péril la survie humaine et celle de bien d'autres espèces. Hamilton<sup>51</sup> fait la différence entre deux types de nature : celle des créatures et de leurs environnements, et celle du système terre. L'humain a réveillé cette dernière qu'il ne pourra jamais maîtriser ni dominer. Stengers<sup>52</sup> a nommé ce système terre du nom de « Gaïa », Haraway<sup>53</sup> lui a donné le nom de « Terra » : il s'agit d'une nature incontrôlable qui dépasse l'humain.

Hamilton<sup>54</sup> propose d'accepter une contradiction : d'un côté il faut dépasser la binarité entre nature et culture et souligner l'importance des relations et interdépendances entre humains, les autres créatures et leurs environnements ; de l'autre, il faut réaffirmer la distinction entre nature et culture en interprétant le système terre comme un autre type de nature, celle qui oppose la « nature humaine et non humaine » à la « nature comme système terre ». Il souligne l'unicité de l'être humain face à la nature, en acceptant à la fois leur interdépendance et leur interconnexion. C'est ainsi qu'il se rapproche et se distingue à la fois des théories posthumanistes.

---

<sup>50</sup> Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes : Résister à la barbarie qui vient*.

<sup>51</sup> Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 41.

<sup>52</sup> Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes : Résister à la barbarie qui vient*.

<sup>53</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

<sup>54</sup> Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 41-42.

Bien que les théories posthumanistes de Stengers et Haraway proposent l'abandon d'un cadre dualiste et se veuillent anti-anthropocentriques, leurs théories s'approchent de la proposition avancée ici par Hamilton : elles donnent des noms spécifiques (Gaïa, Terra) à ce système terre et le dotent d'une agentivité qui lui est propre et qui menace l'existence des humains et d'autres espèces dans la crise planétaire actuelle.

Pour conclure, le discours sur l'anthropocène montre que l'humain se trouve dans la nature, qu'il dépend des écosystèmes pour sa propre (sur)vie, et que ses actions ont un impact sur la nature dans laquelle il vit. Celle-ci n'est pas un arrière-plan inerte et distinct de lui et elle n'est pas un domaine extérieur à celui de la culture : l'humain se trouve toujours déjà dans la nature et en interaction avec elle.

Les travaux d'Anna Tsing<sup>55</sup> illustrent parfaitement cette interdépendance de la nature et de la culture, du non humain et de l'humain. Tsing<sup>56</sup> évoque l'histoire du *matsutake*, un champignon sauvage aromatique qui est particulièrement apprécié au Japon, mais qui y est devenu rare après la catastrophe nucléaire de Tchernobyl. Celle-ci a contaminé les terres où il poussait. Maintenant, il pousse surtout aux États-Unis dans des forêts ravagées par l'industrialisation où il est cueilli par des réfugiés venus du Laos et du Cambodge qui vivent dans la précarité. Par la suite, le *matsutake* est expédié au Japon où il est vendu à des prix élevés. Le *matsutake* émerge rapidement dans des paysages ravagés : c'était la première créature vivante à émerger après la bombe d'Hiroshima<sup>57</sup>. Il s'accommode des dégâts environnementaux provoqués par l'humain et constitue un plaisir raffiné de gourmet<sup>58</sup>. En suivant le *matsutake*, Tsing tisse une histoire qui démontre les possibilités de coexistence entre l'humain et le non humain et qui lie capitalisme, précarité et crise écologique, nous permettant ainsi de comprendre l'enchevêtrement de l'humain et de la nature.

---

<sup>55</sup> Tsing, A. (2017), *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 34.

### 3. Une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste

La première partie de cet article est remontée à l'origine de la distinction entre nature et culture et a exposé les différentes conceptions modernistes de la nature : les perspectives instrumentale, romantique et épistémologique. Ensuite, et à partir des différents enjeux (épistémologique, instrumental et moral) soulevés, et du concept même d'anthropocène, nous avons montré pourquoi la distinction entre nature et culture était devenue problématique à l'ère de la crise planétaire. La vie, réalité multiple et diverse qui s'exprime tant au plan biologique que psychologique et social, n'opère pas selon cette distinction nette. C'est une dichotomie discursive – créée par l'humain et d'origine culturelle – qui a un impact réel et violent dans le monde matériel. À l'ère de l'anthropocène, la distinction est devenue problématique et les philosophies posthumanistes et néomatérialistes proposent de surmonter ladite distinction. Dans cette dernière partie de l'article, nous aborderons ces philosophies et la proposition avancée par Haraway<sup>59</sup> pour reconceptualiser l'anthropocène et la (sur)vie humaine et non humaine à l'ère critique actuelle.

#### 3.1 *Tournant linguistique*

Les pensées postmoderniste et poststructuraliste – Kirby<sup>60</sup> cite de Saussure, Butler, Peirce et Derrida – ont essayé d'échapper au dualisme cartésien en insistant sur l'aspect culturel de la vie humaine, écrit Kirby<sup>61</sup>. Les sciences essaient de comprendre le corps et la biologie par le biais du langage, des codes et des signes<sup>62</sup>. Kirby cite Butler<sup>63</sup> qui pense que le modèle discursif utilisé par les sciences pour accéder à la biologie et la comprendre est insuffisant et pourrait être dépassé par la vie. La vie ne peut pas être intégralement saisie par un modèle culturel ; celui-ci sera toujours déficient.

<sup>59</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

<sup>60</sup> Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 218-219.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 219.

Les pensées postmoderniste et poststructuraliste proposent d'accepter que l'humain soit enfermé dans le domaine de la culture : la condition humaine est celle d'un être artificiel, d'un être qui n'est pas naturel. Le langage, l'intelligence et la créativité sont des capacités abstraites sans inscription dans la matérialité du monde<sup>64</sup>. Elles proposent un constructivisme social qui conçoit la science comme une construction culturelle qui fournit des concepts qui représentent et construisent ainsi le monde naturel<sup>65</sup>. L'humain n'a donc pas directement accès au monde naturel, mais y accède par l'intermédiaire de la culture.

Comme par ironie, cette vision postmoderniste finit par renforcer la binarité entre nature et culture, remarque Kirby : elle retombe dans l'idée que l'être humain n'a pas d'accès à une nature qui lui est extérieure et met l'accent sur le langage<sup>66</sup>. L'être humain serait comme piégé dans un réseau d'interprétations discursives qui lui rendraient impossibles toute expérience et toute connaissance directes de la nature<sup>67</sup>.

Alaimo et Hekman<sup>68</sup> insistent sur cette conséquence paradoxale du tournant linguistique : les philosophies postmodernistes, bien qu'elles s'opposent aux binarités, se sont fait piéger par la dichotomie dominante entre langage et réalité. En soulignant l'importance du langage et du discours, les philosophies postmodernistes se sont ainsi éloignées de la matérialité. Ces théories ne permettent donc pas de dépasser les binarités problématiques comme celle entre nature et culture.

### 3.2 *Tournant matériel*

Les études sociales sur les sciences et les critiques féministes des sciences ont essayé de combiner l'idée postmoderne de constructivisme social avec l'idée d'agentivité du monde matériel<sup>69</sup>. La nature devrait donc être reconceptualisée. Dans cette nouvelle

---

<sup>64</sup> Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 220.

<sup>65</sup> Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 5.

<sup>66</sup> Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 220.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>68</sup> Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 2.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 5.



optique, elle est dotée d'agentivité. La matière devient une force active qui participe à la création du monde. Les actions ne se limitent plus à la représentation – c'est-à-dire au langage – mais peuvent être « material, discursive, human, more-than-human, corporeal and technological<sup>70</sup> » et produisent des effets qui ont des conséquences réelles et concrètes dans le monde humain et non humain<sup>71</sup>.

Ce tournant matériel dans les théories posthumanistes et féministes est né des études sociales sur les sciences, des enjeux féministes relatifs à la corporéité et de l'environnementalisme féministe qui soulignent l'importance de l'agentivité des objets, des corps et des organismes non humains respectivement<sup>72</sup>. Les philosophies qui s'inscrivent dans ce courant cherchent à problématiser les catégories de l'humain et du non humain, du culturel et du naturel. Elles mettent l'accent sur l'interdépendance de domaines divers tels que l'environnement, la biologie, la technologie, l'histoire et la culture<sup>73</sup>. Les unités, leurs caractéristiques et leurs limites sont en changement perpétuel par le biais des interactions. Des catégories fixes n'existent donc plus, mais sont déstabilisées<sup>74</sup>. Il s'agit d'une ontologie processuelle et relationnelle. Les philosophies posthumanistes et néomaterialistes essaient ainsi de théoriser la « toile du vivant », pour reprendre les termes de Moore<sup>75</sup>, et de s'imaginer de nouvelles possibilités de vie et de survie dans une planète troublée<sup>76</sup>.

L'œuvre de Haraway, qui aborde aussi bien les primates, les cyborgs que les espèces de compagnie, illustre bien ce projet posthumaniste. Les sujets qu'elle propose transcendent les catégories et rendent floues les limites<sup>77</sup>. Ainsi, le cyborg de *A Manifesto for*

---

<sup>70</sup> Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*.

<sup>71</sup> Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 128.

<sup>72</sup> Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 6.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>74</sup> Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 136.

<sup>75</sup> Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*.

<sup>76</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

<sup>77</sup> Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », p. 34.

*Cyborgs*<sup>78</sup> est à la fois matériel – concret, situé dans un espace et un temps spécifiques – et discursif – un symbole qui permet de théoriser la possibilité de résistance dans un système d’oppression. Le cyborg démontre l’effacement des limites fixes entre les catégories de l’humain et de la machine, mais également entre l’humain et l’animal.

Haraway théorise également le statut des « espèces compagnes<sup>79</sup> », telles que le chien de Haraway, qui rapprochent le monde humain et non humain. Dans *The Companion Species Manifesto*<sup>80</sup>, elle démontre que l’espèce compagne n’est pas un simple sujet naturel et innocent, mais qu’il est formé par les événements du passé et par son interaction avec le monde humain.

Les figures qui apparaissent dans l’oeuvre de Haraway sont des sujets « natureculturels<sup>81</sup> » : ils incarnent le continuum entre nature et culture. Selon Haraway, les sujets ne préexistent pas à leurs relations, mais se créent seulement par le biais de ces relations. Les sujets sont interdépendants et entremêlés, ce qui les dote d’obligations éthiques réciproques.

Hamilton<sup>82</sup> critique les ontologies posthumanistes et néomatérialistes parce qu’elles diminueraient l’agentivité de l’être humain en voulant dépasser l’anthropocentrisme. L’être humain deviendrait alors déterminé par ses relations interespécifiques et son intentionnalité se dissoudrait « dans une soupe de forces et objets naturels<sup>83</sup> ». Il reproche à la fois au posthumanisme et au néomatérialisme de diminuer le pouvoir et le contrôle humains et d’exagérer l’agentivité non humaine<sup>84</sup>. Le problème est que cela libère l’humain de toute responsabilité envers la situation actuelle, puisque celui-ci ne serait alors plus qu’un pion dans le jeu.

---

<sup>78</sup> Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

<sup>79</sup> Haraway, D. et C. Wolfe (2016), « The Companion Species Manifesto », notre traduction.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 93, notre traduction.

<sup>82</sup> Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 91.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 91 et 93, notre traduction.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 94.

De l'anthropocène au Chthulucène :  
comment se sortir de la crise écologique ?

---

Hamilton<sup>85</sup> propose donc de différencier trois types d'agentivité : les objets non vivants ont des *conséquences* ; les entités vivantes non humaines ont des *objectifs* ; les humains ont des *intentions*. Seul l'être humain aurait ainsi la capacité de faire des choix délibérés et d'influencer la course du système terre. Alors que le posthumanisme et le néomatérialisme dissolvent l'intentionnalité humaine dans des réseaux, Hamilton confirme le statut central et unique de l'humain et son obligation de responsabilité puisqu'il dispose de la capacité de délibération.

Cependant, Haraway met également l'accent sur cette responsabilité humaine, qu'elle nomme « réponse-abilité<sup>86</sup> ». Tout comme Hamilton, elle insiste sur la capacité humaine de délibération quand elle souligne l'importance de développer la capacité de penser, de rester présent et de prendre pleinement conscience de la situation de crise dans laquelle l'humain vit<sup>87</sup>. Elle n'abolit donc pas sa responsabilité, mais elle étend son champ de vision en y incluant d'autres agents importants : « human beings are not the only important actors [...] However, the doings of situated, actual human beings matter<sup>88</sup> ».

*3.3 Propositions posthumanistes et néomatérialistes pour se sortir de la crise écologique*

L'ontologie de Haraway est posthumaniste et processuelle : elle dirige son attention tant vers le monde humain que non humain et elle essaie de transcender les catégories binaires en démontrant la faiblesse des limites considérées comme étant fixes. Elle avance que les sujets ne se constituent pas en isolation, mais qu'ils « deviennent ensemble<sup>89</sup> ». Ainsi, elle met l'accent sur l'interdépendance.

De plus, elle donne de l'agentivité aux organismes non humains et aux forces biotiques et abiotiques telles que les araignées, l'eau, la

---

<sup>85</sup> Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, en s'inspirant de Hornborg, p. 100.

<sup>86</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 34

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 12, notre traduction.

température et la radiation : « human beings are with and of the earth, and the biotic and abiotic powers of this earth are the main story<sup>90</sup> ». C'est pourquoi son ontologie est aussi néomatérialiste.

Elle avance un exemple qui témoigne de cette interdépendance : les récifs de corail, les organismes qui y vivent et les humains dépendent l'un de l'autre pour leur propre (sur)vie<sup>91</sup>. La prospérité doit par conséquent être vue comme une responsabilité partagée entre espèces, qui met de côté l'anthropocentrisme et l'individualisme, écrit Haraway<sup>92</sup>. Cependant, la manière dont elle s'imagine concrètement cette responsabilité interespèces est loin d'être claire.

Dans *Staying with the trouble*<sup>93</sup>, Haraway constate que la (sur)vie humaine et non humaine sur la planète est devenue précaire. L'être humain et une multitude d'autres espèces se retrouvent dans l'anthropocène et la question que se pose Haraway est celle du comment s'en sortir. Sa pensée est anti-anthropocentrique ; elle n'accorde nul crédit à l'idée que nous pourrions être sauvés par le biais des sciences et des technologies, c'est-à-dire au techno-optimisme, tout comme elle refuse le piège du désespoir et du cynisme éco-apocalyptique<sup>94</sup>. Elle s'oppose à ces solutions qui découlent directement d'une conception moderniste de la nature et du discours sur l'anthropocène.

Haraway propose une nouvelle conceptualisation de la crise planétaire actuelle : la seule façon de s'en sortir est de reconnaître la situation critique et de « demeurer dans le trouble » — comme le suggère le titre de son livre — tout en assumant la responsabilité de « bien » vivre et de « bien » mourir avec les organismes tant humains que non humains avec qui nous partageons la planète<sup>95</sup>. Haraway demande que l'humain accepte son interdépendance et sa connexion avec le monde non humain. C'est ainsi qu'elle rend floues les limites entre les domaines de la nature et de la culture.

Pour ce faire, elle met en œuvre une méthodologie spécifique qui lui permet de s'attaquer à l'anthropocène et de proposer une nouvelle

---

<sup>90</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 55.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 37-38 et 50.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 38.

ère, le Chthulucène, période dans laquelle la (sur)vie multiespèces après l'anthropocène devient possible. Haraway désigne cette méthodologie comme une « fabulation spéculative<sup>96</sup> » : elle fait usage d'histoires, de science-fiction et de science pour ouvrir l'imagination et l'éventail des possibilités. Pour Haraway, il est important de s'imaginer d'autres futurs possibles en esquivant tant le discours apocalyptique que techno-optimiste.

Son Chthulucène – mot dérivé du grec *khthôn* signifiant « terre » et faisant référence aux organismes terriens et souterrains<sup>97</sup> – est un concept générateur d'idées et de possibilités. C'est une ère qui échappe à tout essai de datation et de définition et qui accepte une multitude de noms différents : elle peut s'appeler Gaïa, Terra, Pachamama, etc.<sup>98</sup> Le Chthulucène est une idée permettant à l'humain d'inventer de nouvelles histoires qui ne se limitent pas à un temps ou à un endroit spécifique, mais qui peuvent contenir des oppositions, des contradictions et une multitude d'assemblages entre l'humain et le non humain<sup>99</sup>. C'est une idée qui mélange narrations, fictions et faits, et qui transcende les limites entre l'humain et le non humain, c'est-à-dire entre culture et nature, en plus de reconnaître l'agentivité d'entités très diverses.

De plus, ce sont les connexions entre les organismes qui l'intéressent : la sympoïèse, le « devenir-ensemble », les entrelacements et l'interdépendance mutuelle. Concept provenant de la biologie, la sympoïèse fait référence aux systèmes qui coopèrent avec d'autres systèmes en distribuant l'information et le contrôle sur les différents composants<sup>100</sup>. De plus, ils n'ont pas de limites spatiales ou temporelles : les limites ne sont pas fixes, mais dynamiques et susceptibles au changement pendant l'interaction. Les systèmes et les organismes ne préexistent donc pas à l'interaction : « [N]atures, cultures, subjects, and objects do not preexist their intertwined

---

<sup>96</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 10.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 31 et 173.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 33.

worldings<sup>101</sup> ». C'est par le biais de l'interaction que l'organisme et son monde se forment.

Pour cette raison, les figures clés du Chthulucène sont une araignée – la *Pimoida chthulu* – et les pieuvres, « les araignées de la mer<sup>102</sup> ». Les pattes et les tentacules symbolisent l'ouverture vers d'autres possibilités, la connexion et la capacité de s'entremêler<sup>103</sup>.

Le jeu de ficelles est un autre symbole du Chthulucène : les partenaires au jeu ne préexistent pas à leurs interactions, ils se constituent en s'entrelaçant<sup>104</sup>. Ce jeu se joue seul ou à plusieurs et le joueur avec les ficelles dans les mains crée une figure et l'offre ensuite à l'autre – les mains ouvertes et tendues vers l'autre – qui peut continuer ou non sur ce qui lui a été offert et en faire une nouvelle figure ou une figure différente. Le jeu constitue ainsi une métaphore pour les interactions entre l'humain et le non humain et démontre l'importance d'être présent, d'observer et d'être attentif, et de ce que Haraway appelle la « réponse-abilité<sup>105</sup> ».

Cependant, cette création d'une nouvelle mythologie pour quelque chose qui doit encore survenir, pour le futur, demeure du domaine du suggestif et du poétique. Concrètement, comment est-ce que Haraway envisage les interdépendances, le « devenir-ensemble » et la « réponse-abilité » entre espèces multiples ? Ce sont des idées clés qui reviennent à plusieurs reprises dans *Staying with the trouble*<sup>106</sup>, mais dont il est difficile de s'imaginer ce qu'elles impliquent concrètement.

Par exemple, il est vrai qu'actuellement l'humain se rend compte de plus en plus de sa responsabilité envers les animaux domestiques, les grands singes, les animaux d'élevage industriel et les animaux de laboratoire. Cependant, cette conscience de responsabilité semble se limiter aux mammifères ou, du moins, aux animaux avec qui l'humain entre en contact direct. Or, comment doit-il assumer sa responsabilité envers les « forces biotiques et abiotiques » mentionnées par Haraway, telles que les bactéries, les araignées et les coraux ?

---

<sup>101</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 13.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 31 et 55, notre traduction.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 12, notre traduction.

<sup>106</sup> *Ibid.*

Haraway donne quelques exemples concrets d'interconnexions entre espèces différentes. Elle décrit plusieurs types de relations possibles entre humains et pigeons : ceux-ci collaborent ou sont utilisés dans les sports, la science et en tant que messagers<sup>107</sup>. Haraway cite le cas du « Project Sea Hunt » mené aux États-Unis dans les années 1970 et 1980, dans le cadre duquel la garde côtière a fait usage de pigeons pour retrouver des humains et du matériel perdus à la mer, les pigeons ayant un taux de réussite plus élevé que les humains pour ces tâches<sup>108</sup>. Néanmoins, pour réussir dans un tel projet, humains et pigeons ont dû apprendre à communiquer, à s'apprendre ce qui est pertinent, et à se comprendre.

Haraway cite aussi le projet nommé « PigeonBlog » qui combine art et activisme, et efface les limites entre humains, pigeons et machines<sup>109</sup>. C'est un exemple qui démontre bien la disparition des limites fixes entre ces catégories, comme elle l'avait déjà théorisé dans *A Manifesto for Cyborgs*<sup>110</sup>. Les pigeons du projet « PigeonBlog » sont équipés de technologies et collectionnent des données sur la qualité d'air dans plusieurs villes californiennes. Ce projet mélange science, technologie, art et environnement tout en démontrant l'interdépendance entre l'humain et le non humain.

Ce type de projets met en évidence, d'après Haraway, que nature et culture ne sont pas deux catégories nettement distinctes, mais qu'au contraire, elles sont interdépendantes. Pour se sortir de l'anthropocène au plus vite – époque qui ne fait que perpétuer l'anthropocentrisme et l'opposition non justifiée entre nature et culture – Haraway propose d'entrer dans l'ère du Chthulucène. C'est là que la (sur)vie humaine et non humaine devient possible, attestant de l'interdépendance de l'humain et du non humain, de la culture et de la nature.

---

<sup>107</sup> Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 18.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>110</sup> Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

## Conclusion

Nous vivons une crise planétaire écologique qui semble être provoquée par l'être humain. Cette crise est la conséquence directe de la modernité qui se fonde sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition avec une nature extérieure soumise au progrès. Du moins, c'est ce que le discours sur l'anthropocène propose. Ce type de discours ne permet que deux réponses à la crise planétaire, dont aucune n'est adéquate, selon les philosophies posthumanistes et néomatérialistes. Tant le techno-optimisme que le cynisme éco-apocalyptique perpétuent l'opposition entre nature et culture et ne permettent pas à l'humanité de dépasser la crise.

Pour bien conceptualiser la crise contemporaine et se donner les moyens de s'en sortir au plus vite, il faut donc renoncer à cette opposition. Nous avons présenté une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui remplace l'ontologie cartésienne de la modernité et souligne l'interdépendance des sujets et des objets, de la culture et de la nature. De plus, elle dote le monde matériel d'agentivité ce qui permet de concevoir comment les objets, perçus jusqu'à présent comme passifs, aident activement à la construction du monde dans lequel nous vivons. Nous avons ensuite présenté la proposition posthumaniste et néomatérialiste de Haraway, qui veut nous faire réfléchir dans les termes du Chthulucène : succédant à l'anthropocène, lui seul nous permettrait de penser la (sur)vie humaine et non humaine.

## Bibliographie

- Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008a), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 448 p.
- Alaimo, S. et S. Hekman (2008b), « Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory », dans Alaimo, S. et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 1-20.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 332 p.
- Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter », dans Alaimo, S.



De l'anthropocène au Chthulucène :  
comment se sortir de la crise écologique ?

---

- et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 120-154.
- Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », *Theory, Culture & Society*, vol. 36, n° 6, p. 31-61.
- Cronon, W. (1996), « The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature », dans Cronon, W. (dir.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York, Norton, p. 69-90.
- Crutzen, P. et E. Stoermer (2000), « The “Anthropocene” », *Global Change Newsletter*, n° 41, p. 17-18.
- François, K. (2008), « Hoofdstuk 1: Latour als inspiratie », dans *Politiek van de wetenschap*, Brussel, A.S.P. Editions.
- Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge, UK; Malden, MA, USA, Polity Press, 200 p.
- Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s », *Socialist Review*, vol. 2, n° 15, p. 65-107.
- Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, p. 575.
- Haraway, D. et C. Wolfe (2016), « The Companion Species Manifesto », dans *Manifestly Haraway*, University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 296 p.
- Kenney, M. (2017), « Donna Haraway (2016) Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press. 312 pages. ISBN: 978-0822362241 », *Science & Technology Studies*, p. 73.
- Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions: Or, what if culture was really nature all along? », dans Alaimo, S. et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 214-236.
- Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 382 p.
- Lewis, S. L. et M. A. Maslin (2015), « Defining the Anthropocene », *Nature*, vol. 519, n° 7542, p. 171-180.

- Maybee, J. E. (2019), « Hegel's Dialectics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,  
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/hegel-dialectics/>>, consulté le 22 janvier 2020.
- Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London, Verso, 336 p.
- Murris, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher: Decolonizing the Nature/Culture Binary », dans Latiner Raby, R. et E. J. Valeau (dir.), *Handbook of Comparative Studies on Community Colleges and Global Counterparts*, Cham, Springer International Publishing, p. 1-25.
- Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*, Paris, Éditions La Découverte, 204 p.
- The Breakthrough Institute (2015), « Un manifeste éco-moderniste », *An Ecomodernist Manifesto*,  
<<http://www.ecomodernism.org/francais>>, consulté le 22 janvier 2020.
- Tsing, A. (2017), *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, 416 p.
- Uggla, Y. (2010), « What is this thing called “natural”? The nature-culture divide in climate change and biodiversity policy », *Journal of Political Ecology*, vol. 17, n° 1, p. 79.