

L'événement anthropocène.

Par Hervé Regnauld. Le 22 February 2017



Illustration de l'auteur.

Le mot événement désigne principalement une nouveauté, comme la sortie d'un nouveau livre. Il signale aussi que cette nouveauté est inattendue, qu'elle a un caractère improbable, tel l'exploit d'un sportif qui établit un nouveau record du monde dans sa spécialité. Si, toutefois, l'on prend quelques distances avec ces discours habituels et que l'on cherche une définition plus précise, on note que la sortie d'un livre ou l'amélioration d'un record sont deux faits nouveaux, mais pas impossibles, ni impensables. En un sens, qu'un record soit battu est attendu. C'est le principe même de la compétition sportive. Qu'un nouveau livre paraisse est un fait banal, et les livres-événements ou prétendus tels sont légion.

On peut alors préciser davantage la notion d'événement en fixant des exigences plus strictes. Un événement n'est pas une nouveauté triviale, c'est la survenue inattendue de quelque chose d'imprévu. C'est un phénomène qui advient alors que rien dans les éléments dont la connaissance humaine dispose ne permettait de l'envisager, de le prévoir, ni même de le penser. L'événement est création pure d'un nouveau radical. En ce sens, il met la science en défaut.

Le problème est que la science ainsi défaillante ne se laisse pas faire. Elle tente *a posteriori* de reconstituer l'ensemble de la genèse de l'événement afin d'en extraire, d'en comprendre quelque

chose qui s'apparente à une signification et, peut-être, à une explication. Il y a donc une forme de va-et-vient dialectique entre la surprise de l'événement et la réflexion du scientifique. Tout événement est-il explicable après-coup ? Existe-t-il des événements qui sont irréductiblement inexplicables par la science ?

L'enjeu est épistémologique et politique. Si un nouveau radical survient et que, après-coup, la science l'explique, cela signifie que l'événement est devenu pensable et qu'il ajoute alors au savoir scientifique. Il rentre dans la norme du savoir établi. Si aucune science n'arrive à expliquer ce radical nouveau, il reste deux hypothèses. La première est qu'il s'agit de quelque chose qui est de l'ordre du miracle, qui tombe sous le discours des idéologies religieuses. La seconde est qu'il faut inventer une nouvelle science, aucune de celles qui sont disponibles n'étant efficaces pour ce cas.

Cet article explore délibérément la seconde hypothèse, selon laquelle il faut parfois inventer une nouvelle science pour rendre justice à ce que, parfois, la nouveauté a de radicalement impensable.

Quelle science l'événement met-il en cause ?

Habituellement, une science repose sur un ensemble de régularités (voire de lois) organisées de façon cohérente, selon une théorie. La théorie est alors un modèle global qui permet aux modèles ponctuels de fonctionner ensemble. Selon Vorms :

« Les théories nous fournissent des images des objets du monde extérieur telles que les conséquences, nécessaires selon la pensée de ces images soient toujours les images des conséquences nécessaires selon la nature des objets reproduits » (Vorms 2011, p. 57).

L'enjeu se cristallise sur deux points. Il y a d'abord une sorte de correspondance, de corrélation, entre la logique de la pensée du scientifique et la logique du comportement du monde qu'il étudie. Il y a ensuite passage d'une logique à une nécessité. Le premier enjeu pose le problème général de notre capacité à comprendre le monde. Il faut postuler d'abord qu'il est compréhensible et ensuite que nous disposons d'outils pour le comprendre. Ces outils sont supposés logiques et expérimentaux. Le scientifique déduit logiquement et vérifie expérimentalement. Cette conception de la science est classique.

Le second enjeu porte sur la généralisation de ce qui a été déduit et vérifié. Faut-il postuler que ce qui est ainsi scientifiquement appréhendé obéit à une loi nécessaire, comme chez Leibniz, ou peut-on penser que ce qui a été décrit est un cas particulier contingent, comme chez Hume ? Cette interrogation ancienne est actuellement toujours très discutée. Certains pensent qu'il n'y a science que si les phénomènes étudiés sont logiquement contraints et nécessaires (Armstrong 2010). Ce qui est contingent n'est pas objet de science, mais seulement de savoir flou. D'autres pensent qu'il n'existe pas de lois à la fois logiques et nécessaires et que, en conséquence, il n'y a de science que du contingent, parce que le réel est par nature contingent (van Fraassen 1994)(Meillassoux 2006).

Si un événement survient et qu'il n'est pas prédictible par une science du premier type (logique et nécessité), on peut invoquer plusieurs éléments.

– L'événement est un cas particulier qui s'écarte de la norme. La norme scientifique a une marge d'erreur qui doit être revue à la hausse.

– La science était incomplète et n'avait pas encore étudié tel phénomène. L'événement est alors

assimilable à une découverte fortuite, comme lorsque Colomb découvre autre chose que les Indes.

– La théorie scientifique était limitée, il convient de la modifier, ce qui entraîne une révolution épistémologique, au sens de Feyerabend par exemple. La tectonique des plaques peut être vue ainsi.

– L'événement est purement contingent et n'a aucune validité autre que ponctuelle. Ce n'est pas un objet scientifique. Cela signifie que la science n'a pas vocation à tout expliquer.

Inversement, dans le contexte épistémologique d'une science qui assume la contingence, l'événement prend d'autres dimensions.

– En quoi l'événement X est-il différent de l'événement Y ? Quelle est l'étendue de la variabilité intrinsèque des phénomènes ?

– L'événement est-il décomposable en parties, chacune étant compréhensible ? Ce qui fait la spécificité de l'événement est alors de l'ordre d'une composition/combinaison inédite. L'événement est alors un arrangement improbable d'éléments probables. Il faut donc repenser la théorie.

– L'événement n'a aucun équivalent (aucun objet ressemblant) et est composé d'objets tous inconnus. Il y a réelle nouveauté.

Pour les deux courants scientifiques dominants (celui de la nécessité et celui de la contingence), ce dont il s'agit est, le plus souvent, de cerner l'événement de telle façon qu'un sens lui soit attribuable à partir des significations déjà disponibles. Dans ce cas, l'événement n'était qu'un épisode étonnant dans le cours régulier de la science. Cependant, pour la vision qui accepte la contingence, un sens nouveau doit être créé quand l'événement échappe à tout sens disponible. C'est là que l'événement est pris pour ce qu'il est : du nouveau.

Créer du sens à partir de l'incompréhensible, une démarche déjà engagée.

Plusieurs sciences ont déjà eu l'idée de fabriquer des significations, des sens radicalement nouveaux. La première d'entre elles est l'histoire dans sa version strictement marxiste-léniniste : elle se veut science de la révolution, qui est l'événement absolument fondateur d'un monde totalement nouveau. Il est significatif que, du passé, on fasse table rase. Il n'est pas certain cependant que ce modèle épistémologique soit sans défauts. Son principal problème est que si la révolution est à penser à partir de rien (nous ne sommes rien, soyons tout), en dehors de toute idéologie bourgeoise préexistante, elle doit cependant advenir afin d'atteindre un but qui est tout sauf inconnu. La révolution doit porter au pouvoir la classe ouvrière. En ce sens, le marxisme-léninisme orthodoxe accepte l'irréductible imprévisibilité de l'événement révolution, mais il impose qu'*in fine* l'événement débouche sur une situation précise. C'est en ce sens que Althusser a regretté que le PCF abandonne la notion de dictature du prolétariat. Ce concept était, selon lui, celui qui permettait au prolétariat de se lancer dans l'aventure politique révolutionnaire en ayant par définition raison d'essayer tout ce qu'il voulait, sans bornes et sans limites. Cette dictature autorise tous les essais possibles, puisqu'aucun essai ne peut être empêché par les forces réactionnaires. La dictature était (selon lui) la condition indispensable pour que la révolution puisse

advenir dans une innovation permanente. La nouveauté absolue dérivait alors du pouvoir absolu du prolétariat.

Il n'est pas dans mon idée de revenir à une telle science, dont il est facile de voir combien elle peut être totalitaire. Il m'importe cependant de souligner un point : penser l'événement, c'est à la fois penser la contingence absolue dans l'instant, et toutes les possibilités de contingences qui peuvent suivre dans le futur immédiat.

Une autre science s'est donné les moyens de penser l'événement comme survenue imprévisible d'impensable. Il s'agit de la psychanalyse, particulièrement dans sa version « schizo-analyse », élaborée par Guattari et Deleuze (1972). Déjà chez Freud, l'inconscient permettait la création d'idées, de fantasmes totalement inattendus. Guattari en prend acte, mais reproche à cette vision d'enfermer l'inconscient dans un espace balisé (il écrit « avec Œdipe cette découverte fut occultée par un nouvel idéalisme », p. 31). Pour sortir de cet espace contraignant, il propose d'oublier la notion d'Œdipe (voire même de l'abandonner) et de se centrer sur un inconscient machinique, toujours en train d'inventer du nouveau avec les éléments actuels du vécu de chacun. L'inconscient est production permanente, sans règle, sans norme. Il est pure invention en temps réel : « (...) si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalités, et de réalités. » (Deleuze et Guattari 1972, p. 34)

Là encore, il n'est pas forcément pertinent de prendre la psychanalyse comme norme épistémologique pour la création d'une science de l'événement. Deleuze et Guattari expliquent clairement que la science ne peut pas penser l'événement, et que seuls l'art et la philosophie le peuvent. Leur affirmation implique que la schizo-analyse n'est pas une science, mais un art (la médecine assume généralement cette exigence). De ce fait, la schizo-analyse (art disant l'événement inconscient) n'est pas réductible à une neuroscience, et c'est essentiellement ce point qui, pour Deleuze et Guattari, est fondamental.

Il est important, pour notre propos, de prendre acte du fait que le marxisme-léninisme « orthodoxe » et la psychanalyse guattarienne ont déjà soulevé le problème essentiel : comment penser l'impensable, sinon en l'inventant en temps réel ? Pour autant, aucune de ces deux démarches ne se pense actuellement comme une science.

L'événement actuel : l'anthropocène.

Si l'événement est l'impensable, quel exemple peut-on prendre ? Qu'est-ce qui est événement, au plein sens du terme, actuellement ?

Je pense qu'il n'existe pas d'événement « naturel », au sens d'objet ou de phénomène bio-physique habituellement étudié par les sciences de la matière et de la vie. Ces sciences, en effet, ont depuis longtemps intégré l'alliance de lois régulières et d'exceptions, du hasard et de la nécessité, pour parler comme Monod. Le principe fondateur du mécanisme de l'évolution a même parfois été pensé comme une erreur dans le code génétique, erreur qui apporte un avantage concurrentiel. Ces sciences pensent donc l'événement (hasard, erreur) selon une modalité qui peut être positive. Clairement, ces événements ne sont pas des objets qui mettent en cause les sciences, au contraire. Il arrive, par exemple, que soit qualifié d'événement un processus soudain et spectaculaire, presque toujours une catastrophe telle qu'un séisme, une éruption volcanique ou un tsunami. Ce sont de toute évidence des objets qui surviennent sur un temps très court et qui ont de très lourds impacts

sur leur région ou, comme l'éruption du Tambora en 1814, sur le climat de l'ensemble de la planète durant quelques mois. Ils sont imprévisibles en un sens, car personne ne sait quand ils vont arriver. Ils sont prévisibles cependant, car leurs causes (leur localisation par rapport aux principales failles des frontières de plaques) sont identifiées. Des périmètres de risques ont été délimités. Leur fonctionnement est connu, au point par exemple qu'il est possible de construire des immeubles parasismiques qui résistent parfaitement aux secousses. Il n'y a donc dans ces cas événement qu'en apparence : la survenue est soudaine et imprévisible sur le court terme. Sur une échelle de temps de l'ordre du siècle il n'y a, dans ces cas, rien qui soit imprévu !

Il me semble que l'événement, le vrai, celui qui met en cause la connaissance scientifique, est un phénomène « rare ». Badiou (2008) explique que l'être est « rare ». Il revisite le marxisme-léninisme orthodoxe et insiste sur le fait que le concept d'être, s'il allie indissolublement existence et vérité, est tout sauf trivial et qu'il est fort peu fréquent. En suivant son avis, l'on peut dire que l'événement, qui mélange inextricablement existence, nouveauté et signification inconnue est encore plus rare. Si l'événement est, de surcroît, ce qui est apte à permettre la vérité d'une science nouvelle, alors il est extrêmement rare.

Il me semble cependant qu'il existe un événement dense, qui s'appelle l'Anthropocène. Ce n'est pas un événement court et brutal, soudain et rapide. Ce n'est pas un objet spectaculaire ou médiatique. C'est cependant un fait qu'aucune science actuelle ne sait penser et qui, en profondeur, interroge toute distinction actuelle entre sciences dites sociales et sciences dites naturelles. C'est l'événement épistémologique fondamental d'aujourd'hui. Avec ironie, Sloterdijk (2016) l'appelle « l'ère des conséquences secondaires », ou « après nous le déluge ».

Anthropocène n'est pas un concept philosophique, ce n'est pas davantage un objet scientifique, c'est une affirmation politique unilatérale : l'anthropisation de la planète change les lois de la nature, et ce sont les hommes qui fabriquent maintenant le climat. Voilà ce qui est fondamentalement impensable : il n'y a pas de distinction étanche entre sociétés et climats.

D'un point de vue scientifique, l'Anthropocène est donc le constat d'un fait. C'est aussi le constat d'un échec : aucune science ne sait comprendre l'articulation globale entre tous les écosystèmes et toutes les sociétés, depuis les îles Kiribati jusqu'au delta de la Kolyma.

Il existe alors deux possibilités épistémologiques.

La première se fonde sur les critères classiques et académiques de scientificité : face à un objet global et complexe, on découpe des parties que l'on attribue, selon leurs caractéristiques propres, à telle ou telle science déjà existante. Le climat aux météorologues, les émissions de CO2 aux économistes, l'usage des véhicules aux sociologues, les migrations de population aux politistes... Dans le meilleur des cas, on instaure une structure qui permet à ces scientifiques de se réunir et d'échanger (par exemple l'IPCC) et on envisage le futur selon des scénarios qui tous postulent que l'évolution du tout est la somme de l'évolution des parties. Le climat se réchauffera de X degrés si l'on a Y émissions. On aura Y émissions si l'on prend les mesures a, b, c et d, dans tels pays à telle date. On prendra telle mesure en tel pays lorsque l'économie du pays en question pourra le supporter. L'économie pourra s'adapter à « a » si la population change telle ou telle pratique. Telle pratique peut changer si telle culture se modifie. En attendant que les scientifiques concernés par chacune de ces étapes soient d'accord, on propose plusieurs scénarios selon l'importance que l'on accorde à l'élément « a » ou « b » ou « X » ou « Y », c'est à dire selon le poids que chaque science possède dans la discussion pour imposer son savoir spécifique et le faire jouer comme contrainte

inévitables sur les présupposés des autres sciences.

Actuellement, un exemple d'une telle discussion porte sur la date à laquelle l'Anthropocène aurait commencé. Plusieurs propositions ont été faites par des chimistes, des stratigraphes, qui cherchent un indicateur précis, global et valable sur l'ensemble du globe. Partout sur Terre, on peut trouver la trace des produits radioactifs de Tchernobyl, ou d'autres explosions nucléaires. On peut donc faire commencer l'Anthropocène à cette date-là. Des historiens proposent, quant à eux, que l'Anthropocène débute avec la Seconde Révolution Industrielle et la généralisation de l'usage des carburants fossiles. D'autres scientifiques pensent que le début de l'Anthropocène n'est pas à 100 ans près (aucun indicateur actuel de changement d'ère géologique n'a d'ailleurs une telle précision) et qu'elle aurait commencé entre la Renaissance et la Première Guerre Mondiale, suivant les lieux. D'autres scientifiques déclarent que l'Anthropocène n'est justement pas une époque géologique comme les autres et qu'il est donc nécessaire de lui assigner un début selon les critères de précision des échelles de temps historiques et non pas géologiques.

Tous ces points de vue sont légitimes, argumentés, et chacun à sa façon est convaincant. Ils partagent tous une même normativité épistémologique traditionnelle : un objet scientifique a une définition, une localisation et une durée. Dans tous les cas, l'Anthropocène est pensé sur le modèle des époques précédentes, comme une nouvelle période dans un découpage déjà établi.

La seconde possibilité épistémologique consiste à prendre acte d'un fait simple : l'Anthropocène met en question les sciences actuelles, et en particulier leur découpage, leur fragmentation et leur hiérarchie implicite entre dures, naturalistes, molles et sociales. Si les scientifiques actuels acceptent de sortir de leur identité académique alors... peut-être n'est-il pas utile d'assigner à l'Anthropocène le statut de nouvelle époque (avec une date de début). Peut-être est-il essentiel de penser l'Anthropocène non pas sur le mode du savoir scientifique établi, mais sur le mode du projet politique, comme production, en temps réel, de nouvelles formes de relations climat-sociétés. On pourrait parler de socialisation météorologique, un peu comme Sloterdijk parle d'écumisation, mais en insistant peut-être plus que lui sur les conditions politiques qui rendent d'une part le savoir météorologique disponible à tous et d'autre part les critères politiques du social discutables par tous, sans frontières de statut, de pays, de revenus.

En fait, l'événement Anthropocène demande que nous inventions une nouvelle science, qui pourrait s'appeler la démocratie universelle.

Bibliographie

Armstrong, David. 2010. *Les Universaux. Une introduction partisane*. Paris : Éditions Ithaque.

Badiou, Alain. 2008. *L'être et l'événement, Tome 2 : Logique des mondes*. Paris : Seuil.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1972. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Éditions de Minuit, coll. « Critique ».

Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris : Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».

Sloterdijk, Peter. 2016. *Après nous le déluge. Les temps modernes comme expérience antigénéalogique*. Paris : Éditions Payot & Rivages, coll. « Essais Payot ».

Van Fraassen, Bas. 2008. *Scientific Representation : Paradoxes of Perspective*. Oxford : Oxford University Press.

Van Fraassen, Bas. 1994. *Lois et symétrie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

Vorms, Marion. 2011. *Qu'est ce qu'une théorie scientifique ?* Paris : Éditions Vuibert.

Article mis en ligne le Wednesday 22 February 2017 à 15:35 –

Pour faire référence à cet article :

Hervé Regnauld, "L'événement anthropocène.", *EspacesTemps.net*, Works, 22.02.2017
<https://www.espacestems.net/en/articles/levenement-anthropocene/>

© EspacesTemps.net. All rights reserved. Reproduction without the journal's consent prohibited.
Quotation of excerpts authorized within the limits of the law.