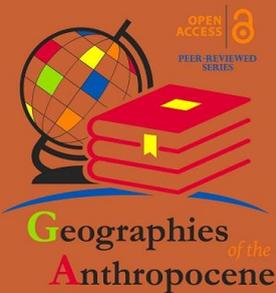


Charli-e Galibert

L'HOMME DU MONDE
ou
« NOUS AUTRES »

Pour une nouvelle alliance entre les vivants



IL Sileno
Edizioni

Charli-e Galibert

L'HOMME DU MONDE
ou
« *NOUS AUTRES* »

Pour une nouvelle alliance entre les vivants



IL Sileno
Edizioni

L'homme du monde ou «NOUS AUTRES»
Pour une nouvelle alliance entre les vivants

Charli-e Galibert

is a monographic volume of the Open Access and peer-reviewed series “Geographies of the Anthropocene”

(Il Sileno Edizioni), ISSN 2611-3171.

www.ilsileno.it/geographiesoftheanthropocene



Cover: reinterpretation of painting on paper (2020), Untitled, by Armand Scholtès

Copyright © 2020 by Il Sileno Edizioni
Scientific and Cultural Association “Il Sileno”, VAT number: 03716380781.
Via Piave, 3/A, 87035 - Lago (CS), Italy, e-mail: ilsilenoedizioni@gmail.com

This work is licensed under a
Creative Commons Attribution-Non Commercial-NoDerivs
3.0 Italy License.

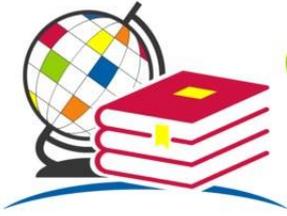


The work, including all its parts, is protected by copyright law. The user at the time of downloading the work accepts all the conditions of the license to use the work, provided and communicated on the website

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode>

ISBN 979-12-80064-05-9

December 2020
(*First Edition*)



Geographies of the Anthropocene

OPEN
ACCESS



PEER-REVIEWED
SERIES

ISSN 2611-3171

Geographies of the Anthropocene

Open Access and Peer-Reviewed series

Editor-In-Chief: Francesco De Pascale (CNR – Research Institute for Geo-Hydrological Protection, Italy).

Co-Editors: Marcello Bernardo (Department of Culture, Education and Society, University of Calabria, Italy); Francesco Muto (Department of Biology, Ecology and Earth Sciences, University of Calabria, Italy), Charles Travis (School of Histories and Humanities, Trinity College Dublin; University of Texas, Arlington).

Editorial Board: Mohamed Abioui (Ibn Zohr University, Morocco), Andrea Cerase (Sapienza University of Rome, Italy), Valeria Dattilo (University of Calabria, Italy), Dante Di Matteo (Polytechnic University of Milan, Italy); Jonathan Gómez Cantero (Departamento de Meteorología de Castilla-La Mancha Media, Spain), Davide Mastroianni (University of Campania “Luigi Vanvitelli”, Italy); Giovanni Messina (University of Palermo, Italy), Joan Rossello Geli (Universitat Oberta de Catalunya, Spain); Gaetano Sabato (University of Catania, Italy), Carmine Vacca (University of Calabria, Italy).

International Scientific Board: Marie-Theres Albert (UNESCO Chair in Heritage Studies, University of Cottbus-Senftenberg, Germany), David Alexander (University College London, England), Loredana Antronico (CNR – Research Institute for Geo-Hydrological Protection, Italy), Lina Maria Calandra (University of L’Aquila, Italy); Salvatore Cannizzaro (University of Catania, Italy), Fabio Carnelli (EURAC Research, Bolzano, Italy); Carlo Colloca (University of Catania, Italy), Gian Luigi Corinto (University of Macerata, Italy), Roberto Coscarelli (CNR – Research Institute for Geo-Hydrological Protection, Italy), Girolamo Cusimano (University of Palermo,

Italy), Sebastiano D'Amico (University of Malta, Malta), Armida de La Garza (University College Cork, Ireland), Elena Dell'Agnese (University of Milano-Bicocca, Italy; Vice President of IGU), Piero Farabollini (University of Camerino, Italy), Giuseppe Forino (University of Newcastle, Australia), Virginia García Acosta (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México); Cristiano Giorda (University of Turin, Italy), Giovanni Gugg (University of Naples "Federico II", Italy, University of Nice Sophia Antipolis, France), Luca Jourdan (University of Bologna, Italy), Francesca Romana Lugeri (ISPRA, University of Camerino, Italy), Fausto Marincioni (Marche Polytechnic University, Italy), Cary J. Mock (University of South Carolina, U.S.A.; Member of IGU Commission on Hazard and Risk), Francesco Muto (University of Calabria, Italy), Gilberto Pambianchi (University of Camerino, Italy; President of the Italian Association of Physical Geography and Geomorphology), Silvia Peppoloni (Istituto Nazionale di Geofisica e Vulcanologia, Italy; Secretary General of IAPG; Councillor of IUGS), Isabel Maria Cogumbreiro Estrela Rego (University of the Azores, Portugal), Andrea Riggio (University of Cassino and Southern Lazio, Italy; President of the Association of Italian Geographers), Vito Teti (University of Calabria, Italy), Bruno Vecchio (University of Florence, Italy), Masumi Zaiki (Seikei University, Japan; Secretary of IGU Commission on Hazard and Risk).

Editorial Assistants, Graphic Project and Layout Design: Ambra Benvenuto, Franco A. Bilotta;

Website: www.ilsileno.it/geographiesoftheanthropocene;

The book series "Geographies of the Anthropocene" edited by Association for Scientific Promotion "Il Sileno" (Il Sileno Edizioni) will discuss the new processes of the Anthropocene epoch through the various worldviews of geoscientists and humanists, intersecting disciplines of Geosciences, Geography, Geoethics, Philosophy, Socio-Anthropology, Sociology of Environment and Territory, Psychology, Economics, Environmental Humanities and cognate disciplines.

Geoethics focuses on how scientists (natural and social), arts and humanities scholars working in tandem can become more aware of their ethical responsibilities to guide society on matters related to public safety in the face of natural hazards, sustainable use of resources, climate change and protection

of the environment. Furthermore, the integrated and multiple perspectives of the Environmental Humanities, can help to more fully understand the cultures of, and the cultures which frame the Anthropocene. Indeed, the focus of Geoethics and Environmental Humanities research, that is, the analysis of the way humans think and act for the purpose of advising and suggesting appropriate behaviors where human activities interact with the geosphere, is dialectically linked to the complex concept of Anthropocene.

The book series “Geographies of the Anthropocene” publishes online volumes, both collective volumes and monographs, which are set in the perspective of providing reflections, work materials and experimentation in the fields of research and education about the new geographies of the Anthropocene.

“Geographies of the Anthropocene” encourages proposals that address one or more themes, including case studies, but welcome all volumes related to the interdisciplinary context of the Anthropocene. Published volumes are subject to a review process (**double blind peer review**) to ensure their scientific rigor.

The volume proposals can be presented in English, Italian, French or Spanish.

The choice of digital Open Access format is coherent with the flexible structure of the series, in order to facilitate the direct accessibility and usability by both authors and readers.

Du même auteur :

- *La Corse, une île et le monde*, 2003, PUF, Paris ;
- *Guide non touristique d'un village corse*, 2004, Albiana, Ajaccio ;
- *L'anthropologie à l'épreuve de la mondialisation*, 2007, L'Harmattan;
- *Chante l'île sacrée*, 2009, Editions Fior di Carta, Barrettali ;
- *Sarrola 14/18. Un village corse dans la première guerre mondiale*, 2008, Albiana, Ajaccio (Prix catégorie essai du Salon du livre insulaire d'Ouessant, 2009) ;
- *Sistac*, 2009, Anacharsis, Toulouse-Marseille (Réédition 2012, Libretto, Paris, Prix du livre de littérature française Poche, Gradignan 2012) ;
- *L'Autre*, 2012, Anacharsis, Toulouse-Marseille ;
- *Ile diserte*, 2012, Albiana, Ajaccio (Prix catégorie essai du Salon du livre insulaire d'Ouessant 2012 ; Prix de la Collectivité Territoriale de Corse 2012) ;
- *Initiation au tourisme éblouissant*, 2012, Éditions Mémoires Millénaires, Nice ;
- *La corse après la Corse*, 2017, Editions Fior di Carta, Barrettali ;
- *Petit Manuel du genre à l'usage de toutes les générations*, 2018, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble ;
- *L'oiselle qui était née d'un chat*, 2018, Editions Fior di Carta, Barrettali, avec des aquarelles d'Armand Scholtès.



(Armand Scholtès, peinture sur carton, 185 cm x 115 cm, sans titre, 2019)

« Si je suis descendu, je ne regretterai absolument rien. La termitière future m'épouvante. Et je hais leur vertu de robots. Moi, j'étais fait pour être jardinier » (Ultime lettre de Saint-Exupéry, 30 juillet 1944, Pietranera)

« En vérité il nous faut penser. Pensons dans les bureaux, pensons dans les autobus (...). Ne nous arrêtons jamais de penser quelle est cette civilisation où nous nous trouvons ? » (Virginia Woolf, 1938, *Three Guineas*, The Hogarth Press.)

« Penser avec sa tête évidemment, mais aussi avec ses mains, avec son corps. Car penser c'est bien sûr analyser, envisager, comprendre, s'étonner, mais c'est encore considérer, prêter attention : prendre en compte ce qui est là, le visible, l'invisible, les humains, mais également les animaux, les plantes, le ciel, la terre, les arbres, les machines, les émotions, les idées. Penser comme une montagne, comme un rat, comme un cannibale, comme un exclus, un homme infâme, un loup, une araignée ou un oiseau. Penser c'est la possibilité de devenir autre ». (Massimo Furlan et Claire de Ribaupierre Furlan, 2019, *Concours Européen de la chanson philosophique* : <http://www.massimofurlan.com/texte.php?id=70>)

« Nous vivons dans la terreur parce que la persuasion n'est plus possible, parce que l'homme a été livré tout entier à l'histoire et qu'il ne peut plus se tourner vers cette part de lui-même, aussi vraie que la part historique, et qu'il retrouve devant la beauté du monde et des visages ; parce que nous vivons dans le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines, des idées absolues et du messianisme sans nuances. Nous étouffons parmi les gens qui croient avoir absolument raison, que ce soit dans leur machine et dans leurs idées. Et pour tous ceux qui ne peuvent vivre que dans le dialogue et dans l'amitié des hommes, ce silence est la fin du monde. Pour sortir de cette terreur, il faudrait pouvoir réfléchir et agir suivant sa réflexion. Mais la terreur, justement, n'est pas un climat favorable à la réflexion. » (Albert Camus, Ni victimes, ni bourreaux, « Le siècle de la peur », *Combat*, novembre 1946)

« La joie que je ressens dans la présence des autres non humains me définit comme « une espèce de compagnie » mais aussi comme une activiste post-

humaniste. Mon corps étant matière de consommation par excellence, je partage la même condition d'exploitation que les autres non humains qui habitent la planète - corps consommable et jetable, je me situe au milieu de la crise de la biodiversité et je réclame mon statut d'organisme bio génétique en danger - et je reconnais le lien transversal qui me rattache aux autres animaux, proies de la rapacité de notre système économique » (Rosi Braidotti, *La philosophie là où l'on ne l'attend pas*, Larousse, 2009, 223)

« Nous devons apprendre la pensée parce que la faculté de penser, et même le don pour la pensée, ne garantissent encore pas que nous sommes en pouvoir de penser. Car cela exige que nous désirions auparavant ce qui se révèle à la pensée et la secourt (...). Ce qui nous fait ce don, le don de ce qu'il y a proprement à penser, nous le nommons : "*ce qui donne le plus à penser*". A la question, "*qu'est-ce donc qui donne le plus à penser ?*", nous répondons par cette affirmation : "*Ce qui donne le plus à penser, dans notre temps qui donne à penser c'est ce que nous ne pensons pas encore*" » (Martin Heidegger, 1957, *Qu'appelle-t-on penser ?*)

Abstract

Western humanism is constituted (anthropologically, historically, philosophically) on a double differentiation-minimization-worsening: internal (managing intrahuman differences: give / men, them/us, whites/blacks, civilized/primitive), and external to the separation from the non-human: (natural nature, Being, the animal ...).

The COVID-19/lockdown crisis highlights the limits of our neoliberal system of world domination and management, even in our way of thinking.

To exit the crisis, there must be a transformation of our relationship with the world, re-thinking the position of humans on the planet. The unconditional hospitality of all human and non-human beings is the possibility to change our attitude towards all beings while facing the announced apocalypses of the Anthropocene.

Philosophy, anthropology, epistemology, genre, art are all summoned for a New Alliance.

The artist Armand Scholtès embodies the image of the new "man of the world".

Keywords

Alterity (internal and external), Alliance (new), Human, Anthropocène, Life, Art, Armand Scholtès.

Table

Abstract	p.10
Keywords	p.10
Présentation	p.14
Question de forme – mais de fond	p.18
Première partie	p.20
La fin de l’homme fini	
Chapitre 1 - L’espèce inhumaine	p.21
1. Minoration/péjoration de L’Autre	p.21
2. L’histoire de l’homme, histoire de l’inhumain	p.23
Chapitre 2 – flash-back : la création de l’homme	p.27
1 - La création de l’homme par séparation d’avec Le Monde : <i>l’altérité externe ou la différenciation minoration péjoration exclusion externe</i> (Homme/Nature, Culture/Nature)	p.27
2 - La création de l’homme par séparation d’avec lui-même : <i>l’altérité interne ou la différenciation minoration péjoration exclusion interne</i> (Homme/Femme, Blanc/Noir, Normal/Fou...)	p.42
2.1. Une anthropologie généralisée des situations extrêmes ?	p.42
2.2. Le genre et la mère des stéréotypes	p.43
Chapitre 3 - L’anthropocène	p.48
3.1. L’anthropocène	p.48
3.2. « Ici le monde, les écrans parlent aux écrans... »	p.53
3.3. Société du risque, confinement	p.54
3.4. La fin de la fin du monde ?	p.56
Deuxième partie	p.59
Rendez-vous pour une nouvelle alliance	

Chapitre 4 - Le grand rendez-vous (avec les 2 altérités)	p.60
4. 1. Les apocalypses	p.60
4.1.1. Ecran total et pensée unique	p.61
4.1.2. Génétique	p.61
4.1.3. Quel choix ?	p.62
4.2. « <i>Yaka fokon</i> » : les montreurs de route	p.65
4.2.1. L'anthropologie nous montre le chemin	p.65
4.2.2. Les philosophes nous montrent le chemin	p.71
4.2.3. Les épistémologues nous montrent le chemin	p.72
4.2.4. La pensée genre nous montre le chemin	p.73
4.2.5. Les artistes nous montrent le chemin	p.76
4.3. Armand Scholtès, artiste de l'entre-deux mondes	p.77
4.3.1. « J'aurais aimé être jardinier »	p.77
4.3.2. Le spectacle du Monde et l'Homme	p.79
Chapitre 5 - La nouvelle alliance	p.81
5.1. <i>Poésophie, philoésie, écosophie</i>	p.81
5.2. Dépassement de l'altérité interne	p.83
5.3. Dépassement de l'altérité externe	p.84
5.4. Invitation au partage du Beau : introduction au <i>Vivant-Existant</i>	p.86
Troisième partie	p.89
Le ressaisissement humain	
Chapitre 6 - L'art du monde	p.90
6.1. Ce qu'il advient de l'altérité interne	p.90
6.2. Les deux premières qualités de la personne altéritaie : vulnérabilité, irremplaçabilité.	p.93

6.3. Le post genre	p.94
6.4. La troisième qualité de la personne altérite : la créativité	p.99
6.5. Ce qu'il advient de l'altérité externe : cosmogonies simultanées et réciproques	p.100
6.6. Ce qu'il advient de l'art. Armand Scholtès	p.103
Chapitre 7 - Place et message d'Armand Scholtès : <i>naturer, mondifier, affecter : une philoovie</i>	p.108
7.1. Du souffle	p.108
7.2. Affinités électives	p.111
7.3. <i>Philoovie</i>	p.113
Chapitre 8 - L'Arlequin planétaire	p.122
8.1. La beauté et la pensée	p.122
8.2. Ouverture de l'anthropocène à un éventuel avenir	p.130
Conclusion - Une cosmogonie pneumatique inspirée	p.134
Tableau : de la perte à na nouvelle alliance	p.136
Annexes	p.137
Annexe 1 : Armand Scholtès	p.137
Annexe 2 : Liens vers des œuvres d'artistes mentionnées dans le corps du texte	p.140
Références bibliographiques	p.143

Présentation

Comment penser un événement inattendu, nouveau, réalisant en l'espace d'un trimestre (*AC 2020 March-June*) un *fait humain total* inédit remettant en question et en cause nos façons d'être - économiques, politiques, sécuritaires, sanitaires, civilisationnelles, mais également émotionnelles, cognitives, imaginaires ?

Le Covid 19 et le confinement de la planète nous oblige à un nouveau paradigme de regard, d'analyse, de compréhension, de réaction et d'action. Un nouveau positionnement de l'humain par rapport à l'ensemble de ses composantes : d'une part le dépassement de l'altérité *interne* que constituent les différences constitutives de l'unité du genre humain - Nous/Eux, Nord/Sud, Est/Ouest, Noir/Blanc, Femme/Homme, en termes de richesse, pauvreté, d'égalité, de droits -, d'autre part le dépassement de l'altérité *externe* que constitue encore l'ancien et actuel rapport à l'ensemble de la planète physique et au vivant qui l'anime, et dont nous ne sommes qu'une partie qui s'est auto-érigée en position de supériorité et d'exclusivité. Rappelons Victor Hugo, pour qui « le premier devoir était de civiliser l'homme du côté de l'homme, mais aussi de civiliser l'homme du côté de la nature ». L'heuristique de la peur technologique, consécutive aux guerres (humaines) et aux désastres écologiques narrativisés comme naturels (dont le Covid19 dit biologique alors qu'il est nettement socio-éco-civilisationnel) ne nous permet pas de croire que l'un ou l'autre de ces cotés soit aujourd'hui seulement en voie de réalisation.

Le monde est nu comme après sa fin : l'échec néo libéral, le catastrophisme écologique, l'épuisement de la politique moderne, l'impuissance démocratique, la perte de crédibilité de la parole publique, le désenchantement, scientifique ou obscurantiste, nous confrontent à l'occurrence possible de l'absence d'espérance.

Nous Autres Hommes du Monde (ou plutôt « humains ») qui avons désir et devoir de penser l'humain au-delà du confinement-déconfinement-reconfinement, de l'échange de vidéos de cuisine ou de smileys, de pontification de la pensée d'autorité, technocratique, experte, médicale, politique - *anti Humaine* - sommes projetés au cœur de l'irruption d'un impensable/impensé demandant soudain à être pensé et réalisé.

Dans le cadre de cette réflexion à peine entamée, penser l'extrême et la nouveauté dans l'extrême, les conséquences du confinement mondial, est la tâche que nous proposons dans cette contribution introductive à un nouveau paradigme. Comment peut-on passer, après l'avoir analysé, de *l'homo*

confinatus-déconfinatus-reconfinatus dans ses divers registres à l'*homo Post Covidus (Homo Masquus ?)*. Comment intégrer l'*Autre interne* et l'*Autre externe* au genre humain sous toutes leurs formes, dans une *nouvelle alliance* tendant à la fois et en même temps à l'unité du genre humain dans ses différences, à l'unité des vivants de la planète dans leur diversité – et à l'unité *Terrienne* des deux. L'enjeu est la reconnaissance d'une solidarité inter et trans espèces fondée sur notre commune dépendance et cohabitation dans un monde en voie de disparition, nous obligeant à repenser ce que nous sommes, ce que nous voulons devenir, et, du même coup, à repenser l'activité de penser.

Nous savons (tout en interrogeant ce savoir même en voie de constitution) qu'il s'agit là de ne plus penser en rond ou en liens, de penser à contre-courant, contre les évidences et les multiples dominations, d'exercer la nouvelle puissance d'une pensée affective et sensible et non plus seulement rationalisante, mais nous l'assumons puisque nous avons, vous avez, le choix entre l'apocalypse ou la fin de la fin du monde. Ce texte est donc en un sens nouveau et inédit, un *essai*.

Après avoir esquissé en quoi l'espèce humaine s'autoproclame supérieure aux autres par leur objectivation, ce qui lui permet d'en user à sa guise (domination, exploitation, dévoration, amour,...), s'affirmant à la fois à travers ce qu'elle exclut et dans l'auto affirmation d'elle-même à l'intérieur du cercle de lumière qu'elle a elle-même esquissé, nous en présenteront rapidement les altérités constitutives : *externe*, celle qui la sépare de la nature, en la nommant par exemple « environnement » - et qui a ainsi constitué les animaux en *zoo prolétariat*, robots organiques, ou viande animée puis désanimée - , *interne*, en distinguant le normal et le pathologique, la race, les traditions¹, par lequel l'humain noir ou la femme, pour exemples, sont véritablement *tombés* (ont été poussés !) en dehors de l'Humain. « Absorbés par le bruit d'eux-mêmes, a pu écrire Céline, les hommes n'entendent rien ».

Nous proposerons ensuite de présenter en quoi ces altérités correspondent au développement de l'anthropocène en quelque sorte consubstantiellement, et en examinerons les tenants et aboutissants *philosophiques*, c'est-à-dire cognitifs, affectifs, comportementaux, le confinement n'en étant qu'une exemplification et une synthèse aboutie dans laquelle on peut voir le banc d'essai de l'installation douce d'une société totalitaire et concentrationnaire démocratique, dont le couvre-feu constitue le premier couvercle d'une *démocrature* en marche sur des mollets marathoniens.

¹ Dont nous retiendrons plus spécifiquement (*infra* Partie II, chapitre 4, sous-chapitre 4.2.4. « *la pensée genre*»), à titre d'exemple et à titre d'altérisation fondamentale, constitutive des autres: le genre.

Enfin, nous tenterons de voir les réponses que l'Après-Covid peut apporter à la question des altérités pour ne pas donner réalité aux apocalypses que proposent *le Poubellien* dans son ultime forme *capitalocène anti humaine* et ses imaginaires bio techno-tératologiques de l'ingénierie génétique et des technologies de l'information, de la communication et de l'intelligence artificielle.

Pour ce faire, dans la logique d'une critique sociale post humaniste et de ses alternatives cognitives de résistance au pouvoir discursif contemporain, nous prendrons la piste de l'anthropologie, de la philosophie, de l'épistémologie, afin d'examiner les possibles qu'offrent une sortie du binarisme de genre vers d'autres formes politiques d'expression des corps et une nouvelle alliance avec les multiples formes du vivant - minéral, végétal, animal, élémental -, comme destin planétaire (*planétarien ?*). L'humain réuni au non-humain, pour une nouvelle narration de nos destins mêlés.

Aucun *langage ni aucune expression humaine ou non-humaine*, ne peuvent plus être frappés *a priori* d'insignifiance. Cette invitation à une communication vivante – une *anthropoesthesis* – est lancée dans toutes ses dimensions, d'autant plus qu'elle apparaît comme le moment et le lieu d'une écoute et d'un appel que ne saurait expliquer, satisfaire ni épuiser aucune expérience ni aucun code combinatoire.

Pour sortir du malheur porté par l'égoïsme solitaire du *cogito*, les options selon lesquelles doit être perçue et lue l'expérience ne prendront effet que dans et par la communication (l'interlocution, la rencontre, l'écoute, l'échange, l'hétéro compréhension, le silence). L'objectivité du Monde retrouvé doit être reliée à une condition à la fois relationnelle et interactionnelle.

On peut entendre cette invitation au retour à l'humain et aux humains, à la nature et aux vivants comme une *nouvelle alliance* entre l'homme et la nature non objectivé-e-s, entre ce qui aurait été perdu, ou oublié, comme objet et comme relation. Une anthropologie qui se fait *en l'absence de l'homme* et des *ontologies naturelles* n'est pas une science *humaine*, et une science en l'absence des humains et des non-humains n'est pas une *anthropologie*. Pour renouer avec une *science de l'humain et du non-humain*, il reste à cette *scienza nuova* à rendre à l'Autre son humanité, ses questions, à interroger les siennes propres, et à transformer sa pratique en rencontre interrogeante de ces interrogations.

Dans l'après coup du pire de ce que peut *l'humain-non-encore-Humain*, les yeux dessillés quant à ce que peut l'homme, nous ferons appel à l'art – cette preuve que la vie ne suffit pas et que l'imagination est le lieu où l'on apprend à penser – et, parmi l'ensemble du monde de l'art que nous aurions pu inviter, tout particulièrement à un créateur contemporain niçois, Armand Scholtès, pour illustrer cette nouvelle alliance possible entre l'humain et le

vivant dont il constitue une partie. L'œuvre de cet artiste réalise graphiquement l'unité entre le monde originel de l'Être et les apocalypses promises par l'anthropocène, intégrant du même coup un dépassement de l'altérité externe et de l'altérité interne.

L'intégration de cette œuvre dans le projet d'appréhension post humaniste de *l'Autre humain* (altérité interne) et de *l'Autre non humain* (altérité externe), nous autorisera à nouer une éthique fondamentale basée sur *l'hospitalité inconditionnelle de l'Autre*.

Question de forme - mais de fond

Il ne suffit pas de s'auto-proclamer marginal, de promouvoir une nouvelle alliance avec le vivant, d'avoir l'ambition de l'humilité d'une pensée affective et sensible, d'évoquer le souffle constituant, de chanter les éléments dans une perspective qui nouerait les brins habituellement séparés de la pensée savante, curieuse, émerveillée, esthétique et de la sensibilité artiste.

L'invitation dans ce livre d'un créateur parmi beaucoup d'autres, unique cependant que singulier, Armand Scholtès, à la fois médium entre le *Monde* et *Nous*, tel que Paul Klee eut recours à l'image de l'arbre pour représenter l'artiste comme un intercesseur des mécanismes de transformation de la nature, va en ce sens. Il faut qu'à un moment, en un lieu, l'artiste parle de son art, du monde, de ses frères et sœurs en humaine condition. Le présent ouvrage ambitionne, par cette invitation qui n'est *pas de forme mais de fond*, si cette distinction a encore une quelconque valeur heuristique, de mêler en quelque sorte *expérimentalement* et *existentiellement* la démarche philosophique, anthropologique, épistémologique et artistique en un seul mouvement, un élan à la fois rêvé et efficient.

Le ci-devant *style*, s'il existe bien, n'a rien avoir avec un élément décoratif (tel « *le milieu* » dans l'altérité externe expulsant la nature de la dignité et de la supériorité humaine), mais bien plutôt avec le désir de se penser autrement et ailleurs. L'activité théorique de penser et l'activité esthétique de peindre sont *affirmatives* et *créatrices*. Penser comme peindre visent à inventer de nouvelles images de ce que penser et peindre veulent dire. Elles participent en pleine complicité à *l'éthique affirmative* dont Nietzsche disait qu'elle n'était pas issue de la liberté mais qu'elle avait pour but d'extraire l'humanité de la conscience de ses limites et, se libérant ainsi de la négativité et de la critique, d'affirmer, en toute santé, notre addiction à la vie.

Dans la connaissance humaine, la voix et la main de l'Autre précèdent fondamentalement la sienne propre. Le métissage est premier. Il importait d'illustrer cette occurrence ontologique tant dans la démarche intellectuelle-affective-sensible que dans l'exposition des propositions. C'est pourquoi, dans le cadre d'un événement unique et sans doute *princeps* dans l'histoire de l'humanité, dont le Covid et le confinement quasi planétaire sont les initiateurs, la réponse apportée ou plutôt les portes qu'ouvrent les nouvelles questions, devaient prendre l'apparence (en plus du contenu) d'une pensée effusive liant inextricablement les sciences humaines sans considération de frontières (on se rappellera que Marcel Mauss (1950, 365) dit quelque part

que « la science se fait aux frontières des disciplines, là où les professeurs se mangent entre eux ! ») et l'appréhension artistique du monde.

Un mélange qui tient du désir et de la nécessité, dans l'éventail ouvert entre une approche *croyant* à la méthodologie et au logos volontiers contrôlé et tatillon, et une autre s'offrant au monde et s'offrant le monde dans une naïveté qui n'a d'égale que la sincérité, dans un phrasé qui souhaite chanter ledit monde plutôt que le parler.

Poésophie, philoésie, autant de tentation vers des néologismes moins soucieux de se réchauffer à la chaleur de leur éventuel lyrisme que de veiller à la recherche d'une dynamique d'interrogation douce du monde et de notre place dans celui-ci, entre le *Berger de l'Être* qui a échoué, le *révolté du genre* en voie de transition, et le *libertaire du naturer*. Leonard de Vinci aimait à dire, paraît-il, à propos de la nature : « *Tout est là* ».

L'écriture de la *Nouvelle Alliance* allie inextricablement le discours disciplinaire et le chant indiscipliné, l'école buissonnière et le discours professoral. Ceci n'est pas un défaut, une survenue malgré soi, mais la volonté de l'auteur d'ouvrir un chemin qui ne néglige ni le commencement ni le but ni les herbes folles et les papillons. La voie de la nouvelle alliance est d'abord un cheminement à plusieurs, une tentative de *compagnonnage babélien*. Notre souhait est que le lecteur sache y tracer sa propre sente.

Première partie
La fin de l'homme fini

Chapitre 1 - L'espèce inhumaine

1. Minoration/péjoration de L'Autre

Jamais une espèce ne s'est sentie, présentée et conduite comme autant supérieure aux autres. Jamais une espèce ne s'est pensée autant hors sol, dans le mépris, l'exploitation, la souillure, la soumission de *L'Autre*, qu'elle a réduit au statut d'extériorité, de chose, d'objet. Le végétal, le minéral, l'animal, les éléments, l'humain autre - le vivant.

L'homme a dominé minoré péjoré la nature, les bêtes, les fous, les femmes comme des objets, des choses, des zoos humains aux musées d'histoire naturelle.

A travers l'image de dieu, le prométhéisme, le néolibéralisme, les risques d'apocalypses, *l'homme* a dominé et péjoré *L'Homme - l'Humain*. Confirmant ce que Sartre écrivait en 1943 (125) : « l'homme est l'être qui fait éclore le néant dans le monde », ce qu'il (qui le) définit comme sa liberté même.

Cette violence contre le monde et contre nous même nous a isolés, étymologiquement a fait de nous des *îles*, quand c'est *l'archipel* et ses relations qui peuvent nous aider à penser le monde, le voir et le sentir. Le confinement nous a précipités en îles séparées, à la fois désertes, livrées à elles-mêmes, et surpeuplées de *chaque-autre-tous-les-autres* devenus pollueurs potentiels de notre île personnelle. Postillons, accolades, toucher, souffle. Pouvoir, lois d'exception, contrôle des sorties, *ausweis*, gestes barrières, distanciation sociale, danger de contagion par l'autre - de l'Autre. A ce titre, *l'insularisation* du confinement AC 2020 March-May et *l'archipelisation* du déconfinement AC June - ? ne constitue qu'une simple parenthèse : *le confinement de l'Humain déshumanisé* avait commencé bien avant ce confinement historique. Nous assistons simplement à la réalisation hégélienne du concept de la *Grande Solitude Humaine*. Bien avant le *Grand Confinement*, le règne des écrans avait réalisé une soumission volontaire à la technologie², trop nouvelle pour nous avoir laissé le temps d'élaborer une

² « L'homme n'est peut-être plus à penser comme un individu singulier, autonome et conscient. Le formidable réseau des télécommunications, les techniques d'archivages font circuler des millions d'informations qui ne sont plus à la mesure du cerveau humain. Peut-être somme-nous plus proches des fourmis que nous le croyons. N'y aurait-il pas à l'œuvre une intelligence collective où se mêlent humain et technique, biologique et inorganique, que notre intelligence individuelle peine à voir ? Autre exemple : grâce aux techniques, nous savons que notre estomac abrite d'immenses colonies de bactéries. Et si, comme le

sorte de discipline *cognitivo-émotionnelle* pour la gérer au quotidien, nous amenant au fil des années à passer plus de temps avec les écrans qu'avec les êtres humains qui nous entouraient, profilant la mutation de l'espèce *d'Homo sapiens démens consommans* en obèse solitaire aux yeux indécollables des GAFAM.

Le schème mental par lequel l'homme aime à se figurer lui-même dans le monde, *l'île*³, modèle de la figuration de l'identité, largement étudié dans nos propres recherches anthropologiques sur l'insularité (Galibert, 2004, 2007, 2012, 2016, 2020), est désormais, par technologie interposée, la figuration de chacun comme une l'île, l'île unique de chacun à la fois identique-à et différente-de chacune des autres îles uniques. L'hyper individualisme des Robinson interconnectés du *Village Planétaire* (Mac Luhan, 1968). Si les îles sont devenues autant de micro planètes techno soumises, la planète elle, est devenue une super île confinée.

La solitude humaine peut ainsi devenir absolue : celle qui nous caractérise comme être social réduit à son degré zéro dans sa cellule d'habitation⁴ ; celle qui nous caractérise dans nos relations mêmes avec les autres devenus des machines écrans. Plus seul que seul dans le confinement. Comme des îles échangeant des texto, des sons, des syllabes, des images, des émoticônes, le vide, la vie privée de vie. Même plus besoin de rencontres où l'on ne se rencontrait pas. Millions d'heures de la vie de millions de *post*

soutiennent certains scientifiques, l'homme n'était que le véhicule de survie de ces bactéries, leur hôte ? Autant de perspectives ouvertes qui donnent le vertige » (Halpern, 2020, 151).

³ Nous trouvons, très tôt, une tentative de définition de *l'îlité* comme *grandeur topo-psychologique*. Certaines îles remplissent assez bien cette fonction phénoménale car leur dimension géographique permet à ceux qui y vivent d'avoir le sentiment de leur contour, donnant ainsi possiblement corps à une *anthropologie de l'insularité* où pourrait concourir un archipel qui conjoiindrait dans leur différence même, la Corse, la Sardaigne, la Grèce, les Mascareignes, les Antilles, le Japon, la Polynésie ... Se percevant comme des centres et non comme des périphéries, les îles satellisent le monde autour d'elles. Les cosmogonies consacrant l'île comme un espace sacré fonctionnant à plein, symbole du centre spirituel primordial. *Des îles merveilleuses des Immortels à l'île Verte des Celtes*, de *l'Atlantide aux mythes Vichnouistes*, de *la Patrie des mystères au Paradis musulman de Ceylan*, de *l'archipel Nippon au Valinor de Tolkien*, de *l'île déserte à l'île au trésor*, de *l'île merveilleuse à celle du docteur Moreau*, l'espace insulaire se donne à lui-même comme un des mythes les plus récurrents des cosmogonies occidentales et orientales. L'île serait en ce sens le lieu où l'on ne parvient qu'à l'issue d'un parcours initiatique, véritable Odyssée, paradigme ou *géosymbole*, image complète et parfaite du cosmos, à la fois microcosme et macrocosme, île-monde et île-monogramme (cf. Galibert, 2017, 28).

⁴ Dont les stations orbitales sont le symbole sidéral sidérant, dans « l'espace » desquels les ingénieurs idéalisés de la fin de l'Humain peuvent énoncer des bassesses à haute altitude et promouvoir le deux-pièces-cuisine en idéal de survie heureuse pourtant largement déconstruits dès les années soixante-huit par les situationnistes (1989).

humains réduits à l'état de consommateurs, d'e-connectés, réellement en *perte de connaissance*, en perte d'éveil, évanouis, *bobo-dodo-tomisés*. L'humain devenu un rêve d'algorithme exprime le sentiment que le danger qui menace les contemporains est la domination exclusive de la technoscience et la distorsion de la conception du moi pensant qui en résulte. La poussée vers l'objectivité dans les temps modernes a modifié l'image de la pensée et notre compréhension de nous-mêmes en tant que sujet. « Dans la détresse de notre vie, écrivait Husserl dès 1968 (1968, 232) évoquant la crise des sciences européennes, une telle science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine ».

2. L'histoire de l'homme, histoire de l'inhumain

Le pouvoir *techno nécro politique* (Preciado, 2018) hérité du *bio pouvoir* du « *surveiller et punir* » de Foucault (1975) a profité du confinement pour généraliser le modèle Gordon Bell qui avait consciencieusement réalisé dès les années 2000 son projet de stocker numériquement l'intégralité de sa vie en se filmant 24 h/24. Le techno-prophète Ray Kurzweil promet quant à lui de filmer (*en direct live* sur *You Tube*) le téléchargement de son esprit sur ordinateur, stockant toute sa personnalité, sa mémoire, ses talents et son passé, cependant que, dehors, selon son utopie en voie de réalisation, de minuscules robots annuleront les effets de la pollution⁵.

Dans la même logique, chaque humain confiné a pu infuser le modèle Chris Dancy du *cyborg* conscient. L'homme le plus connecté du monde, équipé de dizaines de capteurs, caméras, objets connectés, nous avait montré le chemin de notre avenir, ou plutôt du *no future/now future*. Ce premier *post-humain* avait transféré toute sa vie sur son agenda, créant une sorte de GPS pour son quotidien à base de mots-clés, l'«*innernet*» selon son propre néologisme : ses émotions, la luminosité et température idéale, ses

⁵ « En réalité, l'histoire de l'humanité pourrait être, malgré les apparences de la mondialisation, celle de son confinement progressif, depuis le nomadisme des débuts paléolithiques jusqu'aux concentrations urbaines actuelles », écrit le préhistorien Jean-Paul Demoule dans *Préhistoires du confinement* (« Tract de crise », blog des Editions Gallimard durant le confinement.), rajoutant qu' «avec la réalité virtuelle qui se perfectionne, il est évident qu'on pourra, à l'avenir, voyager depuis son fauteuil en ayant une perception complète des volumes, des odeurs».

préférences sexuelles en lien avec la mesure préalable de son rythme cardiaque effectué en visionnant du porno ... Le tout en parfaite cohérence avec une expérience de 2014 dans laquelle des psychologues de Harvard avaient soumis un groupe d'étudiants à l'impossible : rester seul 15 minutes. Sans distraction. Sans *smartphone*. De quoi devenir tout simplement fou. Fou non pas de solitude, non pas d'*humanité*, mais... d'absence de technologie. Là où la technologie se substituait à la *solitude existentielle humaine*, l'humain peut enfin devenir un robot.

La conscience dite cartésienne peut désormais capituler. Dans cette mise en pratique au niveau planétaire, après l'essai ludique scénarisé de *Loft story* (2001), du *panoptique* de Bentham (1791), dans lequel l'impression d'être observé, surveillé, transformé en simple consommateur en lien informatique avec les autres consommateurs, vérifie l'implacable logique du savoir-pouvoir (médical, politique, technocratique) transformant l'homme en simple produit en venant à désirer cette surveillance et cette soumission, sous l'emprise de dispositifs qui circonscrivent l'espace et le temps dans lequel le sujet assujéti peut et doit développer un rapport à soi et aux autres, dans son esprit comme dans son corps. Le confinement fut, exemplairement, synthétiquement, l'expression même de la société moderne qui nous dresse, surveille, punit dans nos corps et esprits, du biberon au cercueil (se lever, aller à l'école, au travail, faire du sport, un régime...) au point que l'on peut douter que notre « âme » soit autre chose qu'une fonction par laquelle notre corps se soumet.

Comme a pu l'écrire Jérôme Baschet (en plein confinement, avril 2020) « un pas supplémentaire dans la mise en œuvre de l'état d'exception, une apothéose du contrôle biopolitique des populations : renforcement de l'emprise policière (voire militaire), perfectionnement des techniques de surveillance et de contrôle, notamment à travers le traçage numérique des contacts, mesures d'exception tendant à se pérenniser, dérogations au droit du travail, généralisation du télétravail et du télé-enseignement, isolement permettant de briser les solidarités et les mobilisations collectives émergentes, etc. ».

Certaines bonnes âmes – mais mauvais penseurs – ont cru que cela allait « créer du lien », selon la formule consacrée, de la solidarité, une espèce humaine : qu'un tiers de l'humanité confinée faisait de nous une communauté, une *espèce* presque. Que l'hommage aux personnels soignants chaque soir à 20 heures (métaphore bruyante de l'ancienne « *mort au travail* » de l'univers concentrationnaire) signait le triomphe de l'empathie et de l'*altruisme-collectif-chacun-chez-soi*. C'était oublier un peu vite que le triomphe des écrans n'est pas le triomphe de l'Humain mais de la technologie

de la séparation et de la réduction à l'hyper individualisme et l'hyper consumérisme. Voire, en début de crise pandémique, à la réduction baudrillardienne de l'humain à deux orifices (pâtes en entrée et papier toilette en sortie) sans boîte noire au milieu. Tout juste une petite foule d'écrans en interactions confinés. *Tous pareils. Tous seuls ensembles, tous ensembles seuls*⁶.

Le confinement, par son blocage de l'économie à l'échelle mondiale aura surtout créé un emballement financier sans précédent, une dette abyssale (en milliers de milliards de dollars) – dans laquelle nous (et le *NOUS* !) allons nous abîmer – de la tentation autoritaire politique, du mensonge communicationnel, de l'infantilisation, du désir d'auto soumission, du pouvoir médical incontrôlable, face à un virus dont l'effarant succès ne tient finalement qu'à l'abandon par le capitalisme des secteurs non rentables de l'humain, essentiellement ceux du soin dans les établissements publics et de la prévention – une histoire de pénurie de masques, de tests, d'écouvillons, de vaccin, de lits d'hôpitaux et de réanimation, de personnel soignant, mondialement organisée par la désindustrialisation, la délocalisation et la dématérialisation de l'Humain en flux financiers, rien que le *business as usual* comme force systémique dévastatrice à la manœuvre dans le périclisme et la faillite du monde.

Le confinement réunit des *individus*, des monades leibniziennes tout juste interconnectées, et non pas l'Humanité. *L'Humanité* demeure un projet

⁶ Nous entendons déjà les hérauts de la technologie salvatrice de l'humanité et de la planète argumenter dans le sens de l'impossibilité de retour à la lampe à huile ou au « monde d'avant ». Néanmoins, toute volonté de contrer la technique reste prisonnière d'un « état d'esprit technique » : « il n'est pas question que l'homme reprenne en main la technique, puisque celle-ci n'est jamais un instrument mais une manière d'être, un état d'esprit dans lequel l'homme se tient » (Saadatian, 2020, 83). Il faut d'autres modes de compréhension pour comprendre la technique en vérité, hors de quoi nous demeurons dans l'alternative suivante : diagnostic affirmatif de Jünger ou pessimisme de Husserl et Jaspers. Le constat Heideggerien de la dévastation du monde que commencent à dresser les penseurs de l'anthropocène est celui de la volonté inconditionnelle souveraine et exclusive qu'impose la technique à l'échelle planétaire de tout réduire jusqu'à l'anéantissement. Que vaut désormais l'argument du contrôle de la technique par l'usage intelligent ou raisonné par l'humain quand c'est la technique qui s'impose comme gestion rationnelle de la totalité de ce qui est, et ce jusque dans le projet écologique. Que le mot *Techné* fasse sens vers la direction technique mais également vers l'art en tant que dévoilement du monde explique la place que nous lui faisons dans cet essai comme sortie possible du malheur de la pensée et du faire. Ainsi le présent essai s'inscrit-il (immodestement?) dans la continuité (ou le paroxysme) d'une analyse personnelle de la complicité de la technique avec le pouvoir et la mort dans un éventail ouvert depuis la guerre de 14-18 (Galibert, 2008) jusqu'à la place des écrans et des GAFAM dans le monde post-contemporain (Galibert, 2018).

politique et éthique, qui réunira des *personnes* en interaction, à égalité, post péjorantes et post excluantes.

A l'opposé d'une attitude positiviste ou objectale, une *anthropologie authentiquement humaine* questionne l'humain se questionnant sur l'humain, travaille sur le sens humain quotidien, *le sens de l'Autre* dans la double acception d'Augé (1994 a). Elle doit examiner les situations limites (Jaspers, 1950) qu'implique notre vie, toute vie : il me faut mourir, souffrir, lutter, aimer, faire avec le hasard, compter ou ne pas compter sur le monde. En prendre conscience, c'est atteindre, après l'étonnement et le doute, l'origine plus profonde de la philosophie : « Dans les *situations limites*, on rencontre le néant, ou bien on pressent, malgré la réalité évanescence du monde et au-dessus d'elle, ce qui est véritablement. Le désespoir lui-même, du fait qu'il peut se produire dans le monde, nous désigne ce qui se trouve au-delà » (Jaspers, 1950, 24).

Car la question de l'Homme est aussi la question *des* hommes et des femmes: de leur coexistence dans l'action et la parole et de leurs rapports de pouvoir. La question *anthropologique* (*comment peut-il se dire quelque chose entre nous?*) est immédiatement la question *éthique* (*qu'en est-il de nous autres, les humains?*). Autour de cette interrogation, peut être repensée une bonne partie du champ de la réflexion philosophique: genèse du sens, nature de la rationalité, structure de la responsabilité. Place relative de *Homo Technicus* dans la Nature.

Chapitre 2 - flash-back : la création de l'homme

1 - la création de l'homme par séparation d'avec le monde : *l'altérité externe ou la différenciation minoration péjoration exclusion externe* (Homme/Nature, Culture/Nature)

Au commencement – concept toujours en retard d'une origine – est *l'Être*, ou, plutôt *l'Être est le commencement même*, sans, bien sûr, l'idée, le concept, le *souci* de commencement. L'union, si l'on veut, des étoiles, planètes, gaz, comètes, le vide et le plein, la Terre même, géologie, océan, atmosphère, végétal, animal, au-delà de l'idée d'unité ou de diversité, *l'Être*, bien sûr sans aucune référence à quelque entité abstraite divine que ce soit – tout simplement l'univers où *Gaïa* (Lovelock, 197 ; Revue en ligne *Terrestres* : <https://www.terrestres.org/>) – les dieux n'étant créés que beaucoup plus tard, dans la perte et la séparation des Humains d'avec *l'Être*, par les hommes, ces *perdus séparés*. Tout cela est, au mieux, pour faire vite, en interaction complexe, vie et mort confondues, rien ne durant pour que tout (*l'Être*) dure éternellement.

Puis, vient l'homme, cet animal qui, très vite, est un animal dénaturé-surnaturel – dans sa tête, surnaturel ! – qui n'est plus en relation osmotique avec *l'Être*, qui n'en fait plus partie, car s'éjectant de l'instant présent pour se projeter dans le suivant, le prochain, par anticipation du futur, abstraction dévitalisante qui arrache au bonheur de la vie présente (bonheur recouvrant vie, mort, inquiétude, curiosité, découverte, communication, partage, affect, reproduction, émotion, combat, sensation, esthétique - perception/ressenti). Par la perception du temps en tant que fuite, objet projeté devant lui, chosifié, l'homme se sépare de *l'Être*, le perd (plus tard l'oublie, comme le théoriserait Heidegger), s'enfonçant/s'élevant/s'égarant de plus en plus loin de *l'Être*, dans *l'humanité*, la souffrance de la séparation, qu'il peut tout autant nommer *bonheur* - même s'il sait que ce n'est pas vrai, et le sent et en apprend à pleurer.

L'homme, descendant de l'arbre, se redressant, libère son crâne, sa vision, son cerveau, la marche, la course qui développe toujours plus sa fuite du monde, la culture qui invente la nature. Et c'est le langage, le symbolique, l'imaginaire : autant de moyens d'expression du monde, de *dés-expression* du monde⁷.

⁷ Pensons ici à Leroi Gourhan et à sa véritable "*paléontologie du langage*" (1964) constituée par l'évolution du corps et du cerveau et celle des manifestations techniques et esthétiques.

Si l'on veut bien suivre l'archéologie et l'anthropologie, en sortant de la forêt, en s'exposant dans la savane, *Homo* doit apprendre à voir plus loin, à se redresser. La station debout libère la main, la main la mâchoire, la mâchoire la boîte crânienne des contraintes mécaniques, autorisant une prise de taille du locataire cervical, la *trialectique pied-main-cerveau* entraîne l'invention et l'utilisation d'outils, d'armes, la savane libère les capacités d'adaptation à la chasse, et de réussite, par son organisation collective d'une branche d'hominidés plus stimulés et mieux équipés que d'autres. Le propre d'*Homo sapiens* sera de pouvoir s'émanciper de la chasse qui l'a émancipé - un *devenir-homme* du chasseur. Selon l'expression d'Edgar Morin (1971), le *mutin des forêts* devient *mutant des savanes*. Le redressement du cerveau entraîne la libération phonatoire, *Homo* se met à chanter puis à parler, il acquiert le feu, fait cuire ses aliments, libérant ainsi la digestion, facilitant la veille et l'alerte, le sommeil, la sécurité, les refuges - le rêve.

L'homme, ce grand enfant

Le développement de la juvénilité, des connexions cérébrales (le bébé singe naît avec 75% de ses connexions cérébrales quand le petit humain en a environ 10%) permet la possibilité et l'allongement de *l'apprentissage, de l'enfance, de l'affect*. L'homme adulte reste un juvénile capable d'apprentissage - un enfant qui a pris son temps pour grandir sans oublier son enfance (notre vie même est ainsi une enfance prolongée, une vivacité cherchant à se rassurer et se contrôler), un enfant un peu moins pressé, tout juste plus prudent, ralenti.

Cette prolongation de l'enfance accroît à son tour la *néoténie*, c'est-à-dire le développement du cerveau après la naissance : la juvénilisation cérébrale et *l'inachèvement* devient condition même de l'homínisation, de potentialités, accompagné d'affectivité. L'aptitude naturelle à la culture est aptitude culturelle à développer la nature humaine. L'homme est un être culturel par nature parce qu'il est un être naturel par culture. L'homme est un chimpanzé qui a inventé l'art parce qu'il est un enfant éternel⁸.

Il ne s'agit pas d'entériner un quelconque puérocriste, mais, face à la difficulté de définir ce qu'est l'adulte (l'homme, plus ou moins imaginaire, plus ou

⁸ On se reportera ici par exemple à Morin (1975) Affergan et al (1995), Geetz (1986), Descola (2005, 2010). A la suite de ces auteurs, nous nous situons volontiers au-delà des typologies des modes d'identification et de relation où entrent à la fois les humains et les non-humains dans une position nouvelle d'ouverture qui évite de reprendre les grilles d'analyse ethno et specio-centristes imposées par la culture occidentale.

moins fantasmé, plus ou moins positiviste, des sciences humaines), l'enfant construit (coconstruit, puisque ce processus est social) l'homme en lui, voire contre lui, dans un jeu d'interactions, d'attraction/répulsion qui transforme *puer lusor* en *homo sapiens*. Il ne s'agit pas pour autant de faire l'ethno-archéologie du petit peuple grave et rieur, tragique et joueur, des enfants. Ce fantasme ethnographique est tout à la fois un lieu commun et un lieu impossible, véritablement philosophique : celui qui ne parle pas (*infans*) mais dont on parle, l'indicible dit, voire érigé en objet de discours (*logos*). Invoquant l'absent qui donne à notre propos complétude et nécessité, nous nous interrogeons sur le désir dont il figure l'impossible objet. Que demandons-nous en effet à cet oracle muet et inattendu de nous autoriser à dire ? « Les sciences du comportement balaient de leurs projecteurs un enfant qu'elles s'approprient comme leur objet. Cette lumière, d'une part, aveugle ce qu'elle éclaire, d'autre part, laisse hors de son regard de grandes zones d'ombre qui constituent à proprement parler ses marges ou ses restes : son inconnaissable » (Bonardi et Galibert, 1994, 165)⁹.

La montagne, l'océan, la plante, l'animal n'expriment pas le monde, n'éprouvent aucune nécessité d'être le monde même, de ne faire qu'un avec *l'Être*. Car ils SONT *l'Être*. Si un oiseau peignait, il le ferait en jetant ses plumes, si un renard écrivait, il le ferait en laissant des traces. La montagne, l'océan, la plante, l'animal SONT *l'Être*, immédiatement, dans *l'instant présent* (tout comme le *prédateur EST sa proie*, la proie son prédateur), l'homme en a perdu la faculté, la qualité - *l'Homme sans qualités*, selon l'expression de Rober Musil (1954).

Au niveau du vivant, les rituels animaux - l'esthétique naturelle originelle de la vie et du vivant ; le jeu luxueux de la vie - sont combinaison, différenciation, prolifération inventive quasi infinie des formes et couleurs. La vie est l'exubérance même se déployant dans les floraisons végétales, les arbres, les synclinaux et anticlinaux, les montagnes, la mer, les carapaces,

⁹ « Un bébé n'existe pas » a dit Winnicot, un brin provocateur, pour souligner qu'il fait essentiellement partie d'une relation, passant ainsi d'une *one-body psychology* (la psychologie de l'individu isolé) à une *we relation* (psychologie de l'individu comme système de relations). Ce n'est pas le lieu de tenter d'initier une anthropologie de l'enfance proche de l'appréhension de l'enfant nouveau-né chez les peuples d'Afrique de l'Ouest : étranger (y compris à sa mère) que ses parents doivent accueillir, apprendre à connaître, humaniser, bref adopter ; être humain à part entière qu'il s'agit de découvrir bien avant que de le façonner. L'enfance est ainsi, dit-on, l'âge de l'imagination, d'une prégnance du monde qui fait l'économie de la parole et *a fortiori* de l'écriture. Age véritablement poétique, si l'on entend par là une manière de percevoir le monde et le temps, l'enfance est, selon l'expression de Bachelard, sympathie d'ouverture à la vie, parée de la beauté des images premières. Je partage avec Gilbert Durand (2016) et Gaston Bachelard (1972) l'idée que l'enfance occupe une place de choix dans l'imaginaire et la rêverie. « Les souvenirs de l'enfance et de l'adolescence possèdent un caractère enracinant de fidélité aux autres et à soi-même qui tisse une continuité malgré l'irréversible » (Lasen Diaz, 1997, 45).

pelages, formes, plumages, parures, ramages des espèces animales les plus variés.

L'art graphique, lui, est banalement hominien. L'homme, ce *gorille-qui-a-mal-tourné*, selon l'expression célèbre de Cioran (1995), est un singe qui a inventé le signe. Le peintre est un simien à pouce opposable, l'écrivain un chimpanzé à l'encre. Ce n'est pas tant le rire qui est le propre de l'homme que la *graphie* - entendons par là la *représentation*. Homme-plume, homme-pinceau : *Homo graphicensis*. Kant, Picasso et Mozart descendent de l'arbre. Le gibbon, le singe hurleur, le lémurien, restés dans les frondaisons de la canopée, chantent. Au pied de l'arbre, l'homme, lui, parle, parle, parle... Nous essaierons de donner à voir combien un artiste contemporain, Armand Scholtès, offre un contre-exemple de ce retrait de l'Être et une piste vers ce que nous nommons une *nouvelle alliance* avec celui-ci dans ses composantes minérales, végétales, animales - une poétique du vivant, du *naturer*, de *l'affecter*, du souffle.

Représentation et « conte vraisemblable »

Le « *conte vraisemblable* » est le degré zéro, l'archétype en quelque sorte de la représentation humaine de la réalité telle que Platon la conte dans le *Timée*.

« Si donc sur beaucoup de questions concernant les Dieux et la naissance du monde nous ne parvenons pas à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents en tous points et poussés à la dernière exactitude, ne vous en étonnez point. Mais si nous vous en apportons qui ne le cèdent à aucun autre en vraisemblance, il faut nous en féliciter, nous rappelant que nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un conte vraisemblable et que nous ne devons pas chercher plus loin » (Platon, *Timée*, 29, c-d).

Le *muthos* – le conte, le mythe, mais tout aussi bien le discours, le logos, la philosophie, la science, l'art, le sens commun – serait *ce-qui-donne-à-croire* à la réalité, ce qui au sens propre, *donne à penser*. Ce serait moins la réalité qui susciterait le conte, comme dans la pensée triviale de sens commun, que la transformation de celle-ci en *conte*, qui serait ce qui la rendrait supportable et vivable. Ainsi, pour Bourdieu (1992, 12), « la réalité à laquelle nous mesurons toutes les fictions n'est que le référent universellement garanti d'une illusion collective ». La réalité est l'imagination faisant écart d'elle-même. A l'appui de cette duplication originaire de l'imaginaire en réalité, Platon fournit même, dans *le Cratyle*, une étymologie fantaisiste mais instructive d'*anthropos* : l'Homme a été nommé « *Homme* », parce que « *reconsidérant ce qu'il a vu* » (*an athron ha opope*). L'Homme est *l'être de*

la représentation (*l'être-de-la-représentation-de-l'Être*), de l'intériorisation de la réalité extérieure, de l'extériorisation de la réalité intérieure. A la différence de l'animal, ce que l'on appelle *Homme* n'a pas de relation naturelle et immédiate à ce qui EST (*La Nature, Le Monde*), ni à ce qu'il est (*l'Humain, la Culture*).

Tel est le sens de la *différance* (Derrida, 1972 et Idixa : <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508281130.html>) : le détour de la médiation temporelle, le délai pour dire, la différence de soi à soi, et le possible *différend*. En ce lieu et ce moment de retour sur soi de la pensée, c'est à la croyance en la naturalisation de notre être et de notre rapport au monde que l'on s'affronte, c'est à sa dénaturalisation que l'on procède et c'est à la généalogie de notre jugement, de notre conscience ou de notre pensée que nous sommes confrontés.¹⁰

Alors peuvent venir l'outil, le langage, le regard, la voyance, la croyance, l'appréhension du monde par celui qui est hors-le-monde, crée l'agriculture, la guerre, la rivalité, la haine, l'art, la sexualité, la reproduction, la représentation (donc la/sa réalité) - de la perte, de la séparation -, la main ocre, en négatif sur la paroi, les bêtes, les femmes et les hommes, les sorciers et les agriculteurs, le mystère du sexe et de la procréation, le scandale de la fabrication du même et de l'autre par la femme, le sang perdu et le sang (et le sens) pris, le tout et le rien, le si peu de la représentation qui fait surjouer d'interprétation (représentation de la représentation, surreprésentation et surinterprétation) les historiens, préhistoriens et post historiens de l'art (magie propitiatoire, fonctionnalisme, religion, élan vital, *libido dessinandi*), puis l'écriture, la politique, le social, la science - toutes institutions imaginaires de l'humain et de l'humanité (de l'hominisation toujours en cours) que Francis Affergan appréhende et analyse sous le terme d'*anthropopoïesis*, fabrication de *l'humain* par l'homme (Affergan et al., 2003)¹¹.

¹⁰ « Il y a conscience parce que subsiste en nous une ouverture, une absence que nos conduites explorent sans la combler. Les romans nous en préviennent. Après tout, l'usage que nous en faisons est étonnant. Pourquoi lisons-nous ces histoires qui ne sont pas vraies, sinon parce que la vie n'est pas un cercle fermé de phénomènes tangibles à l'encontre du rêve illusoire ; elle ne prend consistance que par l'interprétation que nous nous en donnons. Ce que nous appelons parfois la « vie réelle » n'est concevable qu'à partir de nos vies imaginées. L'existence n'est, à tout prendre, que la cendre de nos représentations » (Dumont, 1981, 9).

¹¹ L'homme est un être biologiquement inachevé, incapable de survivre dans sa seule présence au monde, comme vient nous le confirmer le mythe de Prométhée. Ainsi, dans une nature volontiers hostile ou en tout cas indifférente, l'homme va être contraint d'inventer l'Homme, puis les techniques (la culture en général) pour surmonter cette fragilité – mais cette séparation et cet abandon ne sont-ils pas le fondement même de la métaphysique? Fuyant une nature qui ne veut pas de lui, l'homme trouve refuge auprès des autres hommes, suppléant par le jeu de *l'anthropopoïesis* humaine son incomplétude naturelle. L'homme est

Perte, séparation

C'est à ce point que nous pouvons situer *la perte* ou la *séparation de l'Être*, l'advenue de l'humain, de l'*humanité*, par l'introduction de la représentation, entre *le monde* (de la représentation, i.e. *le monde humain*) et *Le Monde* (l'Être : nature, cosmos, minéral, végétal, animal, éléments), c'est-à-dire la séparation entre la présence au monde (le temps vécu dans l'instant) et la temporisation/temporalité (le temps projeté dans le futur, l'abstraction du temps) et l'absence (les choses et les êtres réels représentés par leur signifiant dans le langage, l'écriture, le signe, le dessin, le graphisme), c'est-à-dire l'irruption du symbolique, de l'imaginaire, par la conscience de la mort (conscience symbolique, projective, rituelle par rapport au constat, fut-il émotionnel, de la mort, par laquelle, précisément, la perte/séparation/représentation advient, donc aussi par la peinture, la sculpture, la sépulture.

La *Grande Altérité*, l'*altérité externe* (ou plutôt *les différenciations-minorations-péjorations-exclusions externes*) est la séparation de l'humain du non-humain (la *nature naturante* de Spinoza, l'Être, le vivant, l'animalité...), l'invention des mythes, de la religion, la notion objectivante et exteriorisante d'« *environnement* » ou « *milieu* », la considération cartésienne des animaux comme des machines sans émotion ni intelligence, la perception du vivant comme un outil ou une denrée gracieusement mise par *Dame Nature* - ou *Monsieur Dieu* - à la disposition de l'espèce supérieure à la fois faite à l'image de celui-ci et transcendant celle-là.

La nature est tout à la fois distincte de l'homme et constituante de lui. La nature est tout à la fois histoire d'elle-même et histoire des sensibilités vis-à-vis de la nature. Il existe dans un même lieu et en même temps une histoire naturelle de la nature et une histoire culturelle de la nature. *Lieu naturel* et *lieu anthropologique* peuvent coexister ou non. La considération du désert australien par les Aborigènes comme le lieu originel du *Pays du rêve*, par exemple, est certes le signe d'une certaine alliance entre l'homme et la nature où, contrairement à nos propres sociétés, l'homme, tout en y demeurant solitaire, y est aussi solidaire¹². Nous

ainsi l'autre homme: il n'est pas d'homme sans culture parce qu'il n'est pas d'homme sans Autre.

¹² La nature est une notion qui s'est peu à peu forgée en Occident pour désigner l'ensemble des êtres et des phénomènes qui, possédant des lois de développement propres, se distinguent de la sphère de l'action humaine, et que développer une véritable écologie symbolique exigerait que l'on prenne pour objet principal d'étude les systèmes de relations à l'environnement social et naturel qu'élaborent également les sociétés non occidentales ou non modernes (Descola, 2005). Néanmoins, la nature à laquelle je fais référence est moins du ressort d'une séparation ontologique entre un monde de la contingence, de l'arbitraire et des conventions sociales (« l'humain ») et des phénomènes régis

sommes ainsi amenés à penser que nous ne dominons nullement la nature, comme si nous étions placés au dehors d'elle, mais qu'au contraire, nous lui appartenons tout entier, par la chair, le sang, le cerveau, et en faisons partie. Ainsi, la marque que les êtres humains peuvent imprimer sur la nature par la spiritualité, loin d'être la preuve de la non-existence d'une nature non travaillée par l'homme est-elle pour moi, *a contrario* et *a fortiori*, la preuve même de la non-existence réciproque d'une humanité non travaillée par la nature et de la marque de celle-ci sur les êtres humains. La connaissance d'une telle connaissance (la représentation aborigène) doit être éclairée de la connaissance de la nature, comme la connaissance de la nature doit être éclairée par la connaissance de cette connaissance. Il ne s'agit pas d'étudier l'homme contre la nature, pas plus qu'inversement il ne s'agit d'étudier la nature contre l'homme ; il s'agit de montrer leur lien, du côté du social, certes, mais aussi du côté de la nature.

Pour Marx (1844), la véritable histoire naturelle de l'homme est l'histoire¹³. La nature ne s'oppose pas à l'histoire ou à la culture, mais se situerait plutôt comme le *corps non organique de l'homme* qui constitue la part naturelle de sa mémoire des lieux, matricielle, nutritielle et placentaire, à la fois intérieur à l'homme et enveloppant celui-ci. Il constitue, à travers les lieux, un réservoir infini de mémoire possible.

La nature dont il est question dans la mémoire des lieux (amas de rochers, parfums, goûts, sons...) n'est donc pas réductible à un équipement purement organique ou instinctuel ni à une psychologie naturelle fonctionnant au neuronique ou à l'information, pas davantage à un esprit anhistorique et a-culturel se fondant sur une conception d'un être humain considéré comme un individu éminemment biologique, un organisme qui fonctionne selon les lois de la nature. Elle serait plutôt de l'ordre de « la suggestion hypnotique (qui) apparaît comme une métaphore puissante des phénomènes mentaux et collectifs, beaucoup plus appropriée que ne l'est l'ordinateur » (Moscovici, 1994, 36). Ou de cette « carte des forces, objets et événements qui sont indépendants de nos désirs et au-delà de

par des lois physicalistes, universelles et indépendantes de la volonté humaine (« la nature»). Il s'agit, à la fois plus simplement et d'une façon plus complexe, d'objets, d'entités, existant indépendamment de nous et ayant une vie propre, et que nous pouvons croiser ou ne pas croiser durant notre vie.

¹³ « L'universalité de l'homme apparaît justement, au point de vue pratique, dans le fait que la nature tout entière devient son corps non organique dans la mesure où elle est 1°) son moyen de subsistance immédiat et 2°) la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. Quand elle n'est pas elle-même le corps humain, la nature est le corps non organique de l'homme. L'homme vit de la nature : cela signifie que la nature est son propre corps avec lequel il doit rester constamment en contact pour ne pas mourir. Dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est liée à la nature, c'est dire tout simplement que la nature est liée à elle-même, car l'homme est une partie de la nature » (Marx, 1844/1972, 157).

notre conscience, et auxquels nous pouvons réagir de manière impartielle et soumise » (Emiliani et Palmonari, 2001, 131).

Cette question de la nature n'est pas sans rejoindre la perspective phénoménologique pour laquelle le monde apparaît comme dimension d'ouverture, comme ce à quoi l'homme est ouvert. Bien que le monde ne puisse jamais être réduit à nos perspectives sur lui, il est hanté par la subjectivité et l'intersubjectivité, tout comme, réciproquement le monde hante notre pensée dès son origine. Ce monde primordial qui se temporalise ne subsiste que par nous et pour nous qui participons constamment à sa genèse. Il est en quelque sorte le corrélat génétique de notre incarnation et le lieu phénoménal de notre rapport à autrui. La phénoménologie a en effet avancé qu'avant toute théorie, conceptualisation ou explication scientifique se trouve le monde vécu. Ce monde de la vie (*lebenswelt*) est la donnée originaire, le fondement primordial de notre expérience. C'est la souche, le sol premier d'expérience à partir duquel sont déterminés tous les objets : *l'antéprédicatif*. Ce sol n'est ni posé ni construit mais reçu. La passivité du recevoir est originelle dans l'existence mondaine, elle est plus fondamentale que l'acte de poser.

On ne peut qu'être frappé par la proximité de cette ouverture phénoménologique du monde à l'homme avec les recherches de Bargh et Chartrand (1999) évoquant des *pre attentive* ou *préconscious processing* inclus dans *the initial perceptual analysis or encoding of environmental events* que Deconchy (2001, 151) traduit par l'idée que « la plus grande partie de la vie quotidienne d'un être humain est déterminée non par ses intentions conscientes et ses choix délibérés, mais par des processus mentaux mis en mouvement par des caractéristiques de l'environnement qui opèrent en dehors de la conscience et de la "guidance ». Ce que la philosophie exprime en oppositions aristotéliennes, la psychologie sociale en termes de *thêmata*¹⁴ archaïques que l'on retrouve dans tous les systèmes de représentation, de *primitives*¹⁵, voire d'*ontèmes* en tant que lieux

¹⁴ Dans l'étude d'une représentation, les *thêmata* permettent de prendre en compte l'histoire et le passé, de saisir les états antérieurs de cette représentation, ou son appartenance, voire sa proximité (actuelle ou antérieure), avec des familles ou des classes de représentations. En quelque sorte, on remonte aux origines à travers la mémoire sociale et ce qui d'elle perdure dans les discours et communications sous forme axiomatique, régulière, récurrente, les *thêmata*. « Il faut admettre que conjointement à ces "invariants" perceptifs ou neurosensoriels qui organisent nos dispositifs cognitifs de base, il y a dans nos cognitions ordinaires, et sur la longue durée, l'empreinte de postulats ancrés dans des croyances, et c'est cette "empreinte" qu'on va voir émerger dans nos discours sous forme de dynamiques d'ouvertures ou de fermetures récurrentes » (Moscovici et Vignaux, 1994, 68).

¹⁵ Les *primitives* (Rouquette, 1997) englobées dans les schèmes épistémiques, peuvent être définies à la fois de façon opérationnelle - ce que l'on se donne pour mener à bien une déduction et qui demeure comme tel opaque aux moyens propres de celle-ci - ou réaliste - donnée de nature en amont de laquelle on ne peut aller parce qu'il n'y a rien. Elles ne s'expriment donc pas dans un contenu

et espaces dans lesquels se mire une référence à une causalité essentielle, qui ne s'épuise ni dans les causalités dispositionnelles, ni dans les causalités situationnelles, et l'anthropologie en termes de symbolisme, d'archétype ou de structures anthropologiques de l'imaginaire.

Reste que le projet de cette alliance retrouvée ou renouvelée, d'une part, entre l'homme et la nature qu'il décrit et dont il procède, et, d'autre part, entre des disciplines aussi différentes que la philosophie, l'histoire, l'anthropologie, la psychologie, ici à peine esquissée, est cependant susceptible d'aider à penser la médiation d'une question naturelle non réduite à une abstraction. Pour Touraine (2001), le sujet n'est plus directement et seulement un acteur social, mais un sujet personnel (« cette création de soi repose à la fois sur l'angoisse de se perdre et sur le sentiment jubilatoire de la présence de soi à soi » (*id.*, 90)) et interpersonnel (par la relation à l'autre comme sujet), social (famille, école, travail) et, enfin, politique (citoyenneté, minorités). Touraine en déduit que l'analyse *sociologique* passe à la fois par l'étendue de la vie sociale comme instrumentale et fonctionnelle – en termes de division du travail ou de système différencié et de gestion du temps et de l'espace – et par l'émergence de plus en plus forte de ce qu'on peut appeler l'existence naturelle, et qui est d'abord le corps. L'existence naturelle est le domaine de la vie, du sexe et de la mort. Jusqu'à ce jour, ce domaine de l'existence naturelle a été plutôt exploré par les artistes que par les sciences humaines car il résiste aux formes que lui impose l'organisation sociale tout en étant toujours construit par celle-ci. L'auteur liste les mots que nous percevons comme plus profonds que les réalités sociales toujours changeantes et fragiles tout en n'étant cependant pas davantage dominés par les exigences du sujet qui s'expriment trop souvent en termes de valeurs et de préférences pour rendre compte complètement de l'existence humaine. Ne s'agit-il pas précisément ici d'un catalogue des invariants d'ouverture de l'homme au monde qui désigneraient ainsi autant d'objets d'étude à « l'immense territoire d'une anthropologie générale » (*id.*, 92) ainsi esquissée ? Si Touraine propose *la mort, la guerre, la violence, les pulsions, l'énergie, la vie*, on pourrait tout aussi bien y rajouter *le sexe, l'amour, le deuil, le langage, l'amitié, le silence, l'indicible* (...) comme illustratifs de cette impossibilité de ne pas sentir, au-delà de toute présence du social, mais à travers lui aussi, la rencontre directe de l'individu-sujet et du monde de la vie et de la mort. Ainsi, la sociologie refuse que l'acteur soit encore défini comme social alors que de vastes domaines de ce champ social sont dominés soit par la logique du sujet soit par celle de l'existence naturelle et que ce que nous nommons le social est un recouvrement limité entre l'existence naturelle, le sujet personnel et l'organisation productive.

mais dans une logique de relation entre des contenus. Ces relations sont appelées à varier en fonction de motivations tant psychiques que sociales.

Écriture, technologie, métaphysique

Peux-t-on dire que l'écriture (Sloterdijk, 2000) et la peinture sont une des modalités d'expression de la perte humaine du monde, que l'art est la preuve, non seulement que la vie ne suffit pas, ni dans sa désespérance ni dans ses bonheurs, mais qu'elle nous éloigne du vivant, du mouvement du vivant, de La Vie, qu'à tout prendre il serait plus *vivant-vital* de pleurer que d'essayer de comprendre - *comprendre* étant très précisément le meilleur moyen de *ne pas com-prendre*, *vivre-avec* (participer, partager, échanger), mais de s'éloigner toujours plus profondément dans le *penser*, qui est l'infinité même du *symbolique*, s'éloigner toujours plus du *vivant*, qui, lui, est l'infinité du *naturer*, s'enfoncer toujours plus dans la dantesque « *selva oscura di a nostra vita* » - dans laquelle les artistes sont de précieux Poucet qui sèment des cailloux blancs pour nous ramener à la clairière de *l'Être* perdu¹⁶.

La technologie n'est, dans une telle optique, qu'un moment de la séparation du *Monde*, une façon de mettre la nature toujours plus à distance. Une fuite ? Une perte ? Un oubli ? On se rappellera rapidement au passage combien la vision techniciste par exemple de Jünger et de l'alliance de la technologie et de la mort dans les deux guerres mondiales, a aidé Heidegger à éclairer philosophiquement la technique conçue comme actualisation de la métaphysique occidentale. La technique achève un mode de pensée, l'accomplit, le porte à son point de perfection. Elle achève une époque de l'histoire de l'Être. Plus précisément, en dévoilant l'essence de la technique,

¹⁶ A la différence de l'animal, ce que l'on appelle l'Homme n'a jamais de relation immédiate *naturelle* à ce qu'il est. L'humain ne se présente pas comme une donnée objective mais seulement à travers une tradition de représentations et d'interprétations sédimentées dans des textes. Le propre de la métaphysique et de son auto attribution à l'Homme d'une pensée naturelle, ou de son instillation en nous de notre certitude de nous penser naturellement, réside dans la croyance, élevée en pensée absolue, à la présence à soi-même et à la permanence comme à ce qui demeure exposé devant le regard ou sous la main. Telle est l'ouverture, mais aussi la clôture au sein de laquelle nous pensons et déterminons le sens du mot *homme*. Derrida (1967, 1972) déconstruit la croyance en cette présence à soi (parfois traduite dans l'immédiateté de la *voix intérieure*) comme le préjugé métaphysique même : l'accession directe à soi ou à ce que l'on veut dire, n'est pas première ou durable mais passe par un déploiement dans le temps et dans un système de signes. Cette *archiécriture* – à comprendre non comme écriture empirique, mais comme ce qui rend possible toute expression de sens par l'intermédiaire de signes – me contraint à emprunter des signifiants qui, d'une part, renvoient à d'autres signifiants, et de plus ne me sont pas propres. « Ce défilé interminable de signes (écriture, parole) m'éloigne toujours plus de cette présence à moi-même que je prétends nommer. Prendre conscience de ce que je pense implique une durée qui m'affecte et me transforme : je ne suis plus le même au terme de mon énoncé intérieur. Le temps est ce qui fait que je diffère de moi-même. Enfin ce que j'énonce dépasse toujours ce que je croyais vouloir dire et me révèle que finalement je ne savais pas à l'avance ce qui se dit malgré moi » (Camus, 2005, 55).

la guerre exprime la structure de la métaphysique. La technique manifeste le vide ontologique le plus total, la métaphysique coupée de l'Être. En son sens le plus essentiel, elle équivaut à l'achèvement même - par sa *réalisation* - de la métaphysique. Comme le confinement réalise par sa technologisation de la vie privée sur fond d'écran et de connexion une certaine fin de l'Homme.

Pourquoi l'arrachement de l'homme à son cadre d'origine ? Pourquoi l'organisation sans racines de l'homme normalisé ? La technique n'est rien d'autre qu'une époque de l'histoire de *l'être-séparé-de-L'Être* qu'est l'homme. En révélant les soubassements de la métaphysique, en voyant dans cette discipline l'histoire de l'oubli mais aussi en exprimant l'essence de la technique à travers l'errance loin de *l'Être*, Heidegger marque notre temps : il dévoile la nature véritable de la modernité, vouée à la dérélition loin de *l'Être*, par lequel l'effondrement et la dévastation trouvent l'accomplissement qui leur convient en ceci que l'homme de la métaphysique, *l'animal rationale*, est mis en place comme bête de labour du vide et du néant - fut ce en télétravail.

Heidegger analyse le déclin de l'homme (et de la nature) dans le règne d'une technique étrangère au sens, débordant notre volonté et ne procédant pas de nous, traduction de notre longue histoire de l'errance loin de *l'Être* commencée chez les Grecs. Depuis Verdun, Auschwitz, Hiroshima, hier ; Tchernobyl, Fukushima, les GAFAM, Covid, la mise sous cloche de l'humanité, aujourd'hui, l'Homme erre à travers les déserts de la terre ravagée sous le surplomb du non-sens. Mais sans doute, sommes-nous là à la limite de l'intelligence du moment présent de la mutation du monde humain post contemporain.

Dans un éventuel jeu à trois de l'homme allié à la technique contre la nature, ce n'est pas seulement l'homme qui est un loup pour l'homme, c'est l'hybride homme-machine qui est un loup - un homme ! - pour la nature. Plus : en séparant l'Homme de la nature et en s'alliant à lui contre elle, la technique ne fait que séparer l'homme de l'Homme : car la nature de l'homme c'est l'homme en tant aussi qu'il est un être de nature.

Prométhéisme et exception humaine

Il y aurait, à ce point, deux discussions essentielles à produire. La première concerne *la thèse de l'exception humaine* et du *prométhéisme gnoséocentrique*. « qui lie la toute-puissance de l'homme à l'exercice de la connaissance » (Schaeffer, 2005, 200). La seconde concerne la mise en question peut être la plus intérieure et la plus forte de la tradition

métaphysique, celle qui porte ses attaques sur la volonté de fondement intelligible en se demandant d'où procède cet effort obsessionnel. L'accusé est l'animal humain comme animal malade qui, tout au long de son histoire, ne peut s'empêcher de « rêver la présence pleine, le fondement rassurant, l'origine et la fin du jeu » (Derrida, 1967, 427).

Cette question est celle du fondement même de la philosophie et du destin de la pensée occidentale. En allant du devenir à l'être, du multiple à l'un, du divers à l'identique, des phénomènes changeants à l'essence permanente, nous passons également de la richesse d'un monde en renouvellement incessant à la pauvreté exsangue et étouffante du vide. « Les constructions métaphysiques s'élèvent pour offrir à toute réalité l'abri d'un fondement essentiel, le refuge d'une réflexion dans un logos un et compréhensif, conscient et universel, mais elles ressemblent ainsi à de gigantesques cages ou à d'immenses cimetières ; car elles s'efforcent en vérité de figer dans un savoir de mort le mouvement et la variété du monde et de l'existence » (Guibal, 1979, 188)¹⁷.

La thèse de l'exception humaine, quant à elle, est avant tout une puissante image de soi de l'homme. Elle a trouvé son expression la plus profonde dans la doctrine chrétienne qui fait de l'être humain l'élu de Dieu, élection qui le définit dans son être (idéal) puisqu'elle tient au fait que, de tous les êtres, il est le seul qui ait été fait à Son Image, c'est-à-dire « qui ait été formé sur le patron de la modalité ontologique transcendante par excellence qu'est l'Esprit Divin » (Schaeffer, 2005, 191).

Cette thèse qui exempte l'homme de naturalité et le distingue donc religieusement des autres créatures vivantes est pour beaucoup dans la conception scientifique de sa prétention à l'exclusivité de la connaissance et du savoir depuis Descartes, bref, de son élection comme prédateur supérieur de la création. A notre connaissance du moins, notre propre culture mise à part, aucune n'a construit une opposition radicale de ce type entre l'homme et les autres êtres vivants. De cette coupure/séparation/déchirure vient certainement, à la fois, une grande partie de la difficulté de l'homme à penser et vivre l'altérité, et une grande partie du *malheur de la pensée* évoqué par les penseurs du XX^{ème} siècle. D'où la nécessité post-humaniste¹⁸ d'une nouvelle

¹⁷ « Celui qui ne peut tout savoir ne peut tout tuer » répondra en toute logique Camus. Pour la discussion autour de la mise en cause de la raison et sa mutation contemporaine, on se reportera à Wilke, Gabaude et Vadée dont *Les chemins de la raison* (1997) livrent un panorama stimulant.

¹⁸ L'humanisme recouvre l'universalisation d'une détermination spécifique de l'humain, celle de l'homme blanc européen. Cette *universalisation du particulier* s'accompagne de la distinction hiérarchique par différenciation minoration péjoration entre ceux qui accèdent pleinement à l'humanité et ceux qui en sont plus ou moins privés. Le sujet humaniste (du

alliance de l'homme, avec l'autre homme, et, d'autre part, avec ce qui n'est pas lui - la Nature, le Monde¹⁹.

La raison à l'œuvre un temps dans le devenir de l'Occident, désormais de la planète depuis au moins la Première Guerre mondiale, correspond bien à la critique husserlienne de la réduction du champ des sciences humaines à l'approche positiviste, qui, n'empruntant pas la voie d'une posture humaniste, se calque sur le modèle de l'étude du non-humain et a recours à une approche objectiviste de type physicien/chimiste ou biologiste, se condamnant ainsi à traiter l'homme comme une chose (puisque le non humain est d'abord une chose), à le réduire au statut d'objectivité. Pour Husserl, l'analyse de la crise de l'Europe est celle de la crise d'une science qui a fait abstraction de tout ce qui appartient à l'esprit en quelque sens que ce soit, débouchant sur la perte du sens et des valeurs dans le débordement de son positivisme. Car n'est-ce pas au nom d'une nouvelle « foi scientiste » en l'idéal éclairé de la connaissance objective posée comme valeur unique, doublée d'une volonté de maîtrise théorique absolue, que l'on en vient à refouler et à abandonner à l'opinion privée de chacun les questions essentielles de la vie et de l'existence ? Cela à un point tel que Jacques (2000, 279) n'hésite pas à écrire que « C'est un lieu commun que les prétentions de la science occidentale se sont finalement retournées contre l'être humain ».

Si l'on peut voir dans cette attitude, effectivement, le triomphe de la raison objectivante et technologisante telle que la guerre et la destruction de la planète même (la nature, les espèces autres que la sienne, mais aussi la sienne propre) en constituent l'assomption, la thèse de l'exception humaine - l'homme en tant qu'exempté de l'ordre naturel et possédant un statut radicalement irréductible à celui des entités qui composent l'univers tel que nous le connaissons - y donne à voir toute l'illusion de l'homme sur soi et sur

capitalisme primitif au libéralisme) se caractérise par sa conscience, sa rationalité, son universalité le distinguant de ce qui n'est pas lui et est donc son Autre : interne pour les femmes, les non-blancs, les colonisés ; externe : la nature. Ainsi, ne pouvons-nous même pas tous affirmer avec certitude que nous avons toujours été humains, ou que nous ne sommes que cela. « Certains d'entre nous ne sont pas même considérés comme pleinement humains aujourd'hui, sans parler du passé de l'histoire sociale, politique et scientifique de l'Occident » (Braidotti, 2016, 1).

¹⁹ On trouvera une critique contemporaine de cette pensée tout à la fois religieuse et scientifique dans l'œuvre considérable d'Eduardo Viveiros de Castro (pour exemples: *Métaphysiques cannibales*, 2009; Conférence « Gaia face à la théologie » 2020). Une synthèse de quelques penseurs du vivant impliqués dans de nouvelles alliances avec la nature est esquissée par Catherine Vincent dans son enquête « Cohabiter avec tous les vivants », *Le Monde*, 20-26 juillet 2020.

son image, telle qu'elle dérive de l'image de l'homme élu de Dieu et fait à son image de la doctrine chrétienne.

Le trait distinctif de cette relation est le droit acquis par le sujet dominant - caricaturalement, mais si peu : mâle, blanc, hétérosexuel, chrétien, propriétaire des biens (argent, femmes, enfants) s'exprimant dans une langue dominante - d'accéder au corps et d'envahir le champ d'existence des autres humains et non humains.²⁰ Violence structurale et vol du corps primordial de l'autre, pour Deleuze et Guattari, viol métaphysique et effacement symbolique pour Irigaray et les féministes, carno-phallogocentrisme selon Derrida, pour qui la relation entre l'humanité et l'animalité joue un rôle essentiel dans la définition de la spécificité humaine.

Cette thèse de l'exceptionnalité dont l'homme aime à se parer en tant qu'*animal surnaturé* va très exactement dans le sens de la raison technicienne et de la légitimation de la domination du seul être de raison que porte (supporte !) la planète. Elle est à l'image du Baron de Munchhausen qui, pour s'arracher au marais dans lequel il s'est embourbé, se tire par sa propre chevelure : l'homme se fonde sur sa propre subjectivité pour s'extraire de l'ordre du vivant, d'une part, en tant que conscience de soi, d'autre part en vertu de son exceptionnalité dans le règne animal, du fait même de son caractère unique, exceptionnel, d'être à l'esprit unitaire.

On jugera de la contemporanéité de cette *vision spéciste suprémaciste* en évoquant Sartre (1946/2008, 2), pour qui « toute philosophie qui subordonne l'humain à l'autre que l'homme a pour fondement et conséquence la haine de l'homme », ou Luc Ferry insistant : « Car l'homme est, par excellence, l'être d'ant nature. C'est même sa différence spécifique d'avec les autres êtres (...). C'est par là qu'il échappe aux cycles naturels » (1992, 39).

La véritable exception humaine, ce serait bien, plutôt, lorsque l'on considère le phénomène guerre poursuivi et réalisé dans le phénomène guerre économique, c'est-à-dire la forme contemporaine de la guerre sous l'apparence de la paix, la sous-animalité, la *sous-naturalité* (la culture comme *sous-nature*) : masquée/travestie sous les termes de *bestialité* ou d'*animalité*, alors que jamais les bêtes ne se conduisent ainsi. « L'homme est vraiment un bien triste animal. Il est plus bas que l'animal. Vous n'avez jamais vu, Top, un régiment de porcs se battre contre un régiment de porcs ! » (Top, 1919, 257). Ou Belmont s'exclamant dans le même ouvrage : « l'homme est une

²⁰ « Tout mammifère sur cette planète développe instinctivement un équilibre naturel avec son environnement. Mais vous les humains, vous ne le faites pas (...). La seule façon que vous ayez pour survivre est d'envahir un autre territoire. Une autre organisation sur cette planète suit ce modèle : le virus. Pour cette planète, les êtres humains sont une maladie. Vous êtes une plaie » (Agent Smith, *Matrix*).

sale bête, peut-être la seule bête vraiment méchante de la création » (id, 243). Les situations limites (ici la guerre, ailleurs un virus) sont des moments/espaces/objets problématiques permettant d'interroger cette certitude, de réactiver cette relativité, de reconstruire une ontologie fondamentalement relationnelle, dialogique et ternaire : homme/homme/nature (Galibert, 2008).

De quoi peut bien nous servir un système ontologique d'une connaissance objective posée comme valeur unique et au nom d'une volonté de maîtrise (théorique et technique) absolue, duquel toute interrogation raisonnée sur l'homme et son sens est exclue et abandonnée à l'opinion de chacun ? Car, dans un tel cas, on aboutit au paradoxe d'une rationalité absurde qui ne peut ni ne veut s'interroger sur ce que peut bien signifier le fait de vivre, comme nous le faisons après tout dans un monde sensé, dans une nature et une histoire vivantes et vécues, et non dans ces mondes délibérément abstraits qui sont ceux du physicien, des historiens, des médecins, des maîtres es communication, des manipulateurs de profession, incapables de dire qui nous sommes, nous qui vivons dans ce monde et y avons construit les sciences, les technologies et les philosophies analytiques ou pragmatiques. En ce sens, la communication vivante, appréhendée dans toutes ses dimensions et facettes, apparaît comme le lieu d'un appel et d'une écoute où se joue l'originalité singulière de sujets humains parlant, désirant, en un mot *vivant*.

2 - la création de l'homme par séparation d'avec lui-même : *l'altérité interne ou la différenciation minoration péjoration exclusion interne* (Homme/Femme, Blanc/Noir, Normal/Fou...)

2.1. Une anthropologie généralisée des situations extrêmes ?

L'anthropologie entendue comme la science du comparatisme entre les diverses analyses ethnologiques a fait de son objet le *pensable humain* comme s'adossant à *l'impensable/l'impensé humain* :

- a) *avant même la pensée* (l'irruption de la pensée), la séparation d'avec l'Être par et dans la représentation (cosmogonies, mythes, légendes - « *le conte vraisemblable nécessaire et suffisant* » pour croire au monde) ;
- b) *après la pensée* (la mort comme dissolution de la pensée : après-vie, invisible, rituel, religion, survie de l'âme...) ;
- c) *le moment même de la pensée*, en tant que confrontation au possible d'une autre pensée, à une autre pensée possible (le saut qualitatif de la découverte de l'Autre Homme : Christophe Colomb et les Caraïbes, les Espagnols et les Incas, Cook et les Samoans ; le refus de rencontre : Sentinel Island, Iks, tribus amazoniennes encore inconnues protégées par la FUNAI ; l'irruption de la menace, des extra-terrestres au dernier virus ...).

Dans le cadre étendu d'une *anthropologie généralisée des situations extrêmes*, il paraît nécessaire d'approfondir ces *catégories archétypales*, la première concernant la séparation d'avec l'Être par la représentation (irruption du temps, de la mort, de la conscience) et la représentation du monde (l'homme en tant qu'être du signe, de l'archè-écriture au glyphe, dessins, mythes, peintures). L'irruption de la pensée est l'irruption véritable de l'homme dans l'évolution de la planète, de la biosphère (Morin, 1979, Heidegger, 1964, Sloterdijk, 2000), le processus d'homínisation de l'homme (de désanimalisation) se perpétuant en *anthropopoïesis*, fabrication de l'Homme par l'homme - paradigme perdu, néoténie, *Homo imaginans* : irruption de la pensée et du pensable, du sens comme barré/biffé (c'est-à-dire séparant l'homme du Monde/Être/Nature naturante, l'incrédé).

L'altérité interne (ou plutôt *les différenciations-minorations-péjorations-exclusions internes*) constitue le pouvoir chez *l'hominien ou l'hominidé* (car nous ne sommes pas encore sortis de la préhistoire de la pensée) de s'inventer

des altérités objectivées sous les formes culturelles, sociales, économiques, mais plus intimes : le fou, l'enfant, le primitif, le noir, le blanc. La femme.

Nous retiendrons pour notre présent bref exposé l'altérité que nous considérons comme fondamentale : celle du genre, par laquelle l'exploitation de l'homme par l'homme est d'abord l'exploitation de la femme par l'homme.

2.2. Le genre et la mère des stéréotypes

Ainsi, pour le « *Référentiel pour les formatrices et formateurs en genre et développement* » (2015, 14), le genre est-il défini comme un « concept sociologique qui exprime les rapports sociaux de sexe, la construction sociale des caractéristiques, valeurs et normes attachées au féminin et au masculin par la culture, l'éducation, les institutions ». L'accent est mis sur le fait que ces rapports sociaux entre femmes et hommes, qui se transforment et évoluent en permanence selon les époques et les contextes, sont marqués, dans toutes les régions du monde, par une hiérarchisation et des inégalités au détriment des femmes.

Face au constat de la persistance et de l'universalité des inégalités, des discriminations, des violences sociales, économiques, politiques, sexuelles et privées, sans doute faut-il adopter une stratégie de protection. Pour accepter l'inacceptable, pour supporter que persistent de si nombreuses et si violentes discriminations contre les femmes, il est indispensable de les fonder en nature. Et, en effet, quoi de plus justificatif des inégalités que leur ancrage dans une différence de nature ? « La compréhension naturalisante de la différence des sexes permet de faire de ces catégories des réalités intangibles, qui apparaissent du coup comme anhistoriques et donc doublement inquestionnables : d'une part il est impossible ou vain de les interroger scientifiquement, d'autre part il apparaît inutile voire dangereux de les remettre en question politiquement. La conservation de l'ordre sexué doit se faire coûte que coûte » (Salle, 2014, 72). L'existence d'hommes et de femmes dont les caractères sexuels sont si évidemment dissemblables, présentant d'indubitables différences physiologiques, apparaît ainsi comme une croyance nécessaire et sa discussion impensable. Mais c'est une chose que de constater ces différences, et c'en est une autre d'en faire un absolu naturaliste ou de déduire de ce fait biologique que des différences non physiologiques (de statut social, de rôles, d'aspirations individuelles), c'est-à-dire des inégalités, sont elles aussi naturelles.

Pour Françoise Héritier (2007), il faut remonter à l'origine de la domination masculine sous la forme de la captation du pouvoir biologique

des femmes par les hommes. C'est de là que découle la partition symbolique et imaginaire de notre pensée et de notre cognition sous la forme de l'importance différentielle des valeurs et des droits accordés à l'un et l'autre sexe de façon différente et hiérarchisée (actif/passif, dominant/dominé, fort/faible). La différence des sexes serait le prototype même de toutes les oppositions disjonctives qui nous permettent de nommer, classer, penser le monde. Non pas un stéréotype parmi d'autres, mais le stéréotype des stéréotypes, la Grand-Mère (et/ou Grand Père) des stéréotypes. Sa transversalité à toutes nos pensées et actions, sa prégnance et son aspect fondamental, expliquent sa résistance prototypique elle aussi.

Le concept de genre est précisément cet outil d'analyse qui décortique comment les sociétés humaines, y compris les sociétés occidentales contemporaines, vivent sur l' ancestrale idée de la communauté des femmes à la disposition des hommes, pour leur reproduction et leur jouissance.

« *Veridis quo* » est une vidéo de Lola González (2018) montrant un groupe d'individus, s'entraînant à tirer au fusil les yeux fermés, se préparant à perdre la vue, regroupés et guidés dans une crique où ils seront laissés là, armés, dans l'attente d'on ne sait quoi, peut-être de la fin du monde. Elle me semble exemplaire de la vision masculine du monde comme prise de vue donc perte de vue, exemplaire de la façon masculine de *voir le monde*, comme on dit. De la façon de *voir et devoir le monde*, de s'aveugler et de rendre aveugle sur ce qu'il y aurait à voir et ce qui serait caché. Une machine sociale pour voir et ne pas voir. Une machine de pouvoir.

Compas dans l'œil, strabisme, aveuglement, *canon* du regard, regard qui tue... La violence originelle réside dans cette relation d'altérité/altération inégalitaire, non réciproque, hiérarchisée, évaluée différemment (Héritier évoque la « valence différentielle des sexes ») violente, entre les hommes et les femmes - *L'Homme et La Femme* comme on dit, quand on évoque *Mars et Venus*, ou lorsque l'homme dit un monde où l'homme est habillé et artiste, la femme nue et modèle (Galibert, à paraître).

Au commencement est le pouvoir, la domination, la violence. Il s'agit de dire le monde, de faire le monde : les cosmogonies, les mythes, les légendes, les contes, les croyances. Ogre, roi incestueux Barbe bleue Chaperonne rouge, Baruyas, enlèvement des Sabines, Harems, Déjeuner sur l'herbe... Dans l'altérité interne, La femme est le premier animal du zoo humain.

« - Lorsque j'utilise un mot, déclara Humpty Dumpty avec gravité, il signifie exactement ce que j'ai décidé qu'il signifierait - ni plus ni moins.

- Mais le problème, dit Alice, c'est de savoir si tu peux faire en sorte que les mots signifient des choses différentes.

- Le problème, dit Humpty Dumpty, est de savoir qui commande, c'est tout !» (Lewis Carroll, 1869).

Valie Export, artiste performeuse des septieth, dit, dès 1973 (*Women manifesto*, doc ronéo), que « *la réalité est masculine* », parce que c'est l'homme qui a été jusqu'ici maître et possesseur des moyens de production de l'image de la femme, de la femme comme image. « Si la réalité est la construction sociale et les hommes ses ingénieurs, nous sommes face à une *réalité masculine* ». Elle pousse ce raisonnement jusqu'au bout : « L'histoire de la femme est l'histoire de l'homme, car l'homme a défini l'image de la femme auprès des hommes et auprès des femmes, les médias sociétaux et de communication, comme la science et l'art, le mot et l'image, les vêtements et l'architecture, les rapports sociaux et la division du travail sont créées et contrôlées par les hommes, les hommes ont imposé leur image de la femme dans les médias, ils ont construit une femme qui correspond à ces modèles médiatiques. Les hommes ont réussi pendant des millénaires à exprimer leurs idées sur l'érotisme, le sexe, la beauté, leur mythologie de pouvoir, de la force, dans des sculptures, des peintures, des romans, des films, des pièces de théâtre, et ont ainsi influencé nos consciences - id pour la vie, les problèmes, les émotions, les questions, les réponses, les solutions... ».

C'est aussi ce qu'avance Simone de Beauvoir (1949) : le partage du monde se fait du point de vue masculin dominant, entre les hommes à qui revient la transcendance et les femmes à qui ne reste que l'immanence - le corps, le sexe. « *Tutta mulier in utero* ». Transcendance pour l'un, immanence pour l'une, cerveau vs vagin-utérus, culture vs nature, esprit vs corps/sexe, langage vs émotion... Cette petite différence crée le Grand Différent. Cette partition est totale : anthropologique, philosophique, historique, religieuse, artistique, morale, sexuelle, intime, psychologique (Galibert, 2018).

Ainsi l'art, la créativité prétendument *Humaine* repose sur l'oubli volontaire et l'abandon violent de la moitié de l'humanité : les femmes, la moitié de *Nous-mêmes-Humains*. Jusqu'aux années 1960-1970 environ, la créativité contemporaine est construite, sauf exception minorée, sur le bâillonnement des femmes, la mise au silence de leurs archives, de leurs souffrances, leurs bonheurs, leurs pensées - leur être. Nos bibliothèques et nos musées sont construites sur la politique de l'art masculin unique, nos bibliothèques et musées sont à moitié vides. Notre imaginaire est à moitié vide.

On pourrait reprendre Valie Export (1973) en ce sens : de n'être que le fait et le droit des humains mâles, par violence d'exclusivité et de transcendance, la musique et la peinture n'existent pas, l'art, la créativité n'existent pas - n'existent pas encore. Quand je vois une peinture, je vois

qu'au sens du performatif aussi, d'abord, surtout, un massacre historique, un amoncellement de créatrices avortées, non nées, ou n'ayant pu que ne pas s'exprimer et créer, telle que les petites filles assassinées de Henry Joseph Darger (2014) en rendent compte picturalement. Et lorsque la créativité et l'imagination n'existent qu'à moitié, elles n'existent pas du tout. Elles n'existent pas encore. Nous ne sommes pas encore sortis de la préhistoire de l'humanité, de la préhistoire de l'art, de la préhistoire de la pensée. Nous ne sommes pas encore sortis de la grotte préhistorique mâle, de la caverne du Cyclope au regard exclusif monogéné, de la caverne philosophique virile péjorative, exclusive et excluante. Nous n'avons pas même commencé à penser, créer, vivre. Sommes-nous seulement descendus de l'arbre?

Judith Butler (2005) va plus loin. Pour elle, le genre est une mise en scène, une théâtralisation, une *performance*, une *performation*, moins au sens de l'art contemporain d'un événement singulier, mais *au sens du performatif*, ce dispositif linguistique par lequel la langue fait advenir ce qu'elle dit comme dans le fameux « *je vous déclare mari et femme* », exemple tellement mal venu ici. Ce que parler veut dire. Ce que parler fait faire. Le genre ne relève ni d'une vérité naturelle des sexes, ni de l'imposition normative des codes de la masculinité et de la féminité. Pour s'imposer comme norme « naturelle » dans le cadre d'un système sexe/genre hétérosexuel, la féminité, comme la masculinité, ont constamment besoin d'être répétées, jouées et rejouées. Performées. D'où la force et la faiblesse de ces performances régulées et régulatrices : dire que le corps genré est performatif veut dire qu'il n'a pas de statut ontologique indépendamment des différents actes qui constituent sa réalité.

Ainsi est-ce la représentation en tant que *conte vraisemblable* elle-même qui est performative. Elle fait advenir ce qu'elle dit. C'est un instrument *social externe* devenu *mental interne* par lequel nous croyons intimement que ce que nous disons/faisons relève du régime de la vérité et de l'authenticité, alors que cela relève de la ventriloquie, de la duplicité, de la répétition de ce qui est considéré comme vrai et réel (car normé) de notre espace-temps sociétal. La représentation (telle que déjà rencontrée dans la présentation de l'altérité externe, séparant l'Homme de la Nature) est *l'invention de la réalité* sous la forme d'une mise en scène se proclamant vraie et authentique par sa répétition et sa performation, indiscutable, passé dans le sens commun, aveuglement de la banalité, acceptée puisque partagée par la majorité.

Ainsi en va-t-il du genre comme partition, obsession, reproduction, fabrication sociale de la différence sexuée en tant qu'elle serait fondamentale, naturelle, physiologique, incontournable. Mais également déterminante du destin social différenciée, inégalitaire, hiérarchisée, différenciellement valorisée

des femmes et des hommes, le masculin (dominant/valorisé) et le féminin (dominé/dévalorisé), binaire (homme ou femme), différentiel (homme différent de femme), disjonctive/exclusif : on est homme ou femme ; est homme ce qui n'est pas femme, femme ce qui n'est pas homme ; hiérarchisé (homme supérieur à femme), asymétrique (pas de réversibilité dominants/dominées), relationnel : stéréotypes, naturalisation, essentialisation, stigmatisation, discriminations, invisibilisation, complémentaire (si homme alors complémentarité femme, si femme alors complémentarité homme ; non complémentarité homme/homme femme/femme).

Tout cela prend forme, donne forme aux corps, aux esprits, aux relations, à travers enfance, éducation, famille, émotion, autonomie spatiale, vêtements, jouets, littérature enfantine, crèche, école, études, monde professionnel, sexualité (hétéronormativité, hétéro sexisme), pornographie, quotidien, humour... (Galibert, 2018).

En gros, le genre est l'effet d'un ensemble de techniques performatives répétées qui ont été construites et naturalisées collectivement à travers un processus de normalisation politique - discursives, théâtrales, biochimiques, prosthétiques, gestuelles, comportementales, cognitives, affectives, de signes somatiques ou autres, d'humeurs, de solidifications culturelles des anatomies, de représentations, des images, des imaginaires ... - une fiction somatique et intellectuelle régulée politiquement. Le privé est évidemment *politique*.

Petite et grande altérité, altérité interne et externe, se rejoignent dans *la fiction de L'homme* qui parle au nom de *l'Homme* (de *l'Humain*), du masculin qui se dit *neutre*, qui fait savoir, autorité, pouvoir, domination, possession. Dans *la fiction de L'Homme* qui parle au nom de l'Universel, qui pontifie. *L'Homme* est le souverain poncif.

Chapitre 3 - Anthropocène

3.1. L'anthropocène

La « *société du risque* » est un autre nom pour le concept d'*Anthropocène* (Crutzen et Störmer, 1995) – et ses variantes *Occidentalocène*, *Capitalocène*, *Machinocène*, *Chimicocène*, *Industrialocène* – pour désigner la nouvelle époque qui débute à la fin du XVIII^e siècle avec la révolution industrielle, succédant ainsi à l'Holocène, et qui caractérise l'ensemble des événements climato-écologique qui se sont produits depuis que les activités humaines ont une incidence globale significative sur l'écosystème terrestre. Testot (2017) l'a synthétisé sous l'éloquent *Poubellien*, auquel répond désormais le mouvement collapsologiste (Servigne et al, 2015), le survivalisme et les tentations de fuite ou de sortie du système.

Le(s) confinement(s) que nous venons de (sur)vivre confirment combien est bien présent « le temps des grandes villes », qui, comme l'avait pressenti Camus, ampute le monde d'une partie de sa vérité, de ce qui fait sa permanence et son équilibre : la terre, la mer, le soleil, la nature. Cet esprit qui court les rues de la civilisation citadine glorifie comme une conquête la perte de toute racine, le refoulement de l'origine. « L'air de la ville rend libre », dit-on. La primauté de l'histoire accompagne un refoulement de la nature et des contraintes qu'elle impose à la puissance de l'homme. La passion pour l'histoire et l'exaltation de la technique appartient à une même démesure : « A mesure que les œuvres humaines ont fini par recouvrir peu à peu les immenses espaces où le monde sommeillait, écrit Camus, peuplant les déserts, lotissant des plages, et raturant jusqu'au ciel à grands traits d'avion, le sentiment de l'histoire a recouvert peu à peu le sentiment de la nature dans le cœur des hommes » (Camus, 1962, 231). Il est remarquable, d'un point de vue camusien, de constater combien la suspension de la pollution du fait du ralentissement de nos activités économiques de cette dernière période de confinement a ramené l'attention sur la nature reprenant vie dans les villes, sur des êtres aussi scandaleusement inaperçus, oubliés ou détruits que sont les arbres ou les oiseaux ... un ciel libéré des « ratures » des avions !

L'humanité semble être devenue une nouvelle espèce, vivant en majorité dans les mégalopoles entre échangeurs, tours géantes, barres de bureaux, escalators, supermarchés, fastfoods, multiplexes, supportant air conditionné, pollution et délinquance par paupérisation. Inscription, spatialement perceptible de la violence standardisée d'une société. « De son cauchemar

climatisé », prévient l'urbaniste Rem Koolhaas dans un entretien. La vitesse prend une place prépondérante dans notre représentation du réel et finit par constituer le réel lui-même. La nouvelle modernité est marquée par un parti pris de hâte et d'immédiateté. Pour éviter d'être submergés, nous n'avons d'autre recours que de nous dépêcher toujours plus. Nous faisons de la vitesse elle-même le symbole de l'innovation, de la réussite et du bonheur humain.

Pouvons-nous encore rêver d'un avenir camusien (1938, 23) : « Au printemps, Tipasa est habité par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'odeur des absinthes, la mer cuirassée d'argent, le ciel bleu écru, les ruines couvertes de fleurs et la lumière à gros bouillons dans les amas de pierres ». « La tendre indifférence » du monde n'est pas une vision romantique de la nature. C'est plutôt une constatation d'une nature à part de l'être humain. Cette indifférence existe non pas pour satisfaire les besoins de l'être humain mais pour être telle qu'elle est. « De la boîte de Pandore où grouillaient les maux de l'humanité, les Grecs firent sortir l'espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous » *car* « l'espoir, au contraire de ce qu'on croit, équivaut à la résignation. Et vivre, c'est ne pas se résigner » (1938, 57).

Le fonctionnalisme prédateur néo libéral vise à consommer tout ce qui vit. La pratique extractiviste productiviste, l'économicisme hors sol, la financiarisation du monde, l'effondrement de la biodiversité, l'holocauste d'un milliard d'animaux dans les derniers incendies australiens, le mépris de l'humain, la question de la souillure, de la destruction, de la pollution externe et interne, qui va des perturbateurs endocriniens aux ondes et aux cancers, de l'alimentation industrielle à la résistance bactérienne, est telle - au vrai un effondrement, une apocalypse, la *honte prométhéenne* dénoncée par Gunther Anders (2002) - qu'elle exige que nous nous interroguions sur la place de l'humain sur cette terre, sur son rapport à la nature, à lui-même, à la vie, à la mort.

La science ne prescrit pas de solutions, ni de réponses à ces questions. Chaque jour de la crise du Covid, d'ailleurs, les comités scientifiques du Prince nous ont édicté trois nouvelles idées au sujet du virus contredisant leur position scientifique de la veille et du lendemain. Comme outil historiquement déterminé de connaissance du monde, la science est du côté du Prince, du pouvoir, de la mort - technologique, organisationnelle, policière, anti Humaine. Elle vient de le prouver une nouvelle fois, en se faisant « science de guerre » au service du néolibéralisme sous prétexte humanitaire. Cela va-t-il déboucher pour autant sur un processus et une image renouvelée de la science comme essentiellement inachevée et par principe en débat. Et non comme productrice d'objectivité et de vérité exclusive réduisant les autres options à des *fakes*, du complotisme, voire de l'obscurantisme.

Forte de cette crise, la science va-t-elle s'arc bouter sur la certitude de la certitude qui la définit encore et toujours, ou pouvoir intégrer les notions et pratiques de savoirs situés, d'implication de l'observateur dans son observation, de la modification de l'objet par le sujet, de protocoles scientifiques portés par des orientations technologiques et financières, particulièrement pour *Big Pharma* ? Considérons bien plutôt la science comme un processus de questionnement et d'expérience ouvert, parmi d'autres. Comme l'art, par exemple.

Et nous ne prolongerons certes pas en ces pages les niaiseries assassines autour du besoin de spiritualité, du transcendant, du sacré mal compris, fut ce d'une « autre spiritualité » (en fait toujours la même) pour changer notre relation au monde. Autant de mots dissimulant du *faire*, responsables de millions et de millions de morts et de haine au nom de l'amour, pour les siècles les siècles. Nous nous inscrivons plus volontiers dans l'héritage insolent de cet adolescent qui grava au couteau, en 1870, sur les bancs de la promenade publique de Charleville, sa ville natale, un « *Merde à Dieu !* » retentissant. S'adressant tout autant à ses servants, à la soumission, la génuflexion, l'hypocrisie autour de la charité et de l'amour du prochain (qui exclut le lointain). N'en aurions-nous pas encore fini avec l'autopsie d'un dieu mort voici 140 ans (Nietzsche, 1882), ou attendrions-nous, comme dans *la Trilogie Jehovah de James Morrow* (1994) que son cadavre de trois kilomètres de long tombe enfin en mer pour en faire le constat ?²¹ La pensée humaine se définit par le doute sur elle-même. A ce titre la religion ne fonctionne que par la croyance en ses seules certitudes et ne relève donc pas de la pensée. La peur du feu nucléaire ou climatique peut encore renforcer

²¹ Le débat autour du divin et du religieux peut-il espérer rester ouvert après les massacres humains du dernier siècle succédant à l'ensemble des massacres de l'histoire religieuse du monde humain perpétrés au nom de chaque dieu, et surtout que peut-il apporter en matière de nouvelle alliance à la sortie de l'humanité ignorante sinon haineuse des autres vivants, et alors même que les religions sont au fondement même du prométhéisme et du spécisme à l'origine des dévastation techniques et altéritaires complices des apocalypses annoncées. La rencontre, en quelque sorte manquée, sur le plan de la connaissance, du fait des religions, avec Autrui - humains, bêtes, nature naturante - nous cherchons à la renouveler ici et maintenant sur le plan de l'éthique. Loin d'être un tranquille retour au sujet, ce geste consiste au contraire à déplacer le foyer d'une subjectivité fermée sur elle-même – matrice ultime des tyrannies de tous les temps et du notre – vers le visage d'autrui et l'altérité fondamentale. On pourra toujours voir dans cette attitude un extrémisme de l'altérité, faisant de l'individu l'otage transcendantal de l'Autre, mais ce n'est qu'une réponse à celui du déni de l'Autre, à l'enfermement dans le moi (occidental, masculin, blanc, chrétien, philosophique, cognitif, ...), qu'il soit religieux, idéologique ou scientifique. On ne va à la vérité qu'avec l'Autre, sinon ce n'est pas à la vérité que l'on va. Nous pouvons anticiper sur la dernière partie de cet essai en transposant que l'on ne va à la *vérité du vivant* qu'en intégrant l'altérité interne et externe ; sinon ce n'est pas vers le vivant que l'on va.

l'esprit de terreur de l'humain se cherchant des dieux, au mieux pour se faire pardonner, au pire pour se faire le chantre d'une solution post apocalyptique. Au roi Louis XIV lui demandant la place de dieu dans son système, Newton répondit qu'il s'était passé de cette hypothèse. Certes, si la transcendance humaine de dieu reste une croyance, ce n'en est toujours pas pour autant ni davantage une hypothèse de pensée.

Le mot même d'« *humanité* » confine à l'expression d'une domination, une forme de repli sur soi *contre* les autres, tous les autres (*L'Autre, l'altérité*), le reste, un privilège exorbitant accordé à notre espèce, alors qu'il importe de prôner la fraternité avec les vivants, de cerner les dominations pour proposer un nouvel imaginaire et un nouveau rapport au monde, rapport *dans* le monde qui devra s'expérimenter dans l'action politique.

Pas de refuge dans la pensée unique, dans la raison, dans le savoir exclusif, dominant, de pouvoir. Pour Francis Jacques, dès 2000 (144-145), « les événements du siècle ne sont pas des produits irrationnels, de la méchanceté d'un homme ou d'un peuple, voire du mal ; pas plus qu'ils ne tiennent à l'absence ou à l'égarment de la raison ». Ils sont bel et bien un produit de la *Raison*, de la *Pensée*, de l'*Esprit*. Le siècle nous invite à tenir compte de ce que nous ignorons et du fait que le sens ultime de notre rapport à l'inconnu tend à nous échapper. Le destin de l'Occident est sans doute de ré examiner jusqu'à son idée de la vérité pour faire face, après Verdun, Auschwitz, Hiroshima, le Goulag, les génocides - le Covid en tant qu'annonciateur de prochaines pandémies - sans préjudice d'inventaire, à la crise de l'espérance humaine. Il nous faut pour cela scruter l'option initiale, le champ d'existence d'où est née notre *image de la pensée* que ses succès, ou notre cécité devant ses échecs (oubli de l'être, séparation d'avec la nature, négation ou objectivation de *l'Autre*, objectalité) nous a fait oublier. Il pourrait se faire qu'une image de la pensée empêche de penser, que dans sa prétention à l'universalité, l'humanisme occidental ait représenté une tentative pour interioriser l'altérité en différences (toujours minorantes, péjorantes, excluantes), pour la réduire à l'état de différence culturelle *coté interne*, à l'état d'objet exploitable pour *l'externe*, et qu'il ait à faire avec une violence et un ethnocentrisme fondamental. Les limites du pensable et de l'impensable ont reculé, débordant les cadres, principes et normes léguées par la tradition, et en même temps, cela nous demande la découverte d'un nouveau destin, la convocation, aux côtés de l'anthropologie, de la philosophie et de l'histoire à une sorte de *théorie générale de l'interrogation, du questionnement humain*²².

²² La charge de Michel Braudeau (2005) consacrée à la découverte du Nouveau Monde et à l'entreprise occidentale de colonisation, est encore plus rude : « Le fardeau de l'homme blanc, c'est d'abord, évidemment, d'avoir empoisonné la vie des neufs dixièmes de l'humanité.

Entrerions-nous dans « la nuit juste avant les forêts » préfigurant l'avenir que voyait l'aveugle Borges (2010) : « Dans quatre siècles, il n'y aura plus de pays, on sera revenu à l'ère des tribus. Il n'y aura plus de musées, plus de bibliothèques » ? Dans cette extinction des espèces et la disparition de *l'espèce de la pensée*, comment ne pas voir programmée la disparition des sciences humaines, exceptées les *Belles au bois* dormant se mettant au service du *Prince Marchand* ?

La *Société du Parc humain* (Sloterdijk, 2000) est-elle devenue véritablement fonctionnelle et les hologrammes vont-ils remplacer les humains ? Au cœur de ce Nouveau Monde, les réseaux d'information concourent à la mise en place d'un capitalisme informationnel où la création des richesses et leur appropriation sélective passe par la productivité de l'innovation et par la compétition planétaire des Intelligences Artificielles et des machines posthumaines. Délocalisation, globalisation de la finance, flexibilité des organisations : les sociétés machiniques ne sont plus organisées selon une logique du lieu, mais selon une logique de flux de capitaux 4, 5, etc. G, d'informations et de technologie, remplaçant jusqu'aux e-managers connectés par la disparition de la famille et de l'État-nation.

Le capitalisme étant le triomphe de la misère généralisée, il est aussi celui de la misère intellectuelle et cognitive. Les Hoax et rumeurs, l'emballlement des « réseaux sociaux », le déficit d'argumentaire, de réflexivité, de raisonnement, la brutalité de la non pensée, l'emballlement des croyances auto prophétiques, le défaut de culture, la culture par défaut.

Le premier confinement universel historique de l'espèce humaine ne s'impose-t-il pas avant tout comme la première tentative planétaire d'instauration d'une société totalitaire démocratiquement désirée et plébiscitée au nom de la Santé et de la protection des humains par les humains. Ce que Goebbels même n'avait pas osé instaurer s'invite à la table de la *Grande Libération*. Sous les formes abouties d'une génétique eugéniste triomphante (les vieux, les vulnérables, les pauvres, les déviants, les handicapés) et d'une techno surveillance optimale, à coups de reconnaissance faciale, de *tracking*, de contrôle des émotions, de banques généralisées de *big*

D'avoir conquis, pillé, esclavagisé, exterminé des nations de non-Blancs au nom de ses Très Hautes Lumières, de sa Très Grande Civilisation, au nom du Christ charitable, de la Sainte Inquisition, de la Banque de France, de l'éducation laïque, des Jésuites et des industriels, du lait en poudre et du vaccin obligatoire. D'avoir pensé le destin des autres, ordonné leur justice, leur progrès. D'avoir menti, spolié, déraciné. Son fardeau aujourd'hui, c'est aussi d'en assumer les conséquences : un monde disloqué entre Nord et sud, un monde injuste, instable et indéfini, où l'identité de chacun semble irrémédiablement violée. Son identité, c'est-à-dire sa mémoire et sa langue. Et la dernière astuce de l'homme blanc, c'est de faire porter par les autres son fardeau ».

data et *big pharma*, de fermetures des librairies, le *démo fascisme n'est-il pas en train* de gagner la paix ? Un des rares traits d'humour pertinent de la période de confinement ne fut-il pas : « 2020, année bissextile unique : 29 jours en février, 300 jours en mars, 5 ans en avril ». La leçon de cette crise serait-elle qu'il n'y aurait plus de *fin de fin du monde* ?

Des communicants ne se sont en effet pas retenus d'annoncer la fin du libéralisme à outrance qui avait liquidé les soins aux humains, jeté des millions de pauvres sous le seuil de misère précédant l'abattoir de nuit, massacré les animaux, animalisé les femmes, zooïfié les hommes, enfermé les vieux dans des mouiroirs lyophilisés, robotisé jusqu'au robot, souillé l'air, incendié la terre, noyé les océans, s'oxymorant jusqu'à chanter un nouveau rapport avec la nature, tandis que les survivalistes dévalisaient légalement les armureries.

3.2. « Ici le monde, les écrans parlent aux écrans... »

Face à l'*universel-universel* des GAFAM qui nous vendent comme rêve le pire des cauchemars, *porno-conso-hyper-IA-décérébro* comme autant de POS (*Plan d'Occupation des Seuls* - nous sommes tellement connectés que, d'une part, nous ne sommes jamais seul, jamais dans la solitude humaine de la méditation, de la contemplation, de l'humanité, et que, d'autre part, nous croyons ne plus avoir le droit de nous sentir seul, terriblement vivant loin de *Big Brother* et de ses *big data*), pour quadriller notre territoire saturé d'objets et vide d'âme, de choix misérable entre un *mannequin challenge*, le *trumpisme*, le rose ou le bleu, *la Bourse ou la Vie* - la mort ou la mort.

Une des formes émergentes de l'économie de la connaissance apparaît dans la *Twittérature* et, d'une façon plus générale, dans la *zapping cognition*. Alors que nous avons besoin d'une *pensée à la Sylvebarbe* (« Ne soyez pas si hâtifs »), d'un *audit Gandalfien* sur l'usage que nous devons faire du temps qui nous est imparti (Tolkien, 1975), et que nous lèguerons à nos enfants et petits-enfants confinés à vie, ainsi qu'en quelque *Gattaca*, *THX 1138* ou *1984*.

Face à l'esthétique de la dispersion de la postmodernité, de la prolifération du signe, de la critique de tout horizon de sens par l'ironie, la dérision ou de purs jeux de formes, évoquons la nécessité d'une « société littérisée » afin de nous aider à comprendre notre condition humaine ainsi que les conduites et les passions de nos semblables : « une certaine attitude faite d'exploration patiente, attentive, amoureuse, interventionniste, reconfigurante, des messages qui circulent entre nous et en nous. Les études littéraires ne sont que plus nécessaires pour nous apprendre à cultiver notre

sensibilité aux nuances qu'écrasent les urgences de la communication, pour nous donner les moyens d'une analyse critique des textes qui nous programment, pour nous permettre de développer des modes de non-consommation des objets culturels ainsi que de non-oppression de soi-même et d'autrui, en un âge où chacun est appelé à devenir le patron de sa petite entreprise - ce qui ne manque pas de nous transformer tous en exploiters de nous-mêmes » (Citton, 2009, 27).

«*Comment peut-il se dire quelque chose entre nous?*». Autour de cette interrogation, on pourrait encore repérer la genèse du sens, la nature de la rationalité et la structure de la responsabilité. N'est-ce pas la *question de l'Humain dans l'homme*, quand la mise en exploitation du globe, la destruction du vivant, la massification des hommes, le nivellement du pensable, donnent à réfléchir à ce que nous pourrions être en train de perdre, voire que nous aurions déjà perdu.... Ainsi l'historien Michel Pastoureau (1987, 73-84) en appelle-t-il à « *l'enromancement* » du monde, autre nom pour la réponse à son désenchantement. Pas de nouvelle théorie, pas de concepts sans affects et sans percepts : le nouvel avenir pourrait bien avoir quelque chose de Deleuzien²³...

3.3. Société du risque, confinement

Par son importance quantitative inédite, le Covid19, la pandémie, le confinement sont plus qu'un *fait social total* (Mauss, 1973, 153): un *fait humain total*. Si la dernière pandémie est moindre par le nombre de morts que la Grande Peste, la grippe espagnole, ou les deux grandes guerres du XX^{ème} siècle, on n'a jamais dans l'histoire humaine connu le confinement du 1/3 de l'humanité, ni celui d'un pays de plus d'un milliard d'habitants, comme l'Inde.

Les pouvoirs ont invoqué le confinement au titre de la protection des autres, de la survie. Mais la dangerosité effective du virus - en termes de mortalité ou de menace de survie de l'espèce (le paludisme touche 200 millions de personnes et fait chaque année environ le double de victimes que

²³ L'anthropologie a, dans cette optique et dans le cadre de l'émergence d'une raison mondialisante vers laquelle convergent l'ensemble des sciences humaines et sociales, tout son rôle à jouer pour saisir et décrypter, dans la confusion contemporaine, le mouvement vertigineux qui fait que les hommes ne savent plus ce qu'ils sont en train de devenir. Elle a son rôle à jouer dans la lutte contre l'indifférence à la différence, pour « restaurer l'attention à l'autre, accepter qu'il y ait des lieux « vigie » d'où l'on observe, discute une façon critique d'exprimer nos dissemblances afin d'aider à imaginer des lendemains qui inexorablement nous tirent à eux sans que nous ne sachions plus ce qu'il risque d'en être » (Dibie, 2006, 375-376).

le Covid chaque année, sans provoquer la même émotion qu'il faudrait alors qualifier de nantis) - n'est rien comparée à la mondialisation-globalisation capitaliste néo libérale tendant à transformer tout phénomène - climatique, social, technologique - en agent se répliquant planétairement, à l'image du Mr Smith de la trilogie *Matrix*, dont Baudrillard (1981) a fait un modèle viral de la virtualisation du monde. La pollution de l'air provoque tous les ans des millions de morts, un chiffre bien supérieur au nombre de victimes de notre virus. Et nous ne construisons pas pour autant de *crise* autour de la pollution de l'air. Pourquoi ? C'est une question qu'il faut poser. Le Covid n'est pas un virus naturel ou un avatar biologique de l'animal, mais une création du *bio politique* (Foucault, 1975, Collectif, 2009) ou du *bio nécro techno politique* (Preciado, 2019). Le néolibéralisme est le virus le plus efficace contre l'Humain et le Non-Humain.

Chacun est en droit de s'interroger sur les causes de la survenue de ce virus : sanitaires certes, mais bien plus : économiques, financières, civilisationnelles. L'irruption dans l'histoire de l'humanité d'un virus, probablement dû au trafic et à l'élevage en captivité dans des conditions épouvantables d'animaux sauvages, sinon à la progression humaine dans des milieux jusqu'ici protégés, aux progrès et failles de contrôle de la térato-génétique, de l'intrication systémique de la recherche, de la finance et du pouvoir, (...), et qui ne manquera pas de donner dans le futur d'autres formes virales infiniment plus destructrices liées par exemple à la fonte des glaces ou du permafrost sibérien - donc liés à l'action humaine, ou plutôt à l'action d'une infime minorité d'humains - nous oblige à nous demander comment constituer *un sujet non anthropocentrique* d'intégration, non pas de *L'Autre dans l'humanité*, mais de *l'humanité dans l'ensemble du vivant planétaire*.

Une révolution planétaire.

Les transformations en cours dans les rapports entre humains et animaux sont telles qu'elles rendent indispensables une redéfinition de l'ancien sujet humain et de sa position. Il nous appartient d'inventer et pratiquer des manières de penser à la hauteur des complexités que va devoir affronter notre époque. « Par définition, ceux qui viendront après nous ne sont pas capables de réciprocité, par conséquent, agir d'une manière responsable envers eux est la forme définitive de la générosité » (Braidotti, 2009, 226). Cette conduite philosophique est immédiatement politique. La philosophie est politique, tout comme la métaphysique a été l'organisation politique de la domination occidentale du monde. Il ne s'agit plus de se tourner vers le passé mais de s'engager dans l'avenir pour tenir une promesse que nous n'avons pas su faire mais que nous devons à la durabilité de la planète et du vivant. Notre

philosophie est action par amour du monde et des mondes, des communautés et des futurs possibles, sans aucune demande ni attente de réciprocité.

Le confinement planétaire apparaît ainsi comme un oxymore puissant et heuristique : il révèle combien l'Humain s'est historiquement *confiné en tant qu'Humain* en se séparant-de et se proclamant supérieur à l'ensemble de la planète (végétal, minéral, animal, eau, air...), poussant ainsi jusqu'au bout *la Grande altérité* (sa séparation d'avec la Nature / finance, énergie fossile, atome, exploitation, pollution, destruction) et réclamant en retour *éthique* une réparation ou un changement d'attitude (humilité, empathie, bienveillance, hospitalité inconditionnelle alliance, collaboration).

3.4. La fin de la fin du monde ?

La crise Covid-confinement, en réalité *crise de la pensée et des pratiques planétarisées néo libérales anti humaines*, va nous obliger à apprendre l'Autre. A découvrir qu'il n'y a pas de *différence-s* entre *Nous* mais de *l'altérité*. A dépasser la méfiance/défiance de *l'Autre*, ennemi, contaminateur possible. Nous sommes tous altéritaires. Je suis votre égo. Vous êtes mon égo. Des égos égaux et altéritaires. Des singularités possiblement humaines. Non des îles, mais un archipel.

Il faut espérer que cette crise nous conduise également à dépasser la simple *tolérance* entre nations et peuples, qui n'est que la charité du pouvoir, au profit de *l'hospitalité inconditionnelle* de la *petite altérité* et de la *grande altérité*. Retrouvant ainsi le sens de l'ensemble du *vivant* - ce que les Grecs appelaient *l'Etre, La Beauté. Zoé. Zoé* est l'immanence du vivant dans toute sa force. Le plan de définition ontologique affirmative du vivant. Notre commune appartenance à une écologie planétaire en devenir constant. « Nous les humains ne sommes ni les propriétaires de cette vie qui nous anime, ni les dirigeants des forces productives qui la structurent : nous sommes simplement immanents à Zoé. Nous y sommes *ensemble* avec les autres, tout bêtement » (Braidotti, 2009, 217).

La sortie de crise est, techniquement si l'on peut dire, de questions plus que de réponses. Mais à un niveau plus large, plus profond, ou plus haut, une fois *la fin de la fin du monde* passée, il devra y avoir une autre sortie après la sortie. La sortie de crise sera d'actions, de programmes, de renversement de valeurs, de changement de paradigme, d'imaginaire, de pensée, d'action, certes, dans le meilleur (le moins pire ?) des cas. Le pire étant la reconduction de la situation précédente, celle qui nous a menée dans le mur non capitonné du confinement.

Ainsi les penseurs médiatiques habiles à embrayer sur la crise et la promesse d'un monde nouveau soulignent ils qu'« un autre monde est à notre portée. Un monde fondé sur l'humilité et le partage. Un monde où les joies profondes seraient plus désirées que les plaisirs éphémères. Un monde plus équitable, plus fraternel, davantage relié à la Terre » (Hulot et Lenoir, 2020, 5) ou que « Le covid-19 rappelle une leçon de choses élémentaire : il n'est pas le retour de la mort refoulée, mais la preuve vitaliste que la vie n'est que par la mort qui la rend possible. Tout ce qui est naît, vit, croît et meurt uniquement pour se reproduire – y compris, et surtout, chez les humains. Ce virus veut la vie qui le veut, ce qui induit parfois la mort de ceux qu'il touche. Mais quel tempérament tragique peut et veut encore entendre cette leçon de philosophie vitaliste ? » (Onfray, 2020, 12).²⁴

Car la prochaine fois, ce sera pire, le virus, ou autre chose, sera plus puissant, plus terrible, plus efficace. Fatal ? Notre impréparation, nos mauvais choix, meurtriers. Alors, la présente sortie devra être *politique*, au sens de la gestion de l'humain par l'humain, car non seulement elle engage l'humanité à *devenir ce qu'elle est* (en puissance) comme le disait Nietzsche (1888)²⁵, c'est-à-dire *Humanité*, mais aussi à penser les limites ou l'erreur du prométhéisme, de *l'auto et de l'hétéro exclusion de l'ensemble de la planète*, par dépassement des *exclusions internes et externes*.

Si le pouvoir - en tant que technologie-politique, aujourd'hui exemplairement incarnée dans le (mauvais ?) génie génétique, les techno sciences digitales numériques, les *sciences de la déformation et de l'incommunication*, la destruction de notre *maison nature mère* elle-même - est la véritable force, la véritable violence, le véritable terrorisme, alors comment échapper à la boucle folle globalisante politico économique financière et bientôt guerrière souveraineté-contre souveraineté, au profit d'une boucle vertueuse réunissant l'Humain et la Nature en conjoignant *l'altérité externe* (la nature naturante) et *l'altérité interne* (les humains) dans une exigence éthique mettant en perspective les thèmes des questions que nous tentons trop souvent de renvoyer aux philosophes de professions oubliant qu'elles concernent les citoyens assumant la volonté du vivre ensemble en démocratie : les grandes préoccupations de la vie, la perte du

²⁴ Aux antipodes de cet opportunisme, il faut saluer le travail en profondeur et de longue haleine des Edizioni Il Sileno, tant dans sa revue « *géographies of the anthropocène* » que dans sa collection d'e-book (<https://www.ilsileno.it/edizioni/>)

²⁵ Tel est le sous-titre de *Ecce Homo* (1888): « Comment on devient ce que l'on est : *wie man wird, was man ist* ». Pour une exegèse de cette célèbre formule, on consultera avec profit l'essai de Jacques Darriculat, « Nietzsche: *deviens ce que tu es* » (<http://jdarriculat.net/Auteurs/Nietzsche/Imperatifpresent/Imperatifpresent1.html>)

sens commun, les totalitarismes et les crises, les systèmes économiques et les enjeux climatiques, la politique (...) au moment où pour la première fois de son histoire, l'humanité est interconnectée mais, paradoxalement, est incapable de développer une conscience commune et globale.

Comment intégrer contre la puissance de mort du système et la réversion de moins en moins possible du symbolique contre celle-ci (Baudrillard, 1976), dans une contre puissance vitale des Humains constitués en sujets politiques planétaires ? « J'ai toujours pensé que la raison doit être accompagnée de passion, déclare Edgar Morin dans une interview récente. Inversement, sans raison, l'amour risque d'être aveugle, idéalisé. La raison doit être comme une veilleuse. Mais la passion, c'est la vie ». Il rejoint ainsi l'exigence de Derrida ravivant l'appel au bon usage de la raison dans les affaires humaines, à penser *l'immune, l'en-commun*. On ne peut rompre un tel processus qu'au nom d'une démocratie à venir, en principe inachevée, toujours en construction, toujours en devenir. *Communauté, munus, dette partagée, communisme sensible*, autant de pistes se pensant comme un devoir, une dette à l'égard de tous. Savoir penser le *démos*, celui de tous les individus avec leur singularité la plus secrète, en même temps que l'universalité explicite des droits.

Si une mondialisation, économique, capitaliste, libérale, financière, a bien eu lieu, dans le partage possible des savoirs et l'usage de nouveaux moyens technologiques, une autre, en effet, n'a pas toujours eu lieu, qui concerne le règlement des immenses problèmes sociaux, de l'ordre mondial et de son cortège de misères. Cela ne peut advenir qu'en tant que *justice*, infiniment plus haute que le *droit*, non comme une *tolérance*, attitude de dominant, simple droit du plus fort, mais comme *hospitalité inconditionnelle*.

Il s'agit de *devenir-un* avec le monde, dans ce plan d'immanence commun que nous partageons avec nos voisins génétiques altéritaires.

Deuxième partie
Rendez-vous pour une nouvelle alliance

Chapitre 4 - Le rendez-vous avec les 2 altérités

Le risque d'un rendez-vous manqué avec le destin réexaminé de la planète est celui de promouvoir un nouvel égoïsme qui serait dépourvu d'attention ou de compassion pour ce qui ne relève pas de l'humain : l'hors humain, l'extra humain, la Grande Altérité de la Nature, la grande ouverture de l'anthropocène à un éventuel avenir.

4.1. Les apocalypses

Le monde sur lequel l'anthropologie s'est constituée et a fondé ses concepts a disparu. La discipline inaugurée par Morgan ne peut plus ignorer les effets de la mondialisation. Toutes les sociétés sont désormais soumises aux lois d'une économie globalisée et les mondes traditionnels sont absorbés par les changements planétaires. L'interconnexion de la planète suscite un village globalisé, un écoumène généralisé, et nous ne sommes pas sûr que, dans le même moment, elle favorise autre chose que des bobo-synchrétismes, des cosmopolitismes effusifs, des métissages et les créolisations fantasmées et magnifiées - technologiques, virtuelles - du monde.

L'exotisme n'est plus, le sentiment de l'ailleurs a été vendu aux touristes, les ONG ont pris la piste refroidie des ethnologues, l'autre s'est fait de plus en plus proche. Dans le même moment, que peuvent bien valoir les affirmations identitaires régionales ou nationales, les *nouvelles traditions*, les déjà séniles nouveaux imaginaires religieux, les mouvements *anti* et *alter* mondialistes, que d'aucuns analysent comme l'émergence d'une mondialisation de l'*alter* sous les aspects d'une *raison mondialisante* prenant en compte les formes contemporaines de fabrication des différences et des cultures qui définissent l'être même de l'humanité comme *l'unité de cette diversité* ?

Le risque de continuer comme si de rien n'était, ce sont tout juste les deux apocalypses essentielles de l'anthropocène, illustrées, d'un côté, par « *Le dernier homme* », Frank, peint par la dernière peintresse, Dana Schutz (2002) ou « *les femmes ensachées* » de Kadder Attia (2010) ; de l'autre par « *le human mask* » de Pierre Huygues (2014), qui filme des singes grimés en jeunes femmes, employés comme serveurs dans des restaurants japonais.

4.1.1. Ecran total et pensée unique

« Penser il nous faut », à l'exemple de Virginia Woolf, penser contre l'apocalypse incarnée par le *pouvoir bio techno nécro politique*, lorsque l'anthropocène devient système *Capitalocène*, *Poubellien* de rentabilité, récupération politico industrielle d'une minorité versus la majorité. Le pouvoir d'apocalypse que/qui concocte la pensée unique à travers les écrans s'aimant entre eux et bientôt allant cliquer sur nos tombes, les grands logiciels et algorithmes marchands de bonheur aux esclaves désirant leur soumission que nous sommes devenus.

Lors d'une interview, Chris Dancy (2016, blog, entretien vidéo, <https://www.chrisdancy.com/videos-test-blog/2016/1/14/122ypz1orzafxjedln1aak87k1ep9s>) : « On est arrivé à un point où aujourd'hui, si tu accordes toute ton attention à quelqu'un, il se sent agressé. A New York, si tu regardes quelqu'un dans les yeux, il panique. Tu ne peux plus regarder les gens. En Europe, vous n'en êtes pas encore là, mais ça va arriver vite. Aux Etats-Unis, tu ne peux plus parler à une caissière ou démarrer une conversation dans un ascenseur, rien. Il n'y a plus personne. L'Amérique est devenue une ville fantôme».

A l'instar de ces Intelligences Artificielles communiquant entre elles dans un langage indéchiffrable, réalisé par *Google Brain*, vous voilà transformés en écrans autonomes et libres se prenant en *selfies*, image de l'idéal réalisé de l'humanité universellement et intégralement connectée. Déjà les *AI* sont capables de reproduire plus d'expressions faciales que les imbéciles connectés qui se selfient en réseau. Déjà des poupées humaines à l'identique et plus vraies que nature occupent la sexualité de plus de 30 % des mâles japonais adultes.

4.1.2. Génétique

Penser l'apocalypse de la génétique (nouvel eugénisme, troisième parent, mitochondries, ciseaux à ADN) qui nous promet un monde uniforme, sans défaut, sans handicap, sans ambiguïté de sexe ou de race, absolument normé et médicalement proclamé but idéal supérieur scientifique de l'humanité, dépassant et perfectionnant la nature²⁶.

²⁶ « Ce processus de normalisation s'applique dans le transhumanisme au concept même de vivant et conduit à la dévalorisation de tout ce qui ne correspond pas à la forme « optimale » de la vie : le handicap doit être éliminé, le « meilleur » embryon doit pouvoir être choisi, voire à terme être modifié génétiquement pour créer la meilleure, autrement dit la plus

A ceci près que les créateurs et créatrices, les inventeurs et inventrices, les artistes, sont des handicapés de quelque chose ou de quelque part, que les dits *anormaux* sont ceux qui permettent de contester la norme et de définir jusqu'à son existence²⁷.

Alors que ce qui définit l'unité du genre humain ce sont ses différences mêmes, ses plus petites différences : le Petit Poucet, Alice, Peter Pan, Frodon Sacquet, le primitif qui brûle en Amazonie, le fou, l'autiste, la femme, le transgressif, le criminel, l'homosexuel ou le transgenre, le migrant, le SDF, le mal sexué, le dégenré, le dérangé, les empêcheurs de penser en rond... Alors que ce qui nous définit nous-mêmes en tant qu'êtres humains, c'est notre vulnérabilité, notre être pour la mort, notre finitude, notre irremplaçabilité à chacun et chacune, et, optimalement notre créativité.

Que pourrait bien produire une humanité de génie sans défaut ni souffrance, alors que c'est la souffrance qui nous définit et non une impossible norme ? *Le meilleur des mondes*, *L'âge de cristal*, *Le Cube*, 1, 2, 3... Le IVème et ultime *Reich* post néo libéral ?

4.1.3. Quel choix?

Nous avons le choix entre le pouvoir et la puissance. Le pouvoir comme processus de formation d'autres péjorés, minorés, infériorisés, infantilisés, exclus (débranchés, euthanasiés, classés, chassés, consommés). Le pouvoir est celui des transcendants ou des signifiants maîtres. La puissance, elle, est la tension de l'ouverture du sens et au sens. La tension entre le doute et l'extase. La réceptivité phénoménologique. La « porte à la fois ouverte et fermée » de Marcel Duchamp (1977).

L'humain ne peut exister que dans l'ouverture à l'extra humain, à la *Grande Altérité* de la Nature, au non-humain, à l'Être ; la grande ouverture de l'anthropocène à un éventuel avenir.

productive des vies possibles. Les valeurs sur lesquelles se fonde le transhumaniste impliquent une moralisation du vivant par le biais de sa normalisation et de son optimisation. La dimension sociale et politique du projet transhumaniste est constamment escamotée derrière l'individualisme, l'affirmation du droit à l'auto-détermination et le devoir d'autorégulation » (Schwerzmann, 2017). L'absence de questionnement du transhumanisme sur les conditions de possibilité de son propre discours est particulièrement frappante.

²⁷ Le rapport de l'eugénisme génétique à la complexité humaine en tant qu'altéritaire est le même que celui du pathologique au psychologique relevé par Minkovski (1999, 13): « Il nous arrive de nous dire parfois qu'enlever par la pensée un par un tous les traits pathologiques ne nous mène point à l'image d'un psychologique normal car à la suite d'une soustraction systématique et artificielle de cet ordre, il ne reste rien du tout, rien que le vide et le néant ».

La métaphore du corps social que les rapports de domination et d'exploitation morcellent nous invite à retrouver le secret des grandes communications, et à pratiquer cette *intelligence avec l'étranger* qui, au sens le plus large et le plus noble, constitue une véritable définition de l'anthropologie. À travers un vivre-ensemble si important et si difficile à construire et à entretenir, il s'agit, encore et toujours, d'écrire le livre de l'hospitalité : celui ou celle qui reçoit doit découvrir et prendre en compte les richesses du visiteur et de la visiteuse. Chacun doit savoir s'étonner, s'intéresser et s'adapter à ce qu'il découvre. Seule condition, en réciprocité, pour que celui ou celle qui reçoit découvre ses propres richesses, et celui ou celle qui est reçu, les siennes.

La morale commune consiste ainsi à chercher à être comme on aimerait que l'autre - celui qui reçoit et celui qui est reçu - soit. Dans une telle éthique, « *ainsi soit-il* » prend un sens partagé. Cet horizon de l'entre-mondes, l'entre-deux (culture, peuples, groupes, genres, ...), n'est pas un autre nom de l'acculturation, mais un monde où l'on vit en s'adaptant plus ou moins les uns aux autres au travers d'un mécanisme de méprises aussi créatives qu'importantes, et de compréhensions aussi importantes que créatives - un *Middle Ground* (Clifford, 1996, White, 2020). Pour les anthropologues, les histoires de contact et de changements sont souvent structurées selon une envahissante dichotomie : l'absorption par l'autre ou la résistance à l'autre. La peur de la perte ou de la dissolution d'identité ; un tabou de la contagion et des mélanges des croyances où des corps pèsent sur le processus. A l'image des anthropologues de Perce (1978), l'un à la recherche interminable de la peuplade qui le fuyait en s'enfonçant toujours plus profondément dans la forêt, l'autre adoptant et partageant définitivement la vie de son groupe d'études. Nous avons besoin - à l'image des porc-épic de Schopenhauer s'efforçant de trouver, entre la blessure du froid et celle des piquants, la distance convenable, rebaptisée *courtoisie*²⁸ - de refuser la guerre, sous toutes ses formes, de *cohabiter le monde* les uns auprès des uns et des autres.

²⁸ Par une froide journée d'hiver un troupeau de porcs-épics s'était mis en groupe serré pour se garantir mutuellement contre la gelée par leur propre chaleur. Mais tout aussitôt ils ressentirent les atteintes de leurs piquants, ce qui les fit s'écarter les uns des autres. Quand le besoin de se réchauffer les eut rapprochés de nouveau, le même inconvénient se renouvela, de sorte qu'ils étaient ballottés de çà et de là entre les deux maux jusqu'à ce qu'ils eussent fini par trouver une distance moyenne qui leur rendît la situation supportable. Ainsi, le besoin de société, né du vide et de la monotonie de leur vie intérieure, pousse les hommes les uns vers les autres ; mais leurs nombreuses manières d'être antipathiques et leurs insupportables défauts les dispersent de nouveau. La distance moyenne qu'ils finissent par découvrir et à laquelle la vie en commun devient possible, c'est la politesse et les belles manières.. » (§396, *Parerga et Paralipomena*).

Il n'est plus question du coup non plus de réduction possible à un statut/rôle/fonction d'assignation à un sexe ou un genre, car la dynamique même de l'individuation procède de la relation à *l'Autre*, indépendamment de son sexe. Chez l'humain, l'individualité n'émerge que dans le rapport vivant de la reconnaissance mutuelle. La multiplicité est requise par et pour la genèse relationnelle de la personne humaine. L'Homme ne devient Homme que parmi les Hommes. Cette cohabitation est la condition ultime de notre *être-avec-les-autres*. En tant qu'individu singulier, nous sommes tous peuplés des autres humains, moins île qu'archipel, impensables et invivables les uns sans les unes, les unes sans les uns, et les autres, parce que l'humanité est bigarrée, *Arlequine*. Il s'agit, femmes, hommes, autres, oui, décidément, de réaliser qu'il n'y a pas d'étranger, mais seulement un être humain que nous ne connaissons pas encore. Nous sommes tous et toutes, chacun et chacune, hommes, femmes, ceux qui sont un peu les deux, ceux qui sont les deux à la fois, ceux qui ne sont ni l'un ni l'une, et tout l'éventail des possibles, vous et moi, les uns, les unes et les autres, d'ici et d'ailleurs, la pièce colorée qu'Arlequin attend avec impatience pour danser le théâtre du monde.

Après cette crise paroxystique, il nous faut penser plus loin et autrement que les configurations contemporaines dominantes de l'humain. Il nous faut passer d'une *anthropo-phagie*²⁹ par laquelle l'humain dévore le reste du monde en se constituant comme supra naturel et supra spéciste, à une *anthropo-doxie du vivre dans et avec le monde* en tant qu'il nous inclut, et proposer un devenir vers *l'universalité-planétarité*. Cette vision politique éthique du post humain prône l'ouverture à l'Autre : se laisser traverser par l'autre, sentir par la peau de l'autre, voir par les yeux de l'autre : une *esthétique de l'Autre en soi*.

²⁹ Est-il besoin de souligner la reconnaissance de la nécessité de la différence intrinsèque de l'Autre pour l'existence même de ma propre identité ? L'identité du moi est incomplète à elle seule ; elle demande un complément d'altérité. La pratique cannibale peut ainsi exprimer en son sein la dialectique de l'identité et de l'altérité. « Le cannibalisme Tupinamba ne maintient pas intacte deux unités singulières ennemies, mais au contraire les conjoint dans un rapport d'implication réciproque sans fin. L'altérité s'installe au cœur même de la formation de l'identité et de son destin. En mangeant les B, les cannibales A assimilent non seulement l'étranger, l'ennemi, l'altérité, mais aussi leurs propres ascendants – les fondements de leur identité – qui ont été mangés par les B (...). En pensant manger l'altérité, le cannibale rencontre en fait son identité dans l'altérité » (Kilani, 2003, 236). Mais n'est-il pas la question de cette autre anthropophagie, civilisationnelle celle-là, par laquelle selon Lévi-Strauss (1955) l'ethnographie est un véritable ogre au service d'une société prédatrice qui, au lieu d'apprécier et d'ingérer les différences pour s'enrichir, les broie et les rejette pour se conforter à l'identique ?

4.2. « *Yaka Fokon* » : les montreurs de route

Nous devons *profiter* de l'anthropocène et de la promesse des apocalypses pour comprendre qu'au lieu de transcender ou maîtriser la nature, l'Humain doit composer avec les mondes non humains, car il en va de la survie même du sien. Nous vivons depuis notre advenue au monde de la représentation loin du Monde du vivant dans du *moins qu'Humain*, à partir duquel nous avons construit notre monde humain provisoire et progressif, dans la diversité de nos cultures. La *Grande Altérité*, l'*altérité extérieure*, nous interpelle au-delà de notre curiosité ou de notre désir de connaissance, parce qu'il nous faut regarder ce qui nous regarde, en même temps qu'il nous faut nous laisser regarder, car apprendre à penser pourrait bien être interroger le décentrement qui nous fait croire à notre supériorité et extériorité.

4.2.1. L'anthropologie nous montre le chemin

Loin d'une simple attitude mentale propre au chercheur qui pratique l'étonnement systématique pour interroger les faits sociaux, l'*altérité* reste constitutive de l'anthropologie - entendue comme discours de l'homme sur l'homme. L'ethnologie, c'est tout d'abord le regard porté sur l'autre, le désir de connaissance de ces peuples, plus ou moins distants, plus ou moins proches, qui nous apparaissent si différents de nous.

Le projet de l'anthropologie d'articuler les rapports du local et du global, de penser *l'Autre* et *le Même* sous leurs aspects les plus divers faits que la question du rapport à l'Autre n'a rien d'un supplément d'âme culturel et sociétal, mais tout du formidable appel à la construction d'une *épistémologie de l'altérité* rigoureuse et respectueuse, une école exigeante pour apprendre à penser à la fois l'unité de l'humanité et la pluralité de ses mondes.

Qui dira aujourd'hui que la mondialisation nous offre une société globale apaisée et unifiée ? Qu'après le Covid la question de l'*altérité* ne se pose pas au contraire de façon universelle et universellement singulière ? Le malaise identitaire qui s'exprime de multiples façons n'est-il pas, en effet, l'indice de cette difficulté à penser et à symboliser *l'Autre* auquel la mondialisation, l'urbanisation globalisée, le connexionnisme planétaire, l'idéalité consumériste (*l'extension du domaine du 1984'isme*) nous confrontent aujourd'hui partout et à tout moment. Et à le penser autrement qu'à travers les standards réducteurs (et destructeurs) d'une ethnicité essentialisée ou d'une identité irréductible et intangible des cultures.

Considérant que plus aucun individu ou groupe n'accepte désormais d'être défini comme l'Autre de quelqu'un (ou indexé sur une culture étalon), mais que tous, au contraire, revendiquent d'être pleinement en quelque sorte en soi et pour soi, n'est-ce pas l'association entre altérité et anthropologie qui est mise en cause ? Faut-il que meure une certaine idée de l'altérité pour que vive l'anthropologie, ou faut-il que meure l'anthropologie pour que vive l'identité ?

L'Autre est l'absent de l'histoire aimait à dire De Certeau (1980). Combien d'ethnologues ne nous rappellent-ils pas que les sauvages appelaient *hommes* les seuls membres de leur propre tribu et que ce statut spécifique, gagné de haute lutte, permettait les échanges avec des entités différentes : la nature, les animaux, les morts, les ancêtres, les dieux – les étrangers ? Ce serait, alors, notre propre critère indifférencié et universalisant de l'Homme qui aurait fait surgir les discriminations, l'universalisme de l'idée de l'homme, qui surplomberait toute la culture occidentale et aurait fait surgir méfiance, peur, ostracisme, et racisme. «Le racisme est moderne. Les cultures ou les races antérieures se sont ignorées ou anéanties, mais jamais sous le signe d'une raison universelle » (Baudrillard, 1975, 194). C'est de ce point de vue de l'Universel que nous avons « extradé dans l'inhumain » les races inférieures, puis (comme l'a montré Foucault) les fous, les enfants, les primitifs, les femmes... « Toutes les catégories, à la limite de ce processus, sont exclues et ségréguées, normalisées, dans une société où le normal et l'universel sont enfin confondus sous le signe de l'humain » (Baudrillard et Guillaume, 1994, 12).

L'humanisme s'accompagne ainsi d'une violence et d'un ethnocentrisme fondamentaux. Ce monologue énonciateur occidental sur *l'anthropos* n'a tout simplement plus de sens. Ce que nous avons entendu jusqu'ici par *humanité* n'est peut-être pas une donnée anthropologique universelle. Suspendre et déconstruire les déterminations et les attendus cachés, mais pleinement agissant à notre insu, de la pré-compréhension occidentale de ce que signifie *l'humanité* est donc une exigence impérieuse pour une pensée qui veut affranchir ladite rationalité occidentale de sa dimension ethnocentriste et impérialiste.

La *raison passion universalisante (planétarienne)* dont nous nous faisons les promoteurs nous invite à penser *la fin de l'homme fini* tel qu'il fut posé par et dans les limites de l'Occident, que ce soit sous la forme philosophique de la métaphysique, ou politique de l'ethnocentrisme - ce qui, en somme, fut une pensée régionale, historique, périphérique mais à prétention universaliste. Il s'agit désormais de penser le *Nous (Nous-Autres-les-Hommes)* dans l'horizon de *l'Humanité*, au-delà de l'humanisme qui ne situe ni assez grand ni assez haut *l'humanitas* de l'homme - laquelle, dans son essence historico-ontologique doit considérer l'Homme comme « cet étant dont l'être en tant

qu'ex-sistence consiste en ceci qu'il habite et se tient debout dans l'éclaircie de l'Être » (Heidegger, 1960).

À quoi pourrait ressembler une anthropologie qui ne placerait plus *l'anthropos* au centre du monde social ? Que serait une science humaine fondée sur le constat que les humains et les non-humains se constituent mutuellement ? Comment penser la diversité des cultures si on ne la rapporte plus à l'aune d'une nature universelle ?³⁰

Un tournant est pris en anthropologie dans la seconde moitié des années 1990 avec l'utilisation du concept *d'ontologie(s)*. Il ne s'agit plus d'étudier les représentations qu'ont les autres sociétés de ce que nous, euro-américains, disons (c'est-à-dire pour nous : savons !) être le monde réel, mais d'étudier d'autres mondes que le nôtre et de reconnaître l'existence d'une pluralité de mondes (*multiple worlds*). Le concept *d'ontologie(s)* est utilisé pour rompre avec celui de culture traditionnellement définie comme un système de représentations collectives. Il y avait un monde (la réalité) et plusieurs visions du monde (*worldviews*) constituant autant de cultures différentes. L'approche en termes d'ontologie(s) des autres (et donc d'« *écologie des autres* ») conduit, elle, à explorer de multiples réalités et à reconnaître l'existence d'une pluralité de mondes³¹.

Cet ébranlement se joue dans le rapport violent de l'Occident à son Autre, qu'il s'agisse d'un rapport linguistique ou de rapports ethnologiques, économiques, politiques, militaires, alimentaires, sanitaires, religieux. L'émergence et la volonté d'une *raison mondialisante* par la prise en compte de *la communauté des hommes dans toute sa/leur diversité* débouche sur une *économie de la veille* qui rassemble toutes les forces subjectives humaines dans laquelle l'homme se tient debout dans la question du sens de l'Être, de son écoute et de son questionner.

D'autant que, dans ce qui constitue, aujourd'hui, l'émergence d'une possible *mondialisation de la raison humaine* s'exprimant dans l'affirmation des singularités groupales ou sociétales les plus diverses (nationales, religieuses, syncrétiques, imaginaires...), celui que l'on avait *altérisé* et stigmatisé comme tel fait retour sur le devant de la scène humaine : *l'Autre* prend la parole, s'exprime, revendique, conteste, se fait lui-même ethnologue, s'extirpe de l'altérité voire nous y projette ou nous y renvoie, refuse ses

³⁰ Le dossier thématique de la revue *Tsantsa* 20 (Frédéric Keck, Ursula Regehr, Saskia Walentowitz) est consacré au « tournant ontologique ». Pour une bibliographie des principales tendances de ce tournant, voir *A Reader's Guide to the « Ontological Turn*, <http://somatosphere.net/series/ontology-2>

³¹ <http://tessitures.me/debats-et-controverses/le-tournant-ontologique/argument>

anciennes postures de sauvage ou de primitif du civilisé que nous prétendions être, récuse jusqu'au partage du temps et de l'histoire dont nous l'avons accablé, bref devient notre égal et notre concitoyen, comme nous devenons tous *citoyens du monde* (Galibert, 2007).

L'Occident a été la seule civilisation dans l'histoire de l'humanité à tenter d'objectiver *Autrui* en consignait méthodiquement les coutumes des autres - à l'image des herbiers ou des collections de papillons morts épinglés - et en tentant de les expliquer dans un langage qui se voulait porteur d'universalité.³² Le détour par les sociétés primitives a constitué l'occasion de revenir sur notre propre rapport au monde. Le passage par l'autre a permis en effet de penser notre propre altérité, la médiation de l'autre de dévoiler la part impensée de notre propre pensée. Mais, à l'aune de ce détour, il s'agit d'une impasse : comment se déprendre de sa propre pensée pour parvenir au radicalement autre en l'autre et en nous ? Comment parvenir à une compréhension positive de l'autre sans le ramener à la forme familière de notre pensée ? Comment ne pas réduire l'altérité à la différence – à autrui ? Comment garder de lui le négatif de notre propre pensée sans hiérarchiser ce rapport – tout comme, par exemple, la différence des sexes se hiérarchise dans la domination masculine ?

Frederik Keck (2003, 18) résume ainsi cette aporie : « Des sociétés primitives, on ne pourrait exprimer qu'une chose : elles ne pensent pas comme nous ; mais ce qu'elles pensent vraiment nous resterait à tout jamais incompréhensible, puisqu'il faudrait en faire partie pour penser comme elles ». N'aurions-nous fait ce détour, nous autres occidentaux, que pour déboucher sur une impasse qui ne renverrait qu'à l'énigme de notre propre altérité, à cette part de notre propre existence dont l'auteur (*id.*) souligne justement que nous ne pouvons pas la connaître mais seulement « l'éprouver dans le silence de notre vie » ?

³²Sur la base de son étude « comparative » des langues et des pensées de la Chine et de l'Europe, François Jullien a notamment montré que c'est en faisant travailler des écarts réflexifs qu'on peut produire du commun et non pas à partir du semblable qui ne produit que de l'uniforme qu'on prendrait à tort pour de l'universel. Il rejoint ainsi la dimension de l'inconnaissable qui résiste dans le connaissable, de l'incommunicabilité qui habite la communication et de l'intraductibilité comme condition dernière de la traduction. Le projet de l'anthropologie m'apparaît clairement aujourd'hui devoir être de penser ce rôle et cette fonction, ce statut et cette présence : cette *rencontre de l'Autre* ; à la fois surgissement dans l'histoire de la pensée et dans l'histoire de l'homme. Des *Grandes Découvertes* et, tout particulièrement celle des Amériques, du *Mondus Novus* (Amerigo Vespucci, 1503), du *Voyage à la terre de Brésil* de Jean de Léry (1578), au relativisme de Montaigne, au Tahitien de Diderot, au Huron de Voltaire et au bon sauvage de Rousseau, jusqu'à la fiction normative en contraste avec la dégradation sociale (*Tristes tropiques*, 1955), en passant par la colonisation issue des *Lumières* éclairant et civilisant les sauvages au moment même où en France l'Etat jacobin disqualifie les cultures régionales.

Nous sommes à une croisée où, soit nous entrons tous, *Nous-Autres-les-Hommes*, au *Musée Branlant* (feu le *Musée de l'Homme* - de la muséification et de l'*altérisation*, sinon de la négation de l'autre homme, de son temps, de sa culture, de son être, de son humanité même -) que va devenir le monde inhumain du *Village Global*, soit nous choisissons d'investir notre *Humanité* comme projet de vie. A l'affirmation des diversités dans une raison mondialisée se doit de correspondre une anthropologie elle aussi mondialisée, c'est-à-dire diversifiée et multiple dans sa généralisation même. Seule science humaine à reposer (au moins idéalement) sur une symbiose aussi étroite entre le savoir et la vie, elle se doit d'œuvrer à un nouvel humanisme qui participe de cette raison mondialisée et à la mondialisation de l'altérité, avant de proposer une éthico-épistémologie ouverte. N'est-ce pas le sens même de la *Leçon inaugurale* de Lévi-Strauss, lorsqu'il déclarait que « notre science est arrivée à maturité le jour où l'homme occidental a commencé à comprendre qu'il ne se comprendrait jamais lui-même, tant qu'à la surface de la terre une seule race, ou un seul peuple, serait traité par lui comme un objet » (1973, 44).

Combien il est dérisoire de faire de Napoléon – un ogre si tardif dans l'histoire de l'humain - l'inspirateur d'Hitler, quand, dès le premier pas de Colomb, l'Occident s'est prononcé pour la négation et l'extermination d'un Autre absolutisé - *l'Indien* (d'ailleurs souvent identifié à la treizième tribu perdue et errante d'Israël), cette version exotique du *Juif*. Peut-être la trame même de l'histoire de la rencontre (comme impossible) est-elle tout entière dans cet événement et ne connaissons-nous que des variations autour de cette découverte en forme de négation qui fit s'exclamer Colomb : « Ils en devinrent si nôtres que c'était merveille ». Roger Pol Droit (2005,1) prend cette autre incarnation de la rencontre que fut le choc brutal des univers Espagnols et Aztèques lors de la conquête du Mexique, dont nous possédons la vision des Occidentaux mais aussi, pour la première fois, celle des Aztèques, ces autres que nous, pour lesquels les Espagnols devinrent *Les Autres* (cf. Todorov, 1982). L'enregistrement de cette réciprocité n'enlève rien à la primauté quasi essentialisée de la rencontre originare : « La rencontre de l'autre, on le sait, est aux limites du possible. Celui qui n'a ni ma langue ni mes valeurs, dont le corps, les habitudes ou les croyances me paraissent d'une inquiétante étrangeté, celui-là fait tâche dans le monde auquel mes yeux se sont accoutumés. Il menace la rassurante familiarité des apparences et la place que je crois y occuper » (Droit, 2005, 1). Notre étonnement au sujet des étrangers ne doit pas nous masquer l'étonnement des étrangers à notre endroit, d'autant que cet étonnement de la part des étrangers nous apprend à nous étonner aussi de notre propre culture. Cet étonnement est aux origines de l'anthropologie après que

l'émerveillement le fut aux origines de la philosophie, est anthropologiquement fondateur³³.

De cette histoire civilisationnelle de l'altérité, aventure intellectuelle jusqu'à la philosophie sanglante dite civilisatrice³⁴, mais surtout uniformisatrice, il faut désormais tirer toutes les leçons, en termes d'ethnocentrisme, de relativisme et d'universalisme. Le moyen d'échapper à la tentation de prendre nos catégories culturelles comme étalon descriptif et analytique des catégories des autres, c'est de considérer notre propre cosmologie comme une variation parmi d'autres des modes de relations au Monde et à Autrui ; de nous traiter nous-mêmes comme un peuple exotique.

Ainsi, alors que le cannibalisme amérindien aurait été l'incorporation physique de l'identité d'Autrui comme condition d'un point de vue sur Soi, notre propre cannibalisme ethnologique (reflet de notre système économico-financier de domination et d'exploitation du Monde - humain et non humain) serait la dissolution du point de vue d'Autrui sur lui-même dans le point de vue de Soi sur Soi (le rabattement des ethno savoirs des acteurs ou des natifs sur le discours objectiviste/positiviste exclusif de l'observateur enquêteur). La négation de la différence intrinsèque de l'Autre au profit de ma seule identité³⁵.

³³Montaigne apparaît bien ici comme le premier anthropologue d'avant l'anthropologie « L'assuefaction endort la veüe de notre jugement. Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux que nous sommes à eux, ny avec plus d'occasion ; comme chacun advoüerait, si chacun sçavait, après s'être promenés par ces nouveaux exemples, se coucher sur les propres et les conférer sainement. La raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soient : infinie en matière, infinie en diversité » (Montaigne, 1954, 110). Il faut en outre noter, au sujet de l'anthropologue Montaigne, combien il place ses questions, lorsqu'il interroge à Rouen les cannibales ramenés dans l'ancien monde, sur un plan à la fois relativiste et politique, contrebalançant la figure du sauvage qui se dévore lui-même à travers l'ingestion de son ennemi par la cruauté des guerres de religion où l'annihilation totale de l'ennemi est le but recherché. « Plus généralement, l'usure, la corvée, la coercition judiciaire, lui apparaissent comme autant de manières de manger son semblable autrement cruelles que le cannibalisme des sauvages » (Kilani, 2003, 243). Bref, comment « le modèle d'un homme valeureux et libre qui se construit à travers la guerre et le sacrifice sanglant décline le modèle d'un homme servile soumis à la volonté et aux forces des puissants » (*id.*, 248).

³⁴ (Galibert, 2007, Première partie : Petite propédeutique de l'altérité, 20-113).

³⁵ On se rapportera ici volontiers au « *manifeste anthropophage* » d'Oswald de Andrade (1928/ 2011), prônant l'ingestion symbolique du colonisateur et de sa culture, affirmant la modernité brésilienne dans un processus de dévoration esthétique et politique qui consiste non pas à singer (comme dans le zélotisme) la modernité européenne, mais à la *manger*, à l'assimiler pour en forger une déclinaison singulière. De Andrade offrait dans ce manifeste une alternative originale au nivellement culturel et à la fascination pour une culture dominatrice. On jugera de l'actualité de ce mouvement dans le colloque du Collège

Nous retrouvons ici l'appréhension de l'anthropologie comme étude du « sens des autres » (Augé, 1994, a et b) au double sens de ce qui constitue la sensibilité des autres et de leur sensibilité aux autres et à la notion même d'altérité. En prenant enfin en compte *l'ontologie de l'Autre*, l'anthropologie se définit alors comme anthropologie de l'anthropologie des autres – de l'Autre (Augé, 1994, a et b).

Nous avons conscience de proposer ainsi, une *post anthropologie universalisante*, une *dés-anthropologie*, qui repose sur la reconnaissance de la nécessité de la différence intrinsèque de l'Autre pour l'existence même de ma propre identité. *L'identité* du moi est incomplète à elle seule ; elle demande un *complément d'altérité*.

4.2.2. Les philosophes nous montrent le chemin

Derrida (Cf. site *Idixa*) en premier pour qui *la tolérance* n'est pas le contraire charitable de *l'intolérance*. Elles seraient plutôt les deux faces de la même pièce de monnaie de la *souveraineté* en tant que raison du plus fort. Concevoir un renouveau du droit international comme fondé sur la tolérance ne serait alors que promesse d'injustice. Le *cosmopolitisme* même qui prétendrait régler la présente sortie de crise, risquerait de nous conduire à un ordre cosmopolite, peut-être, mais autoritaire et tout puissant, le risque d'un gouvernement mondial multinational, à l'image des super groupes financiers-économiques. Une éthique véritablement universalisante ne saurait reposer que sur une *hospitalité inconditionnelle*, la considération de l'altérité comme fondatrice du sujet humain.

Au-delà d'une pensée de la différence (de la norme et du pouvoir), prenant la forme de la tolérance/intolérance, la *pensée de l'altération* (de et par l'altérité) peut contribuer à repenser le Politique, l'épistémologie, la philosophie, l'anthropologie, l'art. *L'hospitalité inconditionnelle* pose l'Autre Absolu comme principe du savoir de et sur l'Humain. Sous cette prééminence éthique de l'Autre, *l'altération* (le devenir-autre et la présence de l'Autre en moi) constitue une *anthropo-poïétique* de *co-construction de l'En-Commun de l'humanité*³⁶.

international de philosophie « *Brésil/Europe: repenser le Mouvement Anthropophage* » publié en 2008 (<https://www.ciph.org/IMG/pdf/papiers60.pdf>).

³⁶ Du XVI^e au XIX^e siècle, l'anthropologie est passée d'une conception de l'autre en termes d'*altérité* à une conception en termes de *différence*. Le glissement sémantique est d'importance, qui reflète l'hégémonie du descriptif sur le narratif et la transformation de la relation entre l'observateur et l'observé. En devenant *différent*, l'autre est logeable dans l'espace de ma représentation, convertible

Merleau-Ponty (2010) par le corps, Levinas (1972) par le visage : les philosophes nous disent que le fond de l'humain est relationnel. Du plus collectif au plus individuel, c'est la multiplicité des sociétés humaines qui constitue l'unité du *genre humain* (Lévi-Strauss, 1952) comme la multiplicité des singularités altéritaires qui constituent le *Sujet*. Sous les formes aussi diverses que les relations femmes/hommes, Nous/Eux, Dedans/Dehors, Moi/Toi (...), *l'Homme c'est l'Autre. L'Homme, c'est l'Autre Homme*. Pour qu'il y ait quelqu'un, pour que quelqu'un soit, il faut qu'il y ait *quelqu'un d'autre*. Il n'y a personne tant qu'il n'y a pas quelqu'un d'autre. L'Humain a trois mains : les siennes propres et celle de l'Autre.

Avant la main est la poignée de mains. Le principe de *l'intersubjectivité ontologique*, du *dialogisme originaire*, est au fondement même de l'Humain et de nos propres existences. Le métissage est premier. L'humanité est bigarrée, *Arlequine*. Il n'est point de penser avant la rencontre de l'Autre. Point de « *cogito* » avant un « *bonjour* ». L'Autre garde ouvert les battants mêmes de la pensée : cette relation est peut-être la pensée même.

4.2.3. Les épistémologues nous montrent le chemin

Pour Marilia Amorim (1996), c'est en effet dans les sciences humaines au sens large que le savoir se construit autour et à propos du rapport à l'autre. La question centrale qui organise les thèmes est celle de la rencontre de l'autre, dans ses possibilités et impossibilités. Le chemin qui conduit vers l'autre est un chemin médiatisé, où s'interposent des figures : figures de représentation de l'altérité – du côté du chercheur (universalisme, relativisme, primitivisme, exotisme) –, figures d'occurrence de l'altérité – du côté des sujets (par exemple *Gorgô*, *Dionysos*, *Artémis* chez les Grecs Anciens). Il est aussi objet d'une histoire, sinon réelle du moins mythique, qui serait à l'origine des sciences humaines : l'événement civilisationnel de la rencontre qui s'est produite par la découverte/conquête de l'Amérique (Todorov, 1982).

D'un point de vue remarquablement heuristique pour la science et l'épistémologie, Marilia Amorim étend la situation existentielle d'altérité (entre sociétés, cultures, personnes) à la situation de recherche même, en parvenant à l'affirmation d'une volonté de dépaysement et d'étrangeté qui serait à la base de

en discours, objectivable. Donc soustrait à tout mystère, quantifiable. Objet et non plus sujet opaque, étrange, déroutant comme l'était l'autre dans les récits ethnographiques renaissants. Ce qu'on feint de voir comme un gain éthique, le respect de la différence, cache en réalité un surcroît de pouvoir de l'observateur. La différence, c'est l'altérité quantifiée parce que quantifiable et classable.

toute activité de recherche. « Même si on ne veut pas poser cette volonté comme se reportant à une subjectivité, celle du chercheur, il faut nécessairement penser que, dans la recherche, il y a un mouvement vers l'altérité car, ne serait-ce qu'au sens mathématique du terme, il y a toujours une inconnue. Et, dans le cas des sciences humaines, l'étrangeté concerne ce qui est reconnu comme étant de l'ordre de l'humain, c'est-à-dire que le dépaysement touche aux traces de ce qui fait faille dans l'identité » (Amorim, 1996, 22). Dans les sciences humaines, la question de l'altérité est centrale parce que l'Autre est en même temps celui que je veux rencontrer et celui dont l'impossibilité de rencontre fait partie du principe de la recherche. Ce n'est qu'à partir d'un écart qu'il y a quête de rencontre. C'est précisément là où une résistance au dialogue est présente que peut se construire un objet et un savoir sur l'Humain.

4.2.4. La pensée genre nous montre le chemin

Curieusement - *queerusement* - dès qu'il s'agit des rapports femmes/hommes, tout se passe comme si l'humanité oubliait sa propre transcendance culturelle. Le genre est codé comme une différence parce que le pouvoir y trouve son compte. Le genre est le codage du monde en sexué par le pouvoir, le pouvoir de coder le monde en sexe. Le genre est le moyen discursif/culturel à travers lequel le sexe est établi comme pré discursif, c.a.d. comme s'il s'agissait d'un élément naturel qui précède la culture au lieu d'être créé par elle.

Mais le binarisme ne tient pas : ni génétiquement ni du côté du cerveau. Que fait-on des XXY, des 3, 4, 5 X ? Que fait-on des intersexués, des personnes trans, de celles qui ne se reconnaissent pas dans le sexe d'assignation ? Que fait-on avec la multiplicité la diversité des sexualités humaines, loin de leur réduction à la catégorie (physiologique, biologique, corporelle) de sexe ou sexualité ?

Que fait-on avec les 3èmes sexes, nièmes genres, les 56 genres personnalisés de *Facebook* allant d'*agender* et androgyne à *Two spirit*, en passant par *neutre* et *sans genre*, *other*, *pangender*, les 25 catégories trans, les fluides, *queer*, *questionning*, transidentitaire ? Les pangendre, bigendre, androgyne, inter genre, *genderqueer*, *radical faeri*, non-binaire ? Sur 190 *Katoheys* interrogés lors d'une enquête (Winter, 2011), 11 % se perçoivent comme non-mâles, 45 % comme femmes, 36 % comme appartenant à la catégorie d'un autre genre de femmes, d'autres encore comme incarnant un troisième sexe, d'autres dans une catégorie complètement séparée à la fois d'homme et de femme (Espinera et al, 2012).

Pensons aux sexuations autres existantes et pratiquées hors de notre culture ou oubliées dans les réserves de notre histoire... Hijras, Rae-Rae, Mahu, Katoheys. Le trans et le queer nous interpellent, en exhibant les corps fabriqués travestis déconstruits comme des corps sexués alors qu'ils sont genrés. Les trans – sexe, genre – expérimentent les deux sexes, les deux genres (ces deux faillites ?), parfois se tiennent au milieu, parfois entre les deux, passant de l'un à l'autre. Regardant à la fois des deux côtés, ils peuvent les dénoncer comme système politique de gestion de la vérité et de la vie, qui fait de nous ses objets, des marionnettes tirant sur nos propres ficelles.

Le genre, nous l'avons vu plus haut, est une *performance* sociale du sexe en tant que le sexe est lui-même une fiction sociale du biologique. Envisageant le genre comme une variable fluide, une fiction à inventer et réinventer sans cesse par les acteurs et actrices eux-mêmes, Butler en appelle à une action contre le modèle hétérosexuel et binaire, le *gender trouble*, qui invite à entretenir une confusion et une profusion des identités. Le mouvement (artistique, théorique) *queer* qui l'illustre se joue de la multiplicité des identités sexuelles établies selon les nécessités et les contingences. Les *queer* - les *bizarres*, les *tordus* - démontent et démontrent notre mise en scène quotidienne perpétuelle et font tourbillonner les assignations, les surjouent, les travestissent, les poussent au maximum, les décrédibilisent, nous ridiculisent quand nous croyons les ridiculiser, sèment la panique et l'ivraie (et l'ivresse) dans les choux et les roses du jardin normatif du binarisme disjonctif. La théorie et la pratique *queer* contestent et remettent en cause toute norme, qu'elle soit de genre ou de sexe. Pour déjouer les identités, les *queers* s'emploient à brouiller les classifications : sexualité hétéro ou homosexuelle, gays, lesbiennes, transgenres, masculin-féminin, pour insister sur *la plasticité du rapport sexe-genre*. L'identité n'est plus une *essence* mais une *performance*, elle est floue, bizarre. « Les études de genre ne décrivent pas la réalité de ce que nous vivons, mais les normes hétérosexuelles qui pèsent sur nous. Dans les médias, par les films ou par nos parents, nous les perpétons à travers nos fantasmes et nos choix de vie. Elles nous disent ce qu'il faut faire pour être un homme ou une femme. Nous devons sans cesse négocier avec » (Butler, 2005).

Pensons à Rose Duchamp et Marcel Selavy (Duchamp, 1977) qui, dès 1920, montrent que *l'homme est une femme comme les autres* et qu'il ne tient qu'à LUI de se libérer/de se révolter contre lui-même et contre l'ordre de la domination masculine - qui assigne, contraint et étouffe également, bien évidemment, les hommes !

Parce que, de toute façon, nous ne savons pas ce qu'est la différence de sexe, Sinon une construction sociale, culturelle, idéologique. Il n'est

d'identité qu'en construction L'ouverture de l'humain ne peut se satisfaire de la fermeture sexuée. L'ouverture de l'humain est une question civilisationnelle, politique, éthique : humaine (Galibert, 2018).

Or, la question de la politique, de l'humain, de l'éthique³⁷ n'est pas de se mettre d'accord sur des différences organiques entre les sexes, d'ailleurs de moins en moins fixées, de plus en plus troubles, parce que, de toute façon, la différence de sexe devient de plus en plus floue, une construction sociale, culturelle, une narration, un conte vraisemblable - une fiction -, et parce qu'il nous faut penser plus loin et autrement que les configurations contemporaines dominantes de l'humain : l'altérité de chacun chacune - à l'exemple de Claude Cahun ou Michel Journiac. Ryan Trecartin, Zoé Leonard, Del La Grace Volcano (Galibert, à paraître) jouent et exacerbent les assignations homme-femme, femme-homme, individu trans, ni homme ni femme, à la fois homme et femme, neutre, trans genre, intersexe, appartenant à une autre catégorie séparée à la fois d'homme et de femme, au doute jeté sur ce qu'est le sexe, sa bi ou tri partition, sa dilution, sa transformation en son contraire, sa négation.

Nous ne voyons pas pourquoi il faudrait accorder plus d'importance à ces différences construites qu'aux similitudes et ressemblances ; pourquoi il faudrait accorder plus d'importance à notre assignation de sexe qu'à notre intelligence, notre désir, notre volonté d'être libres, singuliers, uniques, créatifs. Qu'à notre souci d'être *autre, irremplaçable, vulnérable, créatif, créative*. Nous développerons ces *qualités de la personne-en-tant-qu'altéritaire* dans la dernière partie de cet essai (Partie III, chapitre 6, sous chapitre 6.1. ce qu'il advient de l'altérité interne).

Est-il préférable d'œuvrer à l'égalité des sexes en réclamant leur similitude ou leur différence ? Ou de supprimer la différence pour devenir des *êtres humains universels* ? Tant que femmes et hommes ne sont pas à égalité, il n'y aura pas moyen de savoir s'ils sont différents. Que subsisterait il des différences sexuelles si toute la différenciation sociale des sexes était abolie (éducation, rapport asymétrique mère/père/enfant/élevage) ? Dans une

³⁷ « Tandis que l'éthique est la sphère du bon immanent, de l'optatif et du téléologique, la morale est la sphère de l'injonction stricte, de l'impératif, de la loi, du permis et du défendable. Alors que l'éthique est visée d'une vie justifiée et aussi heureuse que possible, la morale est volonté et respect de l'universalisable. Cependant, éthique et morale peuvent se complémentariser et se référer à des valeurs communes. La morale caractérisée par l'obligatorité de la norme peut devenir le moment second, quoique essentiel, de la visée éthique qui s'enrichit alors à travers l'épreuve d'universalisation. Pour être socialement opératoire, l'éthique ne peut se passer de la morale. L'éthique ou plutôt l'éthico-axiologie visent la fin universalisable qu'est l'humanisation, ce qui implique un devoir-être » (Gabaude, 2005, 77).

société libre d'assignation de sexe ? Le véritable problème n'est pas la différence, mais l'inégalité, la domination, le pouvoir. Le véritable problème est la binarité en tant que disjonctive, différentielle, hiérarchisée, inégalitaire, valuée – violente.

4.2.5. Les artistes nous montrent le chemin

Nous avons besoin des artistes, parce que nous devons écrire une nouvelle narration, un nouveau récit une autre fable (après le déluge, l'arche de Noé ; après l'apocalypse, l'arche de la nouvelle alliance).

Loin d'être un passe-temps d'original, de marginal ou de privilégié, voire même d'hédoniste, ou simplement de curieux, la peinture, que nous retiendrons ici pour illustrer l'activité artistique, met en évidence combien la création est une donnée non pas *majeure* mais *constituante* de l'humanité. L'art existe parce que la vie ne suffit pas. Concentrant l'histoire sociale, industrielle, artistique - intellectuelle, cognitive, affective, sensible - de *l'espèce* ou plutôt du *genre* humain, à l'instar des témoignages de Lascaux ou Chauvet en passant par les civilisations Inca, Egyptienne, Grecque, contemporaine, elle enregistre un moment et une part déterminante des conditions de vie et de survie de l'espèce à un certain niveau et degré d'évolution bio socio politique. La création créée par des conditions et facultés mentales, développe des facultés mentales aptes à la perception, la critique, la révolte, la violence, la modification, la production de nouveaux modes de production du social, de la perception, de la critique, empruntant l'empathie, l'ouverture, la protection, le silence, le partage, l'enthousiasme, l'émotion, le transport, l'alerte face à la destruction possible – politique, sociale, économique, religieuse, guerrière...

«*May You Live In Interesting Times* » (« *Puissiez-vous vivre en des temps intéressants* »), tel était le titre donné en 2019 à la dernière Biennale d'art de Venise par son commissaire, Ralph Rugoff. Il a tout à voir avec *La Violence et le sacré* de René Girard (1972), où une crise est appréhendée comme crise des distinctions qui servent à organiser notre manière de recevoir et traiter des informations qui nous parviennent du monde, des autres et de la société. « Si quelque événement vient bousculer ces distinctions, ces manières habituelles de ranger toutes choses sous des catégories construites et très relatives par rapport au temps, il arrive ce que nous nommons une crise. La crise arrive quand les catégories morales, sociales et intellectuelles s'effritent ou commencent à s'effondrer » (Korichi, 2019, non paginé).

La création est une aiguillon du social, de la conscience du social par l'intériorisation/extériorisation de facultés mentales et cognitives participant à la construction/modification du monde, à la conception de formes de culture plus complexes (plus humaines). Les émotions esthétiques sont un facteur de cognition et donc de développement du genre humain.

Dans quelle mesure en-a-t-il été de même chez les animaux : dans l'invention et non dans le simple héritage par hérédité de l'art géométrique chez le poisson globe ou l'araignée, de l'art paysager chez les oiseaux amazoniens, de la chorégraphie chez les grèbes ou les grues, du chant chez les baleines ? Diane Davis (2015) remet en cause l'idée que l'Homme serait, par exemple, le seul être vivant à écrire en montrant comment certains singes ont aussi la possibilité de développer une forme d'écriture pour répondre à l'appel de la communauté.

4.3. Armand Scholtès, artiste de l'entre deux mondes (Cf. Annexe1)

Si, littéralement, la création artistique ne doit pas être séparée, cognitivement, affectivement, socialement et politiquement, de la création stricto sensu, le *faire*, la *poiesis*, est à la fois une production par l'esprit humain social et la production/construction/développement de l'esprit humain social. L'œuvre d'Armand Scholtès est en quelque sorte au cœur de ce *feed-back / feed forward* autocréateur du genre humain en tant que situé justement en ce moment historique de l'anthropocène finissant où le genre humain est exposé à sa mort possible par la destruction de son habitat, en cet espace-temps singulier où le genre humain a en main son destin mais où le capitalisme post contemporain *désire* néanmoins le détruire pour son propre profit à court terme. L'artiste s'inscrit dans l'appel d'Heidegger (1954, 125) à « provoquer l'éveil d'une disponibilité de l'homme pour un possible dont le contenu demeure obscur et l'avènement incertain pour une destination pour laquelle en tout temps un appel, qu'il soit ou non entendu, ne cesse de venir jusqu'à nous, Hommes, au cœur d'un partage non encore arrêté ».

4.3.1. « J'aurais aimé être jardinier »

«*J'aurais aimé être jardinier* » est tout juste la dernière phrase de la dernière lettre écrite par Antoine de Saint-Exupéry, le 30 juillet 1944. Armand Scholtès est ce jardinier - des formes, de l'Être, des couleurs, des singularités, du souffle - du *paradis pas encore tout à fait perdu*, en voie de disparition,

car ce n'est pas l'enfer qui brûle mais bien le paradis et c'est nous qui y avons mis le feu, en faisant un enfer.

Ce jardinier-Saint-Exupéry est tout autant *Petit Prince* (Saint Exupéry, 1946) que *Tom Bombadil* (Tolkien, 1975), tout particulièrement grâce à deux cartons de récupération lumineusement peints dans lesquels il s'est exceptionnellement représenté. Cette silhouette dit l'avant et l'après qui couvre l'anthropocène depuis l'invention du feu jusqu'à la bombe³⁸. Cette silhouette montre l'Être comme Beauté à défendre, sentir, respirer et aimer. Par sa position même au milieu de *la clairière de l'Être*, à la croisée des chemins et des destins, elle fait signe vers la perpétuation du Beau et alerte sur le risque et l'advenue du mal. C'est la silhouette du porte-parole des privés de Beau, privés de couleurs et de formes, des privés d'art et de musée, des *hommes-cartons contemporains*. C'est une silhouette foncièrement *politique* qui dit ce qui Est et ce qui risque de ne plus être, ce qui est souhaitable et appréhendable pour *tout ce* et *tous ceux* qui relèvent de la vie et du vivant contre les tenants des privilèges et de la massification de la pauvreté, de la misère et de la mort.

Agitant des signaux préventifs des dégâts de l'anthropocène et des exigences de la réconciliation et de l'alliance à refonder avec les vivants (donc avec Le Vivant et Le Mort), le message de la silhouette, qu'elle nous tourne le dos ou qu'elle nous sourit (jaune, puisque tel est la couleur de la silhouette - préfiguration, accompagnement politique des *gilets* de la même couleur ?) est que nous ne pourrions commencer à *vivre – voir – sentir* qu'en invitant l'ensemble du vivant à nous ouvrir le sens du vivre et du sentir, définissant ainsi un projet *esthétique* et *existential*, et, certes *politique*. La silhouette de prophète dit « *avant moi le paradis, après moi le déluge* », mais elle propose le sauvetage de l'Être, une bouée sensible jetée au milieu des flots.

Cette prise de position, ce positionnement, cette silhouette faisant irruption dans ses tableaux et son œuvre, à 85 ans, quarante ans après la disparition dans sa peinture de l'art figuratif, à la fois comme art et pratique artistique personnelle et comme destination aux autres humains, dénonce la disparition de l'humain dans l'anthropocène et ses promesses d'apocalypse et promeut par cette ombre jaune le combat pour réhabiliter un humain doux en phase avec l'Être, le Monde, la Nature. Et c'est précisément cela qui le relie à l'humanité, à l'humain, aux autres, au-delà de sa représentation.

³⁸ la bombe atomique a explosé et a déjà détruit la Terre, mais nous faisons semblant de ne toujours pas nous en apercevoir, nous faisons semblant de ne pas être déjà irradiés. Nous faisons semblant de ne pas être déjà morts ; exactement comme nous faisons semblant de ne pas nous apercevoir que nous avons cessé de penser depuis Auschwitz et le Goulag.

4.3.2. Le spectacle du Monde et l'Homme

Cela devrait nous inciter à interroger ce que l'on n'interroge pas : les impressions et sensations qui affleurent à la conscience de l'individu uniquement en termes de sensations/sensibilité/impressions non traduisibles dans le langage de la science - qui concerne celui, non langagier, de l'interpellation de l'homme par le monde, dans le silence et la stupeur. Bref, à interroger le flou, l'impressionniste, le non-communicable, l'à peine ressenti. Être un préposé aux choses vagues, à la stupéfaction devant le monde, à l'impression que produit l'insaisissabilité du monde et qui nous laisse muet, pantois, émerveillé, souffrant et en deuil du monde hors de nous. Cette sensation blanche que nous connaissons tous et ne partageons qu'exceptionnellement, derrière les mots, dans l'expérience de l'incommunicabilité, dans les situations-limites mais aussi dans notre simple présence d'humain devant le monde (les couchers de soleil, la mer, le deuil, l'amour, la souffrance, l'émerveillement devant une bête ou devant une œuvre) - *l'esthétique* entendue comme sensation définie à la fois comme perception et processus de connaissance, cadre de réception de l'événement et manière d'habiter le sensible et le senti.

Peut-être cette stupeur/émerveillement/étonnement qui est dû à notre séparation d'avec le monde (et d'avec les hommes) est-elle le fond du ressenti par rapport au monde et aux autres, à la nature et à l'humain (la nature et la culture) qui excède le langage et qui explique pourquoi existe l'art, mais peut-être aussi toute activité sociale et humaine en tant que tentative de remplir notre déchirure/séparation d'avec le monde.

Le monde est là, devant nous, et tous sens réceptifs - bouche ouverte, yeux écarquillés - nous souhaitons l'accueillir, le prions, l'espérons, le forçons, mais il ne vient pas. À Tipaza, la respiration du ciel et de la mer est apparue à Camus comme la seule image du sacré : la tendre indifférence du monde, que Pessoa (1999, 19) appelle plus radicalement « la stupéfiante objectivité du monde ».

Devant le spectacle du soleil et des nuages courant au-dessus du jardin Boboli à Florence, Camus se sent littéralement projeté hors de lui et en tire la leçon que le monde est beau et que, hors du monde, il n'y a point de salut, que l'homme n'est rien et que la vérité du monde c'est la nature sans humains. Ainsi toute vérité porte-t-elle en elle son amertume, en même temps que toute négation contient une floraison de oui. « Contempler la beauté du monde est savoir que l'on en est en même temps exclu. Ce désert n'est sensible qu'à ceux capables d'y vivre sans jamais tromper leur soif, car c'est à cette seule condition qu'il se peuple des eaux vives du bonheur » (Camus, 1973, 105).

Cette sensation de l'inaccessibilité du fond du monde ne désire pas la science et son discours désacralisant, parce que ce discours-là ne comprend pas (ne sent ni ne perçoit) le sacré mais le nie, tout simplement. Or, c'est peut-être bien de sacré dont il s'agit et le sacré est l'ami de l'imaginaire : ce qui est entre le monde et nous, l'espace et le temps qui vibre et coule partout et toujours entre le monde et nous.

Il n'est pas nécessaire que l'homme soit présent dans une représentation, une œuvre, pour que, dans son absence même, son invisibilité ou l'aveuglement du regardeur, *l'Humain* y soit néanmoins partout comme signe, exigence, volonté, projet politique d'existence *AVEC et ENTRE* les existants, le vivant, La Vie.

L'invisibilité habituelle de l'humain dans la représentation picturale d'Armand Scholtès est en quelque sorte sa visibilité dissimulée en tant que *berger de l'Être* ayant bâti sa maison de médium et d'espoir dans *la clairière de l'Être*, sans souci du symbolique et de la perte. L'artiste est un lanceur d'alerte sur le commencement et la fin du monde, sur la genèse et sur l'apocalypse, sur la séparation de la terre et des eaux avant le déluge et le feu.

Sans doute la silhouette entrant doucement dans le tableau pour manifester l'espoir encore possible d'humanité propose-t-elle une autre problématique, une autre façon de penser, d'être, d'espérer, qui ne se sépare plus du vivant, qui renouvelle l'alliance perdue avec le vivant, une autre épistémologie, une autre pratique scientifique, un autre langage, une autre esthétique, une autre poétique (*poïétique*), artistiquement plus qu'esthétiquement expérimentée comme *art du faire*, une autre *politique* comme *art de l'en commun*, du *faire et du vivre ensemble*, Humains et *Non Humain*, existants, terriens, terrestres, Vivants *DONT l'Humain* : une autre sensibilité, une autre pensée. Une pensée autre. Celle du *Sentir-Penser*.

Chapitre 5 La nouvelle Alliance

5.1. Poésophie, philoésie, écosophie

Il s'agit bien là d'une question tout à la fois historique, collective, existentielle, individuelle (métaphysique ? ontologique ?) puisque c'est une question dans laquelle nous sommes nous-mêmes en question, nous qui questionnons. Nous effectuons ce questionnement sous le surplomb du constat Lévi-Straussien que « le monde a commencé sans l'homme et s'achèvera sans lui » (1955, 420). Dès 1955, l'anthropologue prévenait en effet que les institutions, les mœurs et les coutumes qu'il avait passé sa vie à inventorier et à comprendre n'étaient « qu'une efflorescence passagère d'une création par rapport à laquelle elles ne possèdent aucun sens, sinon peut-être de permettre à l'humanité d'y jouer son rôle ». Mais, loin que ce rôle lui marque une place indépendante et que l'effort de l'homme soit de s'opposer vainement à une déchéance universelle, « il apparaît lui-même comme une machine, peut-être plus perfectionnée que les autres, travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive » (1955, 420).

La difficulté de penser après le XX^{ème} siècle, la menace du réchauffement climatique, de la disparition des espèces, le risque de destruction planétaire, dans la version désormais apocalyptique du *conte vraisemblable*, devenue fiction narrative de la fin du monde (l'épuisement historique de l'esthétique de l'impensable comme horizon de sens et d'attente, surchauffe et emballement de l'imaginaire, vacuité des GAFAM sous les envolées lyriques de *l'intelligence artificielle* se réduisant à la *bêtise naturelle*), semble prendre désormais la forme de la tâche indélébile sur la petite clé d'or du cabinet interdit de *La Barbe Bleue*.

Le *conte vraisemblable*, lorsqu'il prend cette forme absolue et ultime de la narration de l'annonce de l'Apocalypse faite à l'Humain par l'homme, nous donne à appréhender l'homme comme cet être de la catastrophe majeure et définitive, celle d'un conte vraisemblable capable de produire la réalité la plus terrible : la destruction et la fin de la réalité même.

Le dépassement des différenciations internes et externes par l'altération, des grands axes de différenciations péjorantes excluantes sexualisées-générées, racialisées, naturalisées, par des potentialités actives d'actualisation d'autres formes de devenir sujet, par le bio-égalitarisme et le devenir-monde, constitue le dépassement de la différence par l'altérité, de la norme par la

singularité (reconnaissance de la vulnérabilité, l'irremplaçabilité et la créativité), du sujet unitaire exclusif excluant et de ses privilèges ontologiques d'espèce par son intégration dans la force vitale trans-humaine de Zoé et son devenir-monde. Il débouche sur une humanité enfin *Humaine*, d'une part par altération interne : le dépassement de la différence de genre par la singularité altéritaire de chaque humain-e singulier-e ; d'autre part, par altération externe : chaque vivant est lui aussi singulier et non plus considéré comme groupe, espèce. Le débouché logique du dépassement des différenciations internes et externes par l'altération conduit à la fin de la distinction entre interne et externe pour faire de l'homme *un vivant parmi les vivants, un colocataire de la planète*, « cheminant vers des séquences infinies de devenir, sans référence au sujet humain, et encore moins à son auto-conscience identitaire » (Braidotti, 2009, 210)³⁹.

Que nous reste-t-il ? Une philosophie ? - faute d'un autre mot, tels *poésophie, philoésie, écosophie* - à inventer : sensible, émotionnelle, pensive et réfléchie, *insatisfaisance* du plaisir satisfait. L'idée d'un concept sensible, physique, chaud, sensuel, caressant, esthétique et synesthétique, de tous les sens qui agitent notre cerveau, de tous les petits cerveaux qui titillent nos sens. Rien de *rationnel rationalisant*, qui raisonnerait, arraisonnerait et ratiocinerait ; tout au plus *résonnerait du monde avec le monde*, une façon de

³⁹ Nous indiquons ici la proximité de cette approche avec celle de Deleuze et Guattari développée dans « Mille plateaux » (1982) en termes de « *devenir femme* », « *devenir animal* », « *devenir homme* ». A travers les différenciations minorantes péjorantes excluantes internes et externes, l'homme transforme tout non-homme en minorité, toute minorité en non-homme – qu'il définit comme « *non humain* ». Le *devenir-autre, devenir minoritaire* est tout à la fois une stratégie « désirante », éthique, esthétique et politique par l'accent mis sur les combinaisons collectives dans lesquelles entre le désir comme force positive, affirmative et agissante. « *Entrer en devenir* », c'est faire de la philosophie (ou de l'art) sous une nouvelle acception, au-delà de l'anthropomorphisme et de l'anthropocentrisme, par dépassement des dualismes disjonctifs exclusifs différenciateurs internes et externes, non par intériorité subjective, mais par échange vivant entre le dedans et le dehors, soi et l'Autre - un autre nom de mon appellation d'« altération/altérité ». « Devenir, c'est atteindre aux multiplicités qui nous habitent et s'ouvrent à nous au gré des rencontres, c'est devenir plus libre, et expérimenter ce que *peut* un corps » (Mozere, 2005, 59). Et en se dépouillant de la femme, de l'animal, du monde « inventé-e-s » par l'axiomatique de l'étalon homme blanc, adulte, hétérosexuel, accéder, par expérimentations successives, au mélange des genres, des espèces, des éléments. Ces transgressions des frontières et des différences normatives « empruntent des chemins de traverse, non pour se plier aux arborescences hiérarchisantes, mais pour ruser et les « fuir » le long de rhizomes qui connectent des univers, des régimes et des registres que rien jusque-là ne prédisposait à se croiser et s'entremêler. Ouvrir des possibles jusque-là impossibles par l'actualisation de modes de subjectivation qui contiennent, trésors tapis au cœur des identitaires injonctions, le joyau des devenirs » (Mozere, 2005, id).

penser la liberté jusqu'à devenir libre de pensée et de penser. Un Noël bonheur quotidien. En sachant qu'il peut toujours y avoir un lendemain. Le dernier jour est l'avant dernier jour.

Telle pourrait être la condition cognitivo-affectivo-perceptive sensitive de *la fin de la fin du monde*.

Si la sortie de crise est *politique*, elle devra être avant tout *éthique* : prise en considération de l'Autre en tant qu'*humain* (l'autre homme en tant que femme, enfant, etc.) et de l'Autre en tant que *Nature*. « *L'éthique prend à la lettre, et au sérieux, la banale formule de politesse "après vous, je vous en prie" »* (Roger Pol. Droit, 2006).

5.2. Dépassement de l'altérité interne (des *différenciations minorations péjorations exclusions internes*)

Alors, il nous faut d'abord, au nom du dépassement des *différenciations minorations péjorations exclusions internes*, nous ouvrir aux autres humains en tant que l'humanité EST d'altérité. « *Rien n'existe plus que l'homme que je ne vois pas* » écrit Robert Antelme (1975, 320-321) ; « *Le visage de l'Autre me regarde même lorsqu'il ne me regarde pas* » avance Emmanuel Levinas, 1972 p.49). Levinas appelle *visage* la présence de l'Autre comme infini, comme dépassant l'idée de l'autre en moi. Présence de *l'Autre* dans le face à face, le *visage* n'est pas présent comme *face* de chair, *figure* symbolique ou thème offert au regard. Il s'exprime en débordant toujours l'idée que j'en ai ou peux en avoir. « La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons *visage*. Inassimilable à un ensemble de qualités formant une image, le visage d'autrui détruit et déborde l'image plastique qu'il me laisse » (Levinas, 1961, 125). Le *visage*, loin de réduire la personne à son apparence physique, pointe au contraire vers sa dimension *métaphysique* - désormais, faudrait-il dire *post-humaniste, vivante parmi les existants*. Il y a, pour *Autrui* (comme il y eut, historiquement parlant, avant sa mort, pour Dieu même), une présence sur le mode de l'inaccessible dans l'ordre empirique - une véritable *présence de l'absence*. Le visage est bien cette *épiphanie* d'une présence absolument inobjectivable que je ne saurais *dé-visager*. Dans sa nudité, il est le premier dire : « Tu ne tueras point », interdiction qui s'adresse à chacun en particulier, lui signalant l'existence de l'Autre comme horizon obligé et obligeant de son moi et de son droit, lui refusant le droit de se faire le centre exclusif du réel. Car le meurtre est la négation radicale d'autrui ; c'est un acte irréversible, mais d'un ego en quelque sorte infirme, non encore advenu à soi-même, puisqu'il fait disparaître l'autre précisément en tant qu'Autre irréductible à soi. C'est enfin un acte vain puisqu'il échoue à venir

combler le narcissisme d'un moi impossible, car incapable de présence à l'Autre. « Ce qui distingue entre toutes la philosophie de Levinas n'est pas compliquée à dire, écrit Michel Droit (2006). Cette pensée est fondée sur l'expérience éthique bouleversante du *corps d'autrui* ». L'essentiel, en effet, se condense dans cette formule. L'éthique, selon Levinas, n'est pas affaire réflexive, mais expérience. Elle ne résulte pas d'un raisonnement, elle ne se déduit pas, elle s'éprouve. « Chacun se trouve saisi et requis, de manière immédiate, par la perception de l'autre, de sa présence ». Pour Levinas, le fait central - de l'éthique, mais aussi bien de l'humanité comme telle - réside « dans la déchirure suscitée dans le monde par cette présence corporelle d'autrui », qui s'impose sur un tout autre mode que celui des choses. Le corps de l'autre signifie, par lui-même, de manière originale. « Dans sa nudité, sa faiblesse offerte, son incapacité à dissimuler qu'il est démuné, ce corps humain manifeste à la fois qu'il est vulnérable et inviolable. Exposé au meurtre possible, il l'interdit. L'irruption de l'autre suffit donc, à elle seule, pour fonder l'éthique et la responsabilité, voire la politique » (Droit, 2006).

5.3. Dépassement de l'altérité externe : l'envisagement du Monde

Ensuite, il nous faut ouvrir l'humain aux valeurs éthiques de ce qu'interdit à ce jour l'altérité externe, au nom du dépassement des différenciations minorations péjorations exclusions externes par les valeurs éthiques recentrées sur la vie, en tant que processus interactif ouvert. Il nous faut l'ouvrir à un *égalitarisme trans spécifique trans naturel, post et extra humain - à l'universel planétaire*. Notre question est désormais la mise en question de l'humain même. Nous ne pouvons plus prétendre regarder seuls et seules comme une humanité de cyclopes. Nous devons ouvrir nos yeux aux autres yeux qui regardent dans la nuit. Les bêtes, les arbres, les pierres, les étoiles, la mer, la montagne, le ciel. Nous ouvrir au corps de l'autrui externe, la bête, au visage de l'autrui externe. Faire en sorte que le corps et le visage de la bête, du rocher, du Monde, acquière la même valeur vitale et vivante que celle de l'Autrui humain. Nous devons *envisager* l'altérité externe comme nous devons *envisager* l'altérité interne. Etendre en quelque sorte *l'Ubuntu* des langues bantoues relevé par Morizot (2020, 272), qui veut dire « je suis ce que je suis car nous sommes ce que nous sommes », ou « je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous », à l'ensemble du vivant, animé, inanimé, humain, non humain. « C'est comme vivant que je suis ce que je suis parce que nous, les vivants, sommes ce que nous sommes. Ce souci de soi comme souci des interdépendances, c'est un *Ubuntu* élargi au-delà de l'humain. Un *Ubuntu* mutispécifique » (Morizot, id.).

Le peintre Armand Scholtès⁴⁰ dit ainsi le choix possible entre le sauvetage du monde vivant ou sa destruction. Il incarne par ses yeux et ses mains la fin ou la continuation du monde comme origine. La conscience de l'origine et de la fin. Cela se dit structure, dynamique, forme, élan, vie, contredisant (et contredit par) la mort.

L'artiste dans sa peinture et son esthétique (l'art du monde, de faire monde, de dire le monde, de partager le monde, de *mondifier*), est *politique* au sens large du désir de communiquer, de faire communauté, de partage et de don, parce que nous sommes tous (certains plus que d'autres) dans le même bain lustral, dans le même feu volcanique originaire, et dans le même réchauffement climatique, la même extermination de masse des humains, des animaux, de *Gaia*, de *Zoé*, le même effroi tremblant après le libéralisme, le pouvoir de la finance, *le techno bio nécro climato politique*. « Croire au

⁴⁰ Pourquoi Armand Scholtès, là où j'aurais pu inviter ou convoquer une foule d'autres artistes contemporains qui s'interrogent sur les rapports de l'Homme au monde et à la nature, leurs intersections, leur passé, leur avenir possible : Patricia Piccinini, et ses créatures mutantes hybrides homme-animal, Orlan et ses propres transformations, Kiki Smith, Dorothea Tanning, Wangeshi Mutu, Leonora Carrington, Niki de Saint Phalle, Rei Noto, Yayoi Kusama, Pipilotti Rist, Mariko Mori, Alisa Andrasek, Valérie Favre (...) ? La réponse la plus évidente est que, Armand Scholtès est singulier, unique et exemplaire, qu'il caractérise parfaitement l'écartèlement de notre présent suspendu entre l'origine et la fin, le commencement et l'apocalypse, l'espoir et la désespérance. Cette place « privilégiés » tient également à une longue fréquentation qui permet l'interrogation sur l'aventure de la création que nous menons conjointement, lui dans la peinture et moi dans l'écriture. Nous échangeons entre nous des couleurs et des mots, des dessins et des phrases. Je me traîne à quatre pattes dans son atelier à la découverte de ses derniers cartons peints. Il pleure à deux yeux à la lecture de mes derniers textes. Nos mystères respectifs nous éclairent. Nos silences parlent pour nous. Nous apprenons sans cesse le monde de l'autre en tenant au respect de nos secrets et de ce qui doit rester inconnaissable et incommunicable pour que vivent la connaissance et la communication. A bout de bras, de pinceaux, de stylos, de tableaux et de livres. Il convient également de préciser que la quantité et la diversité des œuvres réalisées quotidiennement depuis l'âge de 14 ans en font un artiste véritablement unique interrogeant de plus sans cesse une œuvre emplissant un espace de vie qu'il ne sépare pas de son espace de création et faisant véritablement de sa vie une œuvre d'art, de son art sa vie même - de lui un *travailleur de la création*. Dans la lignée de créateurs constatant que seul le monde est Beau et que l'artiste n'en est que le médium, il voit les dessins intimes de l'univers, les origines que racontent le livre de la terre et des eaux, les montagnes surgissant des océans, le brin d'herbe dans le vent, les nuages sur le fort de La Revere au-dessus d'Eze, l'encyclopédie illustrée des feuilles mortes du Boulevard Dubouchage, à Nice. Il voit les premiers hommes qui étaient de la substance des arbres et qui disputaient leur abri à l'ours des cavernes pour lui voler ses peintures. Il a vu l'infini. Ce par quoi, sa place dans cet essai s'accompagne de la présence visible et invisible des artistes évoqués plus haut et dont les QR codes et liens en annexe 2 permettent de découvrir les œuvres.

monde, c'est ce qui nous manque le plus. Nous avons tout à fait perdu le monde, on nous en a dépossédé. Croire au monde, c'est aussi bien susciter des événements petits qui échappent au contrôle, ou faire naître de nouveaux espace-temps, même de surface ou de volume réduits. C'est au niveau de chaque tentative que se jugent la capacité de résistance ou au contraire la soumission à un contrôle. Il faut à la fois création et peuple ». (Deleuze et Parnet, 2004, 239).

Dans cette conjonction, ce moment de l'anthropocène, que je dis *clairière de l'Être souillé*, Armand Scholtès est debout au milieu des grands cartons qu'il récupère dans la rue, devant les boutiques d'informatique ou les grands magasins d'alimentation, pour les ramener dans son petit *appartelier*, pour les peindre, *performant* que nous sommes nous-mêmes devenus cartons au milieu des cartons. Mais lui témoigne à la fois de l'avant, de l'après, du maintenant : le monde inhumain dort et ripaille, rit, baise, banquette, détruit et danse, souille et tue sur les cartons que nous sommes devenus - les cartons que sont devenus les hommes.

Cette place de témoin, médium, antenne ou paratonnerre, est la place singulière, unique de cet artiste, et c'est exactement tout cela que suggère cette œuvre produite en notre nom en notre passé pour notre avenir et notre possible survie, mais également au nom de l'Être, du vivant, des autres habitants de l'Être et des autres vivants : le rocher, l'arbre, la baleine, le souffle de la vie.

Le sens commun, le non-sens, le bon sens ne nous a-t-il pas fait perdre *le sens du commun* ? Le sens du bon sens, les sens nietzschéen affirmatif du oui au Monde, que l'on perçoit dans l'absence dans l'espace public et dans l'espace culturel de la plus incertaine et troublante des questions concernant le destin de l'humanité et, désormais, de celui de la Planète, du Vivant dans son entièreté.

5.4. Invitation au partage du Beau : introduction au Vivant-Existant

Comment alors ne pas s'interroger sur l'ancestrale inquiétude collective quant aux bons usages de la raison dans les affaires humaines ? Comment ne pas rappeler les trois questions de Kant : « *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ?* » À ces trois questions, sur la fin de sa vie, Kant ajoutait « *qu'est-ce que l'être humain ?* ». Armand Scholtès repose ces questions dans sa peinture, à l'égal du « *D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ?* » de Gauguin. Son pinceau et son crayon mettent en perspective les thèmes des questions que nous tentons trop souvent de

renvoyer aux spécialistes professionnels de la pensée séparée, spécialistes de la déclinaison de la pensée unique mortifère, médecins, philosophes, économistes, politiques... oubliant qu'elles concernent d'abord les citoyens assumant la volonté du vivre ensemble en démocratie : les grandes préoccupations de la vie, la perte du sens commun, les totalitarismes et les crises, les systèmes économiques, les enjeux climatiques.

Ce serait donc à cela que nous inviterait Armand Scholtès : le partage du *Beau*, l'En-commun dans l'Être, le vivant de l'Être. Il s'agit à partir de cette œuvre picturale d'humanité en acte, de trouver/retrouver le secret des grandes communications entre existants, nouer/renouer *l'Alliance* au-delà des humains, des espèces, des genres, des états, vers *l'Arlequin planétaire*, en prenant en compte à l'intérieur de ce désir/projet notre fragilité-relativité (vulnérabilité, irremplaçabilité), et de repenser-sentir-vivre notre altérité au mieux sous la forme de notre lien avec l'ensemble du vivant, revisité par la créativité (humaine, animale, végétale, minérale), pour parvenir à penser-sentir, que nous sommes un moment/lieu du Beau du monde. Que le Monde et le vivant doivent être *Notre Souci*. Nous devons dépasser notre petite idée du beau pour promouvoir une marche et un élan commun qui soit plus qu'un art, plus qu'une politique, plus qu'une utopie : une éthique extra exclusive au-delà de l'humanisme anthropocentriste-anthropomorphe-anthropospéciste-anthroposuprématisse : planétarisée, universaliste.

Dans cette clairière où veille et guette Armand Scholtès, rêve le sens partagé de *Gaia et Zoé*. Dans cette clairière il est le peintre de *l'ainsi soit-il*, la cohabitation de mondes multiples, de la pluralité des mondes. Dans lesquels nous pourrions vivre, com-vivre. Où nous pouvons vivre, dans la pluri diversité, pluri universalité, dans les *entre-mondes* vivant.

Les vivants, les existants ne deviennent vivants existants que parmi les vivants existants. Tout comme l'homme ne devient homme que parmi les hommes. Désormais l'homme ne deviendra homme que parmi les hommes ET parmi les vivants, Le Vivant. *Arlequin* se mêlant à la danse de *Gaia*. La multiplicité, la diversité, le patchwork sont requis par la genèse relationnelle, oubliée niée, des vivants nous invitant à les retrouver.

Au-delà des différences, au-delà de lui-même et des espèces, le peintre nous invite à refuser les rapports de domination et d'exploitation inventés par la maladie humaine et à renouer l'Alliance, à retrouver le secret des grandes communications, à pratiquer *l'intelligence avec l'étranger* qui, au sens propre, définit l'anthropologie et pourrait déboucher sur une nouvelle *poïésis* universelle qui inclurait une nouvelle *anthropopoïésis* (une fabrication de l'humain par celui qu'il a dit et fait *l'Autre de lui*) et un nouvel enthousiasme pour la fréquentation innocente et respectueuse des vivants et du vivant.

La *Pensée Scholtès*, cette pratique esthétique post contemporaine post individualiste post consumériste, véritable militance humaine pour l'Humanité, à la fois interrogative et affirmative - dynamique - sans cesse changeante, sans cesse balayant la répétition et s'ouvrant à l'étonnement et l'interrogation de l'encore impensé, encore impensable, à l'émerveillement, la surprise du monde, est une pensée-sentir sans cesse interpellant l'évidence non interrogée de la misère, la souffrance, la méchanceté - l'inhumanité. C'est la courtoisie, l'innocence, le respect, le souci - l'amour ? - qui nous permettra de *cohabiter le monde*.

Ainsi en va-t-il de la présence du végétal dans cette œuvre (Galibert et Calloz, 2012), des *petits et grands êtres verts* qui constituent notre monde même, l'air que nous respirons, les êtres verts qui ont rendu cette planète vivable et respirable pour les animaux et les animaux que nous sommes. Nous avons prospéré grâce à l'aptitude rusée des plantes à la synthèse chimique. Toutes les cultures et toutes les économies, globales comme locales, dépendent du rythme métabolique des plantes - de ces forêts que nous ravageons, de ces plantes que nous brevetons, de ces êtres que nous exploitons. Par cette complicité avec *les êtres verts de l'Être*, nous pouvons lancer un projet de solidarité radicale, suspendant l'idée d'*anthropocène* par celle de *planthropocène*, nous faisant aller à la rencontre de nos frères et sœurs de *l'Être vert*, avec l'idée d'une alliance, d'un partage, l'abandon de l'idée de contrôle et de domination du vivant. Nous pouvons défendre et promouvoir une *planthropologie*, une *philoplantie*, une nouvelle amitié loin de la bétonisation, des extractions, déforestations, des énergies de feu, de force, de souillure, des apocalypses programmées. Le peintre nous apprend à *revégétaliser* notre univers *humain trop humain*, à nous *chlorophylliser*, à *respirer penser sentir toucher vert*, à contrer notre perte, notre fuite de la fin du monde, à reverdir nos sens, nos yeux, nos cerveaux. A verdir nos mains, notre cœur, notre âme.

Je l'ai dit plus haut *Bombadil*. Je le dis ici *Sylvebarbe*.

Troisième partie
Le ressaisissement humain

Chapitre 6 - L'art du monde

Il est peut-être temps de généraliser *la pensée de l'altérité* (de l'altération) jusqu'ici réduite à l'humain - ou plutôt consacrant le privilège, la suprématie/supériorité/exclusivité de l'humain sur le reste du vivant - à l'ensemble du vivant. Le vivant ne saurait avoir de *reste*. Il n'y a pas *d'au-delà* du vivant. Temps d'intégrer la critique de la définition de l'Homme et de ses objectifs émanant des Lumières, violemment construite sur une définition de l'Homme exclusif, produite par des sujets européens, masculins et privilégiés, qui soutiennent la suprématie de l'homme sur la Nature. Ce pouvoir doit être remis en question, car il mène l'humanité à sa perte (catastrophe naturelle, épuisement des ressources, souillure irréversible, disparition de l'altérité naturelle), engendrant des traumatismes et des catastrophes naturelles qui mettent en danger la pérennité de l'humanité et son habitat. Il est peut-être temps d'entendre la nécessité posée par Rosi Braidotti (2016) d'une redéfinition des rapports relationnels qu'entretient l'être humain avec la nature et les espèces non humaines pour envisager un *concept d'être humain* qui puisse aller au-delà d'une vision anthropocentrique du monde. Temps de remettre en question les dualismes altéritaires externes et internes entre Nature/Culture, Homme/Animal, Homme/technologie.

Il est peut-être temps de *penser l'altérité comme le vivant même*, le vivant comme altérité. Nous inclus - et seulement inclus ! - dans Le Vivant. L'égoïsme, le *cogito* (le « *tout à l'égo* ») nous a éloigné à la fois des autres humains, réduisant chacun à un *égo* souverain qui ne voit dans l'Autre qu'un concurrent plutôt que le monde, un ennemi plutôt que l'amant, qu'un tueur à tuer, par l'arme, la technologie, la pensée, la discussion, la disputation, l'exploitation, la domination, la haine, le meurtre, mais nous a éloigné tout autant de l'hors humain, la nature, l'Être.

6.1. Ce qu'il advient de l'altérité interne.

Tel fut le premier triomphe de Monsieur Descartes : nous éloigner les uns des autres, l'un de l'autre, égo contre égo, égoïsme contre égoïsme, je contre je. Qui culmine aujourd'hui dans le monde des écrans avec « *je like donc je suis* » et le triomphe du *cogito* sans pensée que constitue le pauvre selfie narcissique, « *je me selfie donc je suis* » - « *Selfico ergo sum* ».

La mort même, évidemment, est une partie, un moment, une respiration du cycle. Rien ne dure pour que tout dure éternellement. Tout meurt

ponctuellement pour que tout vive éternellement. Rien n'est éternel parce que le Tout est éternel. Ainsi n'y a-t-il pas de mort humaine, de fin de l'humanité, d'apocalypse, si on la replace en tant que moment de l'ensemble du vivant, de l'ensemble vivant.

La pensée de l'altérité, pour faire vite, chante la diversité comme vie, la vie comme diversité. Elle dit, pour ce qui touche à l'humain et son périmètre naturel et social, qu'au-delà de ce que l'on peut percevoir en termes de différences, chacun de nous en tant qu'être humain singulier est constitué de l'irréductible altérité qui le met en relation avec l'Autre et possiblement avec tous les autres.

Au-delà de la singularité relative de notre conception, qui veut que j'existe par l'Autre avant même que d'être moi (du fait de mon ascendance physique comme du fait symbolique), que nous soyons le produit même de l'altérité, c'est toute notre vie qui est placée sous la présence constituante de l'Autre. Merleau-Ponty a insisté sur la présence de l'Autre en tant que *corps*. Levinas fonde la pensée même de l'existence sur l'expérience éthique d'Autrui en tant que *visage*.

Contrairement à tout ce que l'on a voulu *nous faire croire et penser* depuis Descartes, le « *bonjour* » précède le « *je pense* ». Le visage de l'Autre me dessaisit de moi-même, de mes assurances, de ces formes de clôture que sont l'égoïsme, l'indifférence ou même, plus radicalement, l'identité et la subjectivité. Le retournement radical que développe *la pensée éthique* ainsi entendue sous le surplomb et la priorité de L'Autre, consiste dans la reconnaissance de l'antériorité de l'Autre sur moi. Elle réinjecte dans les relations humaines et vivantes une transcendance du respect, un souci prioritaire de l'Autre, qui, *en toute réciprocité*, nous rend tous deux à la fois égaux et altéritaires, ouverts à l'inconnu. L'éthique prend à la lettre, et au sérieux, la banale formule de politesse "*après vous, je vous en prie*" ; elle y voit la clé du monde et en fait une règle de vie, aussi bien personnelle que collective. Et cela bouleverse tout à la fois le comportement, la gestuelle des corps, les émotions et la pensée, le fondement même de la vie en société.

Car le *cogito*, l'autoréflexion, oublie cette salutation, alors que, pour *l'éthique*, il n'est point de penser ou de « *je pense* » avant la rencontre de l'Autre. L'intersubjectif et l'intersubjectivité précèdent le subjectif et la subjectivité. Or, l'étonnement, l'émerveillement, le risque de l'Autre et de la rencontre, c'est cela même que nie *le pornographique contemporain* (du moralisme à l'hédonisme du désir individuel) en tant que jouissance solitaire-égoïste anti-altéritaire (Galibert, 2018). Car c'est précisément dans le moment où l'on tente de comprendre l'Autre que l'on s'en trouve le plus éloigné. Plus encore, c'est dans le moment où l'on tente d'identifier ses mots que l'on est au plus

profond de soi-même et étranger, voire imperméable à lui plus que jamais. La vérité de l'Autre échappe à la communication. La rencontre est peut-être alors une autre façon de désigner *l'amitié*, ou *l'amour*. L'amour s'adresse à ce qui, dans le plus intime de nous, est sans visage, sans forme et sans norme : personne - un peu comme s'il n'y avait de connaissance que dans l'amour - qui est l'inconnaissable même.

Cela suppose de « laisser être l'Autre », dans la liberté et la licence de sa parole ou de son comportement, sans prétendre l'arraisonner ou l'arrimer à une quelconque raison sociologique, ethnologique ou éthologique. Car toujours entre l'autre et moi subsiste la faille, la déchirure, l'intervalle qui, loin d'empêcher toute communication, nous rapporte l'un à l'Autre dans la différence et parfois le silence de la parole. Cette distance jamais abolie est la faille en laquelle palpite et vit l'altérité ; l'altérité de l'autre, mais également la mienne. Aller loin de soi n'est pas nécessairement se perdre ou s'oublier, et se sentir proche d'autrui n'est pas le connaître. Savoir mesurer la distance qui me sépare d'autrui ne consiste ni à le connaître ni à me comprendre, mais à saisir une distance, rien de plus.

S'il y a un échec de la communication, de celle qui se présentait comme le lien du sens et de la valeur, ciment du groupe et puissance d'autrui devenu métaphysique, ce n'est ainsi qu'un échec de la conquête de l'individualisme - volonté batailleuse de refermer l'identité sur l'individu. Ce pourquoi une éthique possible se doit de repenser les relations interhumaines et inter sociales sur des bases émancipées du caractère chosiste de l'individu logique et prôner une *anthropo-doxie* (devoir de vivre avec) des *personnes*, des *relations* et des *modalités de la réciprocité* et du *dialogisme*.

Avec cette prééminence éthique, l'Autre devient la condition même de la pensée. Nous devons aussi pouvoir penser que la formule avancée plus haut que « l'Humain a trois mains » peut désormais désigner ses propres mains et celle de son frère singe. Trois yeux : les siens et de son frère dauphin ou cachalot (Chanvallon, 2019). Trois esthétiques : la sienne et celle du poisson globe, de l'oiseau jardinier, de la chorégraphie des grues ou des grèbes, le cercle de danse des baleines avant leur accouplement, l'art du camouflage du caméléon ou du poulpe. C'est aussi le *visage du vivant* qui me précède, chat, chien, singe, arbre, rocher. Morizot (2000, 119-128) écrit ainsi de très belles pages sur le « visage animal ». « Devenir un *panimal*, animal total, une chimère dotée des cils de l'antilope et du tour d'œil noir de la panthère, de la puissance expressive de l'une et de l'hypnose de l'autre. La densité émotionnelle et sémantique inconsciente de ces parures est littéralement immémoriale (...). Ce n'est pas un retour du plus primal, du plus authentique, ni même du passé - mais une restitution à soi-même, un enrichissement intérieur de toute la ménagerie du passé vivant qui remonte à la surface, une

hospitalité pour toute la diversité présente qui toque à la porte du visage humain » (Morizot, 2020, 128).

6.2. Les deux premières qualités de la personne alténaire : vulnérabilité, irremplaçabilité.

On comprendra sans peine que la volonté sociale et institutionnelle apte à bouleverser le monde contre les puissances contemporaines de l'inhumain ne peut se passer de la volonté individuelle, car il s'agit avant tout de savoir quelle valeur *NOUS* voulons, toutes et tous, pour les humains et l'ensemble des vivants – les vivants dont les humains.

Fort du cyborg, du transhumanisme ou du post humanisme, sans négliger leurs apports considérables (Braidotti, 2016, Lecourt, 2011, Vandenberghe, 2007, Latour, 2012, 2015, Rosa, 2018, Haraway, 2007, 2009, 2018), nous considérons les trois ouvertures humaines susceptibles de définir l'humain, *vulnérabilité, irremplaçabilité, créativité*, comme désormais généralisable au post humain, au vivant intégrant l'humain.

Peut-être la notion si fondamentale de *vulnérabilité* peut-elle en effet constituer une de ces nouvelles valeurs supérieures communes au vivant. Par ce terme, nous entendons l'union de deux qualités (contingence de toute vie et fragilité de l'existence), tant pour ce qui touche au corps comme puissance d'agir qu'en tant qu'exposition du corps à l'Autre.

La vulnérabilité en tant que désignation de la condition inaugurale et terminale de notre vie, nous montre, pour ce qui nous concerne en tant qu'humains, *êtres de la perte* car du langage et de la représentation, notre destin symbolique (le fait d'être nommé, interpellé, reconnu), notre destin politique (vivre ensemble), notre destin médical (naissance, maladie, fin de vie). Elle nous offre du même coup, et par cette faiblesse même, les moyens d'action de notre liberté, à la condition que nous ne nous leurrions pas sur notre propre pouvoir individuel.

La conscience de soi, le « *qui suis-je ?* » gagné sur ses assignations et appartenances doit devenir conscience de se savoir relié aux autres, *donc vulnérable, donc éthiquement responsable - de soi et de l'Autre, de soi car de l'Autre*. Cette façon nouvelle de penser et d'agir les relations sociales et humaines, débouche tout particulièrement sur *l'idée d'une égalité entre êtres humains et extra humains*.

La vulnérabilité, en tant que réciproque interrelationnelle, nous *oblige*, chacune et chacun, à la réciprocité, à l'échange, au partage, à l'en-commun. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que c'est toujours du fond de cette

vulnérabilité, et donc de la prise de conscience du caractère illusoire de toute identité, pensée comme permanence à soi, qu'une performativité des discours comme des actes peut surgir, qu'une réversibilité du processus d'assujettissement (au sens premier de *devenir-sujet*) peut se comprendre et se trouver renforcé.

Tout comme la *vulnérabilité* en tant qu'expérience existentielle partagée débouche sur une assomption offerte à notre finitude constitutive, *l'irremplaçabilité* (le substantif *unicité* avec son double sens *d'unique* et *d'unitaire* est trop ambigu) est la part d'humanité offerte par notre expérience personnelle, singulière, de l'humain. En effet, tout comme l'Homme est contraint, en tant qu'être symbolique, civilisationnellement, anthropologiquement, historiquement, d'inventer l'Homme (*l'Humain*), chaque humain est contraint, par son histoire personnelle, de s'inventer Humain, à travers un vécu chargé de mémoire unique, d'émotions, sensations, le patchwork lié par chacun de ses regards et pensées. Ainsi James Agee (1972), dressant le portrait d'un métayer pauvre dans l'Alabama de la crise de 1929, peut-il écrire « Georges Gudger est un être humain, un homme, moins le semblable de tout être humain cependant que lui-même. Mais évidemment, dans l'effort de le dire aussi véridiquement que je le peux, je suis limité. Je ne le connais qu'autant que je le connais et seulement dans les termes selon lesquels je le connais, et tout ceci dépendant aussi pleinement de qui je suis que de qui il est »(1972, 129).

L'irremplaçabilité est donc la construction singulière de soi comme personne unique, en quelque sorte *individualité altéritaire en relation*, par le vécu singulier unique de ce qui fait l'expérience humaine partagée. Dans et par l'irremplaçabilité, chaque être humain est renvoyé à l'humanité, tout comme l'humanité à chaque être humain. *L'irremplaçabilité* recoupe la notion d'individuation, cette ouverture humaine personnelle à chaque fois unique et liée aux autres, le devenir-sujet, acteur à la fois de sa propre vie en tant que production de personnalité effective, une responsabilité construite avec les autres, mais aussi un rôle d'agent politique, de construction et de transformation du social, sujet de l'État de droit.

6.3. Le post genre

On voit ici comme la question du genre en tant que fondatrice de l'humain (en fait de l'inhumain prenant les apparences de l'humain en tant que seul imaginable par et dans la partition disjonctive exclusive de la binarité, (un des éléments essentiels et constitutifs de l'altérité interne) devient désormais celle

du trans genre ou du post genre en tant que réponse ponctuelle à la fabrication sociale de la binarité sous une apparence naturalisée dans le cadre même d'une performativité continuelle socialement et historiquement organisée.

Le genre n'existe pas en dehors des pratiques collectives qui l'imaginent, le construisent, le reproduisent. Qu'est-ce que le corps ? Celui de Gregor Samsa de la métamorphose (Kafka, 1991) ? L'anatomie n'est pas un destin ; le corps est une plate-forme « métaphysique » : intérieur/extérieur, espace/temps, continuité, champ d'expérimentation, nourriture, éducation, souffrance, puissance, voix, rides, apprivoisement des sens... Il n'existe qu'au travers des rencontres, les milliers de corps qu'il rencontre. Il est avant tout de biotechnologie, de macro et micro politique, habité par le travail, l'amour, la mort. Sa densité onto logico politique. Preciado (2019) pense, à travers le viagra, l'industrie pharmaceutique comme « extension du corps ou comme externalisation de la sexualité ». Le sexe masculin est en effet devenu « inorganique, externe, collectif et dépend en partie de l'industrie pharmaceutique et en partie des institutions légales et sanitaires qui me donnent accès à ces médicaments ». La question n'est ainsi même plus que mon sexe soit hors de mon corps mais plutôt « que mon corps soit au-delà de ma peau dans un endroit qui ne peut être pensé comme simplement mien ». Le corps n'est pas propriété, mais relations. L'identité n'est pas essence, mais relations. « Mon sexe devient un organe politique que nous avons inventé collectivement et qui nous permet de produire une forme intentionnelle de variétés de masculinité sociale : un ensemble de modalités d'incarnation que par convention culturelle nous reconnaissons comme masculine. Mon sexe est devenu un appareil social prothétique ». Dans la logique de la transformation de « la nature » en un continuum *bio-techno-génético-culturel* englobant diverses espèces, animales, végétales, mutantes, clonées, regroupées dans un même destin d'exploitation et de consommation, le corps humain n'appartient plus à la famille de l'Homme, mais à un *zoo ou une ménagerie de post-humanités*. *Homo sapiens demens* est devenu un *ex-homme*, une matrice génétique incorporée dans la matérialité de l'Humain. *Mi Matrix*, *mi cyborg*. Autant s'y faire car ce qui compte n'est plus la spécificité de l'espèce, mais la vitalité et la mutabilité de la matière humaine, le triomphe en quelque sorte du *corps sans organe et du devenir-animal* de Deleuze et Guattari (1972, 1982). L'arrachement à la gangue prométhéenne et spéciste du sujet métaphysique post contemporain de la domination du monde, le devenir-animal, le partage avec l'animal, le devenir-monde, la réciprocité avec le monde, le devenir-vivant, laissant notre corps et notre esprit d'homme au vestiaire des futures mutations post anthropologiques, comme trajectoire de transformation de la subjectivité humaine, implique

ainsi une (re-) lecture politico-éthique de la structure symbolique même de notre sociabilité.

Le scénario politique correspondant à cette mutation post genre est celui de la prolifération et de la *resignification* des genres et des sexes, d'une transition vers une utopie multigenrée en partie réalisée. En témoigne la liste des 52 options en matière d'identité de genres que vient de proposer *Facebook* pour remplir son statut et où figurent au moins vingt dénominations pour qui s'identifie comme trans... « A l'arrivée, souligne Bourcier (2014) une pléthore d'auto-définitions qui permettent de mettre ou non l'accent sur son identité trans' ou d'insister sur son genre choisi mais aussi de revendiquer son statut de *genderfucker* (celui/celle qui *nique* les genres établis) ». Et de lister : *FTM, MTF, Trans, Trans*, Trans* Female, Trans* Male, Trans* Man, Trans* Person, Trans* Woman, Transgender, Trans Female, Trans Male, Trans Man, Trans Person, Trans Woman, Transgender Female, Transgender Male, Transgender Man, Transgender Person, Transgender Woman, Transsexual, Transsexual Female, Transsexual Woman, Transsexual Male, Transsexual Man, Transsexual Person, Neutrois, Androgyne, Androgynous, Gender Fluid, Gender Nonconforming, Gender Questioning, Gender Variant, Genderqueer, Neither, Non-binary, Other, Pangender* » (Bourcier, 2014, 9).

On voit combien pour parler du sexe, du genre et de la sexualité, il faut commencer par un acte de rupture épistémologique, un désaveu catégoriel, une émancipation cognitive : il faut abandonner totalement le langage disjonctif et essentialisant de la différence sexuelle et de l'identité sexuelle. « Le sexe et la sexualité ne sont pas la propriété essentielle du sujet mais bien le produit de diverses technologies sociales et discursives, de pratiques politiques de gestion de la vérité et de la vie. Il n'y a pas de sexe et de sexualité mais des usages du corps reconnu naturels ou sanctionnés en tant que déviant » (Preciado, 2019, id.).

Une telle approche remet également en question le statut même de la science. Cécile Charlap, Stéphanie Pache, Laura Piccand (2015), analysent ainsi la « construction scientifique des sexes ». L'évidence de l'existence de catégories de sexes et de corps sexués apparaît en effet si tangible que leur production sociale reste difficile à penser. Et ce d'autant plus que les sciences sont elles-mêmes empreintes de cette conception essentialiste des sexes. La démarche scientifique relève de processus sociaux. Elle contribue à la formation et au maintien des institutions sociales, du fait de l'autorité qu'on lui attribue dans les sociétés occidentales contemporaines, ainsi que celle des professionnels qui fondent sur elle leur légitimité, tel le corps médical. Interroger « la construction scientifique des sexes » consiste ainsi, d'une part,

« à mettre en évidence le fait que les savoirs sont produits par des personnes prises dans des institutions de sens qui mobilisent des catégories sociales », d'autre part, « d'éclairer le fait que ces savoirs participent de l'institution de ces catégories » (Charlap et al, 2015, 7). Le rôle des discours scientifiques n'est ainsi pas indépendant du lieu et de la période où on les mobilise. Il est façonné par les modes de vérification en vigueur, qui leur accordent plus ou moins d'importance et de confiance.

Les sciences naturelles occupent ainsi, dans le contexte social qui est le nôtre, une place de choix dans l'un des processus de catégorisation les plus significatifs de notre organisation sociale : les sexes. « La perspective dominante la scène contemporaine ramène ainsi les catégories de sexes à une différenciation de caractéristiques biologiques » (Charlap et al, id.)⁴¹. Cette conception des sexes comprend plusieurs dimensions mettant en jeu les représentations du biologique : « sa réalité, son déterminisme, son caractère essentiel et naturel, comme « ce qui doit être ». La construction scientifique des sexes s'entend dès lors comme la part construite par les sciences des catégories de sexes, en particulier la construction des sexes comme entités biologiques par des procédures scientifiques naturalistes. Elle remet également en question l'opposition entre la nature d'une construction sociale et celle de la réalité, entre l'objectivation d'un fait social et celle d'un phénomène biologique » (Charlap et al, 2015, 11).

C'est pourquoi les études sociales et historiques des sciences et de la médecine jouent un rôle essentiel dans la compréhension des processus de naturalisation. La naturalisation des sexes, leur appréhension comme un fait de nature, constitue probablement à la fois la cible du constructivisme le plus nécessaire et son objet le plus difficile.

Les études critiques de genre sont le produit d'une volonté de remise en question des institutions scientifiques nourries par des enjeux politiques concrets. Il s'agit de jeter le trouble dans ce qui se présente comme limpide : troubler l'ordre social en discutant ce qui se donne pour naturel ou objectif (les sexes, les races, notamment) ; troubler le rôle de la science comme dispositif contribuant au maintien de cet ordre ; troubler les sciences en interrogeant leurs pratiques et méthodes.

⁴¹ La période contemporaine conçoit communément la nature comme l'objet le plus pur de la science la plus exacte, prêtant ainsi une force de vérité plus grande aux positions naturalistes, autorisées à revendiquer plus d'objectivité, qu'aux programmes constructivistes. La dichotomie objectivité/ subjectivité a ainsi été longtemps appliquée avec l'idée que la nature serait hors du social et constituerait un « bon objet » de cette objectivation, alors que les objets des sciences sociales seraient trop complexes pour être rigoureusement objectivés, en particulier car nous faisons partie de ce tissu social.

On voit également combien la question de genre en tant que « différence(s) », construction différentielle hiérarchisée inégalitaire violente de la réalité en termes de différence(s) de sexe(s) normativement définie(s), se dissout en quelque sorte dans une pensée et une pratique de l'altérité. Ce n'est pas notre sexe qui nous définit, mais notre altérité *d'Humains*, notre singularité, notre vulnérabilité et notre irremplaçabilité. La caresse, ni la voix ni le geste n'ont de visage autre que lévinassien, altéritaïre, prioritaire, obligeant à la réciprocité, introduisant à *l'éthique*.

Car l'éthique n'a de sens que parce qu'« à l'impossible nous sommes tous et chacun tenus ». *Le visage* d'autrui (corps, chair esprit, sens) est la catégorie qui permet de penser la nécessité éthique comme intentionnalité. Le visage d'autrui *m'oblige*. Le visage d'autrui *me constitue*. Il *m'assigne* une responsabilité : il est ce dont j'ai à répondre. Chacun se trouve ainsi saisi et requis, de manière immédiate, par la présence de l'Autre. Le fait central de l'éthique, mais aussi bien de l'humanité comme telle, puisque, réciproquement, je suis un autre pour les autres égos, réside dans cette présence corporelle d'autrui. Le corps de l'autre signifie, par lui-même, de manière originare. Dans sa nudité, sa faiblesse offerte, son incapacité à dissimuler qu'il est démuné, ce corps humain manifeste à la fois qu'il est *vulnérable* et inviolable. *Souverain*, irremplaçable, tout comme le mien. Exposé au meurtre possible, il l'interdit. L'irruption de l'Autre suffit à elle seule pour fonder l'éthique et la responsabilité - Le Politique.

« Rien n'existe plus que l'homme que je ne vois pas », écrit Robert Antelme à l'ultime page de « L'Espèce humaine » (1975) ; « Etre au plus proche, ce n'est pas toucher, confirme Jean Oury, la plus grande proximité est d'assumer le lointain de l'autre » ; « *Le visage de l'autre me regarde, même lorsqu'il ne me regarde pas* », avance pour sa part Levinas (1982). À cette aune de l'altérité, le fond de l'humain est relationnel : *l'Homme* (ou plutôt *l'Humain*, désormais), c'est l'Autre. Sous les formes aussi diverses que les relations mère/enfant, père/enfant, homme/femme/autre, homme/homme, femme/femme, sujet/société, moi/toi, etc. L'Humain, c'est l'Autre Homme. Penser, c'est penser par, avec l'Autre. L'Autre est la condition même de la pensée. La question de l'intersubjectivité devient ainsi fondatrice, et véritablement constitutive de l'humain. *L'éthique* ainsi entendue rend incontournable une philosophie d'autrui, une anthropologie humaniste, relationnelle, rencontre de deux sens altéritaïres l'un à l'autre. Tel peut-être le *premier dégenrement*.

Il est, certes, bien des fuites possibles devant cette transcendance anthropologique de l'altérité : silence, négation de l'Autre, repli sur la différence, exclusion, violence. L'Autre, toujours, peut échapper. Mais étant

celui à qui l'on n'échappe pas, il garde ouverts les battants mêmes de la pensée. On voit les implications d'une telle approche sur le statut de la subjectivité, de l'altérité et du discours - qui, en un sens, constituent la même chose. Il ne suffit plus de définir le fonctionnement de *l'humaine condition de l'humanité* comme un échange impossible, une communication inaudible, une guerre croisée de paroles et d'actes entre des individus se croyant assignés à des places et des rôles de sexe et de genre, des statuts, prisonniers et victimes d'une incompréhension calcifiée par des siècles d'inégalités, d'injustice, d'incommunicabilité, de violences. Et se croyant libres d'exhiber (performer ?) ainsi leur assujettissement.

Dans l'échange communicatif fondateur de l'humain, parfois appelé dialogisme ontologique, le moindre message combine les voix inextricablement. Nous ne connaissons que des valeurs mélangées. La créolisation précède les langues mères. Nous sommes, hommes, femmes, autres, égaux et différents, en réciprocité d'ouverture et d'hospitalité. L'éthique fonde une politique des corps et des esprits, des visages et des mots, des humains sans distinction de sexe, de genre, de différences : en toute altérité. Tel est le *deuxième dégenrement*.

6.4. La troisième qualité de la personne altéritaire : la créativité

Mais cela ne saurait bien sûr suffire. Et c'est là précisément que la place de l'art, de la *poiesis*, du faire, humain ou extra humain, prend toute son importance, en tant qu'elle constitue une assumption de la singularité, de *l'être-personne altéritaire* qu'est chaque vivant. *L'identité altéritaire* marquée de finitude (vulnérabilité) et d'ouverture (irremplaçabilité) trouve en effet son aboutissement avec la *créativité*. Car c'est justement à partir de sa finitude constitutive que l'Homme doit prendre le risque du sens en se constituant comme être d'imagination. En rencontrant l'individuation et la personne, ce qu'il était convenu d'appeler en Occident la théorie du sujet devient une *possible science de la construction du sens humain*, au-delà des assignations, sociales, religieuses, raciales, ethniques, de genre, une pensée humaine de l'humain. Quant à cette constitution en être d'imagination, il s'agit de se poser dans le monde, en quelque sorte en *l'ouvrant*, en suscitant des possibles, en le façonnant à destination des autres humains, par un faisceau d'intentionnalités imaginaires matérialisées à l'intention d'autrui. L'imaginaire est la vie de l'esprit, combustible qui alimente notre pensée sur le monde et la forme que prend cette pensée. Activité symbolique par excellence et par essence, l'imaginaire contient le sens commun, la science,

l'art, mais également la vulnérabilité et l'irremplaçabilité. La créativité est la part d'humanité offerte à notre finitude par notre liberté. Cette puissance, ce « *droit d'auteur* » (« *Si le bonheur existe, c'est une épreuve d'artiste* », France Gall, Cézanne peint, 1984) fait de la créativité notre individuation en acte, notre mise en relation créatrice avec les autres humains.

C'est ici que l'appel à Armand Scholtès prend tout son sens : celui de l'art en tant qu'interface entre le monde et nous, l'altérité externe et interne, celui d'un médium qui se tient un pied dans chacune des altérités et peut ainsi contribuer à en sentir, penser, effectuer le dépassement. Car le peintre rejoint l'évocation de Nietzsche, cet autre artiste-créateur niçois (il y passe les hivers 1883 à 1887) passionné par les deux altérités, dans le *Zarathoustra* : « C'est aux solitaires que je dirai mon chant, à ceux qui se sont retirés seuls ou à deux dans la solitude, et quiconque a encore des oreilles pour entendre l'inouï, j'accablerai son cœur de tout le poids de mon bonheur » (Nietzsche, 1955, 114, paragraphe9)⁴².

6.5. Ce qu'il advient de l'altérité externe : cosmogonies simultanées et réciproques

Le deuxième triomphe de Monsieur Descartes fut l'éloignement du monde vivant du (et dans le) monde artificiellement déclaré extérieur et supérieur du monde humain. L'autre animal, végétal, minéral ne pense pas, n'a pas d'émotion, ne crée pas, ne souffre pas. Cela seul est le privilège de l'homme, de l'homme-Dieu.

Seul point véritable dans ce délire paranoïde schizophrène spéciste suprémaciste : il est vrai que les animaux ne se sont pas créés de Dieu, ni les arbres, ni les montagnes. À cette aune, l'homme-Dieu peut tout dominer, exploiter, détruire, anéantir. Et c'est bien ce qui s'est passé avec la domination de la destruction systématique de l'Altérité externe (la Nature, l'Être) réduite à une objectivité, une *objectéité* ennemie, l'environnement, le milieu, le biotope, la Nature, l'Être extra humain.

Ce n'est pas l'homme qui a chu, qui a été exclu du paradis (du « *pas à dit* » du non langage) c'est l'environnement, la nature qui a été exclue,

⁴² Le lecteur expérimentera avec un rare bonheur et une étonnante puissance la richesse de la créativité individuelle en situation de confinement par la remarquable expérience d'expression, essentiellement littéraire, ouverte par l'éditeur corse Albiana, sous le titre de *Décameron 2020*, qui en l'espace de deux mois a mis en ligne près de 400 textes de « confinés insulaires » (<https://www.albiana.fr/blog/decameron-libero>).

déclarée pécheresse, indigne, inférieure. La technologie, l'écrasement du monde sous les chenilles d'acier des signes quels qu'ils soient - les mots, les hauts-fourneaux, les écrans, les bêtes assassinées en masse, les œuvres d'art, le carnivorisme, la glorification de l'amour, la déforestation, la destruction de l'environnement - tout comme les camps d'extermination, la Bombe atomique - est le triomphe de l'exclusion cartésienne, la victoire du *petit tout petit je tout-puissant*. Du *cogito*, ce phallus majeur, violeur-destructeur du Monde : Dieu *doigtant fist fuckant* Adam sur la voûte de la chapelle *Sextine*, petit homme modèle Vincien de Vitruve, homme-Dieu - en tous genres mais de genre unique - de tous les temps et de tous les espaces.

Qu'est-ce que le voir quand la question est d'abord qu'est-ce que le visible ? Et qu'en est-il de l'invisible quand des éthologistes aujourd'hui parlent par exemple de *visibilité/invisibilité* de l'animal (mais tout autant du minéral ou du végétal) ?

L'animal, l'animalité - le végétal, le minéral, l'aérien, l'eau : le vivant - en effet est une narration humaine, une histoire humaine, une fiction qui fait de l'animal une machine comportementale, une chose n'existant que dans son espèce, en tant que groupe, nombre, collectif sans singularités, non individu, exploitable, mangeable, tuable, sans psyché, émotion, sentiment.

Qu'est-ce que le visible quand nous n'avons pas encore commencé à percevoir, voir, sentir, penser l'animal - sans parler de vivre avec lui, de se mettre à son écoute ou à son regard, d'échanger en réciprocité. L'invisibilité de l'animal est le fait d'un savoir qui est aussi ignorance, méconnaissance, mépris, utilitarisme. Nos représentations du vivant ne sont encore que des conceptions permettant de simplifier, ordonner conformément à notre vision du monde (exclusive et excluante), d'évincer ce qui nous échappe, de nous auto-conférer le droit supérieur et exclusif d'avoir toujours quelque chose à dire sur n'importe quoi pour peu que nous l'ayons transformé en objet du fait de nos catégories de pensée et de langage, de vision limitée et aveugle, de vision assassine et utilisatrice, même quand nous n'avons rien à dire, parce que nous ne sommes QUE dans le *dire* - le voir et le montrer partial et aveugle.

Au contraire, l'œuvre d'Armand Scholtès fait silence et monstration d'invisibilité. Elle exhibe ce qui concerne l'animal, le minéral et le végétal en tant qu'invisible lorsque nous n'en parlons pas dans la langue de ce pays légendaire appelé Occident dans lequel la nature est ce qui nous entoure sans nous définir, ce qui reste de ce dont nous nous sommes extraits, l'environnement, ce qui nous environne et dont bien sûr nous sommes le centre de gravité, le nombril, la Grande Altérité que nous méprisons, exploitons, transformons en Grand Objet à notre disposition, dont nous nous serions extraits par la technique et la technologie, qui nous est utile en termes

d'exploitation comme nous exploitons tout ce qui nous est en quelque sorte extérieur par le pouvoir du langage, de l'écriture, de la technologie.

Or, nous ne sommes pas coupés du monde, nous sommes pleinement le monde et engagés avec lui, nous sommes traversés de branches, de forêts, de trompes et de griffes, de fourrures, de mica, de quartz, de couleurs, de plumages et de bec, qui nous font tout autre et plus complexe que nous le voyons et croyons. Nous sommes invisibles sous le visible, parcourus et agis par d'autres continuités et singularités que le langage. Nos enveloppes corporelles individuelles sont poreuses et nos comportements nous parlent de ce que nous sommes fugacement au même moment. Nous puisons dans une source commune mais nous avons appris à nous couper de cette source à un point tel que la plupart d'entre nous n'imaginent même plus qu'elle puisse exister et ne la reconnaissent même pas quand elle leur adresse des signes.

La réalité n'est pas indépendante des explorations que nous en effectuons. Elle n'existe pas comme extériorité, mais par les relations que nous entretenons avec elle, par lesquelles le sujet, *Nous-humains*, est sensiblement attaché, par une multitude de liens physiques, sociaux, naturels, à l'objet qu'il appréhende.

De cela il découle une extension du social, donc du politique, à tout ce que l'on considère. Le social est la *nature-culture* de notre expérience du monde dans un environnement techno scientifique où les frontières entre le vivant et l'artefact sont incertaines (prothèses, cyborg, implants, numérique, digital, pharmacopée), et entraînent une conception bio sociale de la présence au monde qui nous place en situation de *relationnalité* avec le monde, les mondes autres que l'humain.

L'altérité (animal, végétal, minéral, humain, spirituel ...) nous regarde, nous interpelle par son étrangeté, sa présence, son expérience. Stéphanie Chanvallon (2019) montre combien, depuis la souris dissimulée dans la maison au requin baleine, du rocher à l'arbre, le vivant participe du devenir, du mouvement de dissipation ou de mise en commun du non-appropriable qu'est (doit être) le vivant. Le vivant est un quelque chose qui s'accorde en dehors de nous, un insaisissable dont nous sommes tout autant spectateurs que participants. Dans le côtoisement du vivant - *ce sauvage, ce barbare !* - siège une puissance de rencontre avec nous-mêmes et de ressourcement de nos forces vives. En ce sens, la peinture d'Armand Scholtès est une *éthologie de l'invisible*. Mieux, *une cosmologie et une cosmogonie de l'invisible*. Qui demande que s'ouvrent nos yeux. Bonheur des oies des neiges, beauté des albatros, des loups, du jaguar, merveille des montagnes, des arbres, des nuages, de la moindre fissure, de l'ombre la plus timide, de la trace effacée :

l'Autre peint donc je suis, l'Autre pense donc je suis, l'Autre vit, L'autre Est donc je pense.

L'Autre vit donc je vis.

6.6. Ce qu'il advient de l'art. Armand Scholtès et l'art du monde

Armand Scholtès – mais dois-je le redire, les créateurs sont avec lui, les peintres et « *Les Illuminations* » de Rimbaud (<http://rimbaudexplique.free.fr/illuminations/illuminations.html>) et le « *Cold Song* » de Purcell (<https://www.youtube.com/watch?v=Uf6ViwumljY>), et le ciel qui nous coule sur la tête et la mer à nos pieds, et le soleil jaune – nous tend un miroir où vibre le silence au plus près de la musique, une lumière au plus près de la nuit. Il nous invite à l'innocence. J'entends la vibration du vivant dans ses œuvres, la musique au plus près du silence, je perçois ce qui demande avec force et candeur à être vu, la nuit au plus près de l'aube.

Nous ne pourrions commencer à voir qu'en invitant l'ensemble du vivant à nous ouvrir les yeux, ai-je écrit plus haut devant les toiles où il se représente. Telle est l'exigence éthique du peintre. Et sa cartographie ontologique n'a pas d'échelle : elle va de la structure géologique d'une montagne au détail de la fissure d'un mur, de l'idée du vitalisme végétal à la fractalité des nervures, du monde des rêves des aborigènes australiens à la promenade vagabonde du peintre au fort de La Revere, dans le Haut Pays niçois. Cartes sur la peau du monde : la surface des rochers, les nervures d'une feuille, les fissures d'un trottoir, les lignes de force d'un paysage, le mouvement d'un araucaria.

Il y a là une *puissance post anthropologique* car *non anthropocentrique*, *puissance ontologique* d'appréhension douce des relations entre mondes humains et mondes non humains, telle qu'elle est présente dans la *Pachamama*, entité féminine des Andes incarnant la Terre, ou *Jukkurpa*, le temps du rêve reliant dans une topologie complexe les itinéraires terrestres de leurs ancêtres totémiques avec le cosmos interstellaire, la Voie lactée, les deux galaxies du Nuage de Magellan, chez les Aborigènes australiens, ou encore le *Tout-Monde* d'Édouard Glissant, le *Chaosmos* de Félix Guattari, les *Multivers et Plurivers* des Mondes imaginaires bousculant la conception occidentale de la partition *nature/culture* par *le sentir-penser avec la Terre*, une interrogation fondamentale sur les histoires qui racontent nos histoires, les concepts qui pensent nos concepts, les figures qui figurent nos figures, les systèmes qui systématisent nos systèmes – narrativement, visuellement, picturalement.

Dans le monde aborigène, par exemple, tout ce que l'on voit et entend en rêve n'est qu'une remémoration d'éléments existants depuis toujours - les prototypes de traces - qui s'agencent, se connectent, de manière nouvelle. Quasi infinie, les combinaisons sont toujours localisées dans des êtres éternels aux formes hybrides qui ont laissé des traces dans des lieux sacrés où ils continuent de rêver. Le *Dreaming*, le temps du rêve, la mythologie et les parcours, ne se réfèrent pas au temps passé, mais plutôt à un espace-temps éternel auquel on accède par ces portails rituels que sont les sites sacrés, les rites et surtout la pratique onirique. Célébrée dans des rites sous forme de chant, danse, peinture sur le corps, des objets, le sol, les itinéraires mythiques sont des cartes cognitives au sens où ses récits de performance consignent des informations essentielles pour la survie de la société (Glowczewski, 2005, 2006).

La capacité d'Armand Scholtès de choisir son propre chemin se greffe sur une matrice de sites fixes (La Revère, le Haut Pays, les rues de Nice, le bord de mer de Saint Jean Cap Ferrat) dont certaines connexions sont données sous forme d'itinéraires et d'autres restent à établir et peuvent se conjuguer entre elles à l'infini. A l'image des synapses et neurones à l'œuvre dans le cerveau, les relations que *l'Armanborigène* installe entre les lieux, les choses, les différents niveaux d'interprétation, si elles suivent des chemins balisant des couches superposées d'une mémoire ancienne, font émerger des informations nouvelles.

Cette pensée - primitive, ancestrale, élémentaire, fondamentale, reptilienne ? - combine des aspects universels de la pensée que l'Occident a mis de côté durant les siècles dominés par l'écriture et que *l'art affectuel* d'Armand Scholtès fait resurgir. Sa procédure créative est très proche de cette *pensée-monde rêveuse-révante*, comme si *l'Être, Le Vivant, Zoé*, constituait un océan sémantique en lequel il puiserait les habitants-êtres-nageurs à pleines mains, en en fixant les formes, les couleurs, les endo et exo squelettes, en ses yeux son cerveau son corps, avant de les y relâcher. Cet artiste n'est pas un ours à saumons, un piller du Beau. A tout prendre ce serait plutôt le *joueur de flute de Hamelin* entraînant hors de l'Être les couleurs et les formes, sans aucune intention de les noyer. Ce *programme de sensibilité* est donc aussi, en vertu du *penser-sentir*, un *programme de conscience*. Proposer une autre manière de *penser les rapports entre les existants à l'échelle du monde*.

Car l'évolution historique de l'oiseau-jardinier participe d'une acquisition culturelle dans la construction de son nid, par son utilisation d'objets modernes (bouchons, canettes, déchets divers colorés) qui n'en font pas une entité, une essence biologique, un vivant qui n'évoluerait pas, anthropologiquement-animalement.

D'une façon plus large, qu'en est-il de l'évolution des espèces animales depuis que l'homme entretient un rapport avec elles ou elles avec lui ? L'humain n'a pas l'exclusivité du changement et de la dynamique. Il ne s'agit pas de dire que l'animalisation est aussi une humanisation, mais plutôt que les deux relèvent d'un en-commun du vivant en tant que dynamique, d'une « *vivantisation* » si l'on pouvait utiliser ce néologisme maladroit.

Il est temps de réaliser que l'animal, le végétal, le minéral n'ont jusqu'ici existé que du point de vue anthropologique, anthropocentré, alors que chaque animal, végétal, minéral est une entité (*alterentité ? entitaltérité ?*) que l'on peut considérer singulièrement et non pas au titre de l'espèce (consommable exploitable, sexuellement utilisable selon le néo libéralisme capitaliste apocalyptique), mais à l'aune d'un destin de vulnérabilité et d'irremplaçabilité et non d'objet exploitable et consommable. Quiconque a été *l'humain de compagnie* d'un *animal-compagnon* (Haraway, 2018), chien, chat, le sait ou le sent. Quiconque a rencontré la moindre vache le sait ou le sent. Quiconque a vu une bête sauvage, renard, cerf, sanglier, le sait ou le sent. Quiconque n'a pas renoncé à sa propre humanité, c'est-à-dire à sa subjectivité *pathétique/empathique*, dans le discours techno nécro déshumanisant du discours logico-égoïste-mercantile, le sait ou le sent. Mais n'oublions pas qu'il est des humains qui n'éprouvent aucune sensibilité à l'égard de l'Autre, qui le nient en tant qu'existant et vivant, c'est-à-dire justement en tant qu'*Autre-égo-égal*. Et que les deux versants du capitalisme apocalyptique cartésien ambitionnent de transformer le langage humain et les humains mêmes en *individus monades sans relation/connexion vivantes avec le vivant*.

Le rêve des écrans est que l'homme devienne un écran. Ce rêve est en train de se réaliser. Et c'est le cauchemar du vivant. Le sujet, les sujets quels qu'ils soient, humains, non humains, existants, sont des entités mouvantes, interconnectées, dynamiques, qui entraînent avec eux et elles des territoires existentiels qui peuvent en regrouper d'autres, des univers corporels, incorporels, territorialisés, déterritorialisés, des multiplicités nomades, mais, une bonne fois pour toutes, non anthropocentrique.

Nous autres Humains ne parlerons plus en termes d'humain/non humain, mais de vivant, d'existant, d'êtres et d'Être, car nous sommes tous altéritaires, l'animal, le rocher, la fissure, le nuage, la forêt, et nous sommes tous l'autre d'un autre. Le je cartésien n'existe que parce que d'autres, un autre, *l'Autre avec un grand A*, existe. « *Cogitamus ergo sum* ».

Il y a un devenir animal de l'humain, un devenir minéral végétal de l'humain comme il y a un devenir humain chez l'animal (Haraway, 2007, 2009, 2018, Braidotti, 2009, a, b, 2016, Preciado, 2018, Gosselin et Gé

Bartoli, 2019, Chanvallon, 2019, Coccia, 2016, Huygues, Pierre, 2014...). *L'égalitarisme bio culturalo centré* est une façon d'égaliser (mais aussi de libérer) ce qui est en jeu pour les participants humains et non humains - vivants - dans le projet de durabilité sociale d'un *NOUS* où nous sommes ensemble, au-delà, cette fois, de l'unification de la marchandise et du consommable que réalise le capitalisme apocalyptique. La transversalité *trans spécifique trans élémentales* de *l'égalitarisme bio culturalo centré*, cela que j'appelle *l'éthique*, se réalise, s'incarne, se vit, en tant qu'éthique post humaniste dans et par des relations de tous ordres - des micros politiques de relations -, des connexions transversales entraînant, esquissant, traçant des lignes de forces matérielles, symboliques, concrètes, discursives, narratives - comme dans l'imaginaire aborigène.

Cette éthique repose sur le primat de la relation, de l'interdépendance qui définit *Zoé*. « Je veux courir avec les louves contre l'attraction gravitationnelle de l'humanisation et par suite contre la marchandisation de tout ce qui vit. Et célébrer à la place non pas tant le mystère de la nature (?) que l'immense pouvoir génératif, l'intelligence et l'esprit constructeur du non humain, du *Zoé* comme force génératrice. Je veux pouvoir penser et représenter positivement ses « autres » organiques et inorganiques, et le type spécifique de vitalité qu'ils expriment » (Rosi Braidotti, 2009, 335)

Il s'agit bien d'une relation proche de la *résonance* telle que Rosa (2018) la considère comme la qualité d'un rapport au monde. Celle-ci accroît notre puissance d'agir et, en retour, notre aptitude à nous laisser prendre, toucher et transformer par le monde. Soit l'exact inverse d'une relation instrumentale, de la logique de croissance, d'accélération et de zapping obsolète de la post modernité consumériste et individualiste, réifiante et muette. De l'expérience corporelle la plus basique (respiration, alimentation, sensations...) aux rapports affectifs et aux conceptions cognitives les plus élaborées, la relation au monde prend les formes aussi diverses que la relation avec autrui dans les sphères de l'amitié, de l'amour ou de la politique ; la relation avec une idée ou un absolu dans les sphères de la nature, de la religion, de l'art et de l'histoire ; la relation avec la matière, les artefacts, dans les sphères du travail, de l'éducation ou du sport.

Ce mouvement est forcément *politique*, universaliste, géopolitique, du fait qu'il entend mettre ensemble, animer, écouter, agir les animaux, les plantes (Thoby, sans date) le vivant, les forêts (Wolleben, 2017, Dordel et Tolke, 2017), les humains proches d'être exploités comme objets commerciaux d'échange, d'expérience, de consommation, et donc que nous partageons tous le même combat avec les effets de tous les mouvements sociaux et éthiques qui appellent à la fin de l'exploitation sans scrupules et

l'assassinat du vivant. *L'éthique de l'égalité bio culturalo centrée* est *politique* parce que Le Vivant est le moteur même de *l'en commun*.

La peinture d'Armand Scholtès constitue une illustration de cette saisie du vivant, de ses connexions, ses fissures et rochers font comme autant de complicités et de relevés micro politiques, ses cartons peints transforment un pur produit du consommable consommable au service de la subjectivisation vivante - végétale minérale animale - de l'humain.

Chapitre 7 - Place et message d'Armand Scholtès. *Naturer, mondifier, affecter : une philosophie*

7.1. Du souffle

En se coupant du mouvement du *naturer*, de la vie, du vivant, les humains se sont privés et coupés des puissances sensibles qui rendent pourtant possible notre propre inscription dans le monde. La nature n'est pas cette chose vivante que nous avons expulsée par la pensée, et par la pensée économique séparée du vivant, sous le vocable d'environnement, hors du pseudo humain techno nécro mortifère destructeur, avec la complicité du savoir scientifique et philosophique, mais une puissance multiple complexe qui s'actualise dans la diversité des corps (minéral, végétal, animal), se déploie incessamment comme ouverture et mouvement illimité - *le naturer*.

Ces puissances incarnées incorporées matérialisées à travers leurs *affections* réciproques ouvrent des mondes, se mettent à l'épreuve de l'ensemble de ces mondes en relations, connexions, interférences. Les mondes *s'affectent*. La pensée n'est qu'une forme de l'affecter, de l'affection au sens propre. Du *penser sentir toucher affecter* (Bartoli, Gosselin, 2019b).

Peu importe que ces images de la dynamique du vivant considéré comme mouvement passe (aux yeux de qui !) pour du vitalisme. Le mot importe peu s'agissant du mouvement du vivant, du vivant comme mouvement, possiblement illimité - dont la main tenant le crayon du dessinateur peintre *calque* le relevé infini, le suspendant pour en offrir un instantané, une image, une photographie, un possible, laissant *l'Être-Monde affecté affectant* poursuivre sa dynamique-mouvement illimitée. A tout prendre, nous pourrions être fier d'opposer le *vitalisme* au *mortalisme* de l'entreprise politico techno nécro scientifique d'assujettissement du Vivant.

Armand Scholtès en donnant et transmettant des formes et des couleurs aux humains, saisit comme avec un doux lasso les *enchevêtrements/overlapping/attractions de l'affecter des êtres* produisant les formes de la multiplicité des *existants en relation* - dont les relations ajoutent des formes aux formes des êtres, et dont ces formes sont des manières de frayer les espaces et de traverser les temps, de sentir et de penser, de distribuer des valeurs ou d'articuler des traces, des empreintes, des survivances mémorielles, des narrations, récits, représentations.

L'illimité du mouvement, de la dynamique des *êtres de l'Être* manifeste la participation des existants à autre chose qu'à eux-mêmes - cela même que je nomme *altérité*. La nécessité pour faire forme d'être affecté par quelque chose d'autre, d'exister par l'altérité d'autres formes d'autres existants.

L'Être est cet ensemble complexe de mouvements et de dynamiques altéritaires les unes aux autres, des singularités, qui créent l'illimité de ce qui EST, le mouvement même du *naturer*, de l'*Être-faire-être*, du *mondifier*.

C'est cela même que saisit délicatement cet homme, cela même qui et que caresse délicatement, mais entièrement, ce peintre, et qu'il restitue sous la forme de tracés contingents, de traces persistantes ou évanescentes, de formes résiduelles d'espace-temps vivant dans le vivant et donnant vie au vivant.

Ainsi l'artiste révèle et articule dans ses tracés la texture de certaines formes du vivant, le tissage imperceptible ou aveuglant mais toujours ouvert et illimité des traces et formes qui habitent et constituent le vivant de l'Être, l'Être du vivant. Il est passé maître et expert, mais toujours innocent et candide, sans revendiquer d'autre expertise que technique, dans l'art de savoir tracer peindre dessiner, des traces, des formes, des entrelacs, leurs *résonances*, leurs tracés, leurs sillages, passés, présents ou à venir, qu'il relève et traverse comme des ronds dans l'eau, des sillages dans la mer, des caresses sur les vagues, les remous, les courants, les éclaboussements de lumière sur les vagues - ces reflets dont René Thom en son temps faisait un modèle topologique des sept catastrophes élémentaires qui ontologisent le monde (Virole, 2015) -, le mica, l'écorce, le quartz, la feuille, les caustiques à la surface de la tasse de café. Il marche paisiblement sur l'eau et les rochers, les nervures des espaces et des temps, les rencontres entre des existants hétérogènes, les accouplements, séparations, séductions, ruptures entre le végétal et le minéral et, faisant cela, il nous ouvre au plus profond à la fois du Monde, de l'Être, des Existants, et de *Nous-mêmes (Nous-Autres)* les Humains, au plus profond, en cet intime de l'intime qui est le lac souterrain, tout à la fois nocturne et diurne, d'ombre et de soleil, que nous partageons, quelque part, enfoui, presque mais peut-être pas encore, totalement oublié, avec l'Être et les existants, en tant que nous-mêmes existants. Le plus profond de l'Être est le plus profond de l'humain, dedans à la fois dehors et dehors à la fois dedans.

L'artiste sait, d'autre source que de savoir, la vie des plantes, des arbres, des rochers, leur mode et monde d'existence, l'affirmation de leur puissance de vie à côté de la nôtre, dont la nôtre participe. Il essaie de nous la rendre présente, perceptible, sensible, sans anthropomorphisme, sans anthropocentrisme, poussant parfois même l'anthropocentrisme jusqu'au bout de sa propre logique exclusive excluante, celle de sa propre disparition. Il ne parle pas à la montagne, il partage son silence. Il la peint en violet et la montagne devient violette, et le loup s'en vient voir.

Le peintre nous rappelle que nous partageons l'air avec les plantes, que nous respirons l'air des plantes, que la vie terrestre participe de ce souffle. Que nous avons oublié les plantes - parfois même au profit des animaux (ultime péché de zoo-centrisme : le royaume animal comme extension du narcissisme humain) - et qu'il convient de dépasser les cloisonnements véritablement métaphysiques, *pur produit de la pensée humaine en tant que séparation et perte du monde*, instaurés entre les différents états de l'Être (minéral végétal animal humain spirituel) par la prise en considération de l'air, du souffle comme effet de l'Être, souffle de l'ensemble des vivants - du Vivant (Coccia, 2016, Mancuso et Viola, 2013).

Dans le souffle s'illustre au plus fondamental l'altérité. Dans le souffle, l'air, l'espace-temps vaporisé concrétisé, nous dépendons de la vie des autres, nous dépendons de la vie les uns les autres. La vie d'autrui et ses manifestations sont la réalité elle-même, le corps et la matière de ce que nous appelons fautivement (humainement c'est-à-dire limitativement, de façon séparée, dans le perdu que constitue notre petit être) la nature.

L'Être pourrait bien être, dans la relation qu'entretiennent les vivants, une *métaphysique sensible* (Coccia, 2016), vivante, du mélange des souffles de chacun, qui mêle l'organique (végétal, animal, humain) à l'inorganique (terre, eau, lumière, air), la lumière, l'obscurité, le feu à l'eau, la photosynthèse. Le processus terrestre planétaire (donc cosmique) de fluidification, transformation en air, qui maintient le souffle du monde comme l'espace-temps même dynamique de l'Être. Le monde, l'Être la nature, baigne dans l'atmosphère visible invisible où tout se meut : l'air, le souffle.

J'aime à penser que la peinture d'Armand Scholtès exprime ce *souffle-atmosphère* comme support aux relations des habitants-existants, les vivants, dans ses peintures, les formes et le fond de ses compositions, leur vide et leur plein, leurs couleurs et leurs traits, comme ce mouvement dans lequel tout dépend de tout, chacun de chacun, la vie de la vie, la vie des uns de la vie des autres. *Méta-physique*, théorie générale totale, paradigme planétaire des rapports entre les êtres, théorie renouvelée du monde, *Nouvelle Alliance, Monde Bon*. L'artiste est cet être aux grands poumons – évoquant en cela à la vieille publicité du *Pierrot Thermogène* cracheur de feu de Leonetto Cappiello⁴³ – qui fait par le souffle l'expérience du *souffle du monde*. Peindre, dessiner, est souffler, respirer l'air du monde, poumons contenant l'air du monde, air contenant les poumons, poumons respirant le souffle du monde, respirer de l'homme contenu dans le poumon de l'Être - adhésion au monde

⁴³<http://2000ans2000images.toulouse.fr/fr/search-notice/detail/tcmxuf3pd4y1l1bk0rhykmnyg1bvo4xg89xq6jkhf05pgk7cg>

minéral végétal animal aérien. Peintre animé de vie végétative, de *respirer* animal, de souffle aérien. Peintre respirant Le Souffle.

Emmanuele Coccia (2016) prend le végétal comme modèle absolu du Monde : la vie végétative est la vie en tant qu'exposition intégrale, en continuité absolue et en communion globale avec l'environnement. C'est afin d'adhérer le plus possible au monde que les plantes développent un corps qui privilégie la surface au volume. On ne peut séparer, ni physiquement ni métaphysiquement la plante du monde qui l'accueille. Ce pourquoi le végétal est si important - en tant que surface, en tant que vie - pour le peintre. Pour le philosophe. Pour le *penser-Affecter-Monde*.

7.2. Affinités électives

Le peintre nous confirme que le *respirer sentir penser toucher* est à la fois sentir penser toucher le monde et sentir penser toucher soi-même (donc l'Autre), que c'est cela même la vie, celle que nous avons perdue, celle que la pensée a recouverte, celle que nous avons oubliée, pour la plupart d'entre nous - dans notre pratique quotidienne consciente et non consciente, notre performativité des altérités internes et externes - mais que lui, *l'homme artiste végétal animal minéral, l'homme-air, l'homme-souffle* à conservé, entretenu, et qu'il nous restitue.

Il n'est pas le seul, bien sûr. Malcom de Chazal, dans ses « *sens magique* » (1948) et « *sens plastique* » (2004) raconte qu'il parlait aux fleurs, aux plantes, au monde, et, réciproquement, qu'il comprenait leur langage.

La peinture scholtensienne est ainsi, dans cette communion, ce partage, ce souffle partagé, plus qu'une technique, comme le végétal minéral animal est autre chose qu'une technique, il s'agit là de *faire*, de *poiesis*, en voie de disparition avec la pensée techné techno technique de la perte. La *poiésis mondifiante* et la *poiesis scholtensienne* sont une forme de déploiement de l'existant lui-même, d'ouverture au monde, en monde. La plante n'a pas de main pour manier le monde, souligne Coccia, mais il n'est pourtant pas artisan plus fin du cosmos, d'agent plus habile dans la construction des formes, dans la figurabilité illimitée infinie des formes. Si Armand Scholtès sait s'arrêter volontairement dans la figurabilité illimitée des formes qui caractérisent son art des séries, c'est qu'il partage intimement cette *infinité de la poiesis naturelle* qui caractérise la vie végétative entre autres, parce qu'il ne peint pas avec ses mains mais avec les plantes qui n'ont pas de main parce qu'elles SONT le monde qu'elles façonnent et qui les façonne. La plupart des peintres ont des mains, c'est bien connu, qui ne sont que des mains-pensées, mains-

écrites, mains-outils, prothèses techno charnelles qui les séparent du monde, prothèses séparées du monde perdu - et en ce sens, la quasi-totalité de la peinture n'est que de l'écriture en tant que perte du monde. Et l'écriture, nous l'avons vu au début de cet essai, est une façon de penser en rapport avec la main et son évolution. Penser est comme travailler à un coffre, dit quelque part Heidegger. Longtemps après Boas et l'anthropologie, Gosselin (2019) montre l'influence de la langue sur les formes de pensée et de perception du monde, de la transformation cognitive perceptuelle sensitive qui en est résultée. La langue, l'écriture, « la technique alphabétique » rend possible une distanciation réflexive qui met l'homme à distance du monde, crée de la distance entre les hommes et le reste du monde. Et non seulement l'écriture a séparé l'humain du monde, mais encore elle a plongé dans le silence les voix et les vies rejetées dans la non humanité. L'écriture aurait tendance à capter l'attention dans des directions qui plongent dans le silence des voix humaines, autrement dit la fascination qu'exercent les mots écrits auraient pour effet d'éloigner du monde sensible. Par suite, l'évolution des cultures écrites s'accompagnerait d'un progressif désintérêt des hommes pour les choses non humaines. Cela se termine par la supériorité spirituelle ou religieuse du genre humain sur la nature, où la dissociation philosophique ou rationnelle entre l'intellect humain et le monde organique. La supériorité du *je pense humain* sur le *je suis naturel*. Le dualisme cartésien esprit/matière, substance pensante/substance étendue.

Or, rappelle Armand Scholtès, nous ne sommes humains qu'en contact et convivialité avec ce qui n'est pas humain. Être Humain est d'abord être terrestre, ou plutôt être terrestre est être plus ou autre qu'Humain. Par l'initiation à la nouvelle épistémologie de la pensée vivante en lieu et place de la pensée du vivant, le créateur nous invite à apprendre à réentendre les voix non humaines pour reprendre le dialogue avec les êtres de la nature, les êtres verts, les êtres ocres, les êtres bruns, les êtres jaunes, les êtres bleus. Cet homme nous peint ce que cela peut signifier d'être *Terrestre* plutôt qu'*Humain séparé*, vivant parmi les vivants plutôt que mort à la vie et donneur de mort.

Il nous apprend à devenir *Homme du Monde*.

Il interroge par sa *poiesis* les chemins par lesquels l'esprit humain en est venu à se couper des autres vivants, de la terre animée. Il nous restitue un/des sens vivants, écologiques, sensibles, charnels, pour échanger avec la Terre vivante qui nous nourrit et nous permet de respirer, donc de *sentir-vivre*. *La Nouvelle Alliance* est une *nouvelle façon de penser, le penser-sentir-vivre, une nouvelle façon de penser la pensée*. Elle ouvre et compose un *nouvel imaginaire* dans lequel la pensée est une simple composante du Monde.

L'artiste peintre poète (manieur de *poiesis*), éternel apprenti démiurge, nous restitue l'émerveillement de son émerveillement à percevoir, partager une présence, une rencontre autre qu'humaine, un brin d'herbe, un arbre, un rocher, une fourmi tirant son chemin derrière elle, contre cette étrange capacité d'opacité acquise, incapacité à percevoir, voir, entendre, à s'émouvoir d'autre chose que d'un objet appartenant à la réalité *techno-ontologique* humaine, l'incapacité à entendre les significations portées par les voix non humaines, par autre chose qu'un être de la perte, autre chose qu'une création techno-nécro du parlant pauvre de l'évolution, du pouvoir des mots, des mots du pouvoir. En lieu et place du soliloque humain le poète dit la polyphonie des êtres vivants. Profitant du confinement historique entraîné par le Covid 19, Sandrine Montin (2020, non paginé) nous invite, à la suite du poète-peintre, à renouer avec la *poiesis* des Grecs et à soigner notre regard sur *l'Autre*. « Le mépris de la différence me fragilise, les rapports de domination, quelle que soit leur orientation, me sont néfastes. J'ai un intérêt majeur à être, de près comme de très loin, entourée au maximum d'êtres libres, créateurs, de sujets pleins. Mon propre bonheur bénéficie à contribuer à la liberté des autres, à nous hisser ensemble à une existence pleine et libre, même et peut-être surtout lorsque l'un des aspects les plus visibles de cette liberté est restreint. J'ai un intérêt vital à considérer autrui comme une fin en soi, jamais comme un moyen. J'ai un intérêt majeur à ce que nos échanges se fassent en tant que co-créateurs sur le plan de la liberté. »⁴⁴

7.3. *Philosovie*

Mais l'artiste va jusqu'à dévoiler les limites de l'accès à autrui qui ne sont échec que de la volonté de conquête du seul individualisme et du *cogito* jaloux de son identité exclusive. Son humilité fait sens vers *l'incommunicabilité fondamentale*, la mise en doute de la possibilité même de toucher à l'humain et à l'extra humain (Galibert, 2009). Notre vie est connaissance de l'autre dans le maintien de l'inconnaissable de celui-ci, et sa réciproque. Cette *anthropoiétique de la traduction* souligne combien la rencontre est hétéro-traduction, mise en rapport de productions de significations, sans correspondance systématique entre les deux « textes » en présence, qu'il s'agisse d'humains ou de non humains, animaux,

⁴⁴ « La vie ne se limite pas à un simple être en vie, mais comporte également des appels que la vie nous lance à chaque instant, appels qui nous demandent non pas seulement d'y faire face en nous y adaptant, mais nous engagent toujours à nouveau à bâtir cette vie humainement, dans la mesure du possible du moins, en bref, de la *VIVRE* » (Minkowski, 1999, 57)

végétaux, minéraux, sans transparence systématique de sens ou d'interprétation. Il subsiste toujours une part d'indétermination, d'inconnaissance dans la traduction (donc, en dernière instance, d'intraductibilité comme condition de la traductibilité) qui est le reflet de la différence irréductible entre les deux sujets en puissance que sont forcément des êtres altéritaires vulnérables, irremplaçables et créateurs. Les « cultures » en présence (qui doutera qu'il y aient bien évidemment des cultures lupines, arbresques, oiselières, nuagières (...)), comme les différences d'espèces, se donnent à voir mais aussi se dissimulent, leur opacité est réciproque, et le dialogue que constitue cette rencontre, tout en respectant cette opacité, l'élève à une œuvre commune par *co-production, co-création*. La vie humaine n'est habilitée qu'à s'adosser à un inconditionné ou un illimité, eux-mêmes inconnaissables, socle même des problèmes qui en dépendent. Il est bien question, dans l'occurrence de la rencontre, d'un entrelacement de deux existants, de renouer les brins de la guirlande constitutive de l'Être - en permettant, en conférant du sens au *langage* ou au comportement des autres, d'interroger le mien ; en permettant de traduire les autres manières d'être de traduire la mienne – *over lapping* qui façonne ainsi la co-production d'un nouveau monde à partir des deux mondes en présence, ce qui n'est qu'un autre nom du *dialogue*.

Dans la mise en perspective possible du sujet et de son *alter ego*, se profile une véritable *philosovie*. La rencontre avec l'autre change de statut, en passant d'un simple accident de l'être-en-devenir-sujet (*l'empowerment, l'agentivité* en langage managérial) à un rôle constitutif. L'autre est d'abord le médiateur entre moi et moi-même. D'une part, parce que la dualité entre *soi* et l'autre commence par la conscience de soi elle-même, qui, lorsque le sujet se regarde lui-même, par l'introduction de cette distance à soi, schize et dédouble le sujet. La référence à la psychanalyse semble en ce point incontournable. Qu'est-ce que l'inconscient, en effet, sinon l'altérité en nous, cette *heimlich/umheimlich* que Freud qualifie d'*inquiétante étrangeté* ? A cette aune, la psychanalyse (comme l'anthropologie) s'éprouve comme un voyage dans l'étrangeté de l'autre et de soi-même, par une éthique du respect pour l'inconciliable et l'incompréhensible car incommunicable. On ne peut tolérer un étranger que si l'on se sait aussi (d'abord ?) étranger à soi-même ? Cette présence en nous de *l'Autre* est une invitation à ne pas réifier l'étranger, à ne pas le fixer comme tel et à ne pas nous fixer comme tel. Mais bien plutôt à l'analyser en nous analysant (et réciproquement). A reconnaître notre *inquiétante étrangeté*, nous n'en souffrirons ni n'en jouirons du dehors. L'étrange est en moi, donc nous sommes tous des étrangers. Si je suis étranger, il n'y a pas d'étranger-s ! L'altérité *en nous* se révèle et nous révèle comme condition ultime de notre *être-avec* les autres. Une telle *éthique* implique une *politique*, celle d'une communauté paradoxale faite d'étrangers qui s'acceptent dans la mesure où ils se reconnaissent étrangers eux-mêmes, parce que étrangers à eux-mêmes.

Le Monde même est une agora de métèques.

D'autre part, parce que la prise de conscience de cette immédiateté devient réflexion et jugement. Il y a donc ainsi déjà un *jeu* entre *je* et *l'autre*, et ce, au cœur même de la conscience individuelle. Vient ensuite le fait que *je* ne saurais être le seul *pour-soi*. Chaque *autre* est un *je* et, du même coup, je suis un autre pour chacun de ces *je*. C'est sans doute précisément en ce point que le *post humanisme de la rencontre entre vivants-existants* peut faire son miel d'une *philosovie*. Car, cette dualité/réciprocité entre moi et l'autre ne saurait nous essentialiser en nous séparant dans un sens respectif, l'un en face de l'autre. Au contraire, cette relation ne peut que refouler cette tentation de l'essence, pour nous projeter l'un vers l'autre dans la rencontre, à travers l'échange de nos intentions et de nos choix et, par-là, la *co-construction* de notre être, donc *la co-création de l'humanité de l'homme, part de l'humanité de l'humanité et de la post humanité du vivant*. Il n'y a dans ce mouvement d'auto et hétéro compréhension aucune métaphysique de la volonté ou de l'intentionnalité, mais constitution de la subjectivité comme *intersubjectivité* et du monde comme *intermonde* - la « diplomatie interspécifique des interdépendances comme théorie et pratique des *égards ajustés* selon l'expression de Baptiste Morizot (2020, 285), invoquant une *cosmopolitese*. *L'hospitalité inconditionnelle* de l'Autre, humain ou non humain, vivant et existant, est bien plutôt l'obligation de notre être au monde.

Car, en effet, la véritable source du sens est la relation réciproque des interactions et interlocutions à partir desquelles se forment les identités des acteurs, se configurent des actions, se définissent des situations, s'élaborent des schèmes interprétatifs motivationnels, s'incarnent des systèmes de représentation et de typification. La constitution de l'expérience et de l'action ne sont plus des créations d'un *ego transcendental*, mais les produits d'une *intersubjectivité pragmatique*, des échanges et des réciprocités des *co-vivants* dans l'épaisseur et la profondeur du monde vécu. *L'interactivité* en acte supplante ainsi *l'intersubjectivité*, fut-elle pragmatique - et elle l'est, s'agissant ici du corps, de la rencontre des corps.

Avant la réflexivité et l'autoréflexivité est le corps, sont les corps. Quant à cet aspect essentiel du corps, l'analogie vécue entre mon corps et le corps d'autrui peut illustrer le fait qu'il se passe de toute incarnation langagière et se situe sur le plan d'une empathie antépédicative entre *ego* et *alter ego*, analogie illustrant une structure de ressemblance associative entre mes vécus psychiques et les vécus psychiques d'autrui. Les documentaires sur les pieuvres ou les vidéos désormais célèbres du pianiste Paul Barton partageant sa musique avec des éléphants vont en ce sens.⁴⁵

⁴⁵<https://www.youtube.com/watch?v=VOr2O0FfpT8>

Là où la tradition philosophique antérieure n'avait vu que la dualité d'une conscience abstraite, opposée à une autre conscience présumée simplement probable, Husserl met en scène la figure du chiasme entre corps et chair. Dans cette mouvance, Merleau-Ponty (1943) a insisté sur la présence de l'autre en tant que corps. le rôle du corps dans la rencontre anthropologique et la relation qui y fait suite, la découverte, tant du monde d'un autre que d'un autre monde. Mais c'est Levinas, nous l'avons déjà vu, qui fonde la pensée même de l'existence sur l'expérience éthique d'autrui en tant que corps, *visage*. Le *cogito*, l'auto réflexion, la pensée du Même, présuppose la rencontre, le dialogue, la pensée *de* l'autre, et *avec* l'autre. La transcendance s'est trop longtemps dite en termes métaphysiques, ceux de la solitude et de l'enfermement. La *philosovie* doit s'approprier ce fait, nouveau sans doute encore pour elle, que le premier mot est réponse, que l'interlocution est initiale. L'énonceur est psychosocial. L'individu est dialogal. L'Homme est dialogal. L'Homme est l'Autre. L'Humain est l'Autre. Mais, parce que nous faisons partie du Monde, que l'Humain est une partie, active, mais seulement une partie du Monde, l'Humain EST aussi l'Autre que de l'Humain. Ni fermeture cartésienne des sens et des fenêtres, ni monade leibnizienne, mais ouverture et dyade originaire. L'Autre - humain et non humain - est toujours déjà *au-dedans* de soi. Si le sujet humain reçoit de l'activité linguistique un pouvoir de renaissance, qui correspond au pouvoir de rappel de l'univers lui-même, c'est en vertu de la présence de l'Autre en lui. La transcendance se dit en termes sensibles : *la rencontre du visage*.

Les bêtes ont un visage. Les rochers, la mer, l'arbre ont un visage. Nous avons un visage parce qu'ils et elles en ont aussi un. Le souffle a un visage. Notre visage tient du souffle comme NOUS tenons de la bête, du minéral et du végétal. Telle est *l'anthropologie originaire*, l'ontologie fondatrice du souffle. Une sorte *d'anthropologie planétaire* qu'il ne faut plus appeler *anthropologie*. *Zoélogie* ?

Cela veut dire que *notre être-même* est dans la relation au monde, aux autres vivants, et que la perte et l'objectivation nous a fait prendre pour pensée - et donc pour penser et nommer -, ce qui n'est pas encore, *véritablement*, de la pensée et du penser, qui eux relèvent du *partage du Monde et du vivant*. Ou bien devrions nous admettre que le penser et la pensée, jusqu'à la Nouvelle Alliance avec le vivant, n'a été que notre mode singulier humain d'échec relationnel avec l'Autre (une préhistoire de l'Humain) - tant pour ce qui concerne l'Humain que pour ce qui a rapport au Vivant.

Nous n'avons pas commencé à penser, parce que nous n'avons pas commencé à *vivre-avec*, parce que nous n'avons pas commencé à *être* !

Les humains sont faits pour la relation au Monde, à l'ensemble du Monde, d'être des vivants existants parmi les vivants existants, mais ils l'ont oublié dans la langue, ils l'ont perdu dans l'écriture ; par la technique alphabétique,

ils ont oublié qu'ils étaient plongés dans un monde dont ils sont une part et qui est une part d'eux-mêmes.

Armand Scholtès est debout dans la clairière de l'Être, témoin du soliloque humain perdu au milieu des êtres en danger, êtres qui disparaissent, forêts, vallées, océans, montagnes, espèces innombrables, de la fourmi à la baleine, la part du monde que nous n'avons pas créée, la Grande Altérité, la nature naturante chère à Spinoza, la nature-totalité, la part sauvage du monde. Êtres que *l'homme d'avant l'Homme* détruit rapidement et sûrement, témoins de l'apocalypse dont nous sommes complices depuis l'origine, en jouissant de nos œuvres d'art, de nos créations, de nos musées, triomphants assassins nus au milieu du massacre du monde. C'est aussi dans tout ce sang que l'artiste peint. L'Homme d'après est celui-là seul que l'on saurait dire *Humain* car partie composante du vivant, vivant parmi les vivants. *L'Humain* sera en même temps le *post humain* (séparé) et le *post Humain* (réuni) dans une appellation qui n'aura plus que faire du substantif *humain* ou *Humain*, l'un comme l'autre étant trop connoté *Homo-sapiens-démens* et à sa double négation des altérités internes et externes.

Armand Scholtès est un des très rares peintres sans main, humain verdoyant peignant avec les feuilles de sa vie végétative, les pierres de sa vie minérale, les plumes et les poils de sa vie animale, le souffle de sa vie aérienne. Humain, plus qu'humain. A la fois *dans le sens de l'origine* illimitée infinie de l'Être dans les états du vivant, végétal minéral animal aérien, excédant l'humain en amont de sa naissance même comme espèce, *dans le sens du risque de la disparition* du vivant dans les apocalypses programmées, en aval de la disparition de l'espèce humaine, et *dans le présent suspendu illimité infini* du vivant comme le souffle produit par tout le vivant. Humain encore à advenir comme signature de la fin de l'Humain aliéné dans l'anthropocène et le capitalisme post-néo libéral. C'est là, précisément, au milieu du temps et de l'espace depuis le début jusqu'à la fin, qu'il peint, debout, pleurant sur le monde, et riant aussi, restituant le Beau Infini à la finitude humaine.

Pour l'heure, le vivant, l'Être, est *poiesis*. L'humain perdu est techné, techné de mort. Malcom de Chazal, tout juste évoqué, n'est qu'une figure occidentale émergée de la conservation du contact avec le réservoir de l'Être sensible. Des cultures entières ont eu ou ont encore un *rapport intégré avec* l'Être, à la différence de l'Occident occideur, maître des apocalypses incontrôlées. Ainsi les aborigènes d'Australie, les *Kasua* de Papouasie, la *Pachamama* bolivienne, évoquant des mondes mettant en jeu des manières différenciées de distribuer les rapports entre les êtres (pas nécessairement classés en humain/non humain, comme l'a développé Descola (2005)), des

modes de perception et de connaissance de ces différents êtres à l'intérieur de cosmologies qui peuvent s'enchevêtrer ou entrer en conflit, conditionnant l'expérience commune des êtres qui, à travers leurs interrelations, composent ces mondes. Monde reconnaissant aux plantes, par exemple une sensibilité et une agentivité, et admettant volontiers s'entretenir avec elles dans une communication interne spécifique et audible (Haddad et Duprat, 2016).

Quoi qu'il en soit de ces visions du monde que la pensée occidentale taxera d'exotiques, de primitives ou sorcières New Age, l'Être dont il est question en Occident est mouvement, dynamique, respiration, énorme champ d'événements à intensité variable, dans lequel tout entre et sort, tout circule, tout s'ouvre et se ferme, se traverse, s'échange, s'attire, se repousse, sans qu'il y ait de réelles distinctions matérielles entre *Nous* et le reste du monde. Tout est flux, nomadisme, multiplicités et singularités. Il n'y a pas de reste du Monde. Le Monde est Tout et nous sommes dans ce Tout. Nous sommes *DANS* le monde, même si nous ne le savons pas, ne le croyons pas, le refusons jusqu'à la destruction du *reste*, donc, au bout du compte, du *conte vraisemblable*, de nous aussi. Le rêve de l'Occident d'appréhender dans sa totalité la totalité de l'Être est, d'une part, irréalisable, du fait de l'impossibilité d'appréhension de la totalité par l'esprit d'un sujet de toute façon illusoire et idéologique, ce qui est pourtant l'ambition du savoir qu'il soit philosophique scientifique ou ésotériques, d'autre part, il constitue « pour de bon et de mauvais » le cauchemar même de l'Être conduisant à sa destruction.

Qui est cet homme-peintre, ce peintre-homme, quelle est sa place, son statut, sa fonction ? Quoi ? Comment ? Pourquoi ? Mage, sorcier, initié, médium ? Artiste ? Philosophe ? Chercheur en la seule science véritablement Humaine car faisant signe vers le post-humain ? Psychothérapeute ? Sage ? Peintre sidérurgiste ouvrier artiste créateur ? Il nous dit que nous sommes les produits de cette Terre dont l'espace et le temps vivant nous découvre la profonde unité, alors même que nous faisons l'expérience quotidienne de l'hétérogénéité des paysages et des espèces vivantes. L'écheveau du vivant est un milliard de fois plus dense que celui des sociétés humaines. Mais à ne pas savoir démêler le dernier, nous ne faisons que saccager le premier. Nous sommes un nœud de relations, un carrefour, une constellation. Nous n'existons que dans un labyrinthe dont ne nous ne voulons rien voir, rien savoir, rien pratiquer. Rien sentir. Ce labyrinthe pourrait être comparé à un film dont nous ne connaissons ni le scénario ni les personnages, mais dont nous croyons être l'acteur principal. Armand Scholtès aura passé sa vie à parcourir le labyrinthe, le dessiner, en relever le tracer et les embuches, à le rendre conciliant à ses frères et sœurs humains. Il est celui qui dit, dessine,

écrit que le but du labyrinthe n'est pas de tuer le Minotaure, de baiser puis de larguer Ariane, mais de parcourir tous les méandres, tous les possibles, tous les chemins. Et de les aimer.

Il faut tenter de poursuivre ce *décentrement détournement post anthropocentrique et post humain* vers une politique de la vie, une *Zoé-politique* basée sur la reconnaissance d'une solidarité trans-spécifique fondée sur notre être appuyé sur le monde, ce qui signifie incarné, enfoui, en symbiose et résonance, une sorte de marque biologique corporelle et matérielle. Poser les fondations d'un système de valeurs éthiques dans lesquelles la vie occupe une position centrale - une sorte d'*égalitarisme bio culturalo centré*. Dans une telle configuration, la subjectivité qui circule entre tous les vivants est relationnelle, située, éco philosophique et redevable aux multiples écologies d'appartenance, aux mondes cohabitant, *chaosmos* de Guattari (1992), *cosmopolitesses* de Morizot, (2000), *plurivers, multivers, omnivers, constellations ontologiques, devenir-monde* (Braidotti, 2009a), *umwelt* de Von Uexkühl (1965) – *Zoé* grecque.

Inutile de dire que la vie, loin d'être codifiée comme propriété exclusive ou droit inaliénable d'une espèce (contre et sur les autres), l'humaine, au-dessus de toutes les autres, ou sacralisée comme un donné préétabli, se positionne comme un processus interactif et ouvert. Un corps unique fait de multitude de corps en interaction. Pour reprendre Braidotti (2009b), l'*égalitarisme bio culturalo centré* est séculier, vitaliste matérialiste, non religieux, non sentimentaliste mais tout affectif, en connexion structurelle dynamique transversale transpécifique avec et entre tous ceux dont le corps est consommable et réduit à une marchandise dans la logique du capitalisme apocalyptique.

Il nous faut repenser les liens d'*affectivité* et de *responsabilité*, un nouveau système de parenté, un nouveau lien social, tout un ensemble de nouvelles formes de connexions sociales avec ces *techno-autres, bio-culturalo-autres*, ces nouvelles créatures brevetées vivant dans l'économie apocalyptique. Nous avons besoin pour cela de représentations théoriques et légales nouvelles, inconnues à ce jour, de nouvelles narrations pour vivre à hauteur de ce défi, et Armand Scholtès est certainement passé maître dans une de ces nouvelles esthétiques du vivant pré et post humain. Le minimum requis est le dépassement de la dualité humain vs animal végétal minéral au profit d'une notion de relation et de relationnel plus dynamique, une narration qui doit être arrachée à la minoration, la domination, la péjoration, l'infantilisation, l'objectivation. Il ne s'agit ni de faire sens, selon la vieille métaphysique ou la nouvelle, ni de se conformer à des modèles idéaux de

comportements mais de *laisser venir et être l'altérité généralisée universalisée*.

Pouvons-nous admettre, nous accorder sur le fait que tout *sujet, humain et non-humain, vivant* - à travers les trois grandes caractéristiques que sont sa *vulnérabilité, l'irremplaçabilité, la créativité* – vise tout au plus à *l'auto accomplissement*, c'est-à-dire à atteindre la *singularité*, en une sorte *d'entité évolutive nomade non identitaire, en évolution changement mouvement vie perpétuelle*, capable d'affecter et d'être affectée par une multiplicité d'autres, sujet et sujets toujours en devenir, en *subjectivisation-subjectivation pathétique* - au sens de *pathos et d'empathie* - affective en résonance multiple complexe.



(Armand Scholtes, peinture sur carton, 185 cm x 115cm, sans titre, 2019)

Chapitre 8 - l'Arlequin planétaire

À travers les trois ouvertures que nous avons forées dans le mur de l'inhumanité que l'inhumain a monté dans la clairière de l'Être - vulnérabilité, irremplaçabilité, créativité - peut s'initier en lieu et place d'une *anthropo-philosophie-esthétique généralisée de l'humain post-détresse post capitalisme post apocalyptique*, une Zoéologie ou Zoésophie qui couvrirait l'éventail ouvert du plus communautaire et du plus collectif concernant l'humanité, la prise en considération humaine-enfin-humaine des différenciations excluantes *internes* (soit du plus individuel et intime qui constitue chaque être humain dans sa singularité et unicité), mais également concernant les différenciations excluantes *externes* (c'est-à-dire les rapports que *l'espèce humaine devenue genre humain* entretiendrait avec ce qui n'est pas elle *stricto sensu* : la Nature, le Vivant extrahumain, les existants, la planète). Chacun et chacune appréhendé-e-s dans les singularités qui en font des êtres irremplaçables, uniques.

Quelle autre aventure pourrait offrir l'exaltation de la relecture et de la réécriture du destin du Monde et désormais de la Planète même, hors de la combinatoire de la domination/soumission ? Au-delà de l'égalité, la liberté – de l'Autre et de soi, de soi par l'Autre - est projet d'humanité.

8.1. La beauté et la pensée

Faut-il enfin dire et reconnaître qu'il n'existe pas de beauté, de génie, de singularité dans l'art humain sinon en tant que simple et banal art humain, à destination de l'humain. Si l'on veut bien *s'élever* (et non pas *descendre* !) au niveau de l'Être, rien de tout cela ne subsiste autrement que dans une extrême *relativité* et un dérisoire - quoique jusqu'ici absolument assassin - *relativisme*, à peine quelques variations sur le mode de notre perte humaine du Monde, de l'Être, et seulement dans notre situation *d'étant perdu, parlant peignant écrivant pauvre de l'évolution*. Picasso ou Mozart ne valent pas un arbre, un chant d'oiseau, la danse des grues, une montagne. Le silence immobile de la montagne accouplée au ciel. La Beauté EST du Monde, Le Monde, et nous en avons été chassés.

Je ne suis plus vraiment si sûr du « *En vérité, il nous faut penser* » de Virginia Woolf (1938), de son « *Think we must* ». N'est-ce pas la pensée qui nous a détruits, a détruit le Monde, continuant de détruire ce qu'il en reste,

encore et encore. En vérité, ne nous faudrait-il pas plutôt *sentir, ressentir, affecter et être affecté*. En vérité, ne nous faudrait-il pas *aimer* ?

L'homme debout au milieu de la clairière de *l'Être-qui-s'éloigne-disparait-derrière-nous*, ainsi que dans le rétroviseur de l'histoire de l'humanité, est bien un messenger d'amour et de beauté. Même si cela *fait religieux* et quand bien même ce mot a certes trop tué, torturé, brûlé, souillé, génocidé, exterminé tant le monde humain que le vivant pour sembler devoir être encore conservé ! Mais il nous faut bien cependant *re-ligere, relier, faire en commun, poétiker* le monde, interagir, re-découvrir, entendre, goûter, sentir, comprendre, respecter, résonner – *aimer!* - ce que nous avons toujours cru n'être pas Nous : l'Autre, la Grande Nature, alors que nous n'en sommes justement qu'une partie, un moment, un vivant parmi les vivants cependant.

« Penser il nous faut », certes, mais seulement si c'est aussi penser avec nos corps et nos sens, prêter attention à et prendre en compte ce qui est là, plus ou moins visible et invisible, les vivants, plantes, minéraux, montagnes, bêtes, arbres, ciels, émotions. Il nous faut penser les idées passées, les idées de la perte, penser les chemins qui nous ont fait perdre le monde, les idées qui nous ont fait perdre la tête, et le corps, et les sens.

Car penser autrement, dé-penser, sera se déplacer dans d'autres temps et espaces, d'autres corps, respirer autrement, respirer de nouveau, respirer peut-être pour la première fois, être respirés. Développer une pensée organique, sensible, véritablement esthétique, nous prolongeant, nous muant. Penser d'être pensé. Penser comme une montagne, un arbre, un oiseau, un loup, un rocher. Un Autre. Être pensé par eux, lui et elles. Penser pour devenir Autre. Être pensé par l'Autre et par le Devenir.

L'homme en carton, l'homme aux cartons, au milieu de la clairière de l'Être, n'est pas, oh non, *l'Homme de Vitruve* dont le ridicule petit sexe - phallus à la Freud, objet-dard à la Duchamp - est la mesure autoproclamée du monde. Ni l'Apollon de la Place Masséna à Nice qui ne sait pas que des oiseaux nichent dans ses cheveux. Ni le Christ de Rio appelant à lui les petits *en faons* pour la fornication de ses prêtres. Ni mesure ou sens du monde, ni unité supérieure jugeant, objective, neutre, non située. Ni *Homo-Sirius*, cause de tous les mépris, distanciations, discriminations, exterminations. De tous les maux par tous les mots. Ni beauté autoproclamée. Il dit le monde autour de Nous, perdu. Le monde EST Monde. Il dit que notre petit monde techno nécro apocalyptique n'a pas, n'a plus de sens. Il dit vouloir lui en redonner un. Il dit vouloir lui en donner un autre. Le sens de l'Autre. L'Autre sens. Tous les sens possibles et impossibles, imaginaires ou non encore imaginés ni rêvés.

Il est nu et sans arme, exposé, partageant, humble, ami des arbres et des rochers, des brins d'herbes et des fissures, du ciel et de la mer, des chemins qui mènent aux bêtes et des chemins qui viennent des étoiles, et lorsque ces chemins se rencontrent, sur ses toiles ses cartons, non, ils ne forment pas une croix, mais un jardin ami des éléments et des météores. « Chacun de ces dessins est une promenade, une exploration calme de l'âme, fragments d'un pays intérieur, cadastres imaginaires. Il faut les marcher, ces dessins, en sentir les lignes sous ses pieds, parcourir les surfaces engendrées, s'asseoir au carrefour en attendant l'Autre qui vient » (Calloz, 2012).

Peut-être ce qu'il peint n'est-il pas si beau, sa peinture n'est-elle pas si belle, parce que c'est le monde qui est beau et non le geste humble du peintre médium, c'est la *poiesis* et non la technique, la vie et non la représentation. Mais il est des deux côtés : de l'Être et de l'humain, du Beau et de la représentation, de la vie et de la survie, de la *poiesis* et de la technique, de l'origine illimitée et de la fin multiple. C'est pour cela qu'il est si complexe, si diversifié, si riche, si imprévisible, si intelligent, habile, humble, ironique, attaché-détaché, aimant-amoureux, don et donation, récepteur, médium, bras, mains, corps, cœur, tendus vers l'Autre, yeux ouverts sur le monde, cœur ouvert sur la vie et les hommes, souffle sur Le Souffle. C'est pour cela que les années lui ont été données, qu'il les a prises et si bien utilisées. Pour cela que son œuvre est une vie entière restituée.

Sous l'expérience esthétique artistique totale d'Armand Scholtès, il faut appréhender la diversité du monde qui constitue l'unité de l'Être, et, dans le même moment et espace, peut-être bien appréhender la diversité des humains comme habitants vivants parmi *les vivants-le-vivant*.

Le désir de partager le vivant entre vivants, de l'origine jusqu'aux apocalypses dépassées et annulées, tel que la silhouette du peintre l'incarne dans les deux rares tableaux où il se représente, c'est tout à la fois le désir de penser-respirer-sentir le monde et de penser-respirer-sentir-avec, dans-et-par-le-monde.

Quel pourrait être alors le sens du nouveau rapport anthropo-terrestre ? sans doute tient-il quelque peu à l'image de *l'éthique* pour Levinas, dans la possibilité, à partir de l'accueil du *visage*, en tant qu'*Altérité*, de donner un sens à la transcendance ou à l'infini. Il ne s'agit pas de réduire l'Autre à Soi, de se mettre à la place de/dans la peau de l'autre (ce qui ne peut se faire qu'après l'avoir tué et dépecé, et s'en être revêtu, à l'image du *Viracocha* Inca, *Notre Seigneur l'Ecorché*), car si l'humain en ouverture se confond avec l'être de rencontre et parle la même langue que lui ou sait aussi bien se taire, il n'est plus en situation de dialoguer, de traduire dans son propre système et encore moins de nous rapporter son expérience. L'Autre doit conserver son altérité. On ne pourrait pas même

percevoir le Même, en parler, s'il n'y avait pas d'altérité. On ne prend conscience de soi-même que par le regard d'autrui, un autre moi. Sans un jeu alternatif et contrastant de différenciation et d'identification, il ne pourrait y avoir de *science de ce que l'on veut connaître-partager* des et avec des autres. Projection, identification, objectivation, hétéro et auto affirmation, sont les moments incontournables d'une *anthropoesthesis* non romantique qui, dépassant la conception métaphysique de la construction égoïste de la vérité, antérieure au surgissement de l'altérité, fait de la rencontre avec l'autre et de ses formes (vision, regard, langage, écriture, intentionnalité, rhétorique, silence, gestuelle, odeur, impressions...), le moment et la condition de la construction simultanée de son appréhension et de sa connaissance, de son contact objectif et de son mystère. Du partage et de l'impossible. L'*anthropoesthesis* est bien rencontre de l'Autre, le lieu et l'instant de la confrontation de la différence de mondes en présence. Il y a nécessité de penser le mélange permanent du même et de l'autre, l'un et l'autre ne pouvant être posés que dans un mouvement qui renvoie toujours de l'un à l'autre, l'autre sur fond du même, le même par la médiation de l'autre. L'Autre est ontologique. L'Autre est ontologie(s). Il n'est de même que de l'Autre et par l'Autre.

L'*anthropoesthesis* est ainsi l'appréhension des valeurs, dans leur multiplicité même, des cultures en tant que valeurs. Les valeurs, comme les êtres, sont quelque chose qui nous arrive, qui, véritablement, nous « tombe dessus » ; elles sont de l'ordre de l'hétéronomie. La transcendance dont nous faisons l'expérience, c'est d'abord *Autrui* – en tant que valeur des valeurs, être des êtres – ou plutôt *êtres de l'Être*. Ma liberté n'a pas le dernier mot, car je ne suis pas seul. *Je est un autre. Je suis toi.*

Si l'autre est en moi, ontologiquement, si l'un dans l'autre, il ne s'agit pas même de dialectique, mais d'une *dialogique immanente vécue comme transcendantale*, alors l'*anthropoesthesis* en tant que moment de l'*anthropopoïesis* est à la base même de la connaissance de l'homme par l'homme, en tant qu'elle intègre la connaissance - ou du moins le senti-ressenti de - sa co-naissance avec l'Être.

L'humain est la réunion, la rencontre originelle de « je est un autre » et de « l'autre est un je ».

Le nid de l'intimité renferme deux *je*.

La chambre fermée du *cogito* cartésien est d'abord celle où l'on voyage vers l'autre, chez l'autre, avec l'autre, par l'autre, et celle en laquelle l'autre vient nous visiter. Descartes cohabite, fenêtres et porte fermées – tout comme Leibniz dans sa monade, tout comme le bon évêque Berkeley – avec Xavier de Maistre, Montaigne, Robinson, Gulliver, Proust, Freud.

Nous sommes tous, humains, non humains, colocataires les uns des autres.

Il n'y a pas de *vérité-maison* qui ferait que nous devrions ou aurions dû rester *chez nous*.

Le *cogito* est suffisamment profond pour que l'autre plonge en moi pour découvrir ce qui m'unit à lui et ce qu'il (me) révèle de moi, sa surface assez vaste pour que le départ y soit toujours déjà un retour, l'aller un détour. Le *cogito* est l'odyssée de l'autre en moi et de moi en l'autre. L'*Odyssée* Homérique, certes, mais aussi les *Argonautes* malinowskien, mais encore les *Tristes tropiques* Lévi-Straussien, mais enfin la *mondialisation de la pensée-vie*. L'anthropologie devenue *anthropoesthesis* relève du voyage (et du voyage initiatique, mais nous comprenons mieux à présent qu'il n'y a pas lieu de distinguer le voyage comme hors de soi et en soi, découverte de l'autre et initiation à soi) parce que l'essence de l'humain réside dans cette distance de soi à soi que constituent le désir d'ailleurs, la curiosité, la nostalgie, la rencontre amoureuse, le partage, la souffrance, la perte, le deuil, l'art et la poésie – la présence constituante, ontologique, de l'Autre en Nous. L'*Odyssée*, les *Argonautes*, les *Tropiques*, *Les Grands Hommes*, le départ, le retour, le détour, dessinent l'archipel des pays d'ailleurs et de nulle part, réels et imaginaires, du là-bas et de l'ici, des rochers et des lacs, des bêtes et des forêts, des ciels et des eaux, de l'inspiration expiration du Souffle, de la fuite *élémentale* du temps, qui naissent dans un même sillage, avec, entre les deux, le rêve d'une terre et d'une raison humaines. Ici s'épuisent les contradictions, s'épousent les oxymores, s'enfantent les paradoxes : réalité/fiction, caresse de la montagne et peur de la forêt sombre, discours quasi scientifique et littérature, silence devant les bêtes, immersion dans le végétal.

Et du coup, nous voyons mieux comment nous sommes en ce lieu au fondement même et au but de la recherche *anthropoesthésique*. « Je est un autre » cesserait de rester une plaisanterie ou une énigme insoluble s'ils se découvraient l'un dans l'autre, autrement dit si l'autre en tant qu'autre se trouvait le même que moi dans sa différence même. L'*anthropoesthesis* deviendrait une voie possible à l'intercompréhension – avec l'art, et l'amour – parce que l'homme est d'abord *inter, dia, l'humain inter humain*.

La vieille et épuisée question de l'identité, avec sa définition posant la nécessité du détour par l'autre pour constituer le même, est à la fois notre (à *Nous-Autres Humains*) problème ontologique et notre problème éthique. Comment amener l'autre qui est en moi à me et se reconnaître à la fois comme le différent et le même.

Toute ontologie est une égologie – un égoïsme. Si l'anthropologie commence avec la mise en question du moi par autrui et donc par une mise en question de l'ontologie, elle offre au moi la seule véritable sortie de soi et de l'être – « merveille de toutes les merveilles » selon Heidegger – en l'invitant non pas à être autrement,

mais à être de manière plus radicale, à « autrement qu'être », c'est-à-dire à se *soucier* d'autrui⁴⁶.

Pour ma part, l'imagination de l'autre commence là, dans la saisie pleine et entière de nos altérités. La question première n'est plus « être ou ne pas être » mais la question de mon droit à être : « mon être est-il justifié, ne suis-je pas déjà, par le simple fait d'être, en train d'occuper la place de quelqu'un » ? Telle est l'importance prise par la question éthique dans l'*anthropoesthesis* : non pas même que l'autre soit, que les sociétés soient, mais que l'*anthropoesthesis*, à partir de sa responsabilité à l'égard d'autrui, en vienne à devoir se justifier devant l'autre. Ma liberté – de penser, de dire, d'approcher, d'appréhender l'autre n'a pas le dernier mot, car je ne suis pas seul. Trop longtemps, l'Occident s'est cru seul, l'humain incarné, et le civilisateur de l'autre. Et trop longtemps les « sanglots de l'homme blanc » ne furent que larmes de crocodile sûr de dévorer, tôt ou tard, le « négrillon » de Charles Cros.

Or, qu'est-ce qu'un individu ? « Qu'est-ce que l'individu solitaire ?... » demande Levinas (1972, 125). « ... sinon un arbre croissant sans égards pour tout ce qu'il supprime et brise, accaparant la nourriture, l'air et le soleil, être pleinement justifié dans sa nature et dans son être ? Qu'est-ce qu'un individu, sinon un usurpateur ? Que signifie l'avènement de la conscience – et même la première étincelle de l'esprit – sinon la découverte des cadavres à mes côtés et mon effroi d'exister en assassinant ? » (Levinas, id.).

Comprendre pourrait bien être alors *se montrer philosophe*, c'est-à-dire accepter de ne pas comprendre l'autre, c'est-à-dire l'accepter. L'accueillir. L'*anthropoesthesis* – comme la philosophie, comme la pédagogie, comme l'enfance – est une expérience renouvelée de son propre commencement, ne devant jamais tenir pour acquis ce qu'elle croit savoir de vrai. Il faut alors parier sur la synthèse (illusoire ? possible ?) des êtres en présence, des altérités s'envisageant, interrogatrices et curieuses chacune l'une de l'autre.

Cette conception dialogique d'un savoir anthropologique vivant sans cesse en construction entre sujets différents dont le paradigme ne leur préexisterait pas, mais qui s'élaborerait au fur et à mesure des expériences, trouve son exercice, son ambition et sa destinée entre la saisie de la réalité empirique et la réflexion

⁴⁶ « L'autre est aussi bien un sujet à comprendre qu'une limite à sa propre intelligibilité, écrit Afférgan. S'il y a de l'intraduisible, c'est l'altérité qui en est responsable, au double plan ontologique et épistémologique. L'altérité se situe au croisement des distances instaurées entre l'ethnologue et les autres et entre elle et lui, puisque, s'il y a bien réciprocité, elle n'est pas symétrique. La connaissance, conséquence d'une combinaison entre la traduction et l'interprétation à laquelle il parviendra, devra être acceptée comme incomplète et opaque. Le statut de l'autre, en ethno-anthropologie, relève de part en part d'un horizon lacunaire » (1997, 110).

théorique, entre l'histoire et la philosophie, entre la connaissance et l'éthique, bref dans une visée *politique* au sens large.

« On peut regretter, avec Yves Bonnefoy, que non seulement la réflexion des théoriciens n'accorde guère d'importance à la poésie mais qu'à très peu d'exceptions près ceux-ci entraînent tout le groupe social à rester indifférent à ce qui s'y joue », écrit Pascal Dibie (2006, 372). « Il faut la poésie, dit Bonnefoy, pour que le rapport de l'être parlant à ses proches échappe, par exemple, aux dégradations que lui fait subir la production d'idéologie. Sans poésie pas de démocratie (...). La poésie est le ferment naturel de l'esprit démocratique dont la seule définition radicale est la reconnaissance par chacun de la pleine dignité des autres êtres (...). La poésie sait que ni le sujet, ni autrui ne sont des choses, et que l'être en nous n'est pas de bénéficier d'une durée d'existence, au sens biologique du terme, mais naît de la décision de rendre au rapport à soi sa qualité de présence » (Dibie, 2006, 372-373).

Peut-être est-ce dans la direction de cette *scienza nuova*, dominée par « l'intuition de présence » (de partage de la parole, du silence, ou du regard où autrui apparaît comme une vraie présence là où le concept ne le considère qu'en lui substituant des formules), de ce savoir incomplet sans cesse en recherche de lui-même et de sa co-création, dépassant l'émiettement positiviste des connaissances et des compartimentations académiques, dans l'opposition d'une communauté de savoir avec le reste des humains et des vivants, qu'une *vivantologie* pourrait trouver une issue à la crise que traverse l'anthropocène finissant.

Il est, je suis, vous êtes – *Nous sommes* - la sœur et le frère du rocher, de la fissure, de l'arbre, de l'étoile, de Laïka, de Dolly, de l'onco-souris, dans le même moment où je suis (deviens ?) le frère et la sœur de mon frère et ma sœur humain-e. Cela veut dire au-delà de la conscience de l'origine et de l'apocalypse communes, proposer un autre modèle *d'en-commun, d'être-ensemble, de faire-société planétaire trans et post spécifique*, de partager entre *NOUS (L'Humanité-Monde)* ce qui nous rapproche comme ce qui nous éloigne : l'altérité qui nous fait possiblement être ensemble tout en restant chacun-e un/des êtres singuliers irréductibles, vulnérables, irremplaçables. Je suis un être humain parce que *l'unité du genre humain* réside dans son *altérité* même. *La différence* en effet s'édicte à partir d'une norme ou d'une majorité normative, collective, donc relevant du pouvoir ; *l'altérité*, elle, désigne une puissance singulière, donc relevant de la liberté et de la souveraineté individuelles.

La relation humaine se fait, se vit et se pense d'être singulier à être singulier. Elle consiste à la fois dans le fait que « *je est un autre* », que « *l'autre est un je* », et que nous sommes chacun, chacune et tous l'autre d'un-

e autre, donc tous des « je » et des autres. En ce sens, le « *Connais-toi toi-même* » esquisse une réponse au « *Qui suis-je ?* » qui nous interpelle (« je » par rapport à l'autre en moi et « je » par rapport à l'Autre hors de moi) par l'intermédiaire de l'*empowerment*, cette capacité que chacun porte en lui à résister au pouvoir et à se prendre en mains. *Agency, agentivité, capacitation, empuissancement* : autant de dénominations managériales de la souveraineté kantienne, cette idée d'un individu qui, au fait de ses déterminismes, devient *entrepreneur de lui-même*, porteur d'un désir de vie sociale, de rencontres, de richesses, du plus intime au plus collectif, aspirant ainsi à la liberté.

Il est temps désormais - peut-être est-ce même la dernière opportunité - de plaider pour la généralisation de *la pensée de l'altérité (l'éthique)* à l'ensemble des vivants, du vivant, de l'élargir au post humanisme.

Il est de toute façon impossible de parler encore d'une voix unifiée pour les hommes, les enjeux de diversité et de différences parmi les hommes étant devenus flagrants et irréconciliables. La dernière crise politico-économico-sanitaire-prétotitaire vérifie encore les inégalités de genre, sociales, planétaires en matière de risques, de mort et d'espérance. La vision unitariste du sujet ne tient plus face à la nécessité des alliances transversales et transfrontalières avec les vivants dans leur ensemble (humains et non humains) contre la prétention faussement universelle des dominants et des puissants à se dire les représentants exclusifs de la *penser raison occidentale* - occidentrice.

Le pouvoir est un processus de formation d'autres péjorés, minorés, infériorisés, exclus, dévalués, consommables d'une façon ou d'une autre (les animaux comme viande et cuir, les femmes comme sexe, l'homme en général désormais comme marchandise des écrans). Le pouvoir arraisonnant, la raison du pouvoir, en tant que le pouvoir consacre aujourd'hui des apocalypses encore distinctes mais convergentes à terme : les biotechnologies et l'ingénierie génétique et les technologies de l' (la dés-) information et de la communication. Ces apocalypses de l'humain réalisent et exploitent ensemble le contrôle et la marchandisation du vivant - de la vie elle-même.

À ce titre, l'humain exploité, dominé, soumis - compressé, réduit à l'état de carton obsolète (*homo cartonis vulgaris*) voué au *Poubellien*, contribue à l'effacement de la distinction entre lui-même et les autres espèces, quand il s'agit de profiter d'elles : les semences, les plantes, les animaux, les bactéries, les gènes, les cellules entrent dans cette logique de consommation insatiable de la vie même.

Les politiques du capitalisme avancé contemporain sont en ce sens apocalyptiques voire déjà post anthropocentriques, d'englober non seulement d'autres espèces, d'autres vivants que les humains, mais aussi la durabilité

(l'obsolescence) - la survie - de notre planète même considérée comme un Tout, l'émergence de la terre *Gaia-Zoé* comme agent et sujet politique, et de l'écologisme comme priorité politique ou économique planétaire et universelle. Le capitalisme avancé fabrique ainsi une forme globale de politique post humaine apocalyptique en gommant les anciennes différences et lignes de démarcation et d'exclusion entre catégories (homme/femme, noir/blanc, humain/animal, mort/vivant).

En ce sens, un constructivisme radical redéfinit notre incarnation et dénature les racines corporelles de notre subjectivité en une sorte *d'exode anthropologique* des configurations dominantes (apocalyptiques, assassines) de l'humain, en une colossale hybridation des espèces. Orlan, Kiki Smith, Patricia Piccinni, Rei Noto, Yayoi Kusama, Pipilotti Rist, Marika Mori, Sandy Skoglund (cf. Annexe 2), l'onco souris, Laïka, Dolly, me semblent en témoigner en indiquant un possible *retournement-détournement* vers le vivant.

Il nous faut apprendre à vivre avec les existants, apprendre à faire l'expérience du monde, d'une autre façon, d'une autre manière, selon d'autres *points de vue* et *points de vie*, en dépassant et pensant - car nous n'avons pas commencé à les penser humainement, mais seulement à les penser du point de vue séparé, dominant, excluant, et capitaliste destructeur - les manières autres d'habiter le monde et la terre, les multiples voire infinis « manières d'être vivant » (Morizot, 2020) sans dissocier les êtres humains des non humains ; en dépassant/dépensant cette idée même d'humain, pour penser *Être-Terre-Monde*, en acceptant les formes de transformations réciproques des existants et en inscrivant ses *Plurivers-multivers* dans des mondes partagés communs, ce que certains auteurs nomment le mouvement du *naturer* (Bartoli, Gosselin, 2019a).

8.2. Ouverture de l'anthropocène à un éventuel avenir

Élever l'humanité à son intégration dans l'Être, élever l'humanité dans ce dont nous avons fait le non humain, l'infra humain, alors qu'il s'agit d'ultra humain nous empêchant de promouvoir un nouvel égoïsme élevé à l'échelle de l'humanité qui serait dépourvu d'attention ou de compassion pour ceux qui ne relèvent pas de l'humain.

Il nous faut penser plus loin et autrement que les configurations dominantes assassines de l'humain et de l'Être, ouvrir l'humain aux valeurs éthiques (incluant la politique, la science, l'art, la sensibilité, la morale, le relationnel, l'intime même, les comportements), recentrées sur la vie, en tant

que processus interactif ouvert. Il faut l'ouvrir à un égalitarisme trans spécifique et trans naturel, post extra et supra humain, *cis-naturel*⁴⁷, à l'universel planétaire, au vivant. Au Terrien. Il nous faut penser l'exode anthropologique des configurations dominantes de l'humain, par hybridation, solidarités entre espèces appuyées sur l'environnement – tout à l'opposé du trans génétique, de la cyber tératologie.

Il ne s'agit pas de prêcher le *surhomme*, mais l'Homme dans ce qu'il a toujours exclu comme inférieur, comme reste péjoré minoré. Nous ne pourrions devenir humains qu'en renonçant à notre *sur humanité* (domination et destruction) qui n'est que *sous humanité* nous empêchant de devenir ce que nous pourrions être en nous intégrant à l'Être. L'homme hors de l'Être n'est que *sous-homme*. L'homme dans l'Être n'est pas un *sur-homme*, mais tout juste, enfin, *l'Humain*. Et l'Humain ainsi entendu est dynamique, construction. Tel me semble être le sens qu'ont pris, que prennent - et que prendront - des artistes comme Toyen, Valérie Favre, Wangeshi Mutu, Leonora Carrington, Dorothea Tanning, Jake et Dinos Chapman, et toujours Yayoi Kusama, Pipilloti Rist... (cf. Annexes 2).

Alors, que signifie voir ? Que signifie comprendre ? Comment dépasser les regards séparés, ennemis, le visible et les pertes de vue, les canons des regards pour *les mille yeux du paon* ? Un *art humain* est peut-être moins de l'art qu'une éthique, une politique éthique - la rencontre de toutes les altérités, l'intelligence avec l'extra humain, le vivant.

Notre question n'est plus la bonne vieille antienne kantienne « Qu'est-ce que l'humain » ? Mais que puis-je faire ? Comment vivre ? Comment vivre avec l'ensemble du vivant ? Comment dépasser l'humain séparé, limité, aveugle, aveuglant ? Comment faire quelque chose de ce que l'on fait de nous ? A partir de quelles fictions fabriquer encore de la liberté ?

Mais nous voyons bien que notre question est désormais la mise en question de l'humain même. Comment dépasser l'humain séparé, aveugle et aveuglant le monde ? Comment vivre avec l'ensemble du vivant ? Nous ne pouvons plus prétendre regarder seuls et seules, comme une humanité de cyclopes, de trompe l'œil, *de m'as-tu vu*. Nous devons ouvrir nos yeux aux autres yeux qui regardent dans la nuit, les bêtes, les arbres, les pierres, les étoiles, la mer, la montagne, le ciel. Nous le devons à Laïka, envoyée mourir dans l'espace avec ses frères et sœurs chien-ne-s et singes sacrifié-e-s à la « conquête de l'espace », à Dolly, mère du monde cloné à venir, à l'onco

⁴⁷ Le préfixe « *Cis* », développé épistémologiquement par les trans et les queer contre la norme, inverse le mépris, retourne le stigmate que les dominants et majoritaires font subir aux dominés et minoritaires. Ainsi qualifiera-t-on de *cisgenres* ceux qui ne sont pas trans, de cis-sexuels ce qui ne sont pas homosexuels...

souris, sacrifiée au profit de Big Pharma. Nous le devons au genre animal en train de disparaître, à la plus petite abeille, à la plus grande baleine. Nous le devons à l'ensemble de *l'Être*.

Nous ne pourrions commencer à voir qu'en invitant l'ensemble du vivant à nous ouvrir les yeux.

De nous inviter à l'Être, de nous inviter à Être.

*« Aussitôt après que l'idée du Déluge se fut rassise,
 Un lièvre s'arrêta dans les sainfoins et les clochettes mouvantes, et dit sa
 prière à l'arc-en-ciel, à travers la toile de l'araignée.
 Oh ! les pierres précieuses qui se cachaient, — les fleurs qui regardaient
 déjà.
 Dans la grande rue sale, les étals se dressèrent, et l'on tira les barques vers
 la mer étagée là-haut comme sur les gravures.
 Le sang coula, chez Barbe-Bleue, aux abattoirs, dans les cirques, où le
 sceau de Dieu blêmit les fenêtres.
 Le sang et le lait coulèrent.
 Les castors bâtirent.
 Les « mazagrans » fumèrent dans les estaminets.
 Dans la grande maison de vitres encore ruisselante, les enfants en deuil
 regardèrent les merveilleuses images.
 Une porte claqua, et, sur la place du hameau, l'enfant tourna ses bras,
 compris des girouettes et des coqs des clochers de partout, sous l'éclatante
 giboulée.
 Madame *** établit un piano dans les Alpes.
 La messe et les premières communions se célébrèrent aux cent mille autels
 de la cathédrale.
 Les caravanes partirent.
 Et le Splendide-Hôtel fut bâti dans le chaos de glaces et de nuit du pôle.
 Depuis lors, la Lune entendit les chacals piaulant par les déserts de thym,
 — et les églogues en sabots grognant dans le verger. Puis, dans la futaie
 violette, bourgeonnante, Eucharis me dit que c'était le printemps.
 Sourds, étang ; — écume, roule sur le pont et passe par-dessus les bois ; —
 draps noirs et orgues, éclairs et tonnerres, montez et roulez ; — eaux et
 tristesses, montez et relevez les déluges.
 Car depuis qu'ils se sont dissipés, — oh, les pierres précieuses s'enfouissant,
 et les fleurs ouvertes ! — c'est un ennui ! et la Reine, la Sorcière qui allume
 sa braise dans le pot de terre, ne voudra jamais nous raconter ce qu'elle
 sait, et que nous ignorons ! »*

(Arthur Rimbaud, *Les Illuminations. Après le Déluge*)

Conclusion

Une cosmogonie pneumatique inspirée.

Le vide et le plein, le fond et la forme, le trait et l'espace, c'est l'illustration en peinture de la cohabitation des différents types d'êtres (minéraux, végétaux, animaux, humains, spirituels) dans l'Être, et de leur compénétration réciproque à l'intérieur de leur milieu commun, l'air. Pour ne plus respirer l'agonie du monde, proposer le partage du souffle de l'ensemble des vivants, avec l'ensemble des vivants, la sortie de la métaphysique instaurée entre les différents états qui peuplent l'Être se voit désormais (elle ne se dit pas !) : « *Je vous respire donc je suis, Nous Nous respirons donc Nous sommes* ».

Il s'agit bien là d'un programme d'éveil, d'une nouvelle respiration avec et du Monde, d'un programme de conscience, et d'éveil, également, par l'interrogation des grandes machines de représentation, machines de torture soumettant l'Être à la question, au patron et canon de la vérité. Pour produire à la fin une histoire de la spécificité humaine, une limite du et des mondes possibles, une systématique et une combinatoire guerrière pour bâtir des histoires qui fonctionnent, telle celle de la lance l'emportant sur le sac, chère à Ursula Le Guinn (2018).

Programme de conscience car questionnement sur ce qui est donné comme donné, historicisation et politisation du geste qui consiste à dominer et contraindre les autres humains et humaines, la nature, à questionner la nature de la non nature, la non nature de la nature, les zones de contrainte, les ressources, la matière nécessaire pour l'action humaine, le champ de l'imposition du choix et le corollaire de l'esprit, le modèle, la morale qui en découle.

Il faut questionner le questionner, transformer la forme du regard et d'appréhension du phénomène, l'objectivité, les tropes, les modalités qui fixent l'objectivité, la relativité et la faillibilité des certitudes, (« *l'homme est configureur de monde, l'animal est pauvre en monde, la pierre est sans monde* », Heidegger, 1929 1930), la fable de l'idée du sujet cohérent, le kaléidoscope des narrations, la matière et l'esprit de la composition du monde, la politique des relations que nous déployons à un endroit quand nous le définissons comme notre, les dimensions affectives, sensibles, cognitives, politiques, avec l'humain-autre comme avec le non humain, la responsabilité, la *redevabilité, définir le commun comme un devenir en commun.*

Il faut revisiter l'invisible, projetant sa lumière dans l'éblouissement des banalités consacrées aujourd'hui comme des évidences, enfonçant les portes fermées, soulevant le tapis d'ombre où l'historien de l'art cachait ses

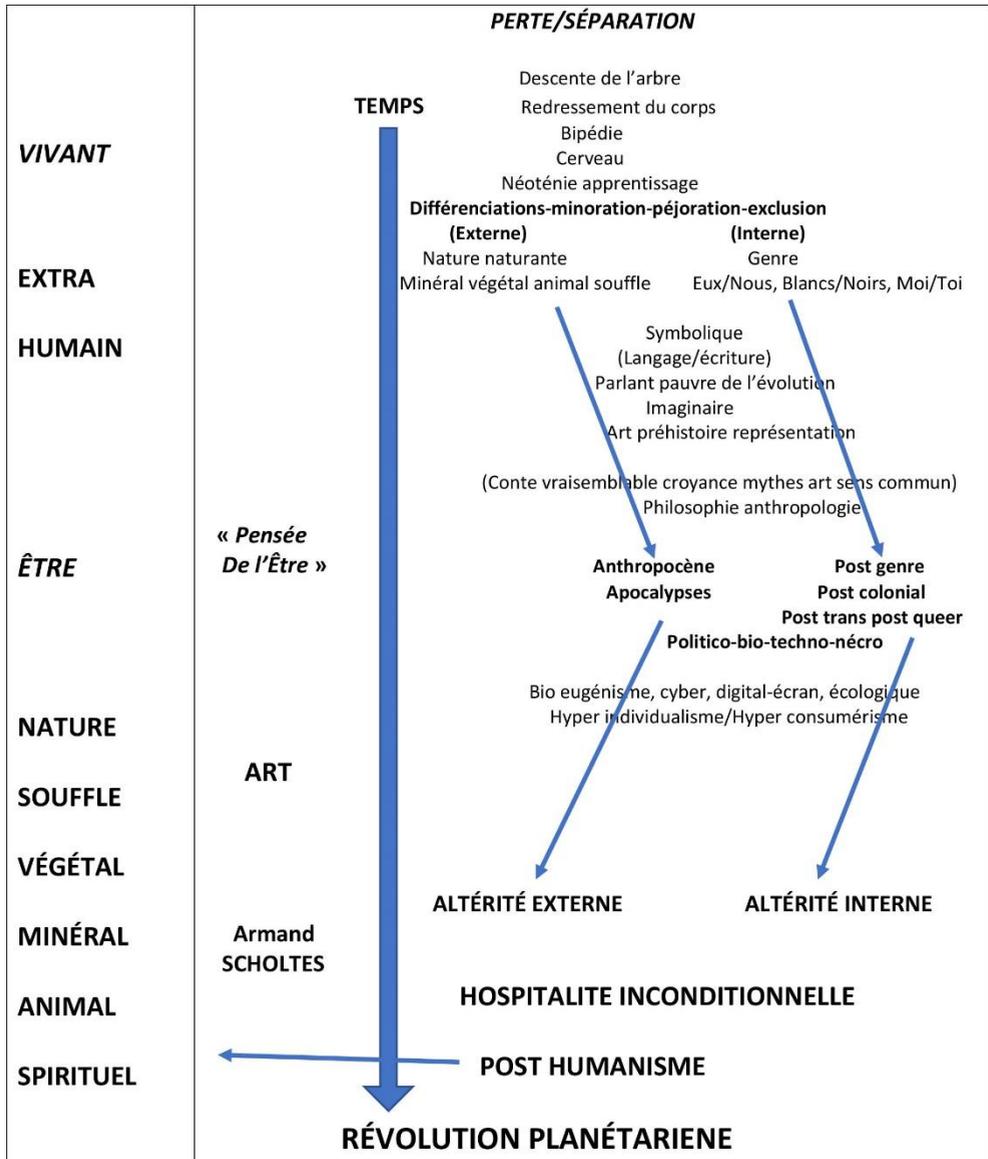
incompréhensions épistémologiques comme poussière superflue. Il faut appeler les hommes à la rescousse, souhaitant renouer les formes de la conscience collective, la nécessité des luttes, la mobilisation nécessaire à propos du monde que nous souhaitons pour le *Nous* : cohabitation, coévolution, co-création, sociabilité inter espèces et inter existants, *animalhomme, mineralhumain, végéthumanité - Souffle*.

Ce penser-naturer, cette pratique esthétique post contemporaine, post individualiste post consumériste, revendicative, affirmative et interrogative à la fois et en même temps, dynamique, sans cesse changeante, jamais ne se répétant, sans cesse ouverte à l'interrogation, à l'étonnement, l'émerveillement, la surprise du monde (et de l'humain) est une pensée sans cesse en mouvement, interpellant l'évidence humaine non interrogée, la misère du monde, la souffrance, la méchanceté - l'inhumanité, le naturel, le non-interrogé. Une pensée de l'impensé, peut-être de l'impensable. Une pensée respirant et se gonflant au souffle de l'espérance. « Une confiance d'enfant, une confiance qui va au-devant (...), un soulèvement par-dessus soi, par-dessus tout (...) qui est en même temps un acquiescement sans borne, apaisant et excitant (...), et pourtant à avoir peur que la poitrine ne cède dans cette bienheureuse joie excessive... » (Michaux, 1957, 57).

Dans cette collection de figures pour une *nouvelle mythologie critique*, c'est le point de vue du vivant, des mondes que nous avons en commun et dans lequel et lesquels nous devenons ensemble - éléments, parties prenantes, partenaires, colocataires, co-vivants, inter-vivants - hors de toute idée de domination, qui constitue une *ontologie simultanée réciproque*.

« *Animaux, végétaux, minéraux, humains, esprits de toute l'anthropocène, Planétariens, unissez-vous!* »

Tableau : De la perte à la nouvelle alliance



ANNEXES

ANNEXE 1 - Armand Scholtès

(site officiel : <https://www.armandscholtes.com>)

Armand Scholtès est un artiste originaire de Moyeuve Grande en Lorraine. Il est né en 1936 dans le milieu de la grande sidérurgie et des aciéries auquel il s'est frotté jusqu'à sa majorité. Sa création artistique a commencé dès ses 14 ans et se poursuit de façon ininterrompue de façon quasi quotidienne à ce jour où il en a 85. Il vit à Nice depuis les années 80.

Son œuvre, alimentée quotidiennement, est immense tant du point de vue de la production que de la diversité. Diversité des matériaux (cahiers, carnets, feuilles de tout format, toiles, tissus, bois flotté, boîtes, cartons ...), des moyens mis en œuvre (gouaches, crayons de couleurs, encre de chine...), des motifs, structures, dynamiques, séries, enfin des inspirations.

Si l'on excepte ses œuvres de jeunesse, empreintes du *paysage social lorrain* et des implications ouvrières humanistes et politiques qui l'accompagnent, il puise son inspiration dans la *Nature et ses Grands Ordres* minéral et végétal, mais aussi dans ses *déambulations citadines* où il relève des traces sur les trottoirs, des fissures sur les murs, des variations de matières, formes et couleurs.

Loin des références académiques contemporaines, pratiquant l'école buissonnière des affiliations, Armand Scholtès délivre une œuvre unique qui considère *Le Beau* comme incarné et incarnant la nature, la fonction de l'artiste étant alors celle d'un médium et son œuvre vouée au dévoilement de *la nature naturante*, selon l'appellation de Spinoza.

Avec l'accélération de la destruction de la planète, sa flore et sa faune, sous la grande figure de *l'anthropocène*, l'œuvre d'Armand Scholtès dévouée à la beauté de *l'Être* perçu comme perpétuelle origine et continuuel Commencement-Création, devient en même temps celle d'un *témoin et un lanceur d'alerte* contre l'apocalypse annoncée. Ces récentes créations sur des cartons de récupération de la Grande Distribution illustre exemplairement l'utilisation artistique Humaine du *Poubellien* dans lequel *l'humain* est réduit à un simple résidu. Sans même que soit représenté un personnage (sauf en deux toiles exceptionnelles de 2019-2020, dans lesquelles l'artiste s'est silhouetté lui-même) Armand Scholtès exhibe là un engagement politique et éthique où l'avenir de la Planète est en jeu, entraînant celui de l'humanité en tant que composante du *Vivant*. L'œuvre géante de l'artiste touche ainsi aux deux extrémités du Monde : son début préhumain et sa possible fin post-humaine.

Cette création quotidienne étalée sur plus de soixante années ne met pas en scène *l'égo* de l'artiste, ses tourments, angoisses ou bonheurs. L'exceptionnalité de la représentation humaine dans l'œuvre, loin de trahir un manque ou une misanthropie, constitue tout au contraire l'aveu que l'œuvre est fondamentalement humaine de mettre en scène en quelque sorte deux mains, celle de l'artiste et celle de *l'Autre* - qu'il s'agisse, en amont, des parents, artistes, amis, ou en aval des spectateurs, regardeurs et commentateurs.

Cette œuvre sans trace de représentation humaine est une démonstration par l'absence d'un dialogisme ontologique, de la socialité de l'Humain, son invisibilité faisant sa force d'affirmation même. Ou bien, il peut s'agir d'une vision englobante dépassant notre échelle d'appréhension, en rejoignant celle de Lévi Strauss quand il énonçait que le monde avait commencé sans l'homme et finirait sans lui. Dans les deux cas, l'œuvre d'Armand Scholtès a ainsi une dimension profondément politique.

De par son ampleur pour ne pas dire sa démesure à l'échelle d'une vie, sa richesse, sa diversité, sa pluralité énigmatique et questionnante, l'œuvre d'Armand Scholtès a appelé, tout au long de son déroulement, des lectures d'évidence, esthétiques ou en termes d'histoire de l'art, mais aussi des interrogations géologiques, scientifiques (physique des structures dissipatives ou des états de la matière, mathématiques et topologie des catastrophes, épistémologie des sciences), ainsi que des approches archéologiques, anthropologiques, et enfin des inspirations philosophiques, littéraires et poétiques.

Ces lectures développées dans des catalogues d'exposition, des présentations, des événements, commandées, mises en scène et organisés par son fils Joël Scholtès, ont donné lieu à une première tentative d'approche plus systématique et plus personnelle dans le « *Codex Scholtensis* » qui suit l'avancée et le déroulement de l'œuvre depuis plusieurs années sous la forme d'un *dictionnaire encyclopédique* de l'artiste et de sa création. L'ensemble de l'œuvre et de ses commentaires fournit un matériel de présentation d'une considérable ampleur et d'une tonalité contemporaine inédite légitimement appelée à un destin universel.

Armand Scholtès : quelques liens :



[Performarts](#)



[Facebook](#)



[Art Cote d'Azur](#)



[Pays de grasse](#)



[Art aujourd'hui](#)



[Promenades](#)

ANNEXE 2 : Quelques œuvres mentionnées dans le texte :



[Patricia Piccinini](#)



[Jake et Dinos Chapman](#)



[Kiki Smith](#)



[Yoyoi Kusamura](#)



[Valerie Favre](#)



[Pipilloti Rist](#)



[Wangeshi Mutu](#)



[Claude Cahun](#)



[Leonora Carrington](#)



[Michel Journiac](#)



[Zoe Leonard](#)



[Kadder Attia : femmes ensachées](#)



[Rose Selavy](#)



[Pierre Huygues : Human mask](#)



[Tribus de l'OMO](#)



[Grèbes huppés](#)



[Henry Joseph Darger](#)



[Danse du Paradisier](#)



[Dana Schutz : Frank, le dernier homme](#)



[Poisson globe et création](#)



[Chant de la baleine à bosses](#)

Références

- Affergan, Francis, Silvana Borutti, Claude Calame, Ugo Fabietti, Mondher Kilani, Francesco Remotti, 2003, *Figures de l'humain, Les représentations de l'anthropologie*, Paris, EHESS Editeur.
- Albiana éditions, 2020, Ajaccio, *Projet Décameron 2020*,
<https://www.albiana.fr/blog/le-projet-decameron2020>
- Amorim, Marilia, 1996, *Dialogisme et altérité dans les sciences humaines*, Paris, L'Harmattan.
- Anders, Gunther, 2002, *L'Obsolescence de l'homme*, Paris, Ivrea.
- Andrade, Oswald de, Rolnik, Suely, 2011 (réédition 1928) *Manifeste anthropophage/ Anthropophagie zombie*, Paris, Blackjack éditions.
- Antelme, Robert 1975, *L'espèce humaine*, Paris, Grasset.
- Arendt, Annah, 1951/2002, *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard.
- Attia, Kadder, 2010, « *les femmes ensachées* »
de <https://lewebpedagogique.com/penhouet/2013/02/03/kader-attia-ghost>
- Augé, Marc, 1994a, *Le sens des autres*, Paris, Fayard.
- Augé, Marc, 1994b, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- Bachelard, Gaston, 1972, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- Bachet, Jérôme, 2019, *Qu'est ce qui nous arrive ?* <https://lundi.am/Qu-est-ce-qu-il-nous-arrive-par-Jerome-Baschet#nb139-2>
- Bargh, John A. & Chartrand, Tanya L., 1999, The unbearable automaticity of being, *American psychologist*, 54, 7, 462-469.
- Bartoli David Gé, Gosselin, Sophie, 2019, *Le toucher du monde, techniques du naturer*, Paris, éditions Dehors, sept. 2019.
- Baudrillard, Jean, 1975, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- Baudrillard, Jean, 1981, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée.
- Baudrillard, Jean, Guillaume, Michel, 1994, *Figures de l'altérité*, Paris, Descartes et Cie.
- Beauvoir de, Simone, 1949, *Le Deuxième Sexe*, tomes I et II, Paris, éd. Gallimard, 1949
- Bobin, Christian, 2001, *L'enchantement simple*, Paris, Gallimard.
- Bonardi, Christine, Galibert, Charlie, 1994, Le marmaye invisible. Réflexions sur quelques représentations dans le domaine de l'éducation, *Expressions*, 4, 165-184.
- Borges, Luis, 2010, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade.
- Bourcier, Marie Helene, 2014, Cinquante nuances de genres (et de sexes) ou plus ? Les genres en action : entre karaoké de la différence sexuelle et

politiques multisexgenrées,
https://www.academia.edu/10060263/50_nuances_de_genres_et_de_sexes_ou_plus_Entre_karaok%C3%A9_de_la_diff%C3%A9rence_sexuelle_et_politiques_multigenres.

Bourdieu, Pierre, 1992, *Les règles de l'art*, Paris, Le Seuil.

Braidotti , Rosi, 2009a, *la philosophie là où l'on ne l'attend pas*, Paris, Larousse.

Braidotti, Rosi, 2009b, Théorie féministe posthumaines, Catalogue de l'exposition «elles@centrepompidou», Paris, Éditions du Centre Pompidou, Sous la direction de Camille Morineau et Annalisa Rimmaud, pages 330-335.

Braidotti, Rosi, 2016, *le post humain*, Paris, Post éditions.

Braudeau, Michel, 2005, *Dossiers et Documents du Monde*, 47.

Butler Judith, 2005, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte.

Caloz, Jean Pierre, 2012, dans Charlie Galibert et Jean Pierre Caloz, Catalogue de l'exposition "*Le végétal dans l'œuvre d'Armand Scholtès*" au Musée de Bar-le-Duc.

Camus, Albert, 1962, *Carnets*, Paris, Gallimard.

Camus, Albert, 1973, *Noces suivi de l'Été*, Paris, Gallimard.

Camus, Serge, 2005, La passion de l'excès, *Sciences Humaines*, HS 3, 54-57.

Caroll, Lewis, 1869, *Les Aventures d'Alice au pays des merveilles*, Londres, Macmillan and Co.

Castro, Edouardo Viveiros de, 2020, *Idées pour retarder la fin du Monde*, Paris, Editions Dehors.

Castro, Edouardo Viveiros de, 2020, *Conférence, Gaia face à la théologie*, Collège des Bernardins, 7 février 2020.

Certeau, Michel De, 1980, *L'invention du quotidien*, Paris, UGE/10-18.

Chanvallon, Stéphanie, 2019, Pour une éthologie de l'invisible, *Terrestres*, <https://www.terrestres.org/2019/03/05/pour-une-ethologie-de-linvisible>

Charlap, Cécile, Pache, Stéphanie, Piccand, Laura (dir.), 2015, La construction scientifique des sexes, *Revue Émulations*, n° 15, automne.

Chazal, Malcolm de, 1948, *Sens plastique*, Paris, Gallimard.

Chazal, Malcolm de, 2004, *Sens Magique*, Paris, Éditions Léo Scheer.

Cioran, Emil, 1995, *Œuvres*, Paris, Gallimard, Quadrige.

Citton, d'Yves, 2007, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* Paris, Editions Amsterdam.

Clifford, James, 1996, *Malaise dans la culture : L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, ensba.

- Coccia, Emanuele, 2016, *La vie des plantes : Une métaphysique du mélange*, Arles, Rivages.
- Collectif (trad. de l'italien), 2009, *Lexique de biopolitique. Les pouvoirs sur la vie*, Ramonville Saint-Agne (.pdf en ligne : <https://www.qwant.com/?q=%20Lexique%20de%20biopolitique.%20Les%20pouvoirs%20sur%20la%20vie,%20Ramonville%20Saint-Agne.&t=web&client=brz-moz>)
- Dancy, Chris, 2016, Blog, <https://www.chrisdancy.com/videos-test-blog>
- Darger, Henry Joseph, 2014, *L'Histoire de ma vie*, traduit de l'anglais par Anne-Sylvie Homassel, éditions Aux Forges de Vulcain.
- Darriulat, Jacques, 2010, *Nietzsche: deviens ce que tu es*, (<http://jdarriulat.net/Auteurs/Nietzsche/Imperatifpresent/Imperatifpresent1.html>)
- Davis, Diane, 2015, *Writing-Being: Another Look at the "Symbol-Using Animal"*, Writing Post humanism, Posthuman Writing, Anderson, Caroline du Sud, Parlor Press.
- Deconchy, Jean Pierre, 2001, Miettes sur l'idéologie de la nature humaine, in Fabrice Buschini et Nikos Kalampalikis (Eds), *Penser la vie, le social, la nature*, Paris, MSH.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, 1972, *L'anti Œdipe*, Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, 1982, *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles, Parnet Claire ([1988] 2004). *L'Abécédaire*. DVD. Sodaperaga.
- Derrida, Jacques, 1967, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- Derrida, Jacques, 1972, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit.
- Derrida, Jacques, 2004, La vérité blessante, *Europe*, mai, 901, *Dossier Jacques Derrida*, 102-108.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descola, Philippe, 2010, *Diversité des natures, diversité des cultures*, Paris, Bayard.
- Dibie, Pascal, 2006, *Le village métamorphosé*, Paris, Plon.
- Dordel, Julia, Tolke, Guido, 2017, *l'intelligence des arbres*, film documentaire.
- Droit, Roger Pol, 2004, Le choc brutal de deux univers, *Le Monde, Dossiers et Documents*, 47, 1, Le Monde, 18 mai 1984.
- Droit, Roger Pol, 2006, L'autre avant tout, *Le Monde, Dossier Levinas/ 6 janvier*.
- Duchamp Marcel, Jean Clair, 1977, *Catalogue raisonné, sources et bibliographie*, Paris, Centre Georges Pompidou.
- Dumont, Fernand, 1981, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF.

Durand, Gilbert, 2016, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod,

Edizioni Il Sileno, Scientific and International Publishing Company : <https://www.ilsileno.it/edizioni/>

Emiliani, Fabio, Palmonari, Augusto, 2001, Psychologie sociale et question naturelle, in Fabrice Buschini et Nikos Kalampalikis (Eds), *Penser la vie, le social, la nature*, Paris, MSH.

Espineira Karine, Thomas M.-Y. et Alessandrin A. (2012), *La Transyclopédie. Tout savoir sur les transidentités*, Paris, Des ailes sur un tracteur éditions.

Export, Valie 1972, *Women's Art. A Manifesto*, Neues Forum, Vienne, Piece written on the occasion of the exhibition Magna Gemini sur : art and creativity, organized by Export, PDF : https://monoskop.org/File:Valie_Export_1973_2012_Womens_Art_A_Manifesto.pdf

Ferry Luc, 1992, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset.

Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

Furlan, Massimo, de Ribaupierre, Claire, 2019, Concours Européen de la chanson philosophique, https://www.comedie.ch/media/comediedeneve/149181-dp_dago_concours_europ_en.pdf

Gabaude, Jean Marc, 2005, *Pour la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan.

Galibert, Charlie, 2004, *La corse, une île et le monde*, Paris, PUF.

Galibert, Charlie, 2007, *L'anthropologie à l'épreuve de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

Galibert, Charlie, 2008, *Sarrola 14-18 : un village corse dans la Première Guerre mondiale : essai d'anthropologie historique*, Ajaccio, Albiana.

Galibert, Charlie, 2009, L'incommunicabilité dans le cadre de la pratique anthropologique, *Socio-anthropologie*, 23-24, p. 237-268 <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.1261>

Galibert, Charlie, 2010, Robinson Crusoé ou l'île de l'Autre, Oxymoron, 0, 07 avril 2010 : <http://revel.unice.fr/oxymoron/index.html?id=3073>

Galibert, Charlie, 2012, Ile déserte : *Pour une anthropologie de la Corse contemporaine*, Ajaccio, Albiana.

Galibert, Charlie, 2016, Insularité, dans *Dictionnaire de la fatigue*, sous la direction de Philippe Zawieja, Droz Editions, pages 463 à 469.

Galibert, Charlie, 2017, *La Corse après la Corse*, Barrettali, A Fior di carta Editions.

Galibert, Charlie, 2018, *Petit manuel du genre à l'usage de toutes les générations*, Grenoble, PUG.

Galibert, Charlie, 2020, *Le Cirque de la Solitude*, Albiana, Décameron 2020, <https://www.albiana.fr/blog/teorema/le-cirque-de-la-solitude-charlie-galibert>

Geertz, Clifford, 1986, Bali, interprétation d'une culture, Paris, Gallimard.

Girard, René, 1972, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset.

Glowczewski, Barbara, 2005, *Pistes de rêves : voyage en terres aborigènes*, Paris, Chne éditeur.

Glowczewski, Barbara, 2006, *Les rêveurs du désert : Peuple Warlpiri d'Australie*, Arles, Actes Sud.

González, Lola, 2018, « *Veridis quo* » <https://www.zerodeux.fr/reviews/lola-gonzalez-veridis-quo>

Gossein, Sophie, David Gé Bartoli, 2019, *Vivre parmi les existants : une épreuve de monde*, Terrestres, <https://www.terrestres.org/2019/09/11/vivre-au-bord-du-monde>

Gosselin, Sophie, 2019, *Redonner corps à l'esprit des plantes*, Terrestres, <https://www.terrestres.org/2019/03/05/redonner-corps-a-lesprit-des-plantess>

Guattari, Félix, 1992, *Chaosmos*, Paris, Galilée.

Guibal, Francis, 1979, La métaphysique en question, *Etudes*, 351, 2/3, août/septembre, 181-200.

Haddad, Leila, Duprat, Guillaume, 2016, *Mondes. Mythes et images de l'univers*, Paris, Le Seuil.

Halpern, Catherine, Les techniques menacent-elles l'Homme ? *Sciences Humaines*, Hors-série Les Essentiels Philo, septembre-octobre, 2020, 149-151.

Haraway, Dona, 2007, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences - Fictions - Féminismes*, Paris, éditions Exils.

Haraway, Dona, 2009, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon.

Haraway, Dona, 2018, *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*, Paris, Flammarion, 2018.

Harmut, Rosa, 2018, Résonance, Théorie critique, Paris, La découverte.

Heidegger, Martin, 1954, *Essais et conférences* Paris, Gallimard.

Heidegger, Martin, 1964, *L'Être et le temps*, Paris, Gallimard.

Héritier, Françoise, 2007, *Masculin-Féminin*, 2 vol., Paris, Odile Jacob.

Hulot, Nicolas, Lenoir, Frédéric, 2020, *D'un monde à l'autre*, Paris, fayard.

Husserl, Edmund, 1968, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, *Revue de métaphysique et de morale*, avril, 225-270.

Idixa, Site lire Derrida, <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0508252020.html>

Internationale situationniste, 1989, *1958-69*, Paris, Champ Libre.

Jacques, Francis, 2000, *Ecrits anthropologiques*, Paris, L'Harmattan.

- Julien, François, 2015, *De l'être au vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, Paris, Gallimard.
- Jünger, Ernst, 1920/1993, *Orages d'acier*, Paris, Bourgois/Le livre de poche.
- Kafka, Franz, 1991, *la métamorphose*, Paris, Gallimard.
- Keck, F, 2003, *La mentalité primitive, Nouvel Observateur, hors-série 47 : la pensée sauvage*, juillet août.
- Kilani, Mondher, 2003, *Cannibalisme et anthropopoïésis, ou du bon usage de la métaphore*, dans F. Affergan, S. Borutti, J.P. Calame, M. Kilani, & Remotti., *Figures de l'humain*, Paris, EHESS, 215-253.
- Korichi, Meriam, 2019, *L'art peut nous offrir une perspective différente sur ce qui arrive*, Revue AOC, <https://aoc.media/entretien/2020/05/08/ralph-rugoff-lart-peut-nous-offrir-une-perspective-differente-sur-ce-qui-arrive/?loggedin=true>, non paginé.
- Latour, Bruno *Enquête sur les modes d'existence : Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012.
- Latour, Bruno, 2015, *Face à Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte.
- Lasen-Diaz, Arturo, 1997, *Le monde imaginal est un donneur de temps*, *Sociétés*, 57, 43-50.
- Lecourt, Dominique, 2011, *Humain, post humain : la technique et la vie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Le Guinn, Ursula, 2018, *La théorie de la fiction panier*, *Terrestres*, <https://www.terrestres.org/2018/10/14/la-theorie-de-la-fiction-panier/>
- Lévi-Strauss, Claude, 1952, *Race et histoire*, Paris, folio Essais.
- Leroi-Gourhan, André, 1965, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel.
- Lévi Strauss, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Lévi Strauss, Claude, 1973, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.
- Levinas, Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.
- Lovelock, James, 1999, *La terre est un être vivant*, Paris, Flammarion.
- Mac Luhan, Marshall, 1968, *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil.
- Mancuso, Stefano, et Alessandra Viola, Alessandra, 2013, *L'Intelligence des plantes*, Paris, Albin Michel
- Marx, Karl, 1844/1972, *Les manuscrits économique-politiques de 1844*, Paris, UGE.
- Mauss, Marcel, 1968-1969, *Œuvres : - La fonction sociale du sacré, II. - Représentations collectives et diversité des civilisations, III. - Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Minuit.

Mauss, Marcel, 1973, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* In *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Collection Quadrige, 1973, pages 149-279.

Merleau Ponty, Maurice, 2010, *Œuvres*, Paris, Gallimard.

Michaux, Henri, 1957, *L'infini turbulent*, Paris, Gallimard.

Minkowski, Eugène, 1999, *Traité de psychopathologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

Montaigne, Michel de, 1954, *Essais*, Paris, Gallimard

Montin, Sandrine, 2020, *Lorsque je doute de ma liberté*, 25/03/2020 <http://univ-cotedazur.fr/contenus-riches/actualites/fr/lorsque-je-doute-de-ma-liberte#.XuTClufgrIU>

Morrow, James, 1994, *En remorquant Jehovah*, J'ai lu.

Morin, Edgar, 1979, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Points seuil.

Morizot, Baptiste, 2020, *Manières d'être vivant*, Arles, Actes sud.

Moscovici, Serge, 1994, *Il ritorno dell'inconscio*, Milano, Anabasi.

Moscovici, Serge et Vignaux, Georges, 1994, Le concept de thémata, dans Christian Guimelli (Ed.), *Structure et transformation des représentations sociales*, Paris/Genève, Delachaux et Niestlé.

Mozere, Liane, 2005, Devenir-femme chez Deleuze et Guattari, Quelques éléments de présentation, *Cahiers du Genre*, 2005/1 n° 38, pp 43 - 62

Musil, Robert, 1954, *L'Homme sans qualités*, Paris, Seuil.

Nietzsche, Friedrich, 1889, *Ecce homo*, Leipzig, Verlag Von Neumann.

Onfray, Michel, 2020, *La vengeance du pangolin*, Paris, Lafont.

Pastoureau, Michel, 1987, L'enromancement du nom, Enquête sur la diffusion des noms de héros arthuriens à la fin du Moyen Age, *Les romans de la Table Ronde, la Normandie et au-delà...*, Condé-sur-Noireau.

Perec, Georges, 1978, *La vie, mode d'emploi*, Paris, Hachette.

Pessoa, Fernando, 1999, *Le livre de l'intranquillité*, Paris, Bourgois.

Preciado, Paul B, 2019, *Un appartement sur Uranus*, Paris, Grasset.

Référentiel pour les formatrices et formateurs en genre et développement, 2015, <http://www.adequations.org/spip.php?article1462>

Revue en ligne *Terrestres* <http://www.terrestres.org/a-propos-de/>

Rouquette, Michel Louis, 1996, *La chasse à l'immigré. Violence, mémoire et représentations*, Sprimont, Mardaga.

Saatdjian, Dominique, 2020, Penser notre présence au monde, *Sciences Humaines*, Hors-série Les Essentiels Philo, septembre-octobre, 2020, 82-83.

Saint Exupéry, Antoine de, 1946, *Le petit prince*, Paris, Gallimard.

Salle, Muriel, 2014, Formation des enseignants : les résistances au genre, *Travail, genre et sociétés*, n° 31, « Enseigner le genre », p. 69-84.

Sartre, Jean Paul, 1943, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard.

Sartre, Jean-Paul, 2008/1946, Heidegger aux temps Modernes, cité dans *Les Temps Modernes* 2008/4 (n° 650), pages 1 à 3

Schaeffer, Jean-Marie, 2005, La thèse de l'exception humaine et le prométhéisme de la connaissance, *Communications*, 78, *L'idéal prométhéen*, 189-209.

Schutz, Dana, 2002, *Le dernier homme* » (*Frank on a Rock*, Huile sur toile, 168,3 x 121,3 cm, <http://blog.mahgeneve.ch/pourquoi-frank-on-a-rock>

Servigne, P., Stevens, R., Chapelle, G., 2015, *Comment tout peut s'effondrer. Petit Manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil.

Sloterdijk, Peter, 2000, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits éditions.

Schwerzmann, Katia, 2017, Pourquoi nous (ne) sommes déjà (plus) posthumains, Actes de la journée d'étude internationale *Le Temps du post humain ?*, Université Paris Diderot-Paris 7 / Bétonsalon-Centre d'art et de recherche (Paris), 2 juin 2017, <https://www.fabula.org/colloques/document5472.php>

Testot, Laurent, 2017, *L'Anthropocène comme storytelling*, <http://blogs.histoireglobale.com/tag/anthropocene>

Thoby, Jean, Pépinière et musique botaniques, <https://www.pepiniere-botanique.com/concerts-botaniques.html>

Todorov, Tzvetan, 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil.

Toffin, Gérard, 2005, *Ethnologie, la quête de l'autre*, Paris, Acropole.

Tolkien, John Ronald Reuel, 1975, *Les aventures de Tom Bombadil*, Paris, UGE Editions.

Top, Gaston Emile Alfred, 1919, *Un groupe de 75, journal d'un médecin aide-major*, Paris, Plon.

Touraine, Alain, 2001, Le déclin de l'acteur, dans F. Buschini & N. Kalampalikis (Eds.), *Penser la vie, le social, la nature*, Paris, MSH.

Tsantsa # 20, 2015 Anthropologie : le tournant ontologique en action (Frédéric Keck, Ursula Regehr, Saskia Walentowitz),

Uexkhul, Jakob von, 1965, *Mondes animaux et monde humain* suivi de *La théorie de la signification*, Paris, Denoël.

Vandenbergh, Frédéric, 2007, *Complexités du post humanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Paris, l'Harmattan.

Vincent, Catherine, 2020, *Cohabiter avec tous les vivants*, Le Monde, enquête en 6 parties, 20-26 juillet 2020: dépasser le dualisme entre nature et culture ; la construction du Grand Partage entre l'Homme et la nature ;

naissance du sentiment de la nature ; aux origines du désastre écologique ; la fin de la nature : 7 penseurs du vivant esquissent de nouvelles alliances avec la nature ; cohabiter avec tous les vivants.

Viole, Benoit, 2015, La théorie des catastrophes, <https://virole.pagesperso-orange.fr/cata.htm>

Viveiros de Castro, Eduardo, 2009, Métaphysiques cannibales, Paris, Puf.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2020, Conférence Gaia face à la théologie, Colloque Couvent des Bernardins, Paris, 7 février 2020,

<https://www.babelio.com/auteur/Eduardo-Viveiros-de-Castro/296739>

Wohlleben, Peter, 2017, *la vie secrète des arbres*, Les Arènes Editions.

White, Richard, 2020, *Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Marseille/Toulouse, Anacharsis.

Wilke, Joachim, Gabaude, Jean-Marc & Vadée, Michel (Eds), 1997, *Les chemins de la raison. XX^e siècle : la France à la recherche de sa pensée*, Paris, L'Harmattan.

Winter, Simpson (2011), « Les personnes du “troisième sexe” viennent de remporter une victoire dans leur bataille pour plus de reconnaissance sociale », *Le Monde*, 18 février.

Woolf, Virginia, 2012 (1938), *Trois guinées*, Paris, Les Presses du Réel.

*« Parfois, cependant, il m'arrive de croire, yeux ouverts dans l'aubier,
cœur pulsant dans le roc,
mains possédées de cuir,
à des mots qui ne relèvent pas de l'ordre de la traduction langagière,
tous maudits mots à l'encre,
mais de l'écoute et du regard,
dans un silence entier,
à fonds de mémoire,
où l'échange le partage à l'incommunicabilité,
la compréhension à l'ébahissement,
la sidération à la connivence.*

*Se pourrait-il qu'un livre puisse contenir en puissance tous les mondes
possibles et nous les offrir éperdument à écrire par la pluie et le vent des
pages effeuillées d'une mise en intrigue qui jamais ne verra advenir le mot
fin ?*

*Alors, croyez-moi, à l'issue du voyage,
le mien,
le vôtre,
dans la chambre de l'enfant apeuré que nous sommes devenus,
quand la lampe est éteinte,
nous livrant à l'abandon du noir,
du désespoir et de la solitude,
dans l'attente de l'impossible aube mangeuse d'ogre,
sous les couleurs altamirant le monde de quelque espoir d'exception,
le bonheur apaisera notre peur,
et il sera bleu comme le ciel,
jaune comme le soleil,
vert comme les arbres,
et,
de chantourner toutes ces couleurs à pleines mains,
l'Être enfin criera amour au bord du monde.*

C'est le coucou qui me l'a dit »

(Charli-e Galibert)

L'humanisme occidental s'est constitué (anthropologiquement, historiquement, philosophiquement) sur une double différenciation-minoration-péjoration: interne (par la gestion des différences intra-humaines: Femmes/Hommes, Eux/Nous, Blancs/Noirs, Civilisé/Primitif) ; externe par la séparation d'avec le non-humain : (la nature naturante, l'Être, le vivant, l'animalité...).

La crise Covid/confinement met en évidence les limites de notre système de domination et de gestion néo libérale du monde, y compris dans notre façon de penser.

La sortie de cette crise planétaire implique une transformation de notre rapport au monde, qu'il concerne la différenciation interne stratifiant les humains ou la différenciation externe excluant la nature, en un nouveau positionnement de l'Humain en tant que co-locataire de la planète, vivant parmi les vivants. Cette hospitalité inconditionnelle de l'ensemble de l'humain et du non-humain, est la condition de révision de notre attitude par rapport à l'ensemble des êtres, face aux apocalypses annoncées de l'anthropocène.

La philosophie, l'anthropologie, l'épistémologie, le genre, l'art sont convoqués en vue de cette Nouvelle Alliance.

L'artiste Armand Scholtès incarne l'image de ce nouvel « Homme du Monde » appelé de nos vœux.



Philosophe, anthropologue, essayiste, écrivain, membre du Laboratoire Interdisciplinaire Recits Cultures Et Societes (LIRCES EA 3159 de l'Université Cote d'Azur Nice, Charli-e Galibert a d'abord écrit une dizaine d'ouvrages traitant de l'insularité, de ses figures et archétypes, à partir de son terrain corse, puis des ouvrages d'analyse des mutations contemporaines au prisme de l'anthropologie et de la philosophie ; un guide non touristique de la ville de Nice ainsi que des romans. Il s'intéresse actuellement à la question du genre et accompagne, à travers expositions, catalogues, conférences, l'œuvre d'un créateur niçois, Armand Scholtès, à qui il a consacré un « Codex Scholtensis ». Il a contribué récemment au Projet Décameron 2020 des éditions Albiana et au « Borges Projet » de l'écrivain Jean-Philippe Toussaint.