

Habiter terrestre, hospitalité terrienne. Faire mondes avec les fictions, les non-humains et les non-modernes

Yoann Moreau, Alain Kaufmann

► To cite this version:

Yoann Moreau, Alain Kaufmann. Habiter terrestre, hospitalité terrienne. Faire mondes avec les fictions, les non-humains et les non-modernes. La Mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ? Autour et en présence d'Augustin Berque, hermann, 2018, La Mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène ? Autour et en présence d'Augustin Berque, 9782705695675. hal-01839228

HAL Id: hal-01839228

<https://hal-mines-paristech.archives-ouvertes.fr/hal-01839228>

Submitted on 14 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Habiter terrestre, hospitalité terrienne

Faire mondes avec les fictions, les non-humains et les non-modernes

Yoann Moreau, Alain Kaufmann

§ 1. INTRODUCTION

Le mot « Anthropocène » désigne l'existence d'un couplage structurel entre histoire humaine et histoire terrestre impliquant à la fois un rapport d'équivalence d'échelle et une « inséparabilité » (Berque, 2014). Son sens d'origine, l'émergence d'une ère géologique corrélée aux comportements humains (Crutzen et Stoermer, 2000), laisse aujourd'hui place à un vaste champ d'investigation des liens de coexistence humanité-Terre. Si ce couplage éco-techno-symbolique – en un mot mésologique (Berque, 2000) – fait progressivement consensus, le terme Anthropocène est pour sa part l'objet de multiples interprétations (Fressoz et Bonneuil, 2013).

Cette dimension controversée tient au fait qu'il ne peut être question de faire comme si l'histoire humaine était une et indivisible. La forme culturelle qui domine le monde contemporain n'est que l'un des faisceaux d'une grande diversité de modes d'existence. « Ce n'est pas l'humanité en général qui est à l'origine de l'Anthropocène, c'est un système, un mode de vie, une idéologie, une manière de donner sens au monde et aux choses dont la séduction n'a cessé de s'étendre » (Descola, 2015, p. 9). Le dérèglement global du système Terre renvoie très précisément à cette forme hégémonique que l'on nomme classiquement « modernité ». Il conviendrait donc de différencier les responsabilités, et de parler par exemple d'Anglocène, d'Occidentalocène, de Consuméroccène, de Capitalocène, de Militarocène, de Chthulucène (Haraway, 2017) ou de Technocène¹.

De là découle une grande hésitation quant à l'évaluation de la borne temporelle marquant le commencement de l'ère de la Terre sous influence humaine. On ne sait plus vraiment où planter le « clou d'or » des stratigraphes signalant l'entrée de la culture dans l'histoire de la nature planétaire. Si Crutzen et Stoermer avaient proposé 1784, année de l'invention de la machine à vapeur, d'autres proposent 1610, acmé des profondes transformations liées à la rencontre du vieux monde et du continent américain un peu plus d'un siècle plus tôt, ou 1964 si l'on considère la présence d'éléments artificiels persistants tels que radionucléides et produits chimiques de synthèse (Lewis et Maslin, 2015).

Un vaste argumentaire critique à l'égard du concept d'Anthropocène est ainsi en cours de constitution, prônant notamment une responsabilité différenciée et le refus d'un déterminisme qui s'imposerait aux acteurs humains via les données « objectives » fournies par les sciences du système Terre (Chateauraynaud et Debaz, 2017). L'attention accrue aux multiples changements de climats² et la catastrophe annoncée comme apocalyptique induisent une « métamorphose ontologique » (Anders, 2007) dont nous souhaitons aborder les différentes dimensions.

§ 2. FLEXION ONTOLOGIQUE. UNE CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME POSSESSIF

L'humanité sous l'emprise du « champ de forces » de la modernité est l'objet de nombreuses critiques *ad hominem*. Elle est, tour à tour, qualifiée de « corrompue » et « dénaturante » (Danowski et Viveiros de Castro, 2014, p. 237), « arrogante » (Hamilton, 2015, p. 41 ; Haraway, 2017, p. 159),

¹ Sur ce terme, voir *infra* la contribution de Victor Petit.

² Si « climats » figure ici au pluriel c'est que nous n'avons pas uniquement à faire à une question de météorologie, le changement global affectant toutes les formes d'ambiances, contextes, percepts, situations et milieux.

« orgueilleuse » (Laplantine et Moreau, 2015, p. 10), « écocidaire » (Descola, 2015, p. 16), engagée dans « un usage violent de la Terre » (Latour, 2015, p. 240) qui la « dépeuple » sur tous les plans (Stengers, 2016, p. 114). Ce jugement pessimiste de l'humanité prédatrice va de pair avec toute une série de « tournants » (*turns*) incitant à des détournements de l'attention et des valeurs en direction des pans de l'humanité dominée et des non-humains (Grusin, 2015).

Qu'il s'agisse des peuples autochtones (Albert et Kopenawa, 2013 ; Glowczewski, 2015 ; Martin, 2016), des femmes (Bear, Ho, Tsing et Yanagisako, 2015), des animaux (Weil, 2010), des forêts (Kohn, 2013), des matériaux (Bennett, 2009) ou de la Terre elle-même (Lovelock, 2000), les collectifs en marges et menacés de disparition reviennent progressivement sur le devant de la scène médiatique, politique et morale. Mais ils n'accèdent que très exceptionnellement à une *reconnaissance* effective, affective, juridique et politique³. Cette dernière renvoie, sur le plan social à une « grammaire morale » (Honneth, 2013), et sur le plan du sujet à « une éthique qui ne s'initie pas depuis un soi isolé, mais depuis l'entrelien [*aidagara*], la relation. » (Nakajima, 2011, p. 20, notre traduction).

Berque défend l'idée que la Terre n'est pas seulement une réalité extérieure, mais qu'elle habite également chaque existant « à l'intérieur », sous une forme « introjectée » au moyen du langage et des symboles. L'alternance continuée de processus d'objectivation et de subjectivation (la « trajection ») tisse au cours du temps un sujet onto-géographique, comblant la double amputation moderne d'une géographie dépourvue de fondement ontologique et d'une ontologie sans déploiement géographique (Berque, 2000, p. 9).

Dans cette perspective, la problématique de l'Anthropocène n'apparaît plus comme une question ontologique ou géographique, mais onto-géographique. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie qu'il convient de considérer la notion de sujet du point de vue de l'habiter. *Tout sujet habite un monde*. Bien sûr, chaque sujet a un lieu privilégié où il revient régulièrement, un « foyer » et une « chair », mais il n'est pas assigné à résidence. Il rêve, imagine et désire, part à la rencontre de l'ailleurs et des autres, se souvient et anticipe. Habiter ce n'est pas seulement être ou exister (du lat. *ex-sistere*, « sortir de, se manifester, se montrer »), et encore moins « être en tant qu'être » (ce qui est la définition de l'ontologie). Le verbe habiter a une toute autre racine, il est dérivé du latin *habeo* « tenir, avoir, posséder ».

Ainsi, passer de considérations sur l'existence terrestre à des considérations sur la coexistence avec les non-humains puis à des considérations sur l'habiter terrestre, revient non seulement à déplacer l'attention du singulier au pluriel, mais aussi du verbe être au verbe avoir. Ce double décalage opère le passage du sujet individuel au sujet collectif, puis des possessions individuelles à l'avoir-en-commun. Il introduit un décentrement de l'ontologique vers l'écouménal⁴ qui nous semble pouvoir battre en brèche le mythe de « l'individualisme possessif » caractéristique de la modernité (Macpherson, 1971). L'autosuffisance ontologique et politique du sujet doit donc aussi pouvoir être repensée sur la base de l'avoir collectif et des communs. Or, dans cette perspective, il est criant que les ressources sont limitées. Les sujets de l'Anthropocène ne peuvent ni demeurer dans l'utopie d'une existence sans base (Berque, 2014), ni se penser comme maîtres et possesseurs d'eux-mêmes et de ce qui les environne (Descola, 2015). Dans ces deux cas de figures, c'est la question de l'habiter qu'il convient de problématiser. Dans cette perspective, il devient crucial de reconsidérer nos modes d'appropriations, par exemple en considérant les choses comme des milieux (Vanuxem, 2018).

§ 3. FLEXION EPISTÉMIQUE. DE L'USAGE DES ETHNOGRAPHIES ET DES FICTIONS

³ Certes quelques cas de reconnaissance impliquant une dimension juridique commencent à émerger, comme le statut qui vient d'être conféré au fleuve néozélandais Whanganui ou à la nature dans la constitution équatorienne.

⁴ L'écoumène désignant « la part de la Terre habitée par l'homme », l'écouménal se rapporte à tout ce qui a trait à l'habitabilité terrestre.

Une autre incidence du regain de valeur conféré aux déclassés de la modernité concerne la reconnaissance des savoirs et pratiques autochtones. Il ne s'agit plus seulement de chercher à se rendre intelligible leurs manières de faire monde, mais de les prendre pour appuis afin de penser-agir à nouveaux frais, selon d'autres principes de régulations, de logiques, d'agencements et de plaisirs.

L'*a priori* de primitivisme et de superstition dont étaient entachées les « croyances » des sociétés indigènes tombe progressivement en désuétude. Il ne s'agit plus d'étudier comment les Runa se représentent la vaste forêt de l'Amazonie andine et les rêves des canidés, mais de prendre le parti que leur savoir est cohérent et digne de confiance et, ce faisant, d'assumer que « les forêts pensent » (Kohn, 2013). Il ne s'agit plus d'étudier les mœurs et coutumes Gwich'in, mais d'apprendre, grâce à eux, d'autres diagnostics et analyses du monde contemporain et de ses incidences en Alaska (Martin, 2016). Il ne s'agit plus de considérer le Rêve Aborigène (*Dreaming*) comme une structure cosmologique isolée et archaïque, mais comme l'élaboration au long cours d'un modèle d'intelligibilité qui peut aussi prétendre à une forme d'universalité et permettre de comprendre et d'agir au sein d'un monde de plus en plus agencé en réseaux (Glowczewski, 2004). Les mots « rudimentaire », « bricolage », « mythique » qui constituaient une terminologie dépréciative des sociétés autochtones, sont en train de se transformer en atouts à hauteur du défi global. Les sociétés « primitives » proposent des alternatives sérieuses à l'hégémonie d'une modernité destructrice (Danowski et Viveiros de Castro, 2014, p. 310 ; Roué et Nakashima, 2002). Ainsi, les ethnographies fournissent désormais des prises cruciales pour sortir de l'ornière moderne, « appâter les possibles » (Debaise, 2015) et s'orienter vers d'autres avenir que celui qui semble déjà tracé. Dans cette perspective, il convient de rompre avec l'attitude coloniale consistant à se servir des sociétés autochtones pour renforcer, par effet de contraste, le sentiment d'être moderne et civilisé. Il convient de cesser de les considérer comme des lubies culturelles se déployant en réalités fantasmagiques pour, enfin, les prendre au sérieux.

Par ailleurs, les fictions, elles aussi longtemps déconsidérées, ouvrent également la voie à des manières d'habiter permettant de décentrer un sujet par trop cosmo-, phalo-, anthropo- et capitalo-centré. Les productions imaginaires et spéculatives font leur entrée dans le panthéon des études académiques et participent pleinement à la réactivation de la puissance à être autrement des sociétés humaines. Ces fictions se déploient notamment à travers le cinéma, les récits de SF ou l'écoféminisme (Laplantine, 2005 ; Stengers, 2016).

Avec les ethnographies, les fictions participent à l'émergence d'une sorte d'« épianthropologie » s'attellant à observer les potentiels d'existence des collectifs humains et non-humains. L'étude des mondes humains potentiels n'est pas l'étude de l'*en soi* des mondes humains (ce qui est l'objet de l'épistémologie et de l'ontologie), mais de leur en-train-de-faire-monde (*worlding*). Ce caractère « en puissance » souligné par le préfixe « épi » dans l'expression « épianthropologie », occupe une fonction similaire dans le terme « épigénétique » : il met l'accent sur l'activation des potentialités du milieu pour reconfigurer sur divers plans les collectifs humains, les individualités, les organismes et jusqu'aux agencements structurels, qu'ils soient génétiques ou écologiques. Ce nous appelons « épianthropologie » renvoie à des attributs homologues à ceux de l'épigénétique, concernant d'une part l'héritage et la transmission de nouvelles propriétés induites par le milieu, d'autre part la co-suscitation du biologique, du psychologique et du social. Autrement dit, ce et ceux qui nous environnent tiennent en réserve un potentiel d'existence et d'*affordances* insoupçonné qui redéfinit sans cesse les manières d'être humains. Environnement et ontologie ne sont pas autonomes. Il convient donc d'entrer de plain-pied dans l'étude des différences de potentiel entre réalités de chaque espèce (les *Umwelt* d'Uexküll et Kriszat, 1956) et de chaque médiance (les milieux de Berque, 2014).

Les puissances à être autrement humain suscitées par les mondes ethnographiques et fictionnels sont toutefois menacée de deux façons (au moins). En l'absence d'une manière d'évaluer

la « consistance » des cosmologies, le risque est grand de tomber dans le relativisme par équivalence des différences (Moreau, 2017), ou dans le monisme par effondrement des principes différentiels (Neyrat, 2016), avec pour conséquence directe de ne plus savoir comment (ni pourquoi) distinguer le vrai du *fake*, et le réel du spéculatif (Bisson et Neyrat, 2016).

§ 4. DÉPRISE TEMPORELLE. S'ABRITER

Une autre dimension caractéristique de l'Anthropocène tient à l'accélération du mode de vie moderne, à la « disruption » (Rosa, 2010 ; Stiegler, 2016), à l'affairement présentiste (Hartog, 2003) et à « l'absence de futur » introduite par la menace d'une catastrophe globale (Anders, 2007). Il en résulte une destruction du sentiment de continuité entre passé et futur, qui rend l'expérience du présent absurde (Chakrabarty, 2009). Dès lors, une « sidération froide » menace les sujets de l'Anthropocène, les conduisant à agir sans comprendre, à agir parce qu'ils ne comprennent plus rien ou, au contraire, à rester figé par l'impossibilité d'agir *out of the box*. D'après Anders (*ibid.*, p. 112-113), une « métamorphose métaphysique » est requise.

Dans une perspective mésologique, l'histoire humanité-Terre serait tissée de trois trames, « un triple et mutuel engendrement : l'*hominisation* (la transformation physique de l'animal en humain), l'*anthropisation* (la transformation objective des choses par la technique) et l'*humanisation* (la transformation subjective des choses par le symbole) » (Berque, 2000, p. 96). Ce processus de médiance humaine, ou *hominescence* (Serres, 2001 ; Moreau, 2017, p. 155), reconduit d'instant en instant, de génération en génération et d'époque en époque, le sens des milieux anthropiques. Il ne s'agirait donc pas uniquement de conférer un sens à ce qui nous arrive et nous entoure (*sense-making*), ni de configurer le monde selon un paragon humain (*world-making*) mais de ne jamais cesser de « faire monde » (*sense-worlding*). La notion d'hominescence traduit cette capacité à établir des relations structurantes entre l'inerte, le meuble et le vivace, le mouvement, le geste et la parole, la matière, la chair et la pensée, le temps, les mythes et l'histoire, la perception, la réflexion et l'action. Comme tout processus de transformation des milieux, cette sémiose anthropique « tend à recomposer [les mondes] de telle sorte qu'ils soient le plus amènes possible, pour la plus grande variété d'habitants, humains et non-humains. » (Descola, 2014, p. 213, notre traduction).

Dans ces conditions, un grave problème se pose quand le processus d'hominescence n'est plus « structurel » (Watsuji, 2011), car alors l'existence n'habite plus le monde, elle s'y abrite. Elle ne va plus du milieu qui la précédait vers le milieu qui lui succèdera, mais détériore le milieu qui la précédait pour le réduire à un « entourage pessimal » (au sens d'Uexküll et Kriszkat⁵), à un environnement brut (au sens de Berque). Ce type de rebroussement mésologique caractérise l'Anthropocène, car son paradigme défait l'alliance entre les mondes, il « dénoue l'aller-avec des mots et des choses, autrement dit il désymbolise, dépoétise, dévitalise » (Berque, 2017, p. 10). Il conduirait à termes à un *no man's land* humain et non-humain, caractérisé par des conditions d'existences *affordant* majoritairement de la souffrance, de l'impuissance, de la peur, de la solitude et de l'ignorance. D'où la nécessité d'inviter d'autres manières de faire monde, en vue d'activer d'autres futurs.

§ 5. VERS UNE PENSÉE MATRICIELLE. DES « DISPOSTIFS À DISPUTES »

Mais comment refonder l'habiter terrestre ? Une solution consiste à considérer qu'il n'existe pas un fondement unique à l'existence, mais plusieurs. Cette perspective suppose qu'il n'y a pas un réel, une norme et une logique qui sous-tendent les milieux, mais – outre la diversité culturelle – une multiplicité de natures (Viveiros de Castro, 2009), de Cités (Boltanski et Thévenot, 1992), de

⁵ « Le terme pessimal [caractérise] le monde extrêmement hostile dans lequel évoluent la plupart des animaux. Mais ce monde n'est pas leur milieu, il est leur entourage. Un milieu optimal associé à un entourage pessimal, voilà la règle générale. » (J. V. Uexküll et Kriszkat, 1956, p. 25).

logiques (Kioka, 2013) et d'objectivités (Daston et Galison, 2012). Prendre au sérieux ce paradigme multi-ontologique, à la fois multi-historique, multi-pragmatique et multi-logique, suppose d'opérer un « décentrement du devenir » (Pickering, 2017). Sur ces bases, il est tout à fait vain de prétendre à l'établissement d'une vérité unique ou de juger de l'ensemble des formes d'agir à l'aune de l'une d'entre-elles. Chaque monde produit des éléments d'action et de vérité et, ce faisant, devient myope, voire aveugle, aux autres régimes d'existences possibles. Une manière de diminuer ces effets d'opacité inhérents à chaque mode de fabrication des mondes, consisterait à organiser le rapport entre ces multiplicités de mondes. Nous pensons que cela peut être opéré au moyen de matrices au sein desquelles ils s'opposent et se complètent : matrices de co-vérités (Bouleau, 2014), matrices des multiples logiques en une « lemmique » (Berque, 2013), matrices des multiples cosmologies en une grammaire (Descola, 2005), matrices des multiples modes d'existence selon un « canon d'ensemble » (Souriau, 1945, cité par Latour et Stengers, 2009, p. 44).

Certes, les processus de cartographie (*mapping*) des controverses permettent de prendre partiellement la mesure de la multiplicité des mondes en soumettant à la fluidité du regard la complexité de leurs hybridations, interactions et interpénétrations. Mais il apparaît nécessaire que des « dispositifs à disputes » (Moreau, 2017) puissent se former au sein des collectifs, de telle sorte que leurs écarts différentiels éco-techno-symboliques – que révèlent les controverses – permettent de s'entendre non pas *malgré*, mais *grâce* aux différences, d'agir de concert *parce que* les régimes d'action sont hétérogènes, et de penser ensemble *pour* surmonter les contradictions logiques propres à chacun. La science, en tant que communauté de disciplines, est l'un de ces dispositifs, mais il n'est pas le seul type d'agencement hétérodoxe (*ibid*, p. 348).

Compte tenu de la prégnance considérable de la modernité, il nous faut lutter activement contre l'inertie épistémologique et ontologique de son paradigme délétère, et « bouleverser notre vision scientifique de la manière dont nous habitons la Terre » (Descola, 2015, p. 17). « Une autre science est possible » (Stengers, 2013), qui nous permettrait de refonder les conditions propices aux disputes qui font mondes, de « faire coexister et vivre ensemble un grand nombre de désirs et de croyances infiniment diverses et parmi lesquels il est beaucoup de contraire » (Tarde, 1999, p. 400), et de remédier au découplage des sujets modernes, fractionnés en divers « régimes d'engagement » à l'égard de ce qui les environne (Thévenot, 2001).

§ 6. L'HOSPITALITÉ TERRIENNE. JE EST UN HÔTE⁶

L'anthropocène traduit une déprise qui tend à dégrader l'habiter en abriter, les milieux en environnement brut, le temps en un présent toujours absent, les sujets en individus hors sol. Pour y remédier, il convient de tenir ensemble les modes d'existences et les niveaux de réalité qui ont été découplés par la modernité. Non plus être ou avoir, et surtout pas leur combinaison sous la forme de l'individualisme possessif. Car un sujet et son milieu ne sont pas séparables, pas plus que l'énergie et la matière, le signifié et le signifiant, la Terre et la vie telle que nous la connaissons. Il n'y a pas division de l'ontologique et du géographique, mais expression vive de leur complémentarité dynamique sans cesse en train de « faire monde » (*sens-worlding*). Cet en-train-de-faire-monde, qui noue intimement l'être et l'avoir d'une part, le particulier et le commun d'autre part, nous l'avons appelé, tout simplement, *habiter*.

Mais cet *habiter* cohabite nécessairement avec d'autres formes d'existence, d'autres gens, des non-humains, des récits, des imaginaires. L'habiter est donc toujours parcellaire : il élabore un « chez soi » (un foyer), mais ce « chez soi » est aussi le « chez-soi » d'autres entités. L'habiter dont nous parlons ressemble plutôt, à une copropriété, à une colocation, voire à une auberge espagnole. Dans tous les cas, il fonctionne sur un principe d'épi-existence appelant du « contrepoint » (Uexküll & Kriznat, 1956) et de la « cosuscitation » (Berque, 2013). En ce sens, nous concevons l'habiter lui-même en tant que « dispositif à dispute » (Moreau, 2017). N'étant jamais propriétaires des lieux,

⁶ En écho à l'expression d'Arthur Rimbaud, dans sa lettre à Paul Demeny datée du 15 mai 1871, « je est un autre ».

des choses, des êtres et des imaginaires avec lesquels nous cohabitons, nous sommes toujours en situation d'hôtes les uns avec les autres et les uns à l'égard des autres. Nous ne cessons, tout au long de ces trajets chez les uns et chez les autres, de délocaliser et relocaliser nos lieux et nos sentiments d'existences. Refuser la dégradation de l'habiter terrestre, c'est s'engager à devenir hôtes dans le double sens du terme, ne cessant, dans un même mouvement, d'offrir et de recevoir l'hospitalité terrienne.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert Bruce et Kopenawa Davi, *La chute du ciel : paroles d'un chaman Yanomami*, Paris, Plon, 2010, 819 p.
- Anders Günther, *Le temps de la fin*, Paris, l'Herne, 2007, 118 p.
- Bear Laura, Ho Karen, Tsing Anna et Yanagisako Sylvia, « Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism. Theorizing the Contemporary », *Cultural Anthropology website*, March 30, 2015, <https://culanth.org/fieldsights/652-gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>.
- Benett Jane, *Vibrant matter: A political ecology of things*, Durham, Duke University Press, 2010, 200 p.
- Berque Augustin,
- *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, 272 p.
 - « Tétralemme et milieu humain: la mésologie à la lumière de Yamauchi ». *Ebisu. Études japonaises*, (49), 57–71, 2013.
 - *Poétique de la Terre : histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014, 240 p.
 - « Existe-t-il un mode de pensée forestier? », *Mésologiques. Études des milieux humains*. <http://ecoumene.blogspot.jp/2017/01/ashida-extrait-des-soixante-neuf.html>, 2017.
- Bisson Frédéric et Neyrat Frédéric, « Enquête sur le Nouveau Champ Spéculatif », *Multitudes*, (4), 2016, p. 31-41.
- Boltanski, Luc et Thévenot Laurent, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1992, 496 p.
- Bouleau, Nicolas, *La modélisation critique*, Paris, Quae, 2014, 196 p.
- Chakrabarty Dipesh, « The climate of history: Four theses », *Critical inquiry*, 35(2), 2009, p. 197-222.
- Chateauraynaud Francis et Debaz Josquin, *Aux bords de l'irréversible. Sociologie pragmatique des transformations*, Paris, Éditions Petra, 2017, 648 p.
- Crutzen Paul et Stoermer Eugene, The « Anthropocene », *International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP)*, 41, 2000, p. 17-18.
- Daston Lorraine et Galison Peter, *Objectivité*, Bruxelles, Les presses du réel, 2012, 576 p.
- Debaise Didier, *L'appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Bruxelles, Les presses du réel, 2015, 168 p.
- Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, 640 p.
- « Modes of being and forms of predication », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), p. 271-280, <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>, 2014.
 - « Humain, trop humain », *Esprit*, (12), 2015, p. 8-22.
- Fressoz Jean-Baptiste et Bonneuil Christophe, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'Histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013, 320 p.
- Glowczewski Barbara
- *Totemic Becomings. The cosmopolitics of the Dreaming/ Devires totemicos. Cosmopolitica do sonho*, Sao Paulo, n-1 publications, 2015, 352 p.
 - *Rêves en colère avec les Aborigènes australiens*, Paris, Plon coll. Terre humaine, 2004, 435 p.
- Grusin Richard (Éd.), *The nonhuman turn*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2015, 288 p.
- Hamilton Clive, « Human destiny in the anthropocene », in F. Gemenne, C. Bonneuil et C. Hamilton (Éds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Abingdon, Routledge, 2015, 200 p.
- Haraway Donna, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène », *Multitudes*, (65), 2017, p. 75-81.

- Hartog François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2003, 272 p.
- Honneth Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013 [1992], 352 p.
- Kioka Nobuo, « L'horizon de la logique lemmique », *Ebisu*, (49), 2013, p. 41-55.
- Kohn Eduardo, *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, The University of California Press, 2013, 282 p.
- Laplantine François,
- *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2005, 220 p.
 - et Moreau Yoann, « La dimension subie », *Communications*, (96), 2015, p. 19-38.
- Latour Bruno,
- *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La découverte, 2015, 398 p.
 - et Stengers, Isabelle (2009). « Le sphinx de l'œuvre », dans Souriau, Étienne, Paris, Presses Universitaires de France, *Les différents modes d'existence*, pp. 5-79.
- Lewis Simon et Maslin Mark, « Defining the Anthropocene », *Nature*, 519(7542), 2015, p. 171-180.
- Lovelock James, *Gaïa: A new look at life on earth*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000, 176 p.
- Macpherson Crawford, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971, 352 p.
- Martin Nastassja, *Les âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris, La Découverte, 2016, 326 p.
- Moreau Yoann, *Vivre avec les catastrophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, 390 p.
- Nakajima Takahiro, « Critique and Morality: Claude Lévi-Strauss and Katsumi Umemoto », dans T. Nakajima (Éd.), *Whither Japanese Philosophy? (Vol. 19)*, Tokyo, UTCP Booklet, 2011, p. 9-23.
- Neyrat Frédéric, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Paris, Le Seuil, 2016, 378 p.
- Pickering Andrew, « The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously », *Social Analysis*, 61(2), 2017, sous presse.
- Rosa Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010, 474 p.
- Roué Marie et Nakashima Douglas, « Des savoirs « traditionnels » pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental », *Revue internationale des sciences sociales*, 173(3), 2002, p. 377-387.
- Serres Michel, *Hominescence*, Paris, Le Pommier, 2001, 339 p.
- Souriau Étienne, *Les différents modes d'existence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945.
- Stengers Isabelle,
- *Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / La Découverte, 2013, 216 p.
 - « SF antiviral, ou comment spéculer sur ce qui n'est pas là », *Cahiers d'enquêtes politiques*, 6, 2016, p. 107-118.
- Stiegler Bernard, *Dans la disruption : comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2016, 480 p.
- Tarde Gabriel, *L'opposition universelle (Vol. III)*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999 [1897], 408 p.
- Thévenot Laurent, « Pragmatic regimes governing the engagement with the world », dans R. Schatzki, K. Knorr-Cetina et E. V. Savigny (Éds.), *The practice turn in contemporary theory*, London et New York, Routledge, 2001, p. 56-73.
- Uexküll Jacob Von et Kriszat Georges, *Mondes animaux et monde humain*, Hambourg, Gonthier, 1956.
- Vanuxem Sarah, *S'approprier à la terre*, Marseille, Wildproject, 2018, sous presse.
- Viveiros de Castro Eduardo
- *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 216 p.
 - et Danowski Deborah, « L'arrêt de monde », dans É. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Arles, Éditions Dehors, 2014, p. 221-339.

Watsuji Tetsuro, *Fūdo, le milieu humain*, Paris, CNRS Éditions, 2011, 320 p.
Weil Kari, « A Report on the Animal Turn », *Differences*, 21(2), 2010, p. 1-23.