

# Pour un Humanisme de l'anthropocène

Par Yves Vaillancourt

*Texte repris et modifié d'une conférence aux UTOPIALES du Grand Orient de France, sous le thème « Affirmer une humanité plus solidaire », Paris, 8 avril 2017*

Il y a 10 000 ans, avec la fin de la dernière glaciation, a commencé l'ère géologique de l'Holocène. Certains scientifiques avancent que nous sommes entrés récemment dans l'ère de l'Anthropocène, signifiant par là que l'agir de l'être humain revêt désormais une dimension géologique.

Dans son Principe Responsabilité, un livre publié en 1979 et maintenant considéré comme une contribution majeure sur le sens qu'il nous faut donner à nos responsabilités morales et politiques en cette nouvelle ère de l'anthropocène, Hans Jonas affirme que l'être humain doit désormais être qualifié d'Homo Faber. L'homme se fabrique grâce à sa technique. L'homme réarrange aussi la Nature grâce à sa technique. Quelle sagesse serait à la hauteur du pouvoir dont l'Homme est maintenant investi? Car n'oublions pas qu'avec le pouvoir vient la responsabilité. « Tu peux, donc tu dois », nous dit le philosophe. Et quel sens doit prendre aujourd'hui le projet humaniste que nous portons depuis les Lumières, et même avant, comme en témoigne l'Homme de Vitruve, œuvre de Léonard de Vinci? Comment la compréhension de l'interrelation de l'Homme avec la nature vient-elle transformer notre vision de l'humanisme? Voilà la question que j'aimerais aborder avec vous.

Cette réflexion sur l'humanisme à l'ère de l'anthropocène m'amènera à traiter plusieurs thèmes, tous inter reliés : le capitalisme, la guerre, la question de l'unité du genre humain, la démocratie et notre rapport à la nature en général et aux animaux en particulier. J'insisterai cependant sur l'un de ces thèmes, à savoir notre rapport à la nature et aux animaux, car il me semble que les principes qui nous guident devraient en faire mention. Je dis cela car notre humanisme hérité des

Lumières fait l'impasse sur ce sujet. Il est très anthropocentrique, pour le dire en un mot. Or, s'il est vrai que la révolution écologique passe par une transformation de soi, cela implique pour nous un réexamen de nos principes. Si ma contribution pouvait œuvrer en ce sens, j'aurais le sentiment d'avoir planché non seulement en esprit, mais aussi avec le cœur. En effet, ces principes qui nous mobilisent à l'ouverture de nos travaux font appel à notre intelligence comme à nos sentiments, à ce que nous appelons l'amour fraternel.

Il convient que nous posions l'idée directrice suivante : avec le réchauffement climatique, la sixième extinction massive des espèces et l'ensemble des perturbations des écosystèmes, homo sapiens, appelé aussi homo faber, est désormais confronté au plus grand défi de son histoire. « L'humanité va droit dans le mur et je ne vois poindre aucun signe de changement », déclarait Ban Ki-Moon lors de l'ouverture de la conférence de Copenhague sur le climat, en 2009. Que ce défi implique pour nous de grands changements, à plusieurs échelles, ne fait aucun doute.

Commençons par situer dans l'histoire l'humanisme c'est-à-dire l'idéal philosophique que nous avons pour l'être humain, comprenant des obligations morales et juridiques, mais aussi des aspirations spirituelles. De ses origines jusqu'à nous, en passant par le turbulent vingtième siècle, court un fil qui a bien failli se briser.

Notre vision du monde, exprimée dans nos rituels et principes, est tributaire d'esprits modernes tels Condorcet, pour lesquels le progrès était une sorte de loi naturelle, affranchissant les peuples des chaînes de la superstition et unifiant l'humanité dans un état de plénitude rationnelle. Raison, éducation, travail, industrie, commerce, extension des droits économiques et politiques, sont les principaux axes de ce progrès. Un absent dans ce programme : la notion de communs, de biens communs, relativement éclipsée par celle de propriété privée, que le Code Napoléon présentera comme un absolu.

Il est possible de prétendre, sans risquer de passer pour trop réducteur, que le facteur économique a pesé un peu plus lourd que les autres dans

le cadre de de projet. C'est ce que nous avons appelé le développement. Mon ancien professeur, Cornélius Castoriadis, corrigeait et parlait plutôt de mythe du développement. Pour lui, la signification imaginaire centrale du développement est le fantasme de la maîtrise rationnelle sur l'ensemble du vivant, ce qui autoriserait la croissance illimitée. Quoi qu'il en soit de ce fantasme, associons ce facteur économique, soi-disant axe de progrès, à l'accumulation capitaliste. Est visé ici ce que nous appelons l'amélioration matérielle de la société. Oublions un instant l'amélioration morale. Mais essayons aussi de ne pas l'oublier tout à fait. Dans *Capitalisme et pulsion de mort*, co-écrit avec son ami québécois Gilles Dostaler, le regretté Bernard Maris avance que l'accumulation se fait dans un temps capitaliste qui repousse toujours à plus tard le temps véritablement humain. Nous avons là un thème de réflexion qui nous vient de Marx : la distinction entre le temps de l'aliénation, dont il est dit, dans *Les Manuscrits de 1844*, qu'il dénature l'Homme et déshumanise la nature, et un temps dit humain, celui de la liberté et qui permettrait une sorte de réconciliation entre l'Homme et la nature que Marx, au demeurant, n'a jamais bien définie. Marx a surtout exalté l'industrialisation. Mais revenons au livre de Bernard Maris. Sa thèse est que l'accumulation est un détournement de la pulsion de mort vers le monde extérieur, c'est-à-dire la nature. L'accumulation nécessite une prédation, qui est déjà une destruction, car plusieurs écosystèmes s'effondrent suite à des prélèvements excessifs. L'état des écosystèmes marins, par exemple, est déjà très inquiétant. L'accumulation passe ensuite par la consommation effrénée de l'objet à obsolescence programmée, autre destruction, mais incomplète celle-là, puisque la consommation rejette dans l'environnement quantité de déchets qui le souillent et le détruisent. Nous avons tous entendu parler du septième continent, cette plaque de déchets plus grosse que la France qui dérive sur l'Océan Pacifique.

Le concept de pulsion de mort nous vient de Freud. Il n'autorise plus l'optimisme de Condorcet, qui faisait du progrès une loi naturelle. Comme dans les philosophies antiques pour lesquelles la polarité amour-haine est la condition de tous les vivants, Freud a développé dans sa correspondance avec Einstein une conception de l'être humain qui considère possible de lier dans l'amour une assez grande quantité

d'hommes, mais pour autant qu'il en reste d'autres à agresser. C'est-à-dire que l'amour collectif est possible au sein d'une société, mais seulement s'il y a un exutoire de la haine vers l'extérieur. Cet extérieur, ce sont d'autres hommes, les ennemis, les boucs-émissaires comme les appelle René Girard, mais ce serait aussi la nature elle-même, comme le disait Bernard Maris. La concorde universelle n'est donc pas pour demain. Cet échange de lettres entre Freud et Einstein, édité aujourd'hui sous le titre de *Pourquoi la guerre ?*, fut réalisé sous les auspices de la Société des Nations en 1932. Nous connaissons la suite.

Pour un philosophe comme Emmanuel Lévinas, la catastrophe qu'a été la Seconde Guerre Mondiale a sonné le glas de l'humanisme. Après Auschwitz, parler d'humanisme serait indécent, a-t-on entendu. Néanmoins, la fin des années quarante fut positivement marquée par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Je pense que nous avons là un document phare en concordance avec nos principes, nous francs-maçons. C'est pourquoi il est intéressant d'écouter ce qu'en disait récemment l'un de ses rédacteurs, Stéphane Hessel, l'auteur du manifeste *Indignez-vous!* et l'un des inspirateurs du mouvement Occupy. Peu avant sa mort en 2013 il confiait que si la Déclaration de 1948 était incontestablement la réponse à l'inhumanité qu'on venait de subir avec la guerre et l'Holocauste, il lui manquait quand même quelque chose. Il y avait nécessité, précisa-t-il, de sauver l'humanisme, c'est-à-dire l'ensemble des obligations de l'Homme à l'égard de la plus haute idée que nous pouvons avoir de lui. Il fallait prévenir le retour de la barbarie qu'avait été cette guerre et l'Holocauste. Je crois important ici de mentionner le livre remarqué de Timothy Snyder, publié en 2015, *Terre noire, l'Holocauste*, et pourquoi il peut se répéter. Dans sa conclusion, il évoque la crise écologique planétaire, la privatisation, la perte de protection fournie par les États, la montée aux extrêmes et, en guise d'exutoire, l'éternelle quête de boucs-émissaires.

Mais je reviens à Stéphane Hessel. Le grand juriste affirme que la Déclaration Universelle a séparé l'Homme du reste du vivant. Ce qui lui manque est une description des obligations de l'Homme à l'endroit de la nature, ainsi que l'énoncé des droits de certains animaux, comme nous essayons de le faire aujourd'hui pour les grands primates, avec un

statut spécial de personne, ou pour d'autres espèces, avec la notion de bien-être animal. Maintenant que nous sommes confrontés aux enjeux de l'anthropocène justement, notre humanité doit se définir autrement. Alors si Hessel a eu la lucidité de faire cette analyse critique d'une Déclaration datée du milieu du XXe siècle, ne devons-nous pas en faire autant de l'Humanisme des Lumières et de Condorcet? Nos principes hérités de cet élan et de cet esprit et qui sont rappelés à l'ouverture de nos travaux, font-ils à la nature une place dans la définition de ce que nous cherchons pour l'être humain ?

De plus, comme le demandait Bernard Maris, « quand le capitalisme aura liquidé la nature, les poissons et les oiseaux, à qui s'en prendra-t-il ? » Jusqu'où ira la mutilation ?

L'humanisme, c'est aussi la question de l'unité du genre humain. Elle se pose maintenant à l'intérieur de la problématique de l'anthropocène. C'est la perspective qu'adopte le grand ethnologue Claude Lévi-Strauss. En 1952, donc peu après la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, l'Unesco lui demanda de réfléchir au concept de civilisation mondiale. Cela donnera le remarquable texte *Race et histoire*, dans lequel le penseur s'interroge sur la manière qu'ont les sociétés humaines de se définir en maintenant, dans leurs relations mutuelles, une certaine diversité. La civilisation ne doit pas être un rouleau compresseur uniformisant. L'auteur se prononce déjà contre ce que nous entendons par « globalisation »: celle des marchés et de la libre circulation de la main d'œuvre et des capitaux. La civilisation, dit-il, semble se réaliser par un double mouvement contradictoire: l'unification de l'humanité - on pense ici à sa facette la plus positive, celle des droits universels - mais aussi le maintien et même le rétablissement des différences, (pas n'importe quelles, précise-t-il cependant). Cette tension entre unification et différence doit rester constitutive de notre idéal d'humanité.

Lévi-Strauss contribua aussi à effacer la distinction très occidentalocentriste entre civilisés et sauvages. Il a cherché à montrer comment le monde des aborigènes se construit selon une certaine rationalité. Peut-être pas la nôtre toutefois. Voulant aller à l'essentiel concernant la vision occidentale du monde, devenue prépondérante

notamment grâce au pouvoir de la science et de la technique, l'auteur la décrit ainsi: « l'Occident cherche à accroître la quantité d'énergie disponible par habitant afin de protéger et prolonger la vie humaine ». Cela pourrait être très bien s'il n'y avait pas les problèmes de destruction de la nature que nous avons évoqués.

Il apparaissait donc à ce penseur du XX<sup>e</sup> siècle que l'Occident se distinguerait par son empreinte écologique et susciterait tôt ou tard la remise en question de son projet fondamental. C'est pourquoi, loin de célébrer la globalisation heureuse et l'entrée des sociétés non occidentales dans ce processus d'arrondissement de la nature et de la moindre énergie disponible à son enrichissement, Lévi-Strauss nous invite à une sortie de ce projet, dont l'un des défauts, selon lui, est d'être centré uniquement sur l'être humain. Certains parlent de cela aujourd'hui sous le terme de décroissance. Mais l'ethnologue va plus loin. Il conclut son texte par un appel extraordinaire à nous libérer du mythe de la dignité exclusive de l'être humain. Ce mythe conduit au nivellement d'une économie globale traitant l'ensemble du vivant comme une marchandise. Rehausser la nature, c'est, du même coup, revaloriser le type d'enracinement naturel partout vécu par les sociétés humaines, et toujours différent. La culture des Inuits, centrée sur le phoque, et que célèbre l'humaniste Albert Jacquard dans *Cinq milliards d'hommes dans un vaisseau*, diffère de la culture mélanésienne de l'archipel Kiribati, en voie d'être submergé par la montée des eaux et contraint d'envisager le déménagement de ses habitants. Au lieu d'embarquer dans un projet de continuelle amélioration de l'être humain – ce qu'on appelle aujourd'hui le transhumanisme – il nous faut plutôt protéger les espèces vivantes. Il nous faut lutter contre la dépossession accrue de territoires naturels soustraits à la représentation et à l'usage commun. De manière audacieuse, Lévi-Strauss parle même de l'identification de l'être humain à toutes les formes de vie, à commencer par les plus humbles. Ce sont ses mots. Cela pose évidemment toutes sortes de difficultés. Par exemple, comment nous identifier au requin, comment l'aimer et le protéger ? Petit, j'ai découvert le monde avec les yeux de Tintin et je peux vous garantir que le requin est le mal absolu ! Mais sur l'identification aux formes de vie les plus humbles, j'aimerais raconter ici une anecdote. Un matin, en me rendant à la salle de bains, j'ai vu un

long insecte du genre de ceux qui vivent dans les tuyaux ou à l'intérieur des murs sortir du trou du lavabo. Mon premier réflexe a été d'ouvrir les robinets au maximum et de le noyer. Après cela, je suis allé à la cuisine et je me suis trouvé un peu lâche. J'ai mangé piteusement ma tartine puis je suis retourné à la salle de bains pour me raser. Et là j'ai vu mon insecte, tout mouillé, sortir à nouveau du trou, avec l'air un peu fatigué à cause de l'effort qu'il avait dû entreprendre. Du coup, je l'ai trouvé très brave, comme un homme qui aurait affronté une intempérie et surmonté un obstacle. À ce moment-là, je l'ai sauvé. Pascal a une belle pensée au sujet de la distance qu'il nous faut avoir avec le tableau. Si nous sommes collés dessus, nous ne distinguons rien. Et si nous nous éloignons trop, nous ne voyons rien non plus. Il nous faut donc trouver nous-mêmes la bonne distance, sans se fier à une quelconque théorie. Je dirais au sujet de l'identification au monde animal dont parlait Lévi-Strauss, que c'est la même chose. Il nous faut trouver la bonne distance entre la confusion des êtres et l'éloignement. C'est-à-dire entre une symbiose impossible et l'indifférence pour ce qui, trop étranger, ne pourrait aucunement nous émouvoir. Même pour le monstre de mon lavabo, il était possible de le voir d'une distance qui n'excluait pas l'empathie.

Dans le même ordre d'idées, le philosophe Hans Jonas, dans son Principe Responsabilité, en appelle, et je cite, à une « fidélité à l'égard des soubassements de l'Être qui nous a produit ». Cette fidélité ne se nourrit pas de l'illusion que tout sera toujours là comme d'habitude, mais au contraire, que la nature est vulnérable, que des espèces disparaissent – incluant le requin, massacré à hauteur de 100 millions par an - et qu'il nous incombe de les protéger, notamment à leur accordant une valeur intrinsèque. Cela veut dire une valeur indépendante de l'utilité qu'elles présentent pour nous et, surtout, sans considération de leur valeur marchande. Un exemple a été donné dans la fameuse affaire du snail darter (poisson-escargot) dans l'État américain du Tennessee dans les années soixante-dix. Un juge a déclaré que la valeur du petit poisson était inestimable, c'est-à-dire impossible à chiffrer dans le cadre d'une analyse coûts-bénéfices. Ce qui rend la valeur intrinsèque inestimable, c'est l'importance de préserver la biodiversité. Celle-ci est incommensurable au profit matériel. Mais les éthiciens parlent aujourd'hui de la valeur intrinsèque indépendamment de la biodiversité.

Elle repose sur l'affirmation que les animaux sont sujets d'une vie, que la capacité de souffrir est largement répandue dans le monde animal, et que ceci devrait également être incommensurable au profit matériel que l'exploitation des animaux nous rapporte.

Il nous semble évident que la fidélité et le respect de la valeur intrinsèque nous permettra d'affronter les enjeux de l'empreinte écologique et de ses disparités dans un esprit, non d'élitisme, mais de réelle démocratie. En effet, la valeur intrinsèque ne renvoie pas à une existence isolée, atomisée, valant pour elle toute seule, mais à une interdépendance de tous les êtres au sein de la société humaine comme du monde lui-même. C'est pourquoi si nous devons parler le vieux langage philosophique d'Aristote, nous pourrions dire de l'humanisme de l'anthropocène qu'il doit penser l'être en partant du concept de relation.

C'est grâce à une vision progressiste de l'égalité et de la relation horizontale, terrestre, que nous exprimerons le mieux, je crois, notre reconnaissance à l'humaniste visionnaire qu'était, dans son temps, un Condorcet.

En effet, pour enchaîner sur une note plus politique, si nous devons retenir quelque chose de la vision de Condorcet, c'est ce lien entre humanisme et démocratie. Le nouvel humanisme de l'anthropocène doit aussi s'articuler sur un projet politique, celui de la démocratie. De la même façon que la globalisation actuelle est mortifère et élitiste – n'avons-nous pas appris que huit personnes possèdent autant de richesses que la moitié la plus pauvre de la population terrestre ? - il faudrait que notre humanisme célébrant la vie sous toutes ses formes se concrétise par un projet politique et économique plus égalitaire, celui d'une démocratie véritablement citoyenne, valorisant l'auto-organisation et visant l'autolimitation. Dans une véritable démocratie, là où les citoyens sont souverains et exercent directement leur pouvoir politique, l'autolimitation doit être assumée en tant que responsabilité de tous et de chacun. Dans une vraie démocratie, il ne devrait y avoir aucun pouvoir occulte au-dessus des citoyens, imposant pour eux la limite. Mais revenons à la mondialisation actuelle. La perturbation et le saccage des milieux naturels retirent aux communautés leur autonomie



et les rendent dépendant d'une technologie qu'ils ne peuvent maîtriser. Les élites ne le souhaitent pas de toute façon et les inégalités se creusent davantage. C'est un autre aspect du problème. Afin de l'exposer clairement, permettez-moi de citer l'essayiste Pierre Madelin :

Si notre principale source d'énergie pour le chauffage et la cuisine est le bois que nous ramassons nous-mêmes, nous aurons évidemment conscience des limites naturelles de notre ponction sur la ressource bois, qui provient d'un écosystème forestier dont les capacités d'auto-régénération sont tributaires de notre bonne gestion. Qui plus est, comme récolter ce bois implique un effort physique conséquent, nous essaierons généralement de n'en prendre que le strict nécessaire à la satisfaction de nos besoins. Nous essaierons de ménager la ressource, car nous entretenons un rapport direct avec elle, et nous pouvons nous représenter clairement quels seraient les effets d'une surexploitation. Imaginons maintenant que notre électricité provient d'un système énergétique éloigné et hétéronome comme l'est une centrale nucléaire : nous n'avons alors plus aucune possibilité de nous représenter la source de production de l'énergie, les mécanismes de sa distribution et les effets délétères éventuels de sa consommation. Le cycle énergétique est devenu entièrement abstrait.

Ce contraste entre le bois et le nucléaire peut paraître romantique. D'ailleurs, Madelin en est conscient et ne prône pas un retour à une ruralité bucolique. Mais nous voyons ce qui est en jeu avec les dispositifs technologiques à grande échelle du capitalisme mondialisé. Non seulement ces processus échappent à la délibération démocratique des communautés et à toute entreprise d'autolimitation, mais ils font aussi en sorte que le monde se soustrait de plus en plus à notre représentation. En ce sens, l'un des plus grands défis de l'anthropocène, est d'éviter que notre monde devienne obscur, incompréhensible, et que chacun se replie sur sa sphère privée, justifiant ainsi une direction autoritaire jugée nécessaire pour sauver la mise. L'humanisme de l'anthropocène deviendrait alors le masque de l'écofascisme.

Nos principes font depuis plus d'un siècle une place importante au concept de société comme milieu de vie et terreau d'épanouissement des individus. Socrate expliquait à Phèdre que s'il sortait rarement des murs de la ville, c'est que les arbres de la campagne ne lui disaient rien. Seuls les hommes dans la cité pouvaient parler avec lui. La société est la société des hommes. Mais notre humanisme doit penser l'Homme en interaction avec le milieu naturel. Il faut conceptualiser une sorte d'ancrage, Trois pistes ici, celle des communs, les biorégions et les cittaslow. La renaissance des communs apparaît de plus en plus comme la dimension sociale, politique et économique qui sera au fondement de la transition écologique. Il est intéressant de se rappeler que le jeune Marx s'est fait connaître par ses éditoriaux dans La Gazette Rhénane en faveur des paysans accusés d'avoir volé du bois. Les anciens bois communaux avaient été privatisés. Aller s'y servir pour se chauffer était désormais une atteinte à un bien privatisé. Aujourd'hui, un auteur comme David Bollier a bien montré l'importance de protéger un patrimoine commun : l'eau, les terres et forêts, mais aussi de biens immatériels, comme peuvent l'être les encyclopédies du savoir. Edward Snowden lui-même propose que les grands opérateurs de l'Internet deviennent propriété publique. Je pense que nous avons ici un domaine de réflexion extrêmement important pour la définition de l'humanisme de l'anthropocène. Si nous voulons l'amélioration matérielle et morale et le perfectionnement intellectuel et social de l'humanité, il nous faut reconnaître que le visage que nous voulons donner à l'humanité repose sur un tronc commun. L'ère de l'anthropocène rend plus que jamais nécessaire de penser l'humanisme à partir de ce qui doit être commun aux hommes, ces biens naturels et immatériels. Sans ce cadre juridique fort protégeant de l'abus, de l'enrichissement personnel et de la destruction ce qui est commun aux hommes, celui-ci restera mutilé, comme le disait Bernard Maris.

Une seconde piste intéressante nous est offerte avec l'idée de biorégion. Il s'agit d'un espace géographique relativement homogène où la population vivrait en harmonie avec les données naturelles et protégerait les équilibres naturels. Pour faire un clin d'œil à l'actualité nord-américaine, lorsque l'État faillit à sa mission face aux défis posés par le réchauffement climatique, des administrations œuvrant à des

échelles plus petites peuvent se sentir interpellées et ainsi favoriser plusieurs initiatives locales. C'est le cas de l'Oregon dans l'ouest des Etats-Unis, avec ses transports en commun, son agriculture biologique et son alimentation végétarienne très populaires, ou de la ville de Burlington, dans l'est, au Vermont, patrie de Bernie Sanders, qui est à la première ville américaine à fonctionner entièrement avec des énergies renouvelables. On se demandera si de telles actions à petites échelles peuvent compenser l'incurie ou la faillite des États traditionnels. Il n'est pas possible de répondre à cette question pour le moment. Mais concernant les récentes décisions de l'administration Trump en faveur de l'industrie du charbon, certains spécialistes disent que ce secteur est de toute façon voué à un déclin inéluctable. Il n'y aurait là que de l'électoratisme, certes navrant, mais qui fouette déjà les villes et États progressistes nombreux aux Etats-Unis à aller de l'avant avec des initiatives et innovations de toutes sortes !

Le projet de biorégion que nous avons mentionné se conjugue avec un concept d'urbanité. Certaines villes de taille moyenne peuvent plus facilement s'intégrer à cet espace. En Europe, le réseau italien des cinquante cittaslow, un nom qui évoque le slowfood, la décroissance et les thèses d'Ivan Illitch, semble une voie prometteuse. On a fixé à 60 000 personnes le nombre optimal de la population de ces cités se voulant une alternative au capitalisme. Pour le vieil Aristote, il fallait que la cité puisse être embrassée du regard et que le nom du père de chacun n'y soit pas inconnu. Notre humanité doit aujourd'hui s'affirmer dans d'énormes mégapoles et d'aucuns y verront un défi, voire un obstacle, au projet de biorégion et de cittaslow. Par ailleurs, le capitalisme mondialisé, c'est aussi la mobilité généralisée de la main d'œuvre, la délocalisation. Comme le mentionne Pierre Madelin, la pratique politique commune et le souci pour l'intégrité écologique s'en trouvent compromis. Par quelle voie peut alors se réaliser l'identification à un lieu que nous évoquions tout à l'heure avec Lévi-Strauss ? Un enracinement est-il toujours possible ? Est-ce d'ailleurs le terme dont nous devons faire la promotion, afin de répondre aux enjeux de l'humanisme de l'anthropocène ? Nous sommes conscients de son utilisation dans la rhétorique du nationalisme et de la tentation du repli sur ses frontières, un thème hélas d'actualité. Il y a même un

risque réel de retour de la notion d'espace vital, combinée à l'impératif politique d'assurer la sécurité alimentaire. Des États forts, prédateurs, pourraient alors dépecer littéralement des États faibles. L'Afrique semble être le continent de ce grave danger. Toute affirmation de notre part au sujet de l'enracinement ou de l'identification à un territoire devrait obligatoirement être conjuguée à la réaffirmation de nos devoirs d'hospitalité. Mais pour revenir à Lévi-Strauss, je ne saurais dire s'il conjugait identification et enracinement. Je pense que nous devons en appeler à une identification spirituelle non pas seulement au territoire, mais au vivant dans sa diversité et son unité. C'est en ce sens qu'un philosophe universel comme Jacques Derrida confiait sobrement à Elisabeth Roudinesco que, selon lui, la spiritualité du XXI<sup>e</sup> siècle s'ancrerait dans une redécouverte de nos liens avec la nature et le monde animal. Nous nous verrions comme les « compagnons voyageurs des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution », selon la belle formule d'un pionnier de l'écologie américaine, Aldo Leopold. Je ne peux voir d'utopie plus souhaitable pour l'humanisme de l'anthropocène.

C'est pourquoi, en guise de conclusion, je dirais que notre quête d'égalité ne sera pas possible tant que nous persisterons dans le schéma anthropocentrique des Lumières, celui qui ne reconnaît pas l'importance de certains vivants. Nier les formes de vies les plus humbles peut conduire dangereusement à nier les êtres humains les plus humbles. Je renvoie ici à la terrible étude de l'historien anglais Charles Paterson sur la parenté technique entre les dispositifs de concentration et d'extermination des animaux et ensuite leur application sur les humains lors de l'Holocauste. Mais l'inverse doit aussi être vrai. Rehausser les formes de vies les plus humbles, c'est rehausser l'humanité dans sa diversité, sans considération de puissance ou de richesse. L'humanisme de l'anthropocène, c'est l'obligation pour l'Homme de penser son progrès en faisant tomber une barrière de plus. Après le racisme et le sexisme, le spécisme, comme l'article si bien le philosophe australien Peter Singer. La liberté est une marche en avant, et nous pouvons militer pour libérer les animaux, ce qui ne veut pas dire les retourner tous à la vie sauvage, mais les libérer dans la société humaine, qui en deviendrait plus humaine, aussi paradoxale que cette proposition puisse paraître. Mais pour cela, il faut reconnaître qu'ils sont sujets d'une vie et qu'à ce

titre, nous devons entrer avec eux dans une relation plus empathique, et plus juste aussi. Sur l'empathie, Darwin a bien montré qu'elle est un fruit de l'évolution naturelle. L'empathie est une qualité dite émergente, comme l'auto-organisation que nous évoquons plus haut. Nous partageons cette capacité d'empathie avec d'autres mammifères. Notre espèce n'a pas évolué en vase clos, mais au sein d'interrelations complexes avec d'autres animaux, et c'est cela qui a engendré les identifications dont parlait Lévi-Strauss.

Rassembler ce qui est éparé. Ne plus parler que de l'être humain. Nommer l'importance de l'ensemble du vivant. Révolutionner notre idéal. S'efforcer de dire avec les mots de notre science, de notre philosophie ou de notre spiritualité ce qui nous est commun. C'est ce qu'a fait dans son temps un Pythagore, qui était géomètre, philosophe et initié. Nous avons là le programme d'un véritable apprentissage qui a quelque chose d'une conversion.

Laissons à un poète, Henri Michaux, le soin de nous guider dans la recherche d'un humanisme de l'anthropocène : « C'est ce qui n'est pas homme autour de lui qui rend l'homme humain ».

\*\*\*

### Référence

Pierre, Madelin. 2017. Après le capitalisme. Éd. Écosociété, Montréal.