
Introduction. Penser avec le patrimoine contre le patrimoine

Anne-Sophie Haeringer et Jean-Louis Tornatore

Cet ouvrage est l'écho passablement éloigné de journées d'études qui se sont tenues au début de l'automne 2015 à Dijon et qui entendaient interroger la possibilité d'une « actualité du patrimoine à l'anthropocène », c'est-à-dire son opérativité devant la réalité devenue « hors norme » du monde que nous habitons et de notre présent et qu'est censé pointer le concept d'anthropocène¹. Nous nous proposons alors d'examiner si – et, le cas échéant, en quoi – le patrimoine peut nous aider à penser cette situation dans laquelle l'humain (anthropos) est requalifié en force géophysique et en puissance d'altération du système Terre, au lieu que d'être seulement considéré comme un agent biologique. Et, en retour, ce que l'anthropocène fait au patrimoine et à ceux qui s'en saisissent. S'il est vrai que la notion commençait alors à connaître une certaine publicisation, en France avec la publication, qui fit sans doute événement, de l'ouvrage de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz², qu'elle a été rapidement saisie et discutée dans le champ des sciences humaines et sociales³ et que sa diffusion vers un public plus large a été servie par l'organisation à Paris de la COP 21 en décembre 2015, il apparaissait que la question anthropocénique n'était pas vraiment discutée dans le champ des sciences du patrimoine (« heritage studies »). Tout au plus peut-on repérer que dès 2013, Rodney Harrison⁴ posait la question de la place du patrimoine devant les enjeux de durabilité aiguisés par le problème climatique et proposait en même temps, et selon un rapport qui, par la suite, deviendra évident (voir *infra*), de jeter les bases d'un « tournant ontologique du patrimoine ».

Est-elle aujourd'hui davantage discutée ? Depuis les cinq dernières années, la notion d'anthropocène est le point focal d'un nouveau champ de recherche intéressant

1. « Actualité du patrimoine à l'anthropocène. Ontologies et politique », Centre Georges Chevrier, Université de Bourgogne, Dijon, 17-18 septembre 2015.

2. Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Éd. du Seuil, 2013.

3. Ainsi le grand colloque qui s'est tenu au Collège de France, les 5 et 6 novembre 2015, en amont de la COP 21, « Comment penser l'anthropocène ? » et dont les actes ont été publiés en 2018 : Rémi Beau, Catherine Larrère (dir.), *Penser l'anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.

4. Rodney Harrison, *Heritage. Critical approaches*, Oxon, Routledge, 2013.

historiens, géographes, anthropologues, philosophes qui peuvent être globalement réunis sous la bannière très conciliante¹ des « humanités environnementales² » ; son audience publique a nettement progressé, portée en cela par des événements climatiques (les canicules en particulier des étés...) qui lui ont donné une visibilité certaine ; avec ces derniers, ajoutés aux alertes de plus en plus pressantes sur l'effondrement non seulement de la biodiversité mais des populations animales sauvages, sur la dégradation des sols, les déforestations, l'acidification des océans, l'extractivisme outrancier, est apparue sur la scène publique la thèse collapsologique³ qui a sans doute contribué à précipiter la prise de conscience que veut signifier la désignation de la nouvelle époque ; bref, si l'on s'en tient à notre hexagone, l'anthropocène a pignon sur rue, est régulièrement en tête d'affiche de dossiers de revues scientifiques, a donné son nom à une collection éditoriale (aux Éditions du Seuil), et a, depuis peu, son dictionnaire⁴. Est-ce à dire que la question patrimoniale s'est introduite dans ce champ de recherches plurielles, d'analyses et de commentaires médiatiques ? Il se trouve effectivement des programmes de recherche qui se sont positionnés au cœur de la problématisation anthropocénique en se proposant de considérer ce que les transformations en cours, dues au réchauffement climatique au premier chef, font aux patrimoines : ainsi un projet en cours, porté par des géographes, et auquel l'un d'entre nous est associé, s'interroge sur le devenir des patrimoines naturels et militaires relatifs au débarquement de Normandie⁵. Dans une perspective renversée, sans doute plus proche de la nôtre, un projet co-piloté par l'École supérieure d'art Ancey Alpes et le Centre de la photographie de Genève, réunissant des artistes et des chercheurs, interroge « l'effondrement des Alpes » (fonte des glaciers, disparition du permafrost qui maintient les parois d'altitude), en tant que « phénomène dont on hérite et avec lequel il faut apprendre à vivre » et vise la production « d'œuvres, de récits d'événements qui le feraient apparaître comme un nouveau patrimoine »⁶. Ne pourrait-on dire cependant que ces projets ne se situent pas spécifiquement dans le champ des *critical heritage studies* au sens où ils ne proposent pas une interrogation et une mise à l'épreuve du concept même de patrimoine au regard de la nouvelle donne que constitue l'anthropocène ? Si l'on s'en tient à ce seul questionnement, Rodney Harrison, en même temps que nous et sans liens avérés⁷, a également creusé la voie

1. À la différence, on n'en sera pas étonné, de l'écologie politique.

2. Guillaume Blanc, Élise Demeulenaere, Wolf Feuerhahn (dir.), *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017.

3. Pablo Servigne, Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Éd. du Seuil, 2015.

4. *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, Paris, CNRS éditions, 2020.

5. « D Day Climate Change. Tourisme de mémoire face aux effets du changement climatique : analyse des pratiques et représentations des Plages du Débarquement », Université de Caen (2020-2022).

6. « L'effondrement des Alpes. Inventer un nouveau patrimoine », ESAAA et CPG, 2018-2021 (projet). Une première publication, réunissant des contributions issues de rencontres, est parue à l'été 2020 : *Effondrement des Alpes*, 1^{er} Journal, Ancey, ESAAA éditions, 2020.

7. Nos approches respectives, depuis quelques années, vont dans le même sens, appuyées sur un ensemble de références communes (autour du tournant ontologique et d'orientations dites « post-humanistes »). Elles restent cependant parallèles, du moins ne se rencontrent qu'à sens unique, les travaux en français étant peu sinon pas lus par le courant anglophone dominant des *critical heritage studies*.

anthropocénique en quelques textes programmatiques¹. À notre connaissance, cette orientation des études patrimoniales est restée cependant relativement isolée et on doit convenir que le volet français ne s'en est pas singulièrement saisi. Une rapide recherche sur Internet portant sur le syntagme « patrimoine et anthropocène » renvoie d'ailleurs à notre journée d'études et à un article que l'un de nous, poursuivant de son côté ce questionnement, publia par la suite². Si l'on veut un autre indicateur, il suffit de lire l'article « patrimoine naturel » dans le *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, signé par le géographe Rémi Bénos³ qui avance que, même si la notion de patrimoine naturel « correspond au processus de fond qui aboutit à l'organisation politique de l'anthropocène », elle n'a guère été repensée depuis ses premières occurrences, à la fin des années 1960 en France. Rien de nouveau sous le soleil, le patrimoine reste le patrimoine du point de vue du patrimoine. C'est dire finalement la pertinence et l'actualité de notre questionnement, la nécessité de faire des connexions, d'engager des débats sur l'opérativité de concepts et d'institutions, tels que le patrimoine et les politiques du patrimoine, devant les grands enjeux du XXI^e siècle, ce qui impliquera de ne pas omettre de se demander les raisons du relatif désintérêt à les mettre en jeu.

Le patrimoine en question

D'aucuns n'ont pas manqué de faire remarquer que le patrimoine peut être appréhendé comme une ressource pour accompagner l'essor du capitalisme et en particulier tenter de réparer ou de panser certains de ses effets. C'est par exemple la thèse de Marc Guillaume dans son analyse incisive, pionnière mais isolée de la politique du patrimoine, publiée en 1980, c'est-à-dire au moment même où et se révèle et se lâche l'engouement public pour le patrimoine, porté, encadré et encouragé par les institutions d'État. C'est aussi l'enjeu du regard porté par Luc Boltanski et Arnaud Esquerre⁴ sur « la forme collection » engagée dans une économie de l'enrichissement. Voilà donc déjà, avec le capitalisme, un premier point de contact possible du patrimoine et de l'anthropocène dont il est aujourd'hui commun de souligner sa

1. Rodney Harrison, « Beyond “Natural” and “Cultural” Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene », *Heritage & Society*, 8-1, 2015, p. 24-42; Rodney Harrison, « On Heritage Ontologies: Rethinking the Material Worlds of Heritage », *Anthropological Quarterly*, 91/4, 2018, p. 1365-1384 ; Rodney Harrison, Colin Sterling (eds), *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after the Anthropocene*, Londres, Open Humanities Press, 2020.

2. Jean-Louis Tornatore, « Patrimoine vivant et contributions citoyennes. Penser le patrimoine « devant » l'anthropocène », *In Situ*, 33, 2017 [en ligne] URL : <http://journals.openedition.org/insitu/15606>. Voir également, dans la même veine, « Pour une anthropologie pragmatiste et plébéienne du patrimoine : un scénario contre-hégémonique », *In Situ – Au regard des sciences sociales*, 1, 2019 [en ligne] <https://journals.openedition.org/insituars/449> et Jean-Louis Tornatore, « Patrimoine et territoire : institution, destitution », dans Jean-Louis Tornatore, Séverine Cachat, Isabelle Chave (dir.) *Patrimoines et territoires. Une parenté conceptuelle en question*, Vitry, Les Cahiers du CFPCI, 2020, p. 195-222 [en ligne] <http://www.maisondesculturesdumonde.org/patrimoine-et-territoire-une-parente-conceptuelle-en-question>

3. Rémi Bénos, « Patrimoine naturel », dans *Dictionnaire critique de l'anthropocène*, *op. cit.*, p. 623-626.

4. Luc Boltanski, Arnaud Esquerre, *Enrichissements. Une critique de la marchandise*, Paris, Gallimard, 2017.

requalification en « capitalocène »¹ ou en « occidentalocène »², sa requalification aussi en « plantationocène » et en « chthulucène »³ pour plonger jusqu'aux racines de l'asservissement de tous les êtres, humains et autres qu'humains, ne pas se satisfaire de l'universalisme que charrie le terme « anthropos » et reconnaître (enfin !) les puissance d'enchevêtrement à l'œuvre dans toutes les formes de vie et d'existence que compte la planète. Ou plutôt considérons que « patrimoine » et « anthropocène » sont des mots issus du même monde et que ce n'est qu'à la condition de la requalification du second que nous pourrions peut-être envisager une autre version du patrimoine. Car, posons-le d'emblée, l'anthropocène est le problème : au double titre du fait accompli (réchauffement, dévastation, bétonisation, extractivisme, effondrement de la biodiversité, etc., la liste est sans fin) et d'une désignation qui met en scène une humanité à la fois conquérante et coupable. Penser le patrimoine à l'anthropocène serait donc défaire une collusion pour ainsi dire « naturelle » et explorer les formes possibles de recomposition de ce dont le patrimoine peut être le nom – sauvegarde, préservation, attachement, viatique, sélection, responsabilité, héritage, transmission, richesse, etc. – dans et pour un autre monde.

Suivant la perspective que l'on dira dominante, le patrimoine est constitutif de l'idéal du progrès. Le souci patrimonial tout comme les entreprises mémorielles permettent de ménager une place au passé, à certains des vaincus de l'histoire, au prix de la neutralisation de leurs combats, et qui ne sont ni plus ni moins que des victimes nécessaires à la bonne marche de la modernité. Il y a là une première manière, moderne⁴, d'articuler le passé, le présent et le futur, d'engager le temps dans un continuum irréversible, et de mettre en garde contre ceux qui s'arrêtent sur les oubliés de l'histoire, toujours susceptibles d'apparaître d'abord comme des nostalgiques qui ont peur du progrès. Les entreprises patrimoniales ou mémorielles sont une manière d'intégrer la critique qui est adressée au capitalisme et sont censées répondre, si l'on suit un bref instant la thèse présentiste⁵, à la crise du temps : si l'idéologie progressiste requiert une reconversion complète qui efface le passé, elle ne rend pas moins nécessaire de s'acquitter de ce qui s'apparente alors à une « double dette » envers un passé honteux d'une part et un futur incertain ou en crise d'autre part. Dans ce cadre, le passé et ses restes apparaissent d'abord comme autant de ressources pour provisionner le futur. Et, à bien des égards en effet, l'acceptation administrative du patrimoine consent à ces partitions entre passé, présent et futur, mais aussi entre nature et culture, matériel et immatériel, mobilier et immobilier, monumental et culturel, culturel et naturel, savant et profane, etc.

Pourtant, des travaux qui s'intéressent aux épreuves auxquelles les pratiques patrimoniales sont confrontées et aux redéfinitions qu'elles engagent mettent en

1. Jason W. Moore, « The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis », *The Journal of Peasant studies*, 44/3, 2017, p. 594-630 ; « Part II: Abstract Social Nature and the Limits to Capital », 2014, disponible en ligne : <http://www.jasonwmoore.com/Essays.html>

2. Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène*, op. cit.

3. Donna Haraway, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2020 [2016].

4. Au sens de Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

5. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

évidence à quel point les choses sont bien plus compliquées. Le patrimoine aujourd'hui se caractérise par une ouverture sur le vivant, rendue possible par le passage du monument au patrimoine¹ et problématisée en termes de glissement du paradigme de la conservation au paradigme de la sauvegarde². Le souci de patrimonialiser la nature, de lui donner une légitimité patrimoniale et, ce faisant, de l'associer à l'ordre de la culture n'est pas nouveau – qu'on pense aux notions de site et de paysage culturels. Mais tant l'émergence de nouvelles catégories patrimoniales (comme celle de patrimoine ethnologique ou celle de patrimoine culturel immatériel également nommé « patrimoine vivant ») que la profusion des pratiques patrimoniales nous invitent aujourd'hui à mettre au travail une définition du patrimoine que l'on pourrait qualifier de pragmatiste en ce que, plutôt que de plier cette profusion aux innombrables déclinaisons dichotomiques du patrimoine, nous nous proposons de l'appréhender comme une disposition à dire et à instaurer « ce à quoi nous tenons³ » – et dont nous dépendons⁴ –, de le « penser par ses effets⁵ ». En somme, il s'agit de prendre la mesure du patrimoine ou plutôt de l'activité patrimoniale hors de ses compartimentages usuels de référence – l'esthétique, l'artistique, le monumental, le symbolique, l'historique ou encore l'ethnologique – et hors de ses cadres institutionnels et d'envisager son opérativité sur le terrain de l'action citoyenne ou plébéienne, de la justice sociale et environnementale, de la démocratie comme mode de vie⁶, de l'instauration de localité et de communalité, de la considération des liens d'interdépendance entre les êtres qui peuplent la Terre en même temps que de leurs connexions partielles⁷.

Questions donc pour une pensée renouvelée du patrimoine en des temps alarmés. Le patrimoine peut-il soutenir et porter une interrogation générale sur l'*habiter* : habiter la Terre, habiter la ville, habiter le temps, cohabiter, dans une perspective pluraliste mais qui n'escamote pas la critique ? Peut-il être libéré de sa teneur eurocentrée – et des dualismes qui y sont associés – de manière à porter l'idée « d'un monde fait d'une pluralité de mondes », en concordance avec la perspective du pluralisme ontologique ? Peut-il rencontrer des expériences qui, singulièrement, remettent en cause nommément le capitalisme, en tant que système global qui organise et structure la réalité du « monde un » et est en grande partie responsable de la menace mortelle qui pèse

1. Daniel Fabre, « Le patrimoine porté par l'émotion », dans Daniel Fabre (dir.), *Émotions patrimoniales*, Paris, MSH, 2013, p. 13-98.

2. André Micoud, « Patrimonialiser le vivant », *EspacesTemps*, 74-75, 2000, p. 66-77.

3. Alexandra Bidet, Louis Quéré, Jérôme Truc, « Ce à quoi nous tenons. John Dewey et la formation des valeurs », présentation de John Dewey, *La formation des valeurs*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2011, p. 5-64 ; Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour un écologie pragmatique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2011.

4. Jean-Louis Tornatore, « Words for Expressing What We Care About. The Continuity and the Exteriority of the Heritage Experience », dans Julien Bondaz, Florence Graezer Bideau, Cyril Isnart, Anaïs Leblon (dir.), *Les vocabulaires locaux du « patrimoine »*. Traductions, négociations, transformations, Berlin-Münster-Vienne-Zurich-Londres, LIT Verlag, 2014, p. 31-54.

5. Vinciane Despret, « Penser par les effets. Des morts équivoques », *Études sur la mort*, 142, 2012, p. 31-49.

6. John Dewey, John, *Œuvres philosophiques*, t. 2 : *Le public et ses problèmes*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 2003 [1927].

7. Sur fond d'incompatibilité entre un monde fait de plusieurs mondes et « le monde Un de la destruction » (Josep Rafanell i Orra, *Fragmenter le monde. Contribution à la commune en cours*, Paris, Éd. Divergences, 2017).

sur notre planète : en somme, le capitalisme comme la désignation exprime d'une modernité qui s'est cristallisée en Europe au XVIII^e siècle et a étendu sa raison sur la totalité des formes de vie au terme d'une triple conquête : économique, écologique et culturelle¹ ? Est-il mobilisé dans ces expériences, aux tonalités communautaires ou sociales qui, ici ou là, explorent et portent des projets de modernités alternatives à la modernité capitaliste, ou, à défaut, une sortie radicale de la modernité – en y négociant, voire reconstruisant, dans l'action et en toute localité, l'articulation ou l'intrication de ces trois « ordres » trop commodément distingués ? Participe-t-il enfin d'une réflexion sur l'implication pragmatiste des actions, en tant qu'elles proposent des futurs et des passés moins imaginés, imaginaires ou utopiques qu'élaborés dans l'action, moins des utopies comme horizon d'attente que des « utopies réelles », moins des projections idéales et lénifiantes que des gestes concrets qui, tout en prenant au sérieux la proposition « anthropocénique », travaillent à la survie des Terriens en « réactualisant des pensée du lieu et des attachements »² ?

Une hypothèse vivante

Ce faisant, nous aimerions contribuer à construire la question patrimoniale comme une « hypothèse vivante, obligée et importante » plutôt que comme une « hypothèse morte³ » qui ni n'oblige ni n'importe à ceux qui raisonnent à partir de celle-ci. Ce parti-pris s'accompagne d'une redéfinition de la responsabilité en tant qu'elle n'est pas « morale » – « tu n'aurais pas dû » –, mais « existentielle » en ce que « l'engagement fait exister les conséquences⁴ ». Penser le patrimoine à l'anthropocène demande de compliquer la manière dont le patrimoine articule passé, présent et futur. Le patrimoine est re-présentation du passé au sens où il nous invite à nous rapporter au présent à des entités passées que, ce faisant, il contribue à faire passer, autrement dit à « actualiser⁵ ». Il y a là une première manière de brouiller la partition passé-présent en considérant cet attachement à des entités héritées du passé – éventuellement ce retour au passé ou son renouveau – autrement que sur le mode d'un déplacement sans transformation : les « renouveaux » sont toujours d'abord des « oxymores⁶ ». En retour, et c'est là un autre point de contact crucial entre le patrimoine et l'anthropocène, il convient de penser la manière dont ce brouillage du passé et du présent invite à articuler le futur autrement que comme un temps qui

1. Arturo Escobar, « Déplacement, développement et modernité en Colombie du Pacifique », *Revue internationale des sciences sociales*, 175, 2003, p. 171-182.

2. Christophe Bonneuil, Pierre de Jouvancourt, « En finir avec l'Épopée. Récit, géopouvoir et sujets de l'anthropocène », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éd. Dehors, 2014.

3. William James, *La volonté de croire*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Éd. du Seuil, 2005 [1916], p. 40.

4. Isabelle Stengers, « William James : une éthique de la pensée ? », dans Didier Debaïse (éd.), *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, 2007, p. 165.

5. Yves Citton, *Lire interpréter actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éd. Amsterdam, 2017 [2007] ; Jean-Louis Tornatore, « Le patrimoine, de l'art de représenter le passé à l'art de faire attention », dans Chérif Khaznadar (dir.), *Le patrimoine, oui, mais quel patrimoine ?*, Paris et Arles, Maison des cultures du monde/Actes Sud, 2012, p. 187-204.

6. Antoine Hennion, « La présence de Bach », dans Martin Kaltenecker, François Nicolas, *Penser l'œuvre musicale au xx^e siècle : avec ou contre l'histoire ?*, Paris, CDMC, 2006, p. 85-94.

se substitue aux précédents et en efface les marques. Le patrimoine n'est en effet pas (ou plus) seulement ce qui reste d'un temps perdu, il est aussi et peut-être surtout un legs et une réclamation du futur¹.

Il convient alors d'interroger la qualité de ce futur. Celui-ci est-il un lointain inconnu ? Engage-t-il à mettre en œuvre un programme nous rendant capable d'affirmer ce que nous devrions faire ? Poser le futur comme un temps éloigné de nous ou comme un programme, c'est le poser comme étant soit inaccessible soit à dompter ou à arraisonner (du fait de sa dangerosité). C'est là une ressaisie moderne – au sens de Bruno Latour toujours – du souci pour le futur. À présent que nous, modernes, concédons avoir à nous préoccuper du futur, nous ne savons le faire qu'en nous en arrogeant la maîtrise, qu'en en déployant une compréhension déterministe ou programmatique. Mais il est une autre acception possible du futur qui le traite non comme un temps lointain, mais comme un temps avec lequel nous sommes en prise aujourd'hui, un temps qui nous fait faire des choses et nous concerne au présent², autrement dit qui nous invite à considérer que nous sommes déjà du futur.

Les deux acceptions de la temporalité apparemment diamétralement opposées que constituent d'une part celle qui anime ceux qui ont foi dans l'avenir et d'autre part celle qui, tournée vers le passé, se soucie de reconnaître ceux qui nous ont précédés risquent de n'être que les deux faces d'une même conception linéaire et progressiste du temps. Elles laissent en effet derrière elles un impensé : le présent de ceux qui vivent là, sans forcément en avoir ni les droits ni les titres – que l'on pense, par exemple, aux habitants qui sont restés dans la zone interdite de Tchernobyl, à celles et ceux qui occupent des friches industrielles ou qui habitent des ZAD. Nous aimerions ainsi suggérer l'intérêt de penser au contraire l'enchevêtrement des temps et l'épaisseur de la contemporanéité que les présentisme, passéisme ou futurisme tendent à vider de toute consistance. Ces enchevêtrements défont la possibilité de proposer un récit unique et unidirectionnel. Ils ouvrent sur des récits de reprises et de composition entre des entités issues de temporalités et de mondes hétérogènes³. Il convient alors de remarquer qu'ils ne débouchent pas nécessairement sur une issue harmonieuse mais qu'ils font la part belle aux conflits et aux désaccords, y compris dans ce qu'ils peuvent avoir de persistant et d'irrésolu. Poser la question du patrimoine comme une « hypothèse vivante », c'est poser la question des modalités par lesquelles des humain.e.s répondent à celles et ceux (humain.e.s et non humain.e.s) qui en

1. Jean-Louis Tornatore, « Words for Expressing What We Care About... », art. cité.

2. Émilie Hache, « Re-expérimenter un souci pour l'avenir, répondre aux générations futures ? Une recréation de "faitiche" », dans Hicham-Stéphane Afeïssa (dir.), *Écosophies : la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Bellevaux, Éd. Dehors, 2009, p. 245-260.

3. Contre le temps linéaire de l'unimonde, il faut pluraliser le temps, le rendre relatif aux autres. Cette question traverse la pensée pluriverselle, mais elle serait relativement convenue si elle n'engageait pas également une exploration de la pluralité des formes d'expérience du temps qui ne reposent pas toutes sur l'articulation du passé, du présent et du futur et la prise en compte de différents registres d'expérience référant à diverses échelles temporelles : voir Jérôme Baschet, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris, La Découverte, 2018, critique subtil de la thèse des régimes d'historicité et du présentisme développée par François Hartog, *Régimes d'historicité*, op. cit. Voir également Olivier Labussière, Alain Nadaï « Les temporalités entremêlées des processus de transition énergétique », *Socio-anthropologie*, 42, 2020, [En ligne] URL : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/7466> pour une remise en question du discours de la transition énergétique.

appellent à elles et eux pour continuer à exister ne serait-ce que sous la forme d'une mémoire ou d'un héritage. Que fabriquons-nous lorsque nous répondons à cet appel ? Une telle question ne saurait avoir de réponse *a priori*. Et, de ce fait, elle ne saurait être l'affaire de quelques-uns mais celles de tous. Elle demande à être posée chaque fois là où elle se pose et trouve, de ce fait, des réponses pratiques qui définissent en même temps les collectifs qu'elles concernent. Nous pouvons néanmoins souligner le caractère irrémédiablement ambivalent de ces réponses. Comme le remarque Maria Puig de la Bellacasa¹ : « chaque vie s'accompagne toujours aussi d'une petite mort ». Répondre à cet appel, c'est faire l'expérience du caractère interdépendant de nos existences et, de là, de notre vulnérabilité. L'attention, le souci ou encore le care qui animent ces réponses demandent à être pensés avec leur part sombre, leurs envers et revers : inattention, insouciance, indifférence, détachement, négligence ou encore ignorance.

Ce dernier aspect interroge la valeur associée au patrimoine, en particulier dans la redéfinition que nous en proposons – « ce à quoi nous tenons et dont nous dépendons » – et au temps qui est le nôtre – celui d'un monde abîmé². Si, habituellement, nous nous efforçons de transmettre la mémoire positive de nos ancêtres, qu'en est-il lorsque ce dont nous héritons est placé sous le signe de déchets ou de restes encombrants en particulier du fait de leur négativité, que l'on songe aux sols pollués³ ou aux déchets nucléaires. Celles et ceux qui refusent de prendre le parti de l'oubli ou encore d'en abandonner la gestion à d'autres (qu'ils soient humains – nos descendants – ou non humains – des couches géologiques profondes dans lesquelles on pourrait les enfouir), travaillent à se produire comme étant attachés à ce « patrimoine négatif », quand bien même cet attachement serait paradoxal. C'est là une manière de construire le problème que posent de tels héritages, d'envisager de nécessaires si ce n'est de possibles manières de co-habiter avec ces entités y compris dans ce qu'elles peuvent avoir de menaçant. Non pas nous autoriser à continuer à produire des monstres mais aimer ceux que nous avons produits. Il s'agit en d'autres termes de prolonger la leçon de « l'amour des techniques⁴ » : plutôt que d'abandonner ces monstres et les restes qu'ils génèrent à leur suite – qu'il s'agisse de sols pollués, de déchets nucléaires ou d'autres encore – ou de les critiquer comme si nous n'avions rien à voir avec eux, considérer que nous y sommes liés.

Scénarios

L'espace de réflexion que nous avons envisagé pour donc mesurer le patrimoine à l'aune de l'anthropocène comportait un biais inaugural. Nous ne souhaitons pas lancer notre questionnement dans une arène de spécialistes du patrimoine ou plutôt de spécialistes en études patrimoniales mais, inversant la démarche, nous avons

1. Maria Puig de la Bellacasa, « “Nothing comes without its world” : thinking with care », *The Sociological Review*, 2/60, 2012, p. 197-216.

2. « Vivre dans un monde abîmé », *Critique*, 860-861, 2019.

3. Michel Peroni, Jacques Roux, « Le chercheur et son terrain : la vertu solidarisante des sols », dans André Micoud, Michel Peroni (coord.), *Ce qui nous relie*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 2000, p. 209-223.

4. Bruno Latour, *Aramis ou l'amour des techniques*, Paris, La Découverte, 1992.

proposé à des chercheurs et des chercheuses sensibilisé.e.s peu ou prou à la situation anthropocénique – ce dont l’anthropocène pouvait être le nom et/ou le problème – de considérer la place ou le rôle que le patrimoine pouvait y jouer. Le « risque » dans les propos tenus était alors soit qu’il ne soit guère question de patrimoine, soit qu’il y soit question en référence au sens communément partagé du patrimoine – mettons un sens induit pas les institutions patrimoniales d’État¹. Il nous semblait que nous pouvions par là même être au plus près de l’expérimentation du déplacement, fait de tensions et de torsions, de la notion de patrimoine que nous visions et que nous avions posée dans l’argumentaire des journées². De fait, les interventions et davantage les discussions ont souvent pris la tournure d’une interrogation sur la pertinence de la mise en jeu du patrimoine et même de doutes émis sur la pertinence de notre questionnement, et cela a sans doute eu une incidence sur la difficulté du passage à l’écrit et cette publication tardive³ : notre initiative a été considérée moins comme l’occasion de faire se rencontrer et rassembler des analyses toutes faites que comme l’expérimentation d’un espace de pensée sur et autour de quelques notions qu’avive l’épreuve anthropocénique – la perte, la ruine, l’effondrement, l’héritage, la conservation, la restauration, la résurgence... – et qui sont apparues comme un éclatement de la catégorie de patrimoine. Aussi doit-on prendre les textes ici réunis comme autant d’expressions du déplacement visé, comme autant de scénarios, pas forcément convergents, d’une possible compréhension du patrimoine, ou de quelque chose qui lui serait apparenté, et demandant à être pensé *devant* ou *contre*⁴ un problème, celui d’une époque, la « nôtre » semble-t-il, nommée, mal nommée « anthropocène ».

Avec le premier chapitre, François Jarrige, en historien représentant de la nouvelle histoire environnementale et technique attentive à l’entremêlement des temps⁵, s’attèle à dénouer l’histoire des « moteurs animés », leur persistance dans un long XIX^e siècle pourtant marqué par l’intensification de la puissance énergétique, leur discrédit et leur disparition au XX^e siècle et leur « résurgence » au final, depuis plusieurs décennies, parallèlement à l’essor du patrimoine et de l’écologie. Cette convergence est précisément le problème qu’il s’attache à soulever. Posant une

1. Dans la tradition française, le modèle patrimonial est le monument historique, il suffit de penser au « Loto du patrimoine », mis en place sous la houlette ravie de l’animateur de télévision Stéphane Bern.

2. *Grosso modo* la section ci-dessus, intitulée « patrimoine en question(s) ».

3. Sur neuf interventions programmées, huit ont été assurées; seulement quatre ont été écrites et figurent dans ce livre.

4. Comment signifier autrement que l’anthropocène (le mot et la chose) nous pose un problème en tant qu’il est et désigne une réalité inacceptable, et qu’en aucun cas il puisse être autre chose que ce à quoi nous devons faire face, nous devons nous confronter non pour le valider mais pour, autant que possible, le « tromper », le détourner, le destituer? Placer la relation entre patrimoine et anthropocène sous le signe de la confrontation, c’est rendre possible leur transformation réciproque. Cette perspective mettons spéculative nous sépare de Colin Sterling et Rodney Harrison (*Deterritorializing the Future, op. cit.*, p. 34 sq.) qui veulent pouvoir encore envisager *a priori* des cas de figure qui « sauveraient » le patrimoine, en le distribuant « dans », « de » et « après » l’anthropocène.

5. Une « histoire désorientée » pour reprendre la formule suggestive de Jean-Baptiste Fressoz, « Pour une histoire désorientée de l’énergie », *Entropia*, 15, 2013, p. 173-187. Un programme que François Jarrige et Alexis Vrignon (dir.), *Face à la puissance. Une histoire des énergies alternatives à l’âge industriel*, Paris, La Découverte, 2019, ont mis en œuvre en jetant les bases « d’une histoire des énergies alternatives ».

séparation nette entre les deux dynamiques, François Jarrige dégage un scénario selon lequel il y aurait deux manières d'hériter des trajectoires énergétiques du passé, l'une patrimoniale, tournée vers le passé et portée par l'idée de progrès et donc par une intention pédagogique à destination des générations présentes et futures sur la marche de la civilisation (un rôle dévolu en particulier aux musées), l'autre de renaissance et d'actualisation, tournée vers un futur promis à l'effondrement qu'il s'agit de conjurer en faisant (de la renaissance) une voie alternative. François Jarrige insiste sur l'effort que cela demande de sortir d'une logique de patrimonialisation tendue vers le fait d'accorder une valeur au passé, c'est-à-dire qui ne peut reconnaître de valeur à l'énergie animale qu'en tant qu'elle appartient au passé. L'adjonction d'une logique militante à la logique patrimoniale est nécessaire, qui permet de convertir la valeur passée de l'énergie animale en une valeur présente, d'usage : celle-ci est redéfinie en « technologie douce ». Il donne également à voir que le passage du passé au futur, de la tradition à la modernité n'est pas unilatéral mais traversé et travaillé par des résurgences. Se dessine ainsi un temps historique fait de rebonds et d'oscillations qui défait la linéarité de la temporalité progressiste de la modernité. Les temps présents sont aussi faits de retours actualisés d'éléments anciens. En somme, le scénario mettons écologiste qu'il propose ne laisse pas une place décisive au patrimoine pas plus qu'il n'accorde une potentialité structurante au concept d'anthropocène, préférant mettre l'accent sur sa manifestation la plus massive, soit l'« industrialisation du monde ».

Alexandre Aebi et Ellen Hertz, respectivement biologiste (ou biologiste-ethnologue) et anthropologue, nous entraînent ensuite (chapitre 2) dans une enquête fine et trépidante sur les espèces invasives et les points de vue moraux et politiques qu'elles suscitent quand les sciences sociales se mêlent d'en parler, et sur une situation de « bio-terrorisme » dans laquelle elle et lui se sont trouvées embarquées bien malgré elles¹. Illustrant, selon elles, les limites de penser les faits de nature par analogie aux faits de culture et la nécessité de se situer d'emblée dans un paradigme « natureculturel » – pour suivre la proposition de Bruno Latour – qui rend justice à la complexité des interrelations, le problème auquel elles sont confrontées est à la fois biologique, politique, administratif et patrimonial : soit l'arrivée en 2008 en Suisse du « cynips du châtaignier », une petite guêpe venue de Chine qui menace les châtaigniers, entité importante de cette région, à la fois comme ressource économique et comme marqueur de paysage, et de ce fait considérée comme patrimoniale. La menace est d'autant plus grande que cette petite guêpe est entrée sur le territoire sans son prédateur naturel le *torymus sinensis*. Or l'introduction de ce dernier, comme remédiation aux dangers qu'encourent les châtaigniers suisses et leurs paysages, comporte le risque d'atteinte à la « pureté » de la variété locale du *torymus*. L'enquête donne à voir le caractère interdépendant de nos existences, la transformation d'un milieu avec l'arrivée d'une petite guêpe chinoise a des effets en cascade sans qu'il ne soit jamais vraiment possible de savoir quelle est la bonne solution à adopter : prendre le parti des uns, c'est se résoudre à la disparition d'autres. Si les interdépendances nous permettent d'exister en ce qu'elles nous font tenir, elles nous rendent aussi vulnérables les uns les autres. Le scénario qu'élaborent Alexandre Aebi et Ellen Hertz singularise, tout comme au

1. Plutôt que recourir ici à l'écriture inclusive, nous préférons contrevvenir à la sacrosainte règle (une règle patrimoniale?) du masculin l'emportant sur le féminin.

chapitre précédent, le motif et le parti-pris patrimoniaux identifiés à l'attachement que des personnes, citoyens ordinaires, habitants.e.s de Tessin et du Chalais, propriétaires des châtaigneraies..., manifestent pour les châtaigniers composant un paysage multiséculaire, en face duquel celui que des biologistes auraient pour le *torymus* natif n'a que peu de poids. Pour autant, l'importance – *i.e.* ce qui importe – pour ces derniers ne se situe pas là mais dans une conception à la fois systémique et située de la dichotomie « invasif/natif » permettant de faire la distinction entre des « vrais invasifs » et des sortes d'invasifs-natifs, les « introduits ». Bref, d'une localité l'autre, et complexité pour complexité, les auteurs plaident pour une prise en compte la plus large dans la discussion, c'est-à-dire incluant dans le forum hybride de la situation suisse tous les « autres qu'humains » concernés, en sorte qu'il soit possible de sortir du classique débat épistémologique, savant *vs* ordinaire, initialement posé pour entrer dans une configuration, non moins conflictuelle, mais donnant tout sa place au pluralisme ontologique.

C'est à la fois en tant qu'acteur patrimonial – il est conseiller à l'ethnologie à la DRAC de Bourgogne-Franche-Comté – et chercheur anthropologue, en d'autres termes en « ethnologue politisé », que Noël Barbe propose un scénario qui prend sens non pas sur la scène de l'anthropocène (« l'anthroposcène ») mais répond à sa perspective censément programmée, celle de l'effondrement (chapitre 3). Celle-ci n'est pas à considérer selon ses récents cadres d'analyse popularisés sous la désignation de *collapsologie* ou d'*effondrisme*¹, mais comme la menace qui pèse sur toute civilisation et dont l'anthropologie s'est en quelque sorte faite la discipline. Racontées par Jared Diamond ou constituant l'horizon désespéré de l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss, ces fins de mondes qui scandent l'histoire de l'humanité jusqu'à sa fatale disparition ont dessiné ou dessinent encore des projets pour la discipline : le collectage et le stockage des expériences du passé pour en tirer des leçons sinon des lois pour le présent et pour le futur afin de repousser l'inéluctable. L'anthropocène, en tant que version bioclimatique des effondrements, n'intéresse pas particulièrement Noël Barbe, ou alors comme une présence qui va sans dire et à laquelle sa désignation n'a rien apporté, sauf à occulter tout un pan de l'expérience humaine ; il s'agit alors pour lui de l'éclairer et pour cela de détourner le cours du pastoralisme et de l'académisme sur laquelle les institutions scientifiques et administratives ont construit la convergence de l'anthropologie et du patrimoine dans ce travail de provisionnement savant des expériences humaines, un travail, par définition, de sélection et d'exclusion. À l'appui de ce qu'il appelle des « gestes », c'est-à-dire des situations ou des expérimentations anthropologico-patrimoniales qu'il a élaborées, il propose un scénario – une épistémologie politique – consistant dans l'instauration d'un espace critique, réflexif, contributif, horizontal, fait de mille localités qui permet de donner parole et visibilité aux « sans-parts² », exclus des richesses de l'humanité, autant que de s'affranchir de la gouvernementalité patrimoniale et de la domestication culturelle : relire Pergaud et le sortir de la gangue dans laquelle le consensus patrimonial l'enferme ; se souvenir de Lip pour demain ; recoder l'économie – la libérer des économistes – avec des

1. Pablo Servigne, Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer*, *op. cit.* ; Yves Cochet, *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2019.

2. Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Éd. Galilée, 1995.

allocataires du RSA¹ ; demander à des personnes d'exposer des objets et pourquoi ; actualiser un tableau de Courbet, en somme le réaliser. Le tour esthétique de ces expérimentations contribue à mettre en évidence une « autre politique du temps », donnant toute leur place aux patrimoines, œuvres ou expériences réputées ordinaires ou non-expertes, et assurant leur transmissibilité.

Le quatrième chapitre est en lui-même un « geste » : ce que Noël Barbe a mis en œuvre sur d'autres scènes (des expositions, des dispositifs hybrides, etc.), voilà que Yoann Moreau, anthropologue et physicien de formation, le performe dans son texte, un essai d'écriture voulant relever de la recherche d'une autre forme d'investigation, appropriée « au temps du catastrophisme ». En effet, il se poste sur un autre versant de l'anthropocène que précédemment, celui de la catastrophe et de son corollaire, la ruine : singulièrement, la catastrophe nucléaire (Tchernobyl, Fukushima...), et la ruine, depuis la formation de l'univers il y a quatorze milliards d'années, des architectures atomiques. La relation entre les deux, c'est la radioactivité artificielle, ce « monstre temporel » inventé par les humains au terme des expérimentations technico-physiques auxquelles ils se sont adonnés depuis des décennies pour percer les propriétés de l'atome et qui, dans le même temps, ont écrit son histoire. Ainsi Yoann Moreau tente-t-il de rendre le lecteur sensible à la réalité catastrophique née de ces expérimentations, un « catastrophique² » qui à la fois fascine et sidère car il demeure invisible, diffus, continu, en même temps qu'il échappe à toute prévision. En un sens, il serait une bonne illustration du temps de l'anthropocène dont on a dit qu'il est marqué par « l'effondrement » ou « la ruine de la distinction humaniste entre histoire naturelle et histoire humaine »³. À moins qu'il n'en soit qu'un accélérateur si l'on tient compte des critiques auxquelles cette thèse a donné lieu⁴, et en ce sens l'avènement de la physique nucléaire marquerait l'apogée de l'anthropocène⁵. Toujours est-il que le mode d'existence du nucléaire n'acceptant pas des modèles probabilistes qui placent en situation d'attente, il invite au « retour de l'histoire », c'est-à-dire de l'exception et de l'improbable. Que faire alors dans notre temps de catastrophes,

1. Une expérience qui n'est pas sans évoquer le chantier de recherche entrepris par Alain Deneault sous la forme d'un feuilleton théorique autour « des économies » et visant à « reprendre l'économie aux économistes » : trois livres parus à ce jour : Alain Deneault, *L'économie de la nature : feuilleton théorique I*, Montréal, Lux, 2019 ; *L'économie de la foi*, Montréal, Lux, 2019 ; *L'économie esthétique*, Montréal, Lux, 2020.

2. Dans l'ouvrage issu de sa thèse, Yoann Moreau, *Vivre avec les catastrophes*, Paris, PUF, 2017, propose de garder à *catastrophe* son sens étymologique ancien d'événement soudain, spectaculaire, conclusif, pas nécessairement connoté négativement et d'exprimer avec *catastrophique* la part négative des catastrophes qui bouleverse un ordre établi, sème le désordre et ravage le cultivé, le domestiqué et le construit (*ibid.*, p. 23).

3. Dipesh Chakrabarty, « Le climat de l'histoire : quatre thèses », *Revue internationale des livres et des idées*, 15, 2010 [2007], p. 24.

4. Cette première des quatre thèses de Dipesh Chakrabarty a été contestée par Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, « Le climat fragile de la modernité. Petite histoire climatique de la réflexivité environnementale », *La Vie des idées*, 25 avril 2010, <https://laviedesidees.fr/Le-climat-fragile-de-la-modernite.html>, au motif qu'en réduisant « la réflexivité environnementale des sociétés passées, elle dépolitise l'histoire longue de la dégradation environnementale » et « naturalise le souci écologique ». Pour un développement magistral de cette contre-thèse, voir Jean-Baptiste Fressoz et Fabien Locher, *Les révoltes du ciel. Une histoire du changement climatique, xv^e-xx^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2020.

5. Voir le dossier consacré par la revue *Entropia* : « Fukushima, fin de l'anthropocèneanthropocène », 12, 2012).

soit un temps désorienté, perdant sa flèche, où l'étrave peut se retrouver à poupe, où le même fait retour mais en se retournant comme sur un anneau de Moebius, où « la répétition fait émerger un nouveau plan d'existence », un temps qui connaît la confusion des échelles, et l'impossibilité d'espérer une quelconque extériorité – il n'y a pas de dehors ? Quelles prises pouvons-nous construire pour en hériter et continuer à pouvoir habiter ce monde dévasté et irradié ? Ne pas attendre, ne pas subir, ne pas céder à « l'indolence ontologique¹ » ; préserver des activités heureuses pour ne pas succomber à la contamination autant qu'à la tristesse : continuer à prendre soin de la terre, ne pas s'interdire le plaisir de la cueillette des champignons même si on ne les mange pas, en somme inverser, faire des moyens une fin, ne rien séparer, tout brouiller ; prendre le parti des intuitions pour une question éthique contre des dispositifs technico-scientifiques clés en main, inversement se méfier du bon sens et accorder sa confiance à la science, assurer le maintien des deux postures et leur contradiction (« et » plutôt que « ou »²) en un régime de dispute ; faire en sorte que la perspective de l'arrêt de monde n'écrase pas la multiplicité, ouvrir le temps à l'entremêlement ; spéculer, reconsidérer la dramaturgie des catastrophes³, écrire de la science-fiction, faire du théâtre.

Dans le cinquième chapitre, Jean-Louis Tornatore, anthropologue, construit le problème que pose la nécessité non seulement d'hériter *de* ruines mais aussi d'hériter *des* ruines – soit, en d'autres termes, considérer à la fois que « faire des ruines ? » et « que font faire les ruines ? ». Après avoir sillonné pendant longtemps – dans les années 2000 –, ce qu'il appelle « l'espace de la mémoire de la Lorraine sidérurgique », voilà que, devant la catastrophe écologique, il ressaisit ce en quoi ce territoire a consisté en tant que « territoire d'effondrement », c'est-à-dire qui a laissé sa population dans la précarité, l'incertitude et l'obligation de mobilité. Un immense désastre pour chacune des milliers de personnes qui ont vu, du jour au lendemain, leur vie s'effondrer. Il met en évidence différents régimes graphiques (*géocarto-*, *anthropo-* ou encore *mémorio-* et *patrimoniographique*) qui font exister chacun certaines entités de ce territoire, tout en oubliant, voire en méprisant ou en piétinant de nombreuses autres qui pourtant comptent et que Jean-Louis Tornatore s'efforce de faire exister en suivant ceux à qui elles importent. Cela l'amène à expérimenter un dispositif d'écriture qui consiste à incruster dans le texte des images narrées. Il apparaît ainsi que la perspective de Jean-Louis Tornatore n'est pas davantage que les autres au-dessus de la mêlée, capable d'intégrer et de faire compter toutes les entités qui peuplent ce territoire. L'auteur en rappelle d'ailleurs une qui lui est longtemps restée invisible alors même ou plutôt sans doute précisément parce qu'elle se trouvait immédiatement sous ses yeux, mais aussi parce qu'elle avait été déterritorialisée par les habitants auxquels il s'était attaché et qu'elle n'était pas encore « à l'ordre du jour » comme elle peut l'être aujourd'hui : la pollution, en l'occurrence celle de la Fensch, une petite rivière qui se jette dans la Moselle. Cette mention constitue précisément

1. « Par leur énormité les catastrophes “déchargent” le sujet de l'angoisse de la mort en tant que personne » (Yoann Moreau, « Des catastrophes “hors sujet” », *Communications*, 96, 2015, p. 14). Gunther Anders, *Le temps de la fin*, Paris, Éd. de L'Herne, 2007, p. 40 sq., développe l'idée « d'indifférence à l'apocalypse » en raison de sa démesure collective.

2. Yoann Moreau, « Des catastrophes “hors sujet” », art. cité.

3. *Ibid.*

une charnière du texte car Jean-Louis Tornatore emprunte la ruine de la Lorraine sidérurgique, et ses ruines, pour penser la ou les catastrophes directement associées à la désignation de notre époque. Précisément, il se sert de l'effet de sidération qui a résulté de l'effondrement de la Lorraine industrielle pour penser sa propre sidération devant les effondrements présents et annoncés qui ont la particularité d'être ceux d'un monde déterritorialisé, ou en voie de l'être. De catastrophes en catastrophes, il fait valoir que le manque, l'absent ou le reste ne sont pas derrière nous mais devant nous, à venir. Le problème ce n'est pas tant alors que le présent n'est plus mais que le futur, soit le futur radieux, plein de promesses, le futur de la religion du progrès, n'est plus non plus ; et du moins qu'il faut s'en débarrasser. Ce faisant, il nous invite à considérer l'effondrement à même le progrès plutôt que comme ce qui lui succède ou ce qui le défait. La ruine n'est pas l'envers du progrès, elle en est constitutive. Elle signe aussi la ruine du progrès. Jean-Louis Tornatore évoque quelques ruines emblématiques, de Détroit à Tchernobyl, et leurs pratiques, en ce qu'elles sont engagées dans un régime de spectaculaire, pour mieux suggérer qu'en passant du XX^e au XXI^e siècle, la ruine est devenue la métaphore sinon l'image de notre monde où c'est la vie même, sans manifestation tonitruante, qui est menacée d'effondrement. L'« arrêt de monde¹ » est l'arrêt sur cette image du monde, soit l'image sourde « d'un monde qui s'ensilence » et qui vaut bien sinon plus celles terrifiantes des dystopies les plus gore de « nous sans le monde » ou celles irréprésentables du « monde sans nous ». À ce point, les *biophonographies* de territoire de Bernie Krause, écologistes des paysages sonores, sont précieuses et par la cartographie implacable qu'elle dresse des méfaits et des conséquences déterritoriales humaines et par les perspectives de reterritorialisation qu'elles ouvrent : ce que révèlent ces paysages sonores des « habiter en animaux », pour en tirer une leçon politique susceptible de refonder le contrat social sur un principe de composition polyphonique. Si le texte se clôt donc sur une invitation à faire sur et contre la ruine, sans se laisser aller à être condamné à vivre dans les ruines du capitalisme, c'est qu'il n'aura eu de cesse d'avoir le capitalisme en ligne de mire, nommément désigné comme agent responsable des effondrements et contre lequel se joue, entre autres, une refondation des attachements dits patrimoniaux.

Enfin, sixième et dernier chapitre, Diego Landivar et Alexandre Monnin croisent anthropologie et philosophie pour proposer une réflexion sur le devenir des objets. Pour cela, ils proposent de procéder *a priori* à deux déplacements sémantiques : d'une part, l'époque dans laquelle l'humanité est engagée et projetée est moins désignée par les appellations de l'*anthroposcène* (anthropocène, Capitalocène, etc.) que par la perspective de l'arrêt de monde, c'est-à-dire des conjonctions/disjonctions possibles entre « nous » et le monde² ; d'autre part, les effets de l'arrêt de monde sont moins envisageables en termes d'effondrement que d'effritement donnant l'image d'un monde en pièces, un monde de prolifération de choses, objets, restes, déchets³ et, consécutivement, de modes d'existence ou, si l'on veut, de manières d'« ontologiser ». Que faire de cette prolifération ? se demandent les auteurs, prolifération

1. Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éd. Dehors, 2014, p. 221-339.

2. Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, *ibid.*

3. On pense au monde dans lequel évolue le robot WALL-E, dans le film d'animation éponyme d'Andrew Stanton : *WALL-E*, Pixar Animation Studios, 2008.

qu'ils nomment « décloison », comme pour signifier un emballement généralisé et qu'il importe d'endiguer, sous la forme d'une pensée de la « forclusion ». C'est là semble-t-il que la question patrimoniale, revisitée, intervient et peut participer au développement d'une politique des ontologies. Car si l'on veut « garder » (conserver, protéger, catégoriser, maintenir, faire durer, se soucier de, se garder de...) quelque chose de ce monde qui reste et est fait de restes, il faut pouvoir jouer sur et se jouer des ambivalences qui rendent le futur totalement incertain, qui ne présument ni de la possibilité ni de la probabilité du sens du basculement¹ – ce qui pourrait se dire, en termes à la mode spéculative, soit, d'un côté, le compostitionnisme d'Haraway², soit, de l'autre, le transhumanisme du Breakthrough Institute. Ambivalence totalement présente dans la production philosophique et sociologique, si l'on suit le tour que les auteurs nous font faire, des STS à l'Ontologie Orientée Objets et au Réalisme spéculatif³, en passant par Gilbert Simondon et Étienne Souriau, et qui, si elle développe dans la diversité l'idée d'une « décloison théorique de l'objet », diffère sur la prise en compte et la place du sujet et par conséquent la possibilité de forclusion. « Pas de décloison sans forclusion », telle est la sentence à laquelle ils aboutissent, s'appuyant en particulier sur les travaux nourris d'informatique de Bryan Cantwell Smith et ceux nourris d'esthétique d'Étienne Souriau et prenant leurs distances à l'égard du scientisme du Réalisme spéculatif ou de l'invitation imprudente de Bruno Latour, sur laquelle il est revenu, à « aimer nos monstres » : autrement dit, s'il y a une espérance à tirer de l'arrêt de monde ou de l'anthropocène version Chthulucène, c'est celle qui procèdera de la co-nativité de l'objet et du sujet, condition de la durabilité de la conjonction « nous » et « le monde ». La faillite – si on veut bien s'accorder sur cette évaluation – de l'anthropocène (capitalisme, colonialisme, extractivisme, effondrement du vivant, etc.) est celle du sujet dominant ; la voie de l'objet dominant (géo-ingénierie, transhumanisme) ne laisse pas d'inquiéter car elle ne consent pas de place à la fragilité et par conséquent au soin et à l'attention aux êtres et aux choses. La proposition d'Alexandre Monnin et Diego Landivar vise alors la perspective restauratrice-destauratrice en sorte que le pluralisme ontologique suppose une solidarité inextricable de l'ontologie et de l'épistémologie : du point de vue de l'objet (*matter*), c'est affirmer qu'il compte d'une certaine manière (*mattering*), qu'il est toujours engagé dans un procès de valuation. Si donc l'époque, quel que soit le nom dont on l'affuble, est favorable aux décloisons, l'enjeu est de se rendre sensible à l'instauration d'univers de forclusion. Les auteurs voient de telles solutions dans les reconfigurations ontologiques menées en Bolivie ou en Équateur autour de la figure de la Pachamama, « entité sacrée et entité de la nature devenant sujet de droit », pour laquelle ils livrent quelques éléments d'une enquête anthropologique. Étendre cette reconfiguration aux objets, c'est réinstaurer un régime d'objet fondé sur l'amour, le

1. Jérôme Baschet, *Basculement. Mondes émergents, possibles désirables*, Paris, La Découverte, 2021.

2. Préférer le « compost » au « posthumain » et au « posthumanisme » et les « humusités » au « humanités » : Donna Haraway, *Vivre avec le trouble*, op. cit., p. 60.

3. Courants auxquels on pourrait ajouter le « tournant ontologique en anthropologie », version « Thinking Through Things », qui postule de ne pas séparer les objets de leur signification : Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell, « Introduction. Thinking through things », dans Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell (eds.), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. Londres, Routledge, 2007, p. 1-31.

respect, voire la crainte que certains, forçloos par le droit, doivent inspirer. En ce sens, leur dignification – ou re-dignification – consistant dans l'adjonction d'une dose de sacralité, peut être désignée comme une forme d'instauration patrimoniale, la qualification étant potentiellement étendue à toute chose, humaine, autre qu'humaine, vivante, non-vivante, matérielle, immatérielle, réelle, irréalée...

La question des héritages au cœur de l'ontologie politique

Ces contributions ne se sont pas appuyées sur une définition du patrimoine qu'elles auraient eu à cœur de poser comme prémissée déterminante, et si on y rencontre le patrimoine, c'est en suivant des fils singuliers, des lieux, des concepts qui, formulation vague à dessein, sont autant de maillons d'une pensée des attachements et de l'attention aujourd'hui : les résurgences et les « heurts » temporels (François Jarrige), le choc des interdépendances d'humain.e.s et autres-qu'humain.e.s (Alexandre Aebi et Ellen Hertz), la réinvention du politique comme participation, visibilité et audibilité (Noël Barbe), le refus de l'indolence ontologique dans le temps des catastrophes (Yoann Moreau), le refus de la ruine de territoires réputés sans importance (Jean-Louis Tornatore), une politique des ontologies pour dire ce qui importe (Alexandre Monnin et Diego Landivar). Les auteurs et autrices ne partagent pas forcément une même conception du patrimoine et c'est tout l'intérêt de notre parti-pris de n'avoir pas voulu émarginer au champ de recherche des *heritage studies*. Il est fort possible que telle ou telle analyse amène au besoin de clarifier la signification du patrimoine, en d'autres termes amène à prendre position sur le sens qu'il y aurait à donner à une politique et à une éthique du patrimoine aujourd'hui et donc à interroger le concept même, son intérêt, sa validité, son opérativité, mais cela ne peut être un point nodal. Il ne s'agissait pas dans notre démarche, et cela a été bien compris par les contributeurs et contributrices, de vouloir comprendre ce qu'il peut y avoir de patrimonial dans des situations qui ressortissent à un questionnement ou à une problématisation anthropocénique, de se demander si elles peuvent ou non être qualifiées de patrimoniales, à l'instar par exemple de chercheur.se.s qui s'ingénient à savoir si les risques peuvent être des patrimoines¹. Plutôt que cela, nous avons préféré nous focaliser sur des « mécanismes », fonctions et fonctionnements, des agencements relevant de la relation au passé, à la culture, au temps, aux autres qu'humains, aux existants, toutes entités dont la qualification anthropocénique, ou plutôt le problème-anthropocène a révélé l'importance. Plutôt que « ceci ou cela est-il du patrimoine ? », se demander : « comment hériter ? », « comment nous rendre responsables de ce dont nous héritons ? », « comment le faire compter ? », « de quelle(s) importance(s) se dire comptable ? ».

Étant entendu que, quoiqu'on pense de la notion d'anthropocène, qu'on la pense foireuse ou heuristique et bonne à penser, le monde n'est plus le même depuis qu'elle est venue en offrir une figuration qui le fait voir sous une série d'aspects problématiques que l'on ne peut plus se cacher². Peu ou prou, les textes dans leur ensemble laissent

1. Alexis Metzger, Brice Gruet, Gisèle Lila Miyagou, Philippe Valette, « Les risques sont-ils des patrimoines ? Réflexions heuristiques, géohistoriques et opérationnelles », *Physio-Géo*, 14, 2019, [en ligne] URL : <https://journals.openedition.org/physio-geo/9276>.

2. Dans le même ordre d'idée, il faudrait pouvoir évaluer le poids de l'autre grande figuration qui s'est immiscée et a pris une certaine importance, Gaïa, en tant qu'elle a fait se modeler

entrevoir une exacerbation du caractère relationnel des phénomènes anthropocéniques et au temps de l'anthropocène : une prise de conscience que les problèmes auxquels « nous », l'humanité, devons faire face sont « enchaînés » et que la manière d'y répondre, sans doute la seule appropriée car précisément à la mesure du problème, favorise l'intérêt pour les ontologies relationnelles, supposant un élargissement des êtres et des choses pris en compte ; une prise de conscience que c'est là que se jouent, avec sans doute un sentiment d'urgence de plus en plus aiguïté, les choix à opérer, face aux risques de perte massive, entre ce qu'il faut garder et ce qu'il faut accepter de perdre ou ce à quoi on doit renoncer ; que se joue ce que pouvoir continuer, pouvoir préserver la vie, pouvoir prendre soin de ce qui nous entoure, pouvoir avoir la précaution et la responsabilité de ce dont nous héritons, suppose d'abandon, relativement à nos modes de vie, nos économies, nos systèmes politiques... Le patrimoine, on le sait, implique des choix mais *a priori* dans une optique sensiblement différente de sélection et de destruction volontaire. Il faut donc, pour conclure provisoirement, s'attacher à préciser ce que peut être aujourd'hui une telle réponse aux « enchaînements » de l'anthropocène.

Il est sûr que le concept de patrimoine ainsi que ses instruments de politique ont évolué au point d'être appliqués à des causes ou des objets qui ont trait aux interactions humaines avec la nature, dans une optique mettons environnementaliste. Nous ne parlons pas ici de la célébration de sites naturels, laquelle est ancienne en ce qu'elle est construite sur le modèle du monument – du moins dans la tradition matérialiste et architecturale française –, mais de lieux ou de pratiques qui témoignent de compositions et d'entremêlements avec l'ordre de la nature, sur des plans qui ont trait aux formes de spiritualité et/ou aux modes de connaissance. Les catégories de paysage culturel et de patrimoine culturel immatériel innovées par l'UNESCO sont les instruments appropriés d'une telle évolution qui permet par exemple de distinguer des savoirs et des pratiques en matière de gestion des risques et des catastrophes qui témoignent d'une relation de proximité avec le monde naturel : ainsi « la gestion du danger des avalanches en Suisse et en Autriche », inscrite en 2018 sur la Liste représentative du patrimoine culturel immatériel, élément patrimonial comportant autant la mémoire et la célébration du souvenir d'événements catastrophiques que les pratiques et techniques de protection des habitations et de sauvetage des personnes. Qui permet aussi de connecter la disparition ou la dégradation d'habitats ou lieux spirituels de peuples autochtones à l'urbanisation, à l'expansion agricole ou aux pratiques extractivistes : ainsi, situation parmi tant d'autres, les forêts sacrées de kayas des Mijikenda (Kenya)¹ qui sont repérées sur deux listes patrimoniales distinctes de l'UNESCO, la liste du patrimoine mondial (2008), en tant que « témoignage unique d'une

la figure du « terrien » devenu « terrestre » (Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015 ; Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017 ; Bruno Latour, *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, La Découverte, 2021) confronté et à sa puissance et à son indifférence (Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009).

1. Les forêts sacrées de kaya des Mijikenda consistent en dix sites forestiers distincts qui s'étendent sur près de 200 km le long de la côte. Ils recèlent les vestiges de nombreux villages fortifiés, les kayas, du peuple Mijikenda. Les kayas, créés à partir du xvi^e siècle, ont été abandonnés dans les années 1940. Ils sont considérés aujourd'hui comme les demeures des ancêtres,

tradition culturelle et pour ses liens directs avec une tradition vivante », et la liste du patrimoine immatériel nécessitant une sauvegarde urgente (2009), au titre même de ces traditions et pratiques associées aux kayas. Que le « facteur anthropocène » y soit ou non explicitement présent – le réchauffement accentue les risques de montagne, la déforestation accentue le réchauffement... –, on ne peut cependant pas dire que ces évolutions, les dispositifs patrimoniaux qui en sont issus, soient le signe d'une politique de la nature fondée sur une mise en question novatrice du concept même de nature et du dualisme nature-culture, lequel reste incontesté dans l'optique du monde de l'anthropocène, soit l'*unimonde* ou « monde à un seul monde¹ ». D'où notre interrogation : si on veut pouvoir évaluer l'utilité de la notion de patrimoine, ce qu'elle peut apporter, cela ne peut être que dans la perspective de sa capacité à penser et pratiquer l'habitabilité de la Terre face à l'anthropocène.

En fait, la discussion ne doit pas ou pas seulement porter sur la séparation entre nature et culture, qui serait l'élément-clé de la modernité à abattre, mais sur la logique à la fois segmentaire et appropriative à l'œuvre dans une certaine manière de penser les rapports des humains au monde sauvage ou dit naturel et sur « les mécanismes par lesquels la modernité forçait la plausibilité d'autres ontologies² ». Après tout, des auteurs et autrices se saisissent du « problème-anthropocène » et en proposent une critique radicale, ainsi Virginie Maris³, pour réfuter la fin de la nature et la repenser comme une altérité ou une extériorité avec laquelle il est nécessaire de composer, de réinventer des relations respectueuses parce que fondées sur la reconnaissance de son autonomie (la nature peut faire sans nous) ; ou encore Frédéric Neyrat⁴, pour se livrer à une critique de l'écologie politique de Bruno Latour – et prôner une « écologie de la séparation », fondée sur la reconnaissance de « la part inconstructible de la terre », non réductible à une nature hybride, non susceptible d'être passée à la moulinette de la pensée constructiviste.

Séparation n'est pas segmentation ni *a fortiori* réification d'un dualisme qui place la culture – et ses tenants – en position de légiférer sur le partage et d'en faire un instrument subreptice de domination, et, quel que soit le modèle pour lequel on opte – la séparation, le multinaturalisme, la *natureculture*... –, c'est ici que la perspective ontologique apparaît comme une voie prometteuse pour saisir ce qui se joue dans la critique de l'anthropocène et dans l'interrogation sur le patrimoine au sein de cette critique. Nous faisons pour cela, à la suite de Mario Blaser⁵, la part entre une approche descriptive qui, dans la lignée descolienne, identifie des ontologies singulières, conçues comme autant de super cadres intégrateurs de cultures et de cosmologies⁶ et qui, dans

révérés comme des sites sacrés et entretenus par les conseils d'anciens (source : <http://whc.unesco.org/fr/list/1231>).

1. John Law, « What's wrong in a one-world world? », *Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory*, 16/1, 2015, p. 126-139.

2. Mario Blaser, « Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology », *Current Anthropology*, 54/5, 2013, p. 547-568.

3. Virginie Maris, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'anthropocène*, Paris, Éd. du Seuil, 2018

4. Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la terre. Critique du géo-constructivisme*, Paris, Éd. du Seuil, 2016.

5. Mario Blaser, « Ontological Conflicts... », art. cité.

6. Par exemple, selon John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer, « Introduction: The Relevance of Ontologies in Anthropology. Reflections on a New Anthropological Field », dans

l'usage qui en est fait, aurait tendance à faire se dresser l'ontologie naturaliste du « monde occidental » contre les autres ontologies plus souvent désignant des mondes de peuples autochtones, et une approche performative qui considère l'ontologie comme un outil heuristique – davantage que descriptif – contribuant à performer (*enact*) la réalité. Cette dernière approche, à laquelle va notre préférence, autorise un renversement dans le pluralisme car, attentive aux manière de faire (des) monde(s), elle met l'accent moins sur la notion d'« ontologies multiples » que sur celle de « multiplicité ontologique »¹ : les versions de mondes ou de réalités, une réalité « matérielle-sémiotique », une réalité faite d'objets et de récits les performant – des « récits prenant part à la performance de ce qu'ils racontent² » –, ne se distribuent pas sur une carte mais s'interconnectent plus ou moins, possiblement ou non, dans des relations conflictuelles ou non qui traversent et animent le plurivers.

Le fait même de ces connexions partielles caractérise la portée de la voie entreprise, celle de l'ontologie politique, en ce que ni les mondes ni les connexions ne sont définis et déterminés par avance. La corrélation de l'ontologie – dans son acception anthropologique – et de la politique se réalise quand la première, en tant que « multiplicité des formes d'existence mises en œuvre dans des pratiques concrètes », fait de la seconde « l'élicitation non sceptique de cette multiplicité de potentiels de ce que les choses *pourraient être*³ ». On peut comprendre que, tablant sur cet aspect à la fois prospectif et incertain, Rodney Harrison⁴ soit tenté de vouloir ré-imaginer le patrimoine, voire, nous le faisons également, de proposer de l'insérer dans un régime du soin. Mais cet objectif peut-il se formuler dans les termes d'une « ontologie du patrimoine » autorisant une « politique ontologique du et pour le patrimoine » : *du* patrimoine, pour rester vigilant à l'égard de sa capacité de normalisation et d'historicisation des inégalités et des dominations ; *pour* le patrimoine, pour être ouvert à ce qu'il pourrait être, à ses potentialités à l'égard d'autres ontologies, d'autres manières de « faire monde⁵ » ? Nous partageons totalement cette inquiétude sur le patrimoine, sur ce qu'il fait et fait faire dans l'unimonde, mais nous restons interrogatifs devant la possibilité de la nécessaire transformation que cette inquiétude implique et pour qu'il soit performatif dans le plurivers. Pour le dire abruptement, nous craignons que la « politique ontologique » de Harrison ne rate la radicalité de « l'ontologie politique » de Blaser. Promouvoir une politique ontologique permet sans doute de poser la nature hégémonique et coloniale du patrimoine en tant que geste eurocentré de sélection, de protection et de conservation, et de faire comprendre par contraste

John Clammer, Sylvie Poirier, Eric Schwimmer (eds.), *Figured worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 4, « l'ontologie est le cadre le plus large et le plus fondamental à partir duquel la culture est faite façonée ».

1. Mario Blaser, « Ontological Conflicts... », art. cité., p. 552.

2. *Ibid.*

3. Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, Eduardo Viveiros de Castro, « The Politics of Ontology: Anthropological Positions », *Cultural Anthropology*, 2014, [en ligne] <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Souligné par les auteurs qui disent se démarquer et de la conception philosophique d'une politique de l'ontologie, qui enjoint de « découvrir une seule vérité absolue sur la manière dont les choses sont », et de la critique sociologique de cet essentialisme, qui, en voulant démystifier, finit par « affirmer la manière dont les choses *devraient être* » (*ibid.*).

4. Rodney Harrison, « Beyond “Natural” and “Cultural” Heritage... », art. cité.

5. *Ibid.*, p. 38-39.

des conceptions alternatives, dans les mondes autochtones en particulier, de la relation au passé, aux objets, aux extériorités, aux existants, mais rate la critique du dualisme nature-culture et risque de n'être qu'une reconduction avec d'autres mots de la politique de la diversité culturelle : en bref, ne rend pas justice à la force de la proposition ontologique qui est d'opérer un travail sur les choses, d'aller radicalement « au fond des choses », de se livrer à « un exercice de créativité conceptuelle »¹ proposé à quiconque, anthropologue ou autre, est confronté à la différence et veut éviter l'écueil de facilité qui consisterait à réduire les différences à des représentations. « Penser à travers les choses », « aller au fond des choses » (« thinking through things »)², c'est entendre que les différences que portent les choses et leur signification ne produisent pas de simples variations culturelles mais performant des mondes ou des réalités différentes. En d'autres termes, l'ontologie politique ne présume pas le patrimoine, ou plutôt le présume comme ce qui est ou vient d'un monde et se connecte à d'autres mondes sur le mode de l'accord ou du conflit, de la compatibilité ou de l'incompatibilité. Elle invite à toujours se demander quel monde s'invite dans/ avec telle ou telle action, que celle-ci soit ou non dite patrimoniale. Pour utiliser le formidable raccourci de Donna Haraway³ permettant de désigner les enjeux de notre époque, de ce point de vue, l'ontologie politique interroge la compatibilité du patrimoine et du Chthulucène. Plus précisément, elle se demande : peut-il y avoir du patrimoine dans le Chthulucène ? « Patrimoine », mot *a priori* de l'anthropocène, est-il un mot pour le Chthulucène ?

Dans un article suggestif, Diego Landivar⁴ propose de considérer que le patrimoine puisse jouer un rôle dans la lutte contre les opérations qu'opère le libéralisme tardif d'aplanissement ontologique du monde et de re-catégorisation des choses selon une trame gouvernée par le marché et par le régime de la propriété. Son argument est qu'avec l'animisme juridique et la philosophie des communs, le patrimoine pourrait contribuer à dresser des « barricades ontologiques » face à ce que la philosophe Elizabeth Povinelli appelle le « geontopower⁵ », soit constituer des opérateurs sémantiques, techniques, cosmopolitiques aptes à nouer de nouvelles alliances. Cela suppose pour lui d'entériner un déplacement significatif du patrimoine que nous avons avancé⁶ : non pas le patrimoine comme *transmission*, c'est-à-dire « comme activité de maintien (ou revitalisation partielle) d'entités, face à une marche du temps qui les rendrait caduques », mais le patrimoine comme *héritage* exigeant la « recomposition des attachements entre humains et entités du monde (un objet, un

1. Martin Holbraad, « Contre la motion : les ontologies, une manière autre de concevoir la différence », dans Guillaume Rozenberg (textes réunis et présentés par), « La culture en débat, l'anthropologie en question », *Les Carnets de Bérose* n° 13, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, 2020 (2010), p. 274.

2. Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell (eds.), *Thinking through things...*, *op. cit.*

3. Donna Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*

4. Diego Landivar, « Animisme, patrimoine, communs. Revendications ontologiques face au libéralisme tardif et à l'anthropocène », *In Situ. Au regard des sciences sociales*, 2, 2021 [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/insituarss/1338>.

5. Une force ontologique majeure du libéralisme tardif qui distribue les êtres et les choses sur un axe vie-non vie : Elizabeth A. Povinelli, *Geontologies. A requiem to late liberalism*, Durham, Duke University Press, 2016.

6. Jean-Louis Tornatore, « Patrimoine vivant et contributions citoyennes »..., art. cité.

site, une pratique, un territoire, des non-humains)¹ ». Cette proposition rejoint notre souci d'ouvrir la boîte noire du patrimoine, d'explorer sa structure sémantique et de renouer avec la signification de son mouvement temporel : être responsable de ce dont nous héritons, instaurer des choses et des êtres qui comptent, être comptable de ce que nous léguons. Le déplacement sémantique proposé peut-il être validé par un déplacement terminologique ? Nous aurions tendance à penser que les anglophones sont mieux lotis avec un terme *heritage* qui n'a pas la mâle connotation du *patrimoine* français (et nous ne sommes pas les seuls à devoir faire allégeance à la figure du père issue du *patrimonium* latin !). Pour autant, Colin Sterling et Rodney Harrison² en arrivent, de leur côté, à devoir recourir à semblable nuance lorsqu'ils envisagent ultimement qu'un nouveau cadre de référence pour le patrimoine puisse résonner comme « un appel à l'héritage sans le patrimoine (« a call for inheritance without heritage »). Nul besoin cependant de trancher le dilemme du « patrimoine devant l'anthropocène » quant à savoir s'il faut se débarrasser du premier pour s'affranchir du second, pourvu que nous restions résolument dans la sphère d'influence générative d'une hypothèse vivante et du geste spéculatif qui maintienne cette possibilité. Plus que jamais nous avons besoin de savoir que nous pouvons choisir les ancêtres, le passé, les êtres et des choses avec lesquelles nous devons nous sentir libres de nous attacher ou de nous détacher, sans nier, rejeter et écraser les interdépendances avec elles et eux, qui nous font vivre. C'est ici que le régime de l'héritage, libéré de contraintes historico-institutionnelles gouvernant le concept de patrimoine, se configure en un régime de l'alliance par la force des actualisations, des réactivations, des renégociations voire des inventions qui performent les attachements³.

1. Diego Landivar, « Animisme, patrimoine, communs... », art. cité.

2. Colin Sterling, Rodney Harrison, « Introduction: Of territories and temporalities », dans Rodney Harrison, Colin Sterling (dir.), *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after the Anthropocene*, Open Humanities Press, 2020, p. 40.

3. Cette articulation est ressaisie dans un texte conclusif qui examine les conditions de possibilité de construire une autre structure de signification du patrimoine en en faisant à la fois l'expression et le moteur de temporalités résurgentes et insurgentes.