

# LES TEMPS QUI RESTENT

NUMÉRO 1

## DOSSIER : HÉRITER DES TEMPS MODERNES

**p. 9**

**Des Temps Modernes aux Temps qui restent :  
Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde**

Patrice Maniglier

**p. 66**

**La planète et la guerre**

Dipesh Chakrabarty

**p. 89**

**La grande désynchronisation**

Jérôme Gaillardet

**p. 116**

**Sur la catastrophe informatique : une fin de l'historicité ?**

Etienne Balibar

**p. 144**

**Les oreilles sur Terre, à l'écoute de la polychronie**

Bernadette Bensaude-Vincent

**p. 159**

**Temps du monde/Temps de l'anthropocène: le simultané du non-simultané**

François Hartog

**p. 176**

**Les temps humains de l'Anthropocène**

Zoltán Boldizsár Simon

**p. 195**

**« Un espace qui dure » : le tournant spatial de l'Anthropocène**

Jeanne Etelain

**p. 230**

**Entre roche et cerveau : en quoi consiste exactement une « écologie de l'esprit » ?**

Catherine Malabou

**p. 242**

**Écoperversions: Sigmund Freud à l'école de Donna Haraway**

Silvia Lippi

**p. 274**

**Les droits de la nature : une sortie de la modernité juridique ?**

Marine Yzquierdo

**p. 291**

**Une autre destruction de la nature est possible (I)**

Vladimir Safatle

**p. 321**

**À quelle époque vivons-nous ?**

Peter Wagner

**p. 340**

**Décivilisation écologique: apprendre à vivre à l'improviste dans les temps qui restent**

Martin Savransky

**p. 377**

**Devenir angélique ou humanité perspective :  
l'anthropologie chrétienne à l'épreuve des cosmologies animistes**

Eduardo Viveiros de Castro

**p. 409**

**Les spaghettis, ou les temps comme imbroglio**

Vanessa Morisset

**DOSSIER : LES TEMPS QUI RESTENT POUR UN NOUVEAU FRONT POPULAIRE**

**p. 419**

**Éditorial : *Les Temps qui restent* pour le Nouveau Front populaire**

**p. 423**

**Dans la peau d'Emmanuel Macron**

Patrice Maniglier

**p. 444**

**Égalité, environnement, démocratie: le Nouveau Front Populaire entre deux siècles**

Peter Wagner

**p. 457**

**Il ne s'agit pas seulement d'une élection**

Vladimir Safatle

**p. 461**

**En Belgique aussi**

Vincent de Coorebyter

**p. 468**

**La montée de l'extrême droite, vue d'Allemagne**

Peter Wagner

## CHRONIQUES

**p. 474**

**La politique des désarmés**

Frédéric Neyrat

**p. 483**

**De l'art et de l'agriculture : deux jours à Kerminy**

Bastien Gallet

**p. 485**

**Poudreuse (extrait)**

Séverine Daucourt

**p. 494**

**Gribouiller ici et maintenant: les "Subway Drawings" de William Anastasi**

Francis Haselden

**p. 503**

**Claude Lévi-Strauss et la ville du futur : New York pré- et post-moderne**

Emmanuelle Loyer

**p. 506**

**La mise en abyme du Titan**

Emily Apter

**p. 514**

**Écologie des formes contraintes**

Pierre Vinclair

**p. 521**

**Chroniques de la vie mutilée #1**

Pierre Schwarzer

**p. 523**

**Entretien avec Bruno Latour sur *Où suis-je ?***

Dominiq Jenvrey

**p. 525**

**Restes et devenir des restes au théâtre, Sur Chants d'adieu d'Oriza Hirata**

Déborah Bucchi

**p. 532**

**Vues de Liège #1**

François Provenzano

**p. 537**

***Scavenger's Reign***

Tristan Garcia

**p. 542**

**Faut-il décoloniser les musées d'histoire naturelle ?**

Stéphane Van Damme

**p. 551**

**Sur les multiples manières de « devenir sensible » au temps de l'Anthropocène :  
pour un nouvel existentialisme**

Nikolaj Schultz

**p. 562**

**Java marxienne**

Michel Arbatz

**VARIA**

**p. 565**

**Në ropë**

Davi Kopenawa

**p. 579**

**Ce qu'on ne voit pas**

Ulysse Lojkine

**p. 589**

**L'Entropocène : pour une anthropologie de la catastrophe planétaire**

Inès Saragosa

**p. 618**

**De la contre-anthropologie comme lutte des peuples dans la théorie**

Julien Pallotta

**p. 647**

**Théorie des territoires**

Andrea Mubi Brighenti

**p. 658**

**Clean with Me (After Dark)**

Gabrielle Stemmer

**p. 659**

**Entretien avec Gabrielle Stemmer**

Esther Demoulin

**p. 668**

**Trois Poèmes**

Pierre Schwarzer

**p. 671**

**Vers des architectures pluriverselles**

Mathias Rollot

**p. 682**

**La forêt de Rohanne**

Louis Bidou

# DOSSIER: HÉRITER DES TEMPS MODERNES



HÉRITER DES TEMPS MODERNES

INTERVENTIONS | #LES TEMPS MODERNES (LA REVUE) | #LES TEMPS QUI RESTENT |  
#MODERNITÉ | #TERRESTRE | #EXISTENTIALISME | #JEAN-PAUL SARTRE

# Des Temps Modernes aux Temps qui restent : Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde

Par Patrice Maniglier | 12-03-2024

Ce texte a servi de programme pour la constitution du collectif et de la revue *Les Temps qui restent*. Patrice Maniglier y explique pourquoi le geste de fondateur de la revue *Les Temps Modernes* après la Deuxième Guerre Mondiale peut et doit être rejoué dans la conjoncture actuelle. Non plus, cependant, au nom de cette totalisation ouverte qu'était l'Histoire selon Sartre, mais au nom de cette autre figure de la totalisation qu'est l'irruption du Terrestre, sur laquelle bute l'idée même de Modernité. Le texte se conclut par une description détaillée du site et de sa gouvernance.

---

## Avertissement:

Ce texte a servi de programme pour le travail préparatoire de mise en place de la revue *Les Temps qui restent*. C'est sur la base de ces lignes que plusieurs dizaines de personnes ont accepté de rejoindre le Conseil des *Temps qui restent*.

Une version antérieure est parue dans : Esther Demoulin, Jean-François Louette, Juliette Simont (dir.), *Les Temps Modernes, d'un siècle l'autre*, Bruxelles, Éditions Les Impressions Nouvelles, 2023. Ce texte lui-même reprenait une conférence faite en clôture du colloque « *Les Temps*

*Modernes*, cette chose énigmatique », qui s'était tenu les 10-11 décembre 2021, à la Sorbonne (Paris). Le texte publié ici en diffère par quelques variantes. Le Conseil s'appelait originellement « Parlement » et le Collectif « Peuple ». Mais une des premières décisions souveraines du Parlement fut de se renommer : il devint Conseil (et le Peuple devint «Collectif») - il renaissait ainsi, de lui-même!

Je tiens à remercier d'abord Juliette Simont, non seulement pour m'avoir invité à rejoindre la revue *Les Temps Modernes*, il y a de cela maintenant de nombreuses années, en 2007 précisément, mais aussi pour avoir soutenu le projet de relance de la revue sans faiblir, et enfin pour en avoir accompagné la réalisation avec la même efficacité et la même exigence avec lesquelles elle avait porté à bout de bras la revue dirigée par Claude Lanzmann pendant les dernières décennies.

Je veux aussi remercier tout particulièrement Jeanne Etelain, qui a elle aussi accompagné la réalisation de ce projet avec la force de conviction, l'intelligence et l'efficacité qu'elle met en toutes choses : sans elle, la revue n'aurait probablement pas vu le jour.

Je remercie aussi toutes celles et ceux qui ont rejoint activement le collectif de préparation dès ses premiers pas, notamment Jim Schrub, Esther Demoulin, Agathe Nieto, Luca Paltrinieri, Mathieu Watrelot, Pierre Niedergang, Valentin Denis, Vanessa Morrisset, Haud Gueguen, Bastien Gallet, Lissa Lincoln, Étienne Balibar, Emmanuel Levine, Dimitra Panopoulos, Francis Haselden, Guillaume Pitiot, Arnaud Cudennec - et je prie celles et ceux que j'oublie de nommer de m'excuser. Un mot de gratitude spécial pour Sarah Garcin et Julien Imbert qui ont conçu et développé le site internet. Enfin, je remercie toutes les personnes qui ont répondu avec enthousiasme et générosité à l'idée ce projet, que ce soit en acceptant de rejoindre soit le Conseil soit le Comité Exécutif des *Temps qui restent*, ou en contribuant aux premiers numéros. Elles ont permis à ce texte de devenir ce qu'il espérait être : un programme, c'est-à-dire l'anticipation d'une réalité qui est

désormais la nôtre.

---

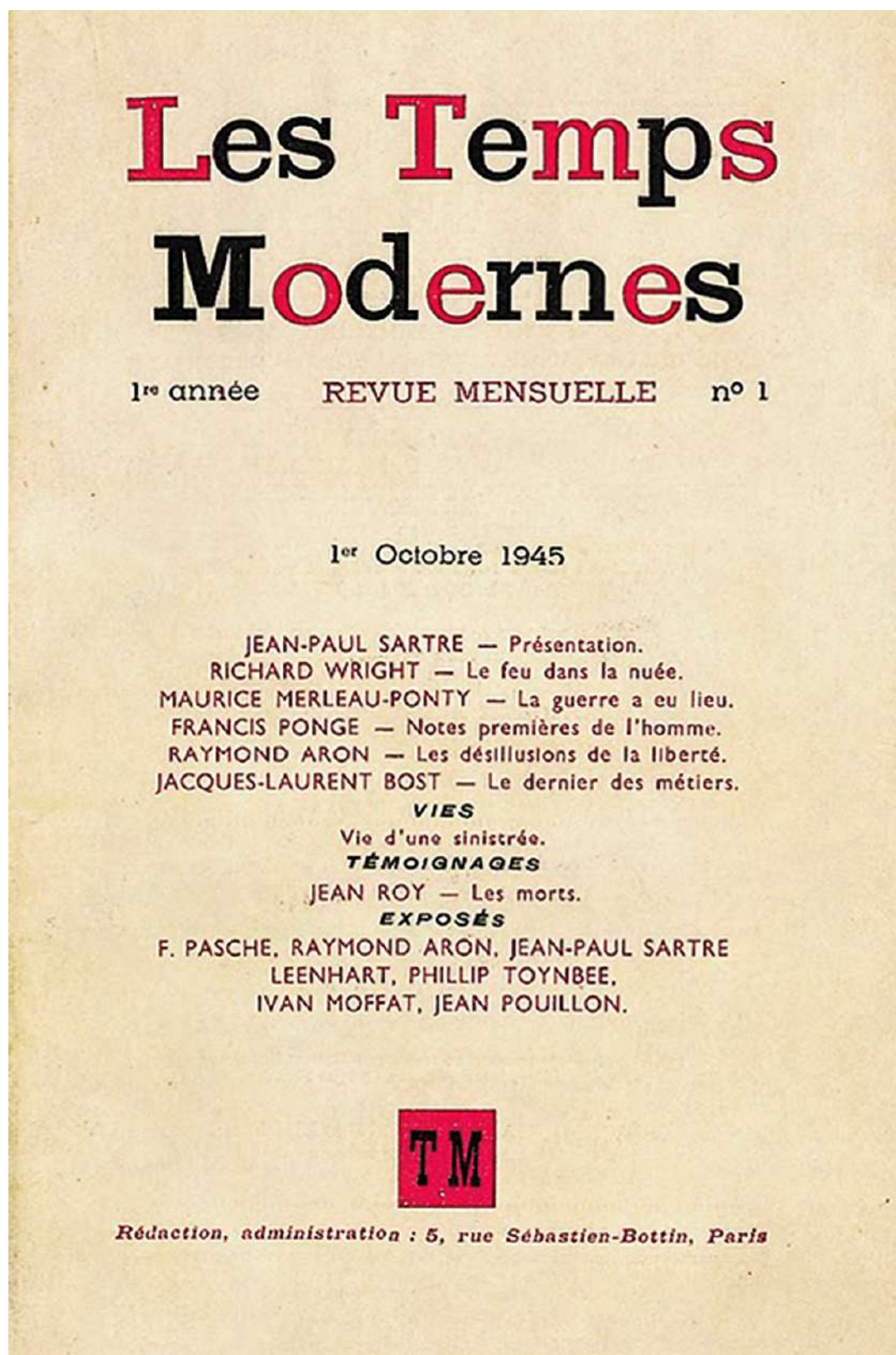
*À la mémoire de Bruno Latour, disparu alors que je terminais la première version de ce texte, en octobre 2022.*

## Introduction

Comment hériter des Temps modernes ? Cette question doit s'entendre dans un double sens : celle, spécifique, de l'héritage d'une revue ; et celle, générale, de l'héritage de cette séquence historique qu'on a appelé « Modernité » et qui concerne finalement tout le monde. – Tout le monde ? vraiment ? Qui est le « nous » qui pourrait se faire le sujet de cet héritage ? Tel est bien le cœur de la question qui se pose à travers ce double héritage. La pertinence d'une revue généraliste comme *Les Temps Modernes* avait pour horizon la prise en compte du Tout dans les vies individuelles et collectives. Mais aujourd'hui ce Tout n'est plus exactement le Tout de l'histoire mondiale qui opère au niveau anthropologique, c'est le Tout de l'histoire terrestre qui opère au niveau géologique. Cette planétarisation des existences nous oblige à rompre avec la conception de la temporalité propre à la Modernité, qui impliquait l'idée d'une rupture radicale entre un avant et un après, un ici et un ailleurs, pour penser autrement la rupture dans la continuité (et inversement) que suppose tout héritage. En effet, la crise écologique planétaire, ou quelque nom qu'on souhaitera lui donner, ne nous laisse pas d'autre choix que d'hériter de la modernité qui s'est inscrite de manière irréversible dans les strates géologiques et le système terrestre, de telle sorte qu'il convient de se retourner vers la Modernité pour mieux comprendre notre présent et réorienter ses dynamiques, afin de profiter des temps qui restent pour ouvrir, au sein de ce reste, d'autres avenir possibles, d'autres temps encore en réserve dans les coffres de l'avenir. Nous n'avons donc pas le choix : il faut *hériter des Temps Modernes*.

Cette injonction concerne d'abord la revue créée en 1945 par Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, entre autres, et arrêtée en 2018 par la décision unilatérale du propriétaire

taire du titre, Antoine Gallimard, contre l'avis du dernier comité de rédaction (qui l'apprit par un courrier envoyé aux abonnés le 6 décembre 2018).



Couverture du premier numéro des *Temps Modernes*

# Les Temps Modernes

FONDATEURS

Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir

DIRECTEUR

† Claude Lanzmann

73<sup>e</sup> ANNÉE OCTOBRE-DÉCEMBRE 2018 N° 700

T.M. *Éditorial*

JEAN-PAUL SARTRE *Fragment d'un journal romain*

GÉRARD LEBRUN *Les Mots ou les préjugés de l'enfance*



BLAIR TAYLOR *« We are not Charlie ». Stratégies et paradoxes de la gauche décoloniale*

JEAN KHALFA *Querelle des universels. Souleymane Bachir Diagne et Jean-Loup Amselle*

SYLVIE TAUSSIG *De l'Islam politique à la théologie musulmane de la libération*

RENÉE FREGOSI *L'Argentine de Perón, terre d'asile des anciens nazis*



PIERRE DÉLÉAGE *La transmigration de Robert H. Barlow*

MICHEL MURAT *La destination du roman : Rivière, Gracq, Proust*

## CHRONIQUE

MICHELINE B. SERVIN *72<sup>e</sup> Festival d'Avignon, drôle de genre*



Couverture du dernier numéro des *Temps Modernes*

Cette décision était accompagnée de la promesse d'une reprise du titre sous une autre forme, celle d'une collection peut-être – promesse non tenue, et qui n'a probablement jamais été faite pour être

tenue. Le comité lui-même avait présenté différentes formules de relance possible de la revue, mais elles n'ont pas convaincu l'éditeur, qui se disait néanmoins persuadé de la nécessité de continuer sous d'autres formes le travail de déchiffrement du présent qui avait trouvé jadis sa forme dans la revue **1**. Voilà pourquoi on peut dire que *Les Temps Modernes* ne sont pas vraiment achevés, mais suspendus : la question de l'éventualité et de la forme de la reprise sinon de leur titre, du moins de leur geste inaugural, la question de leur héritage, n'a jamais été vraiment discutée, ni en privé, ni en public ; elle est longtemps restée comme une bouche ouverte sur une parole qui ne venait pas. C'est cette parole que la création de la revue *Les Temps qui restent* tente finalement d'articuler.

La question de « l'héritage des temps modernes » ne prend cependant tout son sens que par amphibologie. Ce n'est pas par hasard que les « Temps modernes » désignent aussi une séquence historique. Par ce titre, les personnalités qui ont fondé la revue éponyme disaient ce qu'elles attendaient d'elle : une enquête permanente et tous azimuts sur le fait moderne. Le syntagme « Temps Modernes » ne désignait pas seulement une époque avec ses contenus particuliers ; il désignait une certaine manière de se rapporter au présent, en entendant par « présent » ce à la requête de quoi on ne peut précisément pas se soustraire, ce qui, dans la contraction du temps, crée une responsabilité subjective. Car ils savaient que le présent a une histoire qui n'est pas seulement celle de ses contenus (telle action, telle institution, telle innovation, tel événement, etc.), mais aussi celle de son régime de temporalisation, c'est-à-dire la figure ou la *variante* particulière qu'il présente du Temps en général **2**. En donnant ce titre à leur revue, les fondateurs déclaraient en somme que, dans leur esprit, quelque chose de la forme revue-généraliste (que de fait *Les Temps Modernes* ont symbolisée pour leur époque) était lié à la Modernité comprise comme manière d'être au temps.

C'est à cette conjonction qu'Antoine Gallimard ne croit vraisemblablement plus **3**. Il serait présomptueux de lui donner tort *a priori*. Mais on n'est pas obligé non plus de lui attribuer plus de prescience que n'en donne le pouvoir, qui se mesure aussi à sa capacité

de faire advenir le futur qu'il anticipe, par prophétie auto-réalisatrice... On peut même penser au contraire que le projet de Sartre, Beauvoir et Merleau-Ponty est aujourd'hui d'une étonnante actualité. Non pas dans le sens très vague et quelque peu grandiloquent que l'éditeur lui donnait dans sa tribune du *Monde* (« les hommes continueront à forger leur liberté, individuelle et collective, par la compréhension critique du monde où ils se trouvent engagés »), mais dans un sens très précis, celui d'une articulation entre un point de vue global et un point de vue local, permettant d'éclairer la manière dont les vies individuelles s'insèrent dans le destin d'un Tout qu'elles ne maîtrisent pas mais dessinent plus ou moins malgré elles. Je soutiendrai ici que la meilleure manière de caractériser la tâche qui est aujourd'hui la nôtre est de dire que nous avons, collectivement et individuellement, à *hériter des Temps modernes*. Car on a de bonnes raisons désormais de définir la Modernité non plus comme une mutation civilisationnelle, mais comme ce qui nous a conduit dans l'Anthropocène, ou plus précisément dans ce que j'appellerai la Grande Contraction Planétaire. Que nous le voulions ou non, nous avons à inventer un avenir dans ce qui reste des Temps modernes. Se poser la question de l'héritage des *Temps Modernes* (la revue), c'est donc peut-être après tout se tenir en un point privilégié pour poser la question fondamentale de notre temps, à savoir comment hériter des Temps modernes (la séquence historique). Je voudrais en somme ici déployer cette hypothèse dans tous ses attendus et dans ses conséquences.

Je le ferai en quatre temps. D'abord je proposerai une brève chronique de l'interruption de la revue, symptôme minuscule et cependant profond d'une situation générale. Ensuite, je voudrais expliquer pourquoi la reprise de la revue *Les Temps Modernes*, fût-ce sous un autre nom, résonne avec les urgences du présent d'une manière singulièrement pertinente : je montrerai d'abord que *Les Temps modernes ont bien eu lieu*, ensuite que la question la plus caractéristique de notre présent est de savoir *comment on en hérite*. Enfin, je présenterai la proposition concrète à laquelle est arrivé un collectif initié par les membres du dernier comité de rédaction de la revue historique pour répondre à ces questions : la fondation d'un nouvel espace d'expression collective intitulé *Les Temps Qui*

*Restent. Les Temps Modernes* sont devenus illisibles ? Rejoignez donc *Les Temps Qui Restent* !

## 1. Chronique d'un suspens

Le 5 juillet 2018, Claude Lanzmann disparaissait. Nous savions, au comité de rédaction des *Temps Modernes* 4, que la revue ne pouvait pas continuer comme avant. Il y avait longtemps déjà qu'elle n'était plus ce lieu privilégié où l'époque s'interrogeait sur elle-même avec ferveur et fureur. Comme nous l'avons fait remarquer dans la tribune que nous avons publiée après coup, et comme Antoine Gallimard l'a aimablement reconnu, cela ne tenait pas à la qualité de notre travail éditorial et des textes que nous publions, car nous nous étions montrés capables d'accompagner voire d'anticiper certaines des grandes questions de notre temps (sur les révolutions arabes, la crise de 2008, le Venezuela, les mouvements des places, etc.). Mais il est vrai que nous ne réussissions que rarement à affecter le débat public. L'époque regardait ailleurs. Restait le prestige du titre, et de son directeur. Mais ce double prestige constituait autant un poids qu'un atout. La revue pouvait paraître n'être que la survivance luxueuse d'une époque révolue et la preuve flagrante de l'incapacité de cette époque passée à faire valoir dans le présent ses passions et ses outils : le xx<sup>e</sup> siècle était terminé... Il était légitime de se vouloir plus ambitieux pour un tel titre, ou de reconnaître qu'il était temps d'y mettre un terme si son ambition ne trouvait plus les conditions de sa mise en œuvre.

C'est dans ce contexte que Juliette Simont et moi-même avons été élus directrice et directeur-adjoint de la revue par le comité de rédaction et chargés de rédiger un projet de relance de la revue que nous avons présenté à Antoine Gallimard. Ce projet reposait sur la conviction que le moment présent, loin de rendre obsolète le projet intellectuel originaire de la revue, lui donnait au contraire une pertinence au moins égale à celle qu'il avait eue au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale. Il insistait en particulier sur deux aspects de ce projet intellectuel : prendre en charge l'intégralité de ce qui arrive, avoir, en somme, une ambition *synthétique* (et même en-



cyclopédique) à l'égard du présent, mais le faire sans ligne *a priori*, en accumulant les enquêtes, les analyses, les réflexions, pour laisser monter de cette masse en agitation une ligne *a posteriori*, conformément à un principe sartrien, la liberté. Nous soutenions que sous ces deux aspects la revue pouvait jouer un rôle essentiel dans le moment présent : elle devait devenir une *encyclopédie de la Modernité* dans le contexte de son épuisement et des impératifs de la « transition » écologique, et cela par une méthode synthétique *a posteriori*, qui ferait dialoguer les genres, les styles, les orientations idéologiques, ouvrant ainsi une *diagonale de la liberté* unique dans un espace public saturé par les clashes et le spectacle. Nous soulignons l'importance de continuer le titre pour ne pas faire croire que les ressources mises au point par l'intellectualité du xx<sup>e</sup> siècle étaient devenues tout simplement obsolètes, pouvant être négligées, laissées derrière, comme si nous n'avions pas à assumer cet héritage dans l'intégralité de ses dimensions, dans son actif comme dans son passif. Nous proposons de transformer *Les Temps Modernes* en un titre multimédia, dans laquelle la revue papier ne serait plus exclusive, nous donnant pour tâche de faire un bilan de ce qui, de la Modernité, était susceptible d'être remobilisé dans le contexte actuel, celui-ci en étant presque intégralement une conséquence.

Ce projet n'a pas convaincu l'éditeur. Antoine Gallimard a motivé sa décision d'arrêter la revue par un « défaut d'incarnation » consécutif à la disparition de Claude Lanzmann, qui aurait été attesté par la baisse des ventes et des abonnements. L'argument est étrange : cette baisse est bien antérieure au décès de notre directeur (les chiffres laissent plutôt penser que la baisse de la vente des numéros papier est corrélée au début de la vente en ligne de la revue), et le projet que nous avons déposé suggérait au demeurant de mobiliser des personnalités elles-mêmes prestigieuses, qui, si elles n'avaient pas le caractère monumental de Claude Lanzmann, étaient néanmoins susceptibles d'incarner quelque chose de pertinent pour le présent, en continuité avec le « cap de non-infidélité » que Claude Lanzmann avait lui-même revendiqué par rapport à Sartre et Beauvoir. La vérité est que la présence de Claude Lanzmann certes protégeait la revue (la suite de l'histoire l'a amplement démontré, puisque son décès a entraîné la disparition du

titre), mais aussi la fragilisait sur le long terme, car Claude Lanzmann n'aimait pas la mort, et l'hypothèse d'une projection de la revue loin dans l'avenir enjambait nécessairement la sienne, qu'il répugnait à imaginer ; au-delà de cette limite infrangible, plus rien n'avait de sens pour lui – rien, en tout cas, qui fût d'une manière ou d'une autre dans la *continuité* de ce qui avait été, et donc aussi des Temps modernes... La disparition de Claude Lanzmann aurait pu être, comme tout deuil authentique, l'occasion de s'interroger sur la manière dont il nous revenait d'inventer cette continuité, en renouant avec les mobiles originels de la revue afin de leur donner une signification pertinente pour l'époque présente. C'est ce qu'Antoine Gallimard a cru inutile de tenter. Dont acte.

Sa décision a été motivée en partie par des raisons anecdotiques, sur lesquelles je ne m'étendrai pas : elles tiennent aux querelles qui accompagnent les successions mal préparées et à l'évaluation qu'il a faite de ses propres intérêts d'éditeur ainsi que de nos personnes (évaluation plutôt défavorable selon toute apparence). Mais je ne crois pas que ces raisons anecdotiques aient été finalement les plus déterminantes. Sa décision a des motifs plus profonds – et plus intéressants. Il est probable qu'il n'ait pas vu (et qu'il ne voie toujours pas) d'avenir à la forme de la revue généraliste, dans le monde éditorial et politique actuel.

Cette décision est le symptôme d'une situation générale. Cette situation est celle de la difficulté d'hériter des Temps modernes au sens non plus du titre de la revue, mais de la séquence historique, à laquelle la forme de la revue généraliste, dans ses différentes formules, est très profondément liée. Les déboires de la revue *Les Temps Modernes* sont symptomatiques de la difficulté à penser la forme de continuité entre la séquence historique qui a porté ce nom et ce qui lui succède en conséquence de ses propres dynamiques internes. Il semble que notre présent, bien qu'entièrement déterminé par l'injonction de modernisation (dans la combinaison de ses formes, qui furent plus nombreuses qu'on ne le pense souvent, la Modernité européenne n'en étant finalement qu'une figure parmi d'autres), hésite entre deux positions : tantôt il se pense en complet accord avec elle, comme on l'entend dans le discours des

Elon Musk, géo-ingénieurs ou transhumanistes qui voient dans le bouleversement éco-planétaire un simple problème technoscientifique à régler, dont la solution sera porteuse d'avancées sociales, politiques et économiques ; tantôt il se veut en complète rupture avec elle, se détournant de cette séquence avec dégoût ou indifférence, pour n'en retenir à la limite que des insignes patrimoniaux qui viennent élargir les ressources des très gros épargnants (celles et ceux qui ont par exemple les moyens d'acheter les tableaux de Picasso et de Rothko ou les manuscrits de Proust ou de Céline).

C'est une des raisons pour lesquelles le point d'interrogation que constitue l'interruption brutale de la revue *Les Temps Modernes* ne s'effacera pas de sitôt : car il renvoie à une énigme bien plus complexe, qui est de savoir comment hériter collectivement de la modernisation de nos sociétés et de nos environnements, c'est-à-dire, finalement, de la planète. Derrière une toute petite histoire, se trouve donc une très grande histoire – on pourrait même dire : la question de l'Histoire, au sens où Sartre lui-même entendait ce terme, c'est-à-dire d'une forme de totalisation qui implique la dimension du temps, une manière de recharacteriser chaque être par l'opération qui est la sienne dans un processus de totalisation toujours plus large et plus profond dont nul ne peut s'extraire, mais que nul ne peut maîtriser non plus. Comme je l'expliquerai plus loin, cette question de la totalisation prend un nouveau sens aujourd'hui dans le contexte de la Grande Contraction Planétaire : celle d'une appréhension *globale* de notre situation présente, précisément parce que celle-ci se caractérise par une imbrication très singulière du tout et de ses parties.

C'est précisément parce que nous pensons que ce point d'interrogation mérite d'être relevé que nous ne nous sommes pas tenus quittes après la décision de l'éditeur. Nous avons monté un projet de recherches universitaire pour construire un nouveau collectif, mettre à l'épreuve et éventuellement modifier le projet que nous lui avons d'abord présenté, en tout cas réfléchir à cette question : y a-t-il sens à reprendre aujourd'hui le geste qui était à l'origine de la revue *Les Temps Modernes*, et, si oui, sous quelle forme, et qu'est-ce

que cela dit de notre temps <sup>5</sup> ? Ce projet a été interrompu par l'épidémie de Covid-19, mais il a survécu, et nous avons abouti à une proposition, nourrie de ces réflexions. Cette proposition est simple : il y a lieu aujourd'hui de s'installer dans la continuité des *Temps Modernes* en lançant une revue généraliste dont la ligne pourrait être ainsi résumée : l'enjeu du présent est d'hériter des Temps modernes – et cette revue s'appellera *Les Temps Qui Restent*. Je voudrais tout d'abord clarifier cette expression : hériter des Temps modernes. Et pour cela il faut d'abord lever un doute légitime : y a-t-il vraiment sens à parler de Modernité ? La Modernité, n'est-ce pas, comme Bruno Latour l'a si magistralement suggéré, l'illusion même qu'on puisse *être* moderne <sup>6</sup> ? Peut-on donc continuer à caractériser notre présent par référence à un terme si douteux ?

## 2. Les Temps modernes ont eu lieu : la Grande Contraction Planétaire

L'hypothèse qu'à travers la question de savoir s'il faut ou non continuer, et sous quelle forme, la revue qui s'est appelée *Les Temps Modernes*, se pose la question de notre relation à cette séquence historique de dimension planétaire qui s'appelle la Modernité, nous conduit tout de suite à des questions si complexes qu'elles devraient elles-mêmes être traitées collectivement – typiquement à travers une revue. Au premier rang de ces questions, celle de savoir si le mot « Modernité » désigne bien quelque chose de réel, si la Modernité a eu lieu, et ce que cela peut bien signifier.

### ***Avons-nous été modernes ?***

De très grands esprits ont essayé de caractériser la Modernité (de Baudelaire à Latour, en passant par Weber, Durkheim, Heidegger, Adorno et Horkheimer, Arendt, Foucault, Blumemberg, Habermas, Lyotard, Koselleck, Giddens, Beck, etc. – pour ne mentionner que les plus explicites). Si ce débat a eu ses vertus, il semble n'avoir abouti à rien de conclusif, diagnostiquant ici le désenchantement du monde, là l'arrondissement de l'Être, ailleurs le

triomphe de l'individualisme, le règne de la critique ou la disponibilité au nouveau, avant de céder au grand récit de la fin des grands récits, de la modernité liquide ou de la post-modernité tardive... Tant et si bien que les esprits raisonnables en sont venus à douter, fort sagement, de la pertinence de la question elle-même : il est devenu de bon ton de s'abstenir de toute histoire universelle pour se contenter de décrire des mécanismes de transformation de la réalité plus dispersés peut-être mais plus concrets (telle transformation du capitalisme, telle séquence de la colonisation, tel mécanisme d'inhibition des risques technologiques caractéristique de l'histoire environnementale, tel opérateur de la « globalisation », etc.).

C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on a pu douter qu'un projet intellectuel comme celui qui animait Sartre pour sa propre philosophie et pour sa revue puisse encore avoir un sens. Car ce projet se voulait « synthétique », « totalisant », « totalitaire » 7

On pourra en effet douter tant qu'on veut de la réalité d'un événement universel nommé Modernité, on ne pourra pas faire qu'un événement de nature planétaire n'ait pas effectivement eu lieu en conséquence de certaines activités sociotechniques humaines. Pour s'en rendre compte il suffit de songer aux discussions des sociétés savantes de géologie pour savoir s'il y a bien lieu ou non d'ajouter le concept d'Anthropocène à la frise des ères géologiques et s'il faut le dater de la fin du xviii<sup>e</sup> siècle ou plutôt des années 1950 ; ou encore de penser aux courbes de ce qu'on a appelé la Grande Accélération, qui enregistrent la corrélation entre la croissance soudainement exponentielle de certaines valeurs anthropiques d'un côté (la population mondiale, le PIB, la consommation d'engrais, etc.) et de valeurs relevant du système-Terre de l'autre (la quantité de gaz à effet de serre dans l'atmosphère, le recul de la biodiversité, l'acidification des océans, etc.). Tout cela ressemble terriblement au *genre d'événement* que prétendait être la modernité.

En effet, qu'entendait-on *a minima* par « Modernité » ? Ce mot n'a de sens que par contraste avec un autre, celui de *tradition*. Il opère un grand partage entre, d'un côté, des sociétés relativement stables, et, de l'autre, des sociétés emportées dans des transformations dis-

continues brutales, transversales (arrivant dans tous les domaines de l'expérience humaine en même temps : économique, religieuse, politique, scientifique, technique, etc.) et convergentes (elles se répètent de manière plus ou moins similaire dans différents contextes géographiques et entraînent les sociétés dans un même devenir). La Modernité, c'est l'âge de la rupture, l'âge du recommencement des temps. C'est aussi, de ce fait, l'âge de l'Histoire, dans la mesure où les sociétés se sentent contemporaines de leur propre discontinuité et se posent la question de leur capacité à orienter cette transformation. La Modernité se vit comme un temps d'exception, ce qu'on appellerait en mathématique une singularité, c'est-à-dire un point dans une série qui échappe à la loi de cette série par la manière même dont elle s'y inscrit : la Modernité est cette séquence temporelle où le temps lui-même change de nature, sort de ses gonds, change de tempo. C'est la première condition. La deuxième est que cette rupture n'est pas seulement locale, limitée à certaines parties de l'humanité (en extension) ou à certains domaines de l'expérience humaine (en intension), mais les concerne toutes et a vocation à les emporter toutes dans son propre mouvement : elle divise l'histoire humaine dans son intégralité entre un avant et un après.

Or, on peut bien dire qu'on a affaire, avec ce que les scientifiques tentent de nommer par les termes d'Anthropocène ou de Grande Accélération, à un événement qui, parti du continent européen, a fini par introduire une discontinuité radicale non seulement dans l'histoire humaine mais dans l'histoire du monde tout entier et de la planète. Il s'agit bien d'un événement qui 1) constitue une exception par rapport à l'histoire profonde de l'humanité, partageant *toutes* les sociétés humaines entre un avant et un après (et les unifiant dans cette division même), 2) se déroule dans un temps relativement court à partir d'une géographie qui est celle-là même de la « modernité » (du continent européen à ses projections coloniales et retour), 3) affecte potentiellement et réellement non seulement tous les aspects de l'expérience humaine (les savoirs, les techniques, les spiritualités, les organisations sociales, etc.), mais aussi tous les groupes humains, et même non-humains.

La thèse selon laquelle *la Modernité a eu lieu* est cependant difficile à admettre parce qu'elle présente deux paradoxes. Le premier est qu'elle a été confirmée au moment même où les meilleurs esprits de ce monde avaient tendance à ne plus y croire – mieux, qu'elle s'est produite précisément au moment où on s'était mis à penser que l'hypothèse d'un événement de cette nature était purement superstitieuse. Cette période où l'on renonçait aux grands récits et à l'idée de Modernité, disons des années 1960 à nos jours, est celle-là même pendant laquelle la Grande Accélération a été à son comble et où elle a commencé à être enregistrée. Le deuxième est qu'on avait posé cette hypothèse dans des termes *anthropocentrés*, en sondant les tréfonds de l'expérience humaine européenne, alors qu'il fallait la poser en des termes *géocentrés*. La Modernité est quelque chose qui arrive à la Terre. Mais quoi exactement ? Comment qualifier l'événement moderne comme événement terrestre ?

### ***La Grande Contraction Planétaire : une définition géocentrée de la Modernité***

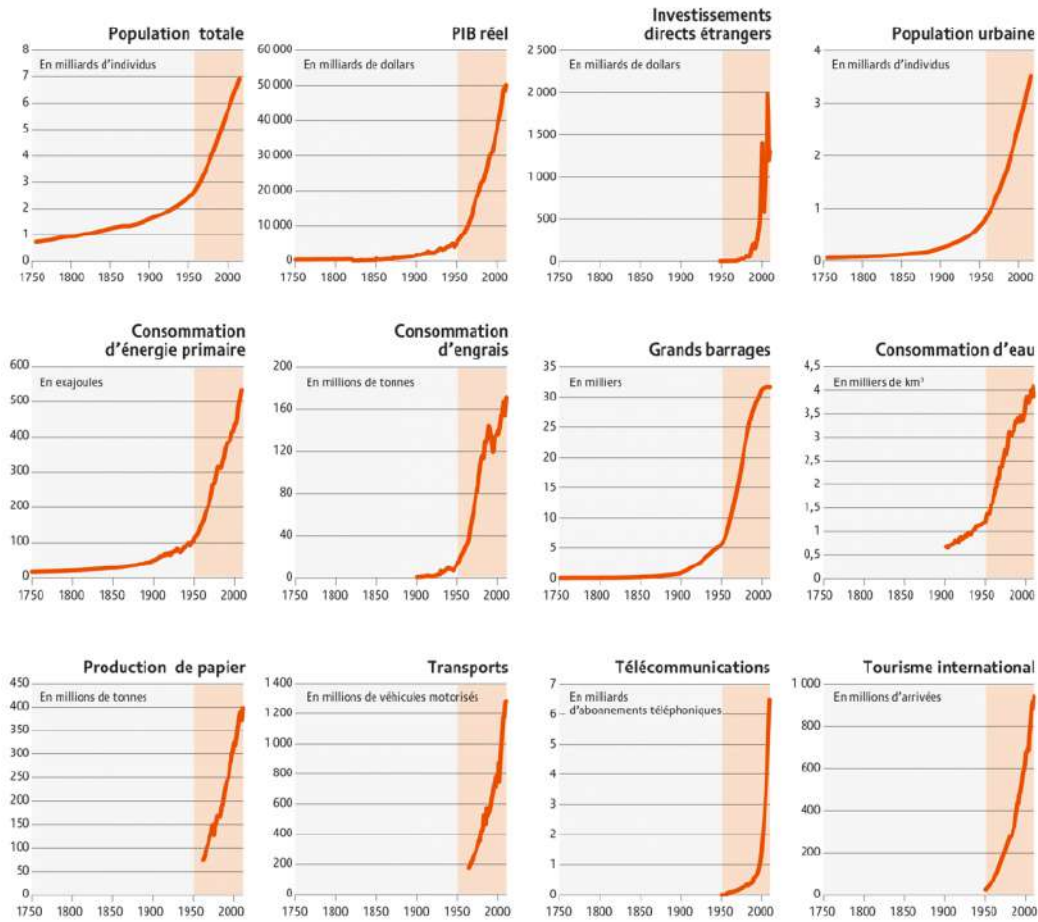
On peut penser bien sûr au réchauffement climatique. Mais celui-ci n'est que le plus spectaculaire et le mieux identifié des effets planétaires de cette inscription de certaines pratiques humaines sur la surface de la réalité que le mot de « Modernité » permet de saisir malgré lui. Ces différents effets, parmi lesquels on peut compter l'effondrement de la biodiversité, la modification de grands cycles biogéochimiques (comme celui de l'azote, de l'eau, du phosphore, etc.), l'acidification des océans, l'introduction de nouvelles molécules synthétiques aux effets incertains (comme les microplastiques, les perturbateurs endocriniens et aussi, dans un autre genre, les antibiotiques), et bien d'autres changements mesurables, convergent au moins en partie vers un seul et même événement affectant une entité extrêmement complexe mais à certains égards individuelle, la Terre. La Terre doit s'entendre ici comme un ensemble de mécanismes de régulation imbriqués et susceptibles d'être perturbés au point d'entrer dans de nouveaux équilibres (métastables), affectant ainsi les conditions d'existence de la *totalité* des terrestres.

Plusieurs noms permettent de saisir cette discontinuité temporelle radicale : le mot d'Anthropocène est désormais un des plus populaires, et il est intéressant en effet parce qu'il désigne, comme l'a remarqué l'historien Dipesh Chakrabarty, la conjonction inattendue de deux temporalités jusque-là hétérogènes : la temporalité géologique et la temporalité historique, le temps de Lyell et le temps de Thucydide <sup>8</sup>. Il a cependant été contesté à la fois du fait qu'il semble étendre abusivement un terme qui avait un sens précis dans son contexte d'origine (la géologie) et parce qu'il semble faire de l'humanité comme telle (anthropos) la cause d'un événement qui a en réalité une chronologie, une géographie et une sociologie beaucoup plus précise, masquant ainsi un ensemble d'inégalités à la fois factuelles et morales (d'où la prolifération des termes comme Capitalocène, Eurocène, Anglocène, Androcène, Plantationocène, etc.) <sup>9</sup>.

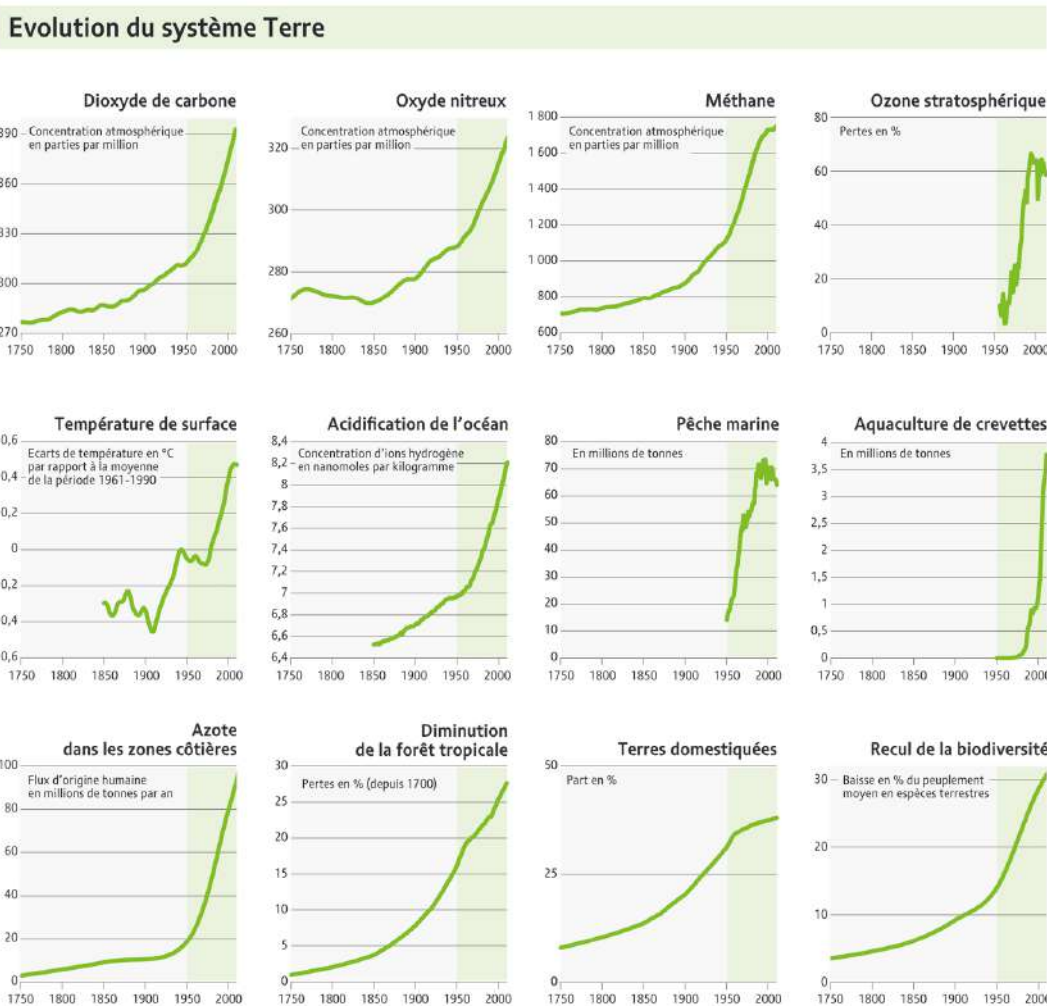
De manière plus neutre, certains travaux scientifiques ont, je l'ai dit, nommé cet événement « la Grande Accélération » et l'ont calculé en corrélant paramètres sociotechniques et paramètres planétaires <sup>10</sup>.



Développement socio-économique



Source : Will Steffen, Wendy Broadgate, Liza Deutsch, Owen Gaffney et Cornelia Ludwig, « The trajectory of the Anthropocene : the Great Acceleration », *The Anthropocene Review*, 2015 (données : International Geosphere-Biosphere Programme et Stockholm Resilience Centre).



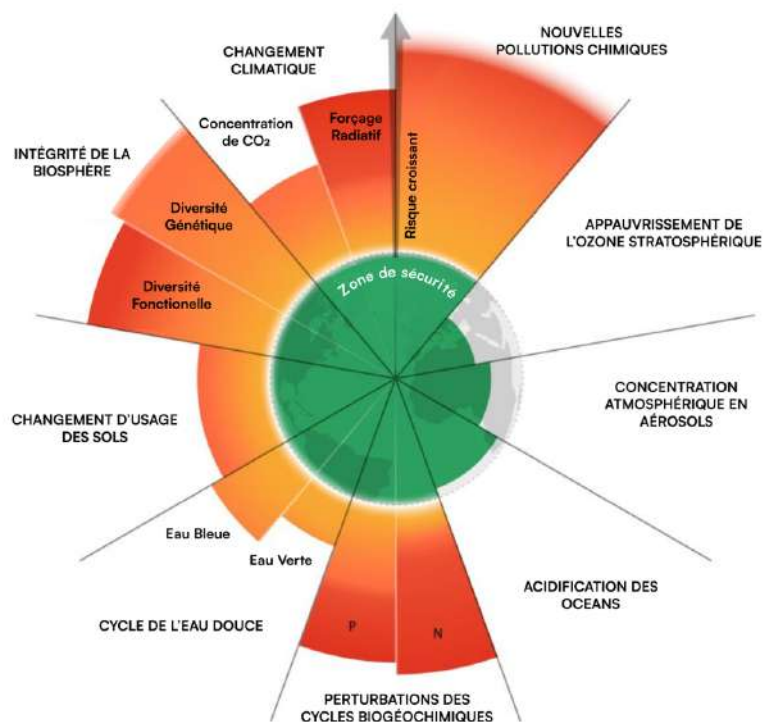
Cette manière de caractériser l'événement dont nous sommes contemporains et acteurs permet bien de saisir une *discontinuité globale* (puisqu'elle montre une inflexion spectaculaire de toutes les courbes à peu près en même temps : après un long temps d'accroissement lent, elles partent soudainement en flèche vers le sommet), mais elle a le défaut de ne pas nous permettre de voir immédiatement ce qu'il y a de problématique dans cette discontinuité : une courbe exponentielle pourrait bien après tout continuer asymptotiquement jusqu'à l'infini. Telle est de fait la promesse inscrite sur l'horizon de Paris à travers le fer de la Tour Eiffel, allégorie du progrès matérialisée dans quatre courbes exponentielles pointant en haut à l'infini 11.

Aussi me semble-t-il plus juste de caractériser cet événement non pas comme une « Grande Accélération », mais comme une « Grande Contraction », afin de désigner le rétrécissement d'un es-

pace dont on disposait au préalable, espace à la fois géographique et temporel <sup>12</sup>. Cet espace est celui que les chercheurs du Stockholm Resilience Institute dirigé par Johan Rockström ont appelé le « *safe operating space* » de l'humanité <sup>13</sup> et il est caractérisé par l'écart qui sépare les valeurs actuelles d'un certain nombre de paramètres planétaires et les valeurs de ces paramètres constituant des seuils d'irréversibilité (*tipping points* ou « points de bascule »), au-delà desquels les dynamiques du système-Terre changent qualitativement et sans retour, de sorte qu'on ne peut plus garantir qu'elles resteront aussi favorables au développement des activités humaines telles qu'on les a connues depuis l'apparition de l'espèce – d'où la notion de « limites planétaires » <sup>14</sup>.

## LES LIMITES PLANÉTAIRES

2023 : 6 Limites dépassées



Source : Stockholm Resilience Center Traduction : Bon Pote



Cette notion soulève aussi un certain nombre de difficultés (peut-on délimiter si clairement la notion d'espèce humaine ? ne risque-t-on pas de confondre les intérêts de l'espèce avec ceux d'un genre de

vie particulier à certains membres de cette espèce ? faut-il s'en tenir à ce point de vue anthropocentré ? etc.), mais elle présente l'avantage d'insister sur trois points essentiels. Premièrement, la Terre est à la fois la *condition* de possibilité de toute vie terrestre, et son *effet*, chaque manière d'être terrestre contribuant à maintenir la Terre qui la rend possible (ce qui est exactement la définition que James Lovelock donnait de ce qu'il appelait Gaïa). Deuxièmement, toute vie terrestre dispose d'une certaine *marge de variation* dans laquelle elle peut changer, innover, se modifier, sans transformer les grands équilibres planétaires qui lui permettent d'exister et de varier. Troisièmement, il existe aujourd'hui une manière de vivre sur Terre, propre à certains humains, qui rétrécit cet espace de variation libre, de sorte que désormais les variations de cette manière de vivre ont des conséquences directes sur ses propres conditions d'existence planétaires, ainsi que sur celles d'un très grand nombre d'autres terrestres.

Employer, comme je le propose, les termes de *Grande Contraction Planétaire* pour qualifier l'événement dont nous sommes contemporains, c'est essayer de mieux caractériser celui-ci en saisissant plusieurs choses à la fois : le resserrement des limites planétaires qui contraint plus fortement les marges de l'action humaine (il nous reste peu de temps pour agir, ou plus exactement, pour maintenir une certaine capacité d'agir, car une fois ces seuils passés, les boucles de rétroaction produiront l'emballement du système, rendant plus difficile d'agir sur ses dynamiques) ; la « compression spatio-temporelle » dont parle le géographe marxiste David Harvey vis-à-vis du capitalisme <sup>15</sup> et qui fait que chaque terrestre est désormais plus exposé à l'action des autres terrestres qu'auparavant (vos émissions de carbone affectent des écosystèmes avec lesquels vous n'êtes pas directement en contact) ; et c'est enfin évoquer le spasme musculaire sous l'effet d'un choc qui permet d'imager la réaction du système Terre à la civilisation qui est la nôtre. Nous dirons donc : *la Grande Contraction a eu lieu*.

Autant nous sommes désormais relativement bien équipés pour qualifier l'effet et reconnaître, au niveau des processus planétaires, l'existence d'une Grande Contraction, c'est-à-dire le point de bas-

cule d'une discontinuité historique radicale affectant le régime même d'écoulement du temps, autant il est difficile de caractériser sa *cause*. Qu'il s'agisse d'activités humaines, cela ne fait aucun doute. Mais quel est le nom juste qu'il faut donner à ces activités humaines ? Sont-elles propres à l'espèce humaine en général ? On peut en douter. Faut-il parler d'une « civilisation », ou bien d'une simple conjonction fortuite de facteurs divers et non intrinsèquement liés entre eux ? Est-ce le capitalisme ? la technoscience ? le productivisme ? l'extractivisme ? l'extractivisme *fossile* ? le patriarcat ? la colonisation ? le monothéisme ? la sécularisation ? Bien des suspects sont présents dans le bureau des commissaires.

Je crois qu'il n'y a pas de meilleur mot que celui de « Modernité » pour désigner le principal suspect. D'abord parce que chacun des suspects a été, à un moment ou un autre, tenu pour l'essence de la modernité, alors qu'ils forment ensemble sa matrice. Ensuite parce qu'il a le mérite d'être notoirement mal défini, de sorte qu'il nous oblige à ne pas oublier que le travail reste à faire pour savoir de quoi nous parlons, là où des mots comme « capitalisme », « extractivisme » ou « colonialisme » ferment peut-être trop rapidement l'enquête et risquent, de surcroît, de nous faire perdre les dimensions physiques, biogéochimiques, bref planétaires du problème. Enfin parce qu'il met l'accent sur un certain régime de temporalisation, puisque le mot « Modernité », on l'a vu, ne désigne rien d'autre – et quelle meilleure solution y a-t-il, pour caractériser un événement énigmatique, que de le saisir comme un régime d'événementialisation, autrement dit comme un événement qui arrive à la notion même d'événement ?

On s'est égaré en tentant de comprendre la Modernité de façon anthropocentrée, en imaginant, par exemple, de grands changements civilisationnels. Je crois que les choses s'éclairent si on l'aborde plutôt d'un point de vue résolument *géocentré* : en partant de la Grande Contraction, on se demandera ce qui, dans certaines manières humaines de se faire un séjour terrestre, a provoqué un tel événement planétaire. La Modernité est – et n'est rien d'autre – que ce qui a conduit à la Grande Contraction Planétaire, texture de notre temps présent, de notre manière de faire temps au présent

(donc aussi de ce qui a conduit à l'Anthropocène, à la Grande Accélération, à la Sixième Extinction, au Réchauffement climatique, tous ces termes étant autant de métonymies et de métaphores de la Grande Contraction). Les Temps modernes désignent cette séquence historique qui a vu la mise en place et la diffusion, souvent par l'extrême violence (coloniale et néocoloniale, et même dans l'affirmation de puissance coextensive à la décolonisation) d'un certain nombre de manières de faire humaines qui ont eu pour conséquence la Grande Contraction. S'interroger sur les Temps modernes, c'est interroger cette séquence à partir de l'Anthropocène pour se demander ce qui a bien pu produire un tel événement et ce qui, encore aujourd'hui, contribue à le faire advenir. Ce n'est pas une question facultative, que nous pourrions assumer ou dont nous pourrions nous détourner, au gré de nos curiosités. C'est une question impérieuse, qu'on ne peut négliger sans tourner le dos à une vérité de notre condition, très exactement comme Sartre et Merleau-Ponty disaient qu'on ne pouvait plus, au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale, se détourner de l'Histoire – ce pour quoi, précisément, ils fondèrent une revue. C'est à quoi il est temps d'en venir.

### **3. Hériter des Temps modernes**

Si déchiffrer la Modernité constitue une exigence vitale pour notre temps, c'est parce que notre temps préempte, d'une manière qui n'eut aucun exemple dans l'histoire de l'espèce humaine, tous les temps à venir. La Grande Contraction enferme en effet tous les terrestres dans un avenir par trop univoque. Nous n'avons tout simplement pas le choix : nous ne pouvons pas ne pas *hériter des Temps modernes*.

#### ***Le présent comme temps du reste, ou l'héritage forcé de la Modernité***

Les Temps modernes ne sont pas seulement une séquence historique éventuellement passée, que nous pourrions laisser derrière nous pour passer à autre chose, voire une pure et simple illusion

qu'il nous suffirait de dissiper pour nous atteler aux tâches du présent : ils ont laissé un *reste*, un reste à la surface de la Terre, un reste qui est fait pour durer, et même pour durer plus longtemps que l'espèce humaine elle-même ! Ainsi certains déchets resteront radioactifs pendant plusieurs centaines de milliers – voire millions – d'années. De même, le dernier événement comparable à l'extinction massive des espèces qui est en cours actuellement date d'il y a 66 millions d'années et aura des conséquences sur toute l'histoire de la vie sur Terre (on considère qu'il faut des dizaines de millions d'années pour que la biodiversité se reconstitue). L'effraction moderne restera comme une cicatrice indélébile dans l'histoire de la planète – c'est bien pour cela que les géologues ont discuté si longtemps de la pertinence de la catégorie d'« Anthropocène » 16. La Modernité pouvant et devant être envisagée comme un événement terrestre et non pas seulement humain, d'un point de vue géocentré et non pas seulement anthropocentré.

Notre présent n'a pas de tâche plus urgente que de savoir comment *vivre dans ce reste*. Le temps d'aujourd'hui, la manière dont le temps s'écoule au présent pour nous, ne saurait être mieux caractérisé que comme ce temps du reste. Aussi loin que nous puissions anticiper l'avenir, nous n'en aurons pas d'autre. Si le nom exact du régime de temporalisation dont la revue de Sartre se voulut contemporaine était les Temps modernes, le nôtre n'a pas de meilleure caractérisation que celui-ci : ce qui reste des Temps modernes, les temps (modernes) qui restent.

Connaître notre situation présente, c'est donc décrire ce qui restera forcément de la Modernité, c'est-à-dire la manière dont l'ensemble des processus terrestres a été modifié par elle, ce qu'elle signifie exactement d'un point de vue terrestre. Nous sommes à peine en train de commencer à le faire. Mais ce temps qui reste est aussi celui qui nous sépare du franchissement des limites planétaires, celui que nous avons encore pour intervenir sur les activités terrestres qui entraînent cette réaction cataclysmique du Système-Terre, ou, comme le disait si justement Bruno Latour, pour faire *revenir sur Terre les Modernes*.

Étrange temporalité du reste : le reste est à la fois ce qui du passé ne passe pas, et ce qui, dans cette insistance du passé, ouvre un avenir, ce temps qui reste du fait que tout n'est pas passé. Notre capacité d'agir est tout entière désormais incluse dans cette logique, ou, plus exactement, dans cette ontologie du reste. Intervenir sur ces activités anthropiques qui entraînent la Grande Contraction ne saurait en effet signifier arrêter d'un coup telle ou telle activité particulière : la Modernité n'est pas un ensemble d'actions qu'on pourrait interrompre du jour au lendemain ; c'est une infrastructure qui insiste, autrement dit qui continue d'exister même quand on cesse de l'utiliser, même quand elle n'a plus de raison d'être. Infrastructure technologique, logistique, matérielle, et aussi immatérielle, juridique, économique, organisationnelle, intellectuelle : elle n'a pas besoin que nous fassions quoi que ce soit pour être là et imposer ses effets <sup>17</sup>. Pire : elle conditionne nos possibilités d'agir elles-mêmes – y compris celles qui viseraient à modifier nos trajectoires terrestres. Il est tout simplement impossible d'arrêter d'être modernes pour passer à autre chose, précisément parce que la Modernité n'est pas seulement une sorte de superstructure sociale et culturelle posée sur une nature intacte, mais une manière de s'insérer dans les chaînes terrestres, d'y organiser sa subsistance et d'y configurer ses attachements. Vivre en terrestre suppose d'avoir détourné bien des processus terrestres, d'avoir tissé bien des alliances, pour assurer une petite poche où une vie peut se tenir. Cela est vrai des guêpes qui sont devenues ce qu'elles sont en même temps que les orchidées avec qui elles faisaient alliance par-delà la barrière d'espèce, comme des travailleuses ou travailleurs d'une centrale à charbon qui ont bâti leurs maisons, noué leurs amours, appris à rêver dans la dépendance à cette énergie fossile. Des milliards d'êtres humains et non-humains vivent dans et de l'Anthropocène. Interrompre d'un coup un authentique processus terrestre, ce n'est rien d'autre que tuer. Changer une manière de vivre prend du temps, parce qu'on ne peut le faire qu'avec les ressources mêmes qui la font vivre. Nous ne pouvons rediriger nos manières de vivre que de l'intérieur de ce reste de Modernité, qui est notre condition d'existence pour longtemps.

Il importe donc de savoir ce qui reste des Temps modernes non



seulement pour mieux connaître notre situation, mieux décrire ce qui nous arrive, où nous en sommes, ce qui se passe, mais aussi parce que ce n'est qu'en usant de ce reste que nous pourrions profiter du temps qui nous reste pour faire passer un peu de la Modernité, réduire son impact terrestre, rouvrir à d'autres temps possibles. Telle est donc notre tâche : mobiliser ce qui reste des Temps modernes pour que la Terre puisse avoir d'autres avènements que d'être ce reste. Les Temps qui restent sont donc aussi ces autres avènements virtuels qui restent encore à la Terre à condition que la griffe du moderne relâche un peu sa prise tyrannique, avènements inconnus, absolument inanticipables, que nous risquons de boucher pour toujours si nous ratons cet atterrissage de la Modernité.

On comprend dès lors qu'il n'y a pas lieu de se demander s'il faut accepter ou refuser l'héritage de la Modernité : nous ne pouvons pas le refuser ; il s'agit d'un héritage forcé. Curieuse figure de l'héritage qui n'inclut pas ce qu'on appelle en droit l'*option successorale*. Les héritiers des Temps modernes n'ont ni le pouvoir ni le droit de refuser le legs. Nous ne cesserons vraiment d'être « modernes » que quand nous aurons compris que nous ne pouvons pas rompre avec la Modernité comme la Modernité a prétendu rompre avec la supposée « tradition ». Le paradoxe de la Modernité est qu'elle fait événement à côté d'elle-même, a posteriori, par ses externalités, par son *reste*. Pour penser cet étrange événement, nous avons besoin d'une nouvelle conception de la temporalité, de l'articulation entre continuité et discontinuité, d'une autre compréhension des mots « passé », « présent » et « futur ». Hériter ne saurait plus consister en un maintien de certaines choses valorisées apparues dans le passé pour en prolonger l'efficace dans la suite des temps, au nom précisément de leur valeur ; hériter veut dire ici prendre acte de l'impossibilité de renvoyer au passé ce qui en reste car la seule manière d'ouvrir un avenir est de le prendre en charge. L'ontologie du reste doit être au principe de cette nouvelle conception de la temporalité.

Voilà pourquoi « hériter des temps modernes » est la meilleure manière de désigner notre condition – la condition de tous les terrestres – et pour longtemps encore. Nos discussions les plus impor-

tantes, dans les décennies à venir, se joueront là : comment héritons-nous des Temps modernes ? Comment nous tenons-nous dans ce qui reste des Temps modernes ? Que faisons-nous de ce reste ? Dis-moi comment tu envisages d'hériter des Temps modernes et je te dirai qui tu es.

### ***De l'existentialisme au terrestrialisme***

Si on admet ce diagnostic sur le présent, on comprendra plus facilement pourquoi il faut reprendre le geste même qui avait motivé la fondation de la revue *Les Temps Modernes*. Quel était ce geste ? Sartre le disait fort clairement dans sa fameuse « Présentation des Temps Modernes » en 1945 (Sartre, « Présentation des *Temps Modernes* », in *Situations, II, op. cit.*, p. 214.) :

[...] à propos des événements politiques et sociaux qui viennent, notre revue prendra position en chaque cas. Elle ne le fera pas politiquement, c'est-à-dire qu'elle ne servira aucun parti ; mais elle s'efforcera de dégager la conception de l'homme dont s'inspireront les thèses en présence et elle donnera son avis conformément à la conception qu'elle soutient. [...] Et quelle est, dira-t-on, cette conception de l'homme que vous prétendez nous découvrir ? Nous répondrons qu'elle court les rues et que nous ne prétendons pas la découvrir, mais seulement aider à la préciser. Cette conception, je la nommerai totalitaire.

Remplacez le mot « homme » par le mot « Terre » dans le texte précédent, et vous aurez à peu près le projet d'une revue qui se tiendrait à la hauteur du défi du présent. Sartre pensait en effet cette articulation du particulier et de l'universel dans des termes humanistes ou plus exactement anthropologiques : chacune ou chacun d'entre nous, par ses choix, prenait une responsabilité à l'égard de l'Humanité tout entière, non pas nécessairement parce que ce choix avait des conséquences causales qui affecteraient indirectement l'ensemble des êtres humains, mais parce qu'il est impossible pour une personne d'*exister* effectivement sans se rapporter à soi-même comme à ce que d'autres pourraient être, donc sans s'instal-

ler immédiatement dans l'élément de l'universel. L'universalité, loin d'être un horizon lointain à atteindre par extension ou projection de certaines déterminations, était la condition minimale pour l'existence de cette singularité irréductible, ici, maintenant, telle qu'elle est, singularité qui constitue le propre d'une subjectivité humaine. Sartre était, en somme, *existentialiste*. Comme on sait, il fera un effort proprement héroïque, après 1945, pour concilier cette perspective existentialiste avec une perspective marxiste, c'est-à-dire avec une réflexion sur le déploiement de cet universel singulier dans une histoire mondiale. Il réintroduira ainsi les médiations entre le singulier et l'universel qu'il semblait avoir court-circuitées dans ses premières formulations. Ce sera le magnifique tour de force de la *Critique de la Raison dialectique*, qui reste un des sommets de la pensée moderne. Mais il ne cessera jamais de penser que c'est au niveau d'une certaine figure de l'Humanité que se joue cette question de la totalisation.

Notre horizon de totalisation à nous n'est plus de cet ordre, mais il n'en est que plus réel. Si chacun de mes actes implique quelque chose du tout, si chaque information que je lis dans le journal doit être appréhendée en étant replacée dans une perspective « totalitaire », « synthétique » ou plus précisément *globale*, ça n'est pas parce qu'elle met en jeu des figures subjectives de l'Humain, ni même une sorte de destin collectif déterminé par le problème de la réalisation projective de cette universalité dans la singularité de chacun, mais plus prosaïquement (et aussi, à mon humble avis, plus profondément) parce qu'elle contribue à déterminer une certaine trajectoire pour la planète tout entière, affectant les humains aussi bien que les non-humains, les affectant comme *terrestres*, non seulement aujourd'hui, mais pour des siècles et éventuellement des millénaires. Nous avons tellement réduit l'espace qui s'étendait entre nos actions et la réaction des systèmes terrestres, nous nous sommes tellement immiscés dans les dynamiques des processus de terraformation (typiquement les grands cycles biogéochimiques du carbone, de l'eau, de l'azote, etc.), qu'une seule particule supplémentaire de gaz à effet de serre que nous envoyons dans l'atmosphère fait réagir le Système-Terre. La Terre est devenue extrêmement *sensible* à notre action – *irritable* disait joliment Isabelle

Stengers <sup>18</sup>. L'époque qu'on appelle « moderne » est précisément celle où les êtres humains avaient de l'espace, restaient encore à une certaine distance des processus planétaires, pouvaient agir sans modifier les conditions qui leur permettaient, à eux comme à tous les êtres coexistant sur cette planète, de se faire un séjour terrestre. La croyance même en l'Histoire tient à ce retard de la réaction du système terrestre à ces actions, typiquement à l'émission de gaz à effet de serre. Nous avons un peu de marge. Nous n'en avons plus : nous sommes déjà en train de modifier les équilibres terrestres et d'en sentir les conséquences, non pas seulement localement, mais partout, et c'est bien à ça qu'on reconnaît qu'il s'agit de la Terre : chacune de nos actions est devenue immédiatement planétaire et peut être caractérisée par sa manière de terraformer notre planète.

En suit une nouvelle forme de la responsabilité du singulier pour l'universel : nous ne sommes plus existentialistes, mais *terrestrialistes*. On a souvent mis en écho les thèses de Sartre sur l'engagement et le fameux adage de Pascal : nous sommes embarqués. Mais combien plus juste serait cette formule aujourd'hui : méconnaître la dimension terrestre, la part que nous prenons à la terraformation de notre planète quoi que nous fassions, c'est tourner le dos à une vérité dont l'insistance caractérise précisément notre présent. De même que, pour Sartre, l'implication nécessaire de notre être dans une totalisation en cours constituait une *responsabilité*, c'est-à-dire une interpellation adressée à chacun au point le plus originaire de son être, de sa propre possibilité d'exister, montrant que nul ne pouvait se tenir dans un rapport de *vérité* à l'égard de soi-même sans prendre en compte sa position dans le mouvement du Tout ; de même, pour nous, la condition terrestre ouvre à une responsabilité : il est impossible de savoir *qui* nous sommes sans essayer de mieux déterminer *où* nous sommes sur la Terre, c'est-à-dire ce que nous faisons de ce reste des Temps modernes. Rien de ce qui est terrestre ne peut nous être étranger, tout simplement parce que nous affectons et sommes affectés potentiellement par tout ce qui est terrestre d'une manière si étroite que nous ne pouvons plus l'ignorer (et c'est bien en un sens ce dont nous avons fait l'expérience avec la pandémie de Covid-19, une lointaine mutation

d'un petit brin d'ADN ayant entraîné une paralysie mondiale (19)). La manière dont nous nous nourrissons, nous abritons, nous couvrons, nous déplaçons, nous aimons ou nous faisons la guerre, a des effets sur les îles Marshall ou la banquise arctique, la forêt amazonienne ou indonésienne, la ville de Djakarta ou celle de Bordeaux.

### ***L'engagement à l'âge de la Terre : hériter d'une revue***

C'est au point exact où cette responsabilité globale nous touche que l'acte de fabriquer une revue trouvait pour Sartre son *fondement*. L'activité intellectuelle collective, l'idée de rassembler des travailleuses et des travailleurs du savoir et de la culture dans un seul et même projet, n'avait pas pour Sartre, ou pour Merleau-Ponty, d'autre justification : *prendre acte* de ce devoir qui naît de la vérité de cette implication du Tout dans les vies individuelles ou collectives particulières. Si *Les Temps Modernes* ont été créés au sortir de la Deuxième Guerre Mondiale, c'est que la guerre avait forcé à reconnaître cette inséparabilité des activités individuelles, quelles qu'elles soient – même littéraires et abstraites – et du mouvement global du monde. Cette guerre ne s'appelait pas « mondiale » pour rien : elle fut peut-être la première guerre (voire le premier événement) vraiment mondiale, car jamais aucune guerre, ni même aucun événement, n'avait mobilisé toutes les dimensions de la vie et toutes les régions de la planète avec une telle intensité, tous les êtres éprouvant en elle, et de manière plus ou moins synchrone, la fragilité de leur séparabilité, la précarité de leurs distances. Les fondateurs de la revue avaient vécu cette dimension « globale » de cet événement dans l'expérience qu'ils avaient faite de l'impossibilité de se tenir à l'écart de lui, de faire comme s'il ne les concernait pas, comme s'il existait un espace, un recoin, où les gens de culture pourraient se retirer en abandonnant les agitations humaines à leur désordre. On ne comprend rien à la problématique de « l'engagement » si on ne la remet pas dans la perspective de cette question du « tout », qui vient faire effraction dans la vie de chacune des existences singulières.

Mais un tel projet ne peut qu'avoir encore plus de sens aujourd'hui. Si c'est de la planète qu'il est question désormais dans nos vies ordi-

naires, on comprend que l'ordre du global est nécessairement en cause dans l'appréhension de notre situation. Jamais une approche « globale », « synthétique », ou « totalitaire » n'a été plus justifiée qu'aujourd'hui. Sartre aurait reconnu, dans cette *planétarisation* de nos existences, une des figures à la fois inattendues et au fond prévisibles de cette totalisation dont il avait pressenti qu'elle seule fournissait l'élément dans lequel caractériser chaque activité ou chaque vie singulières. Cette totalisation s'accomplit non comme la réalisation d'une essence paradoxale (dialectique), l'existence humaine, mais par la ré-immersion d'une manière d'user de la Terre, d'un mode de terrestrialisation, dans certaines limites planétaires. La Grande Contraction, définie par le rapprochement accéléré d'un ensemble de seuils d'irréversibilité, situe chaque être sur cette Terre par sa manière de contribuer, plus ou moins, de telle manière ou de telle autre, à cet immense rétrécissement des temps et des espaces, ou au contraire de le contrarier. Un espace est ouvert pour une action potentielle, l'espace qui nous sépare encore du franchissement de ces seuils. C'est dans cet espace qu'il y a encore sens à parler d'Histoire. Sartre avait raison : l'Histoire est bien un processus de totalisation ; cette totalisation cependant s'opère non pas au niveau anthropologique, mais au niveau géologique, et elle s'opère à rebours, par la manière dont chacun infléchit les processus qui nous précipitent vers ces seuils. Dis-moi comment tu contribues à la Grande Contraction, et je te dirai ta place dans l'histoire universelle.

La responsabilité n'est jamais purement et simplement enracinée dans la vie morale, les normes, les idéologies, les devoirs : elle implique aussi quelque chose du côté de la vie matérielle ou de ce qu'on appelle communément la réalité. Elle a, en somme, des fondements ontologiques et non pas seulement axiologiques ou psychologiques. Cela aussi, d'ailleurs, est une leçon qu'on peut retenir de l'existentialisme sartrien, certes en le tirant dans une direction opposée à celle que lui a attribuée un humanisme tragique en phase avec les tendances spirituelles de la période moderne, tout imbu de sa métaphysique des sujets souverains et coupables. Notre sujet à nous, désormais, émerge du fond des entrailles de la Terre et non plus de la relation problématique qu'il est censé entre-

tenir avec lui-même. Il n'en est pas moins un sujet, en un sens certes encore obscur, à élaborer, mais dont nous savons déjà qu'il n'existe qu'à la condition de percevoir sa propre temporalité comme une manière de s'inscrire dans les temps qui restent.

On comprend dès lors l'étonnant contresens sur notre présent qu'implique à nos yeux la décision de fermer *Les Temps Modernes* aujourd'hui. Fermer cette revue, c'est montrer qu'on ne comprend ni le présent, ni la manière dont il s'articule à notre passé, ni enfin la tâche qui s'impose à nous si nous voulons nous mettre d'accord avec ce présent en clarifiant notre rapport au passé et la manière dont il y a encore sens à parler d'avenir et d'action collective dans un tel contexte. Jamais n'a été si pressant le besoin d'une revue généraliste, et d'une revue généraliste exactement du genre de celle que *Les Temps Modernes* ont voulu réaliser. Car une revue généraliste tient à l'existence d'une responsabilité partagée à l'égard d'un processus global. Et rien ne caractérise mieux notre présent, et l'urgence à laquelle il nous confronte, que cette interpellation adressée à chacun dans son rapport au tout.

On objectera peut-être qu'il est caractéristique des Modernes de ne jamais comprendre ce qu'ils font – qu'il est donc dans la logique d'une revue intitulée *Les Temps Modernes* que de se fermer au moment même où son projet originaire acquiert enfin son sens maximal et une évidence incontestable. On aurait raison. Mais nous en sommes d'autant plus sommés de refuser cette simple liquidation. Précisément parce que la Modernité ne peut pas être liquidée *comme cela*. Il faudra bien du travail pour la faire passer. Et voilà pourquoi il n'y a pas de meilleur endroit que l'interruption même de la revue *Les Temps Modernes* pour répondre à l'interpellation la plus profonde de notre temps. On y retrouve toutes les ambiguïtés et les équivoques caractéristique du problème de notre présent en tant qu'il se trouve en situation de *venir après*, donc d'une certaine manière de continuer sans répéter ce qui l'a précédé, et surtout de résister à un certain mode toxique de temporalisation qui se perpétue dans sa manière même de se croire passé.

Ainsi se clarifie l'urgence du moment : fabriquer un cadre collectif

où nous pourrions prendre acte de la dimension forcément totalitaire (terraformante) de nos vies, en multipliant les enquêtes, les points de vue, les hypothèses, les audaces, afin simplement de devenir plus précis sur la manière dont nous faisons le Tout planétaire qui nous fait en retour, que nous le voulions ou non, que nous le sachions ou non, et cela en chacune de nos actions et, surtout, de nos inactions. La vraie question est de savoir *quel genre de terrestres* nous sommes, et aussi combien de genres de terrestres il y a sur cette Terre, comment ces terrestres peuvent s'unir ou se combattre en fonction précisément de leurs modes respectifs de terrestrialisation, quelles alliances et quelles lignes de front nous devons dessiner en fonction de la Terre que nous voulons. Hériter des Temps modernes, cela veut donc dire : nous retourner vers l'histoire de la modernité pour y discerner à la fois ce qu'elle fait de la Terre et ce qui peut être détourné de ces dynamiques dirigées vers un certain nombre d'irréversibilités sur lesquelles nous pouvons encore agir, pour infléchir le cours des choses et rouvrir à la Terre d'autres destins que celui de n'être plus que le reste d'une Modernité exsangue.

Voilà pourquoi il ne faut pas se résigner à l'interruption de la revue *Les Temps Modernes*, mais bien *hériter des Temps Modernes*. Reste à savoir comment. C'est évidemment la question la plus importante : que faire ? Il faut en venir enfin à cela.

#### **4. Les Temps Qui Restent**

Le petit collectif que le dernier comité de rédaction a réuni, à l'initiative de Juliette Simont et de moi-même, pour réfléchir à ce qu'il y avait lieu de faire de cette interruption des *Temps Modernes*, a repris et discuté le projet que nous avons présenté à l'éditeur. À l'issue de ces discussions, j'ai présenté un projet qui a reçu l'approbation de beaucoup d'entre nous, à l'intérieur comme à l'extérieur du comité de rédaction. C'est ce projet que je voudrais maintenant présenter aux lectrices et aux lecteurs, afin qu'à leur tour ils puissent juger de la manière dont il résonne avec ce qu'ils perçoivent des exigences du présent, mieux comprendre ce qui anime le collectif qui a abouti à cette nouvelle revue – et éventuellement



décider d'y contribuer !

***Un titre : Les Temps Qui Restent (TQR)***

Un point ne fait aucun doute : un tel projet ne pouvait pas s'appeler *Les Temps Modernes*. D'abord, je l'ai dit, parce qu'il existe un propriétaire de ce titre, nous l'avons découvert lors de nos démêlés avec Antoine Gallimard. Ensuite, parce qu'après tout un tel titre ne marquerait pas assez la rupture dans la continuité que le projet même se propose de saisir : faire suite, reprendre, hériter, ça ne saurait être purement et simplement réaffirmer. On ne peut pas tourner le dos aux Temps modernes, mais on doit changer de rapport et d'orientation par rapport à eux – et le titre de notre projet doit marquer ce mélange de rupture et de continuité.

Un titre s'est imposé à nous avec évidence : *Les Temps Qui Restent*. Il nous est impossible de prolonger *Les Temps Modernes* ? Soit. Nous fabriquerons donc *Les Temps Qui Restent* ! On ne dira plus « les TM », on dira : « les TQR » !

Ce titre conserve, bien sûr, le même jeu amphibologique que celui auquel il succède. *Les Temps Qui Restent*, c'est à la fois le nom d'une revue et d'une époque, plus précisément de notre présent, caractérisé, dans ce qu'il a de plus propre, comme ce court laps de temps que nous avons encore pour infléchir les processus en cours avant le passage des seuils d'irréversibilité dont j'ai parlé. *Les Temps Qui Restent*, c'est aussi bien sûr ce qui reste de la revue *Les Temps Modernes*, qui, répétons-le, n'est pas achevée mais arrêtée, et arrêtée par l'autorité d'un propriétaire qui ne l'avait ni initiée ni fabriquée au quotidien – qui se l'est donc bien, au sens exact, appropriée. Nous pensons que la rupture brutale avec la revue qui s'est appelée *Les Temps Modernes* et avec l'époque qu'elle cherchait à saisir s'est faite à contretemps ; s'impose dès lors à nous la nécessité d'une revue se consacrant à faire l'inventaire de ce *reste* de la Modernité dans lequel nous sommes de fait condamnés à vivre et qui constitue la condition des actions collectives ou individuelles que nous pourrions accomplir pour rouvrir un avenir terrestre de nouveau multiplié. *Les Temps qui restent*, ce sont donc aussi ces

*autres temps* qui restent à découvrir, qui ne sont pas encore là, auxquels nous ne savons pas encore faire une place, ces avenir multiples auxquels nous ne pourrions laisser une chance qu'à la condition de cesser vraiment d'être modernes. Voilà donc assez d'arguments en faveur ce titre : ce sera donc *Les Temps Qui Restent*.

### ***Un projet : une revue généraliste***

*Les Temps Qui Restent* désigne ce qui s'inscrit dans l'héritage forcé des *Temps Modernes*. Mais pourquoi cela devrait-il être forcément une revue ? Est-ce là la forme la plus opportune pour répondre au problème que capte le titre même de ce projet ? Et d'ailleurs qu'est-ce qu'une revue ?

La question reste assez énigmatique – nous avons pu le constater lors de nos travaux préparatoires, où cette question a fait l'objet de discussions récurrentes. Pour ma part, j'en suis arrivé à une définition assez simple, quoique précise : *une revue est un collectif de producteurs et productrices de formes culturelles travaillées, à la recherche d'un désir commun*. Décomposons un peu cette définition, qui nous aidera à clarifier le projet.

Une revue est d'abord un collectif, c'est-à-dire un outil pour se rassembler, pour mettre des forces en commun afin d'avoir une plus grande capacité d'agir sur le monde. La formation d'un collectif a toujours un motif simple : on est moins faible à plusieurs qu'isolé. Un projet de revue, comme n'importe quel collectif, s'inscrit donc nécessairement dans des rapports de force qui structurent le monde où et dont nous vivons, et tente de les infléchir afin de changer quelque chose à l'ordre de ce monde ou du moins à son cours, à ses tendances. Il a de ce fait nécessairement un caractère politique : c'est une petite machine de guerre. Rassembler des forces, nouer des alliances, dessiner des vecteurs convergents, pour mieux *peser*, telle est la fonction d'une revue et il ne faut jamais l'oublier en se laissant aller à croire qu'elle est un but en soi.

Une revue généraliste n'est pas cependant n'importe quel collectif.

Chaque collectif se définit à la fois par son genre d'action et par son but. Le genre d'action du collectif que constitue une revue généraliste peut se définir de la manière suivante : il espère agir en produisant ce que j'appelle des « formes culturelles travaillées ». L'expression de « producteurs et de productrices de formes culturelles travaillées » remplace ce que Sartre nommait « intellectuels » (qui remplaçait elle-même l'expression honnie d'« hommes de lettres », dont Sartre se moque dans sa « Présentation des *Temps Modernes* »). Ce dernier terme correspond à un état périmé à la fois de l'organisation du monde, de la partition des domaines d'activités, des formes de la légitimité et de ce dont nous avons besoin pour traiter la question des Temps qui *nous* restent. Notre intention est en effet de rassembler des personnes qui donnent forme à cette relation encore obscure entre nos vies singulières et la forme du Tout terrestre qui nous fait autant que nous le faisons. Cette relation étant par définition non-immédiate, il faut fabriquer des *formes* qui permettent de la faire sentir. Cela peut se faire de bien des manières : en produisant des concepts (philosophie), en donnant des informations correctes (savoirs), en changeant nos percepts (arts et littérature), en inventant des dispositifs d'action (techniques et politiques ou militants), bref en intervenant sur un des aspects de la manière dont les êtres humains organisent leurs propres existences terrestres – c'est-à-dire de qu'on peut bien désigner par le mot « culture ». Le propre d'une revue *généraliste*, par opposition à une revue savante, ou à l'organe interne de telle ou telle organisation déjà constituée (parti, syndicat, entreprise, association, administration, etc.), est d'être concernée par potentiellement n'importe quel domaine de la culture. *Les Temps Qui Restent* s'intéresseront donc à toute pratique qui contribue à dessiner un mode d'habitation terrestre ayant des effets en retour sur la trajectoire planétaire qui la rend possible. Ils mobiliseront l'ensemble du champ de la culture dans une réflexion sur son propre présent.

Je parle cependant de « formes culturelles *travaillées* », car, si on adopte une définition objective (socio-anthropologique) de la culture, tout le monde en produit en permanence, ne serait-ce qu'en parlant (mais aussi en s'habillant, en stylisant sa démarche, en écoutant de la musique, en se rendant sensible à un paysage,

etc.). En revanche, faire, d'un travail sur une forme culturelle, la finalité de son activité, ou plus exactement produire une forme culturelle qui manifeste en elle-même le fait qu'elle ait été produite au terme d'une hésitation, d'une recherche, bref d'un *travail*, cela spécifie un genre d'activités particulier qui, sans s'enfermer dans les compartiments trop rigides de la « haute culture » (littérature, philosophie, sciences, etc.), permet malgré tout de ne pas se dissoudre dans l'ensemble des activités humaines. Car nous voulons réunir des personnes impliquées dans la production culturelle d'une manière spécifique : parce qu'elles y *travaillent*.

Par « formes culturelles travaillées » j'entends donc des textes, mais aussi des images, des sons, des actions, des événements, qui, sans être nécessairement produits par des spécialistes, sont néanmoins le résultat d'un travail et donc d'un engagement normatif à l'égard de ce que doit être cette pratique, et qui de surcroît manifestent en eux-mêmes le fait qu'ils sont le résultat de cet engagement. Il ne s'agit donc pas seulement de formes culturelles issues d'une réflexion (on peut pratiquer l'écoute de la musique en y réfléchissant, en y mettant beaucoup de soin, de discrimination), mais de formes culturelles qui intègrent dans leur résultat la manifestation d'une décision normative sur cette pratique. Du savoir, on en produit tous les jours, sans même s'en rendre compte ; mais un contenu de savoir qui se produit tout en mettant en valeur une certaine idée de ce que doit être un savoir (ou un certain genre de savoir), cela correspond plus ou moins au domaine des sciences (et aussi bien, soit dit au passage, à ce que fait un chamane quand il « rêve » en se donnant des visions). Il en va de même pour toutes les activités culturelles : elles ont des formes plus ou moins spontanées, plus ou moins réfléchies, mais surtout plus ou moins *travaillées* – et tout cela (spontanéité, réflexion, travail) ne revient pas au même. Les travailleuses et travailleurs de formes culturelles incluent donc des scientifiques, qu'ils viennent des sciences sociales (sociologues, économistes, anthropologues, géographes, etc.) ou des sciences dites « de la nature » (climatologues, physiciens, géochimistes, mathématiciens, etc.), ainsi que des philosophes, des écrivaines et écrivains, mais aussi des artistes, des cinéastes, des graphistes, des stylistes, des designers, sans oublier des ingénieurs, des médecins, des arti-

sans, et même ceux et celles qui veulent inventer des genres de vie et de production, des pratiques amoureuses ou sexuelles, des styles d'amitié et de parenté, bref mettre un pan ou un autre de la culture au travail – à condition bien sûr que ce travail se veuille (ou puisse être vu) d'une manière ou d'une autre comme une réponse au problème de la Grande Contraction.

Je parle enfin d'un collectif à *la recherche d'un désir commun*, car je crois qu'il n'y pas de sens à fonder une revue si on ne pense pas que nous sommes plusieurs à vouloir faire des choses *ensemble*. – « Nous » ? Nous qui ? – Nous, producteurs et productrices de formes culturelles travaillées qui nous retrouverons dans *cette* revue, et cela à l'exclusion d'autres manières de produire des formes culturelles travaillées, donc *contre* d'autres collectifs. Ce dernier trait est essentiel et permet de mieux comprendre la différence entre une revue et un médium ou un journal.

Nous avons eu la chance de discuter de cette différence avec Sylvain Bourmeau, le fondateur du « quotidien d'idées » en ligne *AOC*. *AOC* est un journal, un journal d'idées certes, mais pas pour autant une revue, parce qu'il ne cherche pas à réunir les contributeurs afin qu'ils s'expliquent collectivement sur un hypothétique désir collectif qui les rassemblerait dans ce médium. Certes, il permet à différents groupes de le faire indirectement : en le lisant au fil des jours, on se donne une carte de ce qui se fait, permettant de mieux situer ses solidarités et ses antipathies. Mais un journal ne cherche pas à définir une ligne de force susceptible de rassembler tout le monde dans une direction commune. *AOC* est comme *Le Monde*, *Libération*, *The Guardian*, etc. : il s'agit d'informer, en l'occurrence, certes, d'informer sur des idées, mais d'informer. S'il a une ligne éditoriale (comme les autres journaux), elle porte sur la *qualité* des publications : il s'agit de donner une certaine idée de la diversité des travaux de qualité réalisés autour de soi, afin que chacune et chacun puisse ensuite, individuellement ou collectivement, fabriquer sa propre vision polarisée du moment présent de manière mieux informée (ce qu'on peut attendre d'un bon journal). Certes, aucun journal n'est impartial, mais il fonctionne malgré tout à la séparation hypothétique du fait et de son commentaire : s'il y renon

çait, il ne s'agirait plus tout à fait de ce qu'on a appelé traditionnellement du « journalisme » 20. Le biais idéologique et la partialité sont inévitables, mais ils ne constituent pas un objectif *en soi* du projet journalistique.

Une bonne revue est tout à fait différente d'un bon journal. Elle doit viser plus que la qualité des contenus qu'elle propose au regard de l'actualité ou de l'information. Elle doit viser la clarification d'un désir collectif au regard d'un problème qui importe. Un bon journal peut chercher à défendre une impartialité au moins relative, précisément pour viser la qualité de l'information ; une revue ne doit jamais s'en tenir là. Elle doit avoir au moins l'espoir de dégager une ligne, c'est-à-dire une image de la manière dont il faut faire converger les énergies collectives dans une direction, en l'occurrence celle qui permette de répondre au mieux au défi civilisationnel de la Grande Contraction. Si elle doit maintenir une certaine qualité de l'information, ce n'est pas son but premier, mais seulement une condition nécessaire si elle veut que la mobilisation des énergies collectives à laquelle elle vise soit efficace et sensée.

Cela ne veut pas dire qu'elle doive avoir une ligne idéologique *a priori* : Sartre s'y est toujours opposé, et nous maintiendrons cette attitude. Mais elle doit en présupposer la possibilité et en faire l'horizon de son action. Une revue donne une image de ce qu'on pourrait faire *ensemble*. Le noyau essentiel de toute revue me semble là : le désir collectif de travailleuses et de travailleurs de formes culturelles, qui ne savent pas forcément d'avance avec précision ce qu'elles veulent faire ensemble, mais qui, jusqu'à preuve du contraire, souhaitent le trouver, et qui veillent à ce que les personnes sélectionnées pour faire ce travail ensemble aient quelque chose de cohérent à proposer. La revue est donc le lieu d'une interrogation continue sur les raisons de ce désir d'être ensemble ou plus exactement de faire quelque chose ensemble. Une revue déploie l'herméneutique de son désir par un collectif de travailleuses et travailleurs culturels.

Il s'ensuit que toutes les travailleuses et tous les travailleurs de formes culturelles qui se reconnaissent dans la question « comment

hériter des Temps modernes » telle que je viens de la poser, qui pensent qu'il faut s'unir pour peser sur cette question dans un certain sens, et cela contre certaines forces qui ne permettent pas de faire valoir ce sens et donc aussi contre d'autres collectifs de travailleurs et travailleuses culturels, tous sont susceptibles de faire partie du collectif de la revue *Les Temps Qui Restent*.

Cela, certes, fait potentiellement beaucoup de monde. Mais une revue se définit non seulement par sa question propre (en l'occurrence, pour nous : comment répondre à la Grande Contraction ou hériter des Temps modernes) et une certaine intuition qui guide a priori son recrutement (sur laquelle je reviendrai), mais aussi par son style. J'en viens donc à cela.

### ***Un style : liberté des formats, des contenus et des orientations***

Il y avait bien une identité stylistique ou formelle propre aux *Temps Modernes* et il est pertinent de se demander si on veut ou non en hériter. Quelle était-elle ? Je dirais simplement, d'un mot éminemment sartrien, la *liberté*.

Liberté de formats d'abord. L'extraordinaire hétérogénéité des formes et des formats est un des traits qui frappent le plus évidemment quand on se retourne vers les archives des *Temps Modernes*. Cette liberté se manifeste dans tous les domaines. Contrairement à bien d'autres publications, *Les Temps Modernes* se refusaient à imposer un nombre de caractères ; ils n'exigeaient pas qu'on tienne un certain régime de discours (élevé, scientifique, sérieux, satirique, ou autre) ; ils n'imposaient aucune norme a priori de rigueur scientifique ou d'orientation esthétique. On peut y trouver des textes de 100 pages comme d'autres d'une seule page, de la prose comme de la poésie, des graphiques statistiques comme des entretiens...

C'est un invariant de toutes les discussions que nous avons eues sur les différents projets de relance de la revue que nous avons pu imaginer : jamais ce trait caractéristique des *Temps Modernes* n'a été remis en cause. *Les Temps Qui Restent* garderont des *Temps Modernes*

cette liberté : aucune limite de taille, aucune norme stylistique, aucune obligation de format, aucune restriction sur le médium (il pourra s'agir de textes, d'images, de podcasts, de vidéos, etc.). Non pas que nous nous proposons de publier tout ce qu'on nous enverra. Mais nous ne pensons pas opportun de limiter d'avance l'espace du publiable sur ce genre de critères et nous réservons à l'intelligence critique du collectif la capacité à juger sur chaque cas ce qui doit rejoindre le corps et le corpus de nos publications. Une telle diversité nous semble indispensable si on veut faire une revue généraliste, c'est-à-dire une revue qui capte quelque chose du Tout. La liberté qui règnera aux *Temps Qui Restent* est le corrélat du problème qu'elle prend en charge. Car comment pourrait-on formater a priori un collectif qui se propose de mieux saisir le Tout terrestre ?

Liberté des formats donc, mais aussi liberté dans le choix des sujets : il doit pouvoir y être question de géopolitique, d'économie, de théorie littéraire, de géophysique, d'informatique, de monographies sur des auteurs ou d'enquêtes sur des événements contemporains. Liberté aussi dans le profil des auteurs et des autrices : on a pu trouver dans *Les Temps Modernes* des jeunes anonymes engagés dans les *black blocs* à côté des plumes les plus consacrées du temps, sans que nul, d'ailleurs, ne puisse signer en se prévalant de ses *titres*, qui ne figuraient *jamaïs* dans la signature, à la grande surprise de certains... Nous maintiendrons cette tradition : nous accueillerons toutes sortes de contributions et celles-ci seront signées par des personnes qui peuvent se présenter comme elles le souhaitent sur une page d'autoprésentation dédiée. Et liberté enfin par rapport aux orientations idéologiques constituées.

Ce dernier point, bien sûr, est essentiel. Nous l'avons dit : si une revue ne se justifie que par la possibilité de voir se dessiner à l'horizon une ligne générale, elle n'a pas à la présupposer. C'était exactement la position de Sartre :

**« Nous abordons tous l'étude de ces problèmes dans un esprit commun ; mais nous n'avons pas de programme politique ou social ; chaque article n'engagera que son auteur. Nous**



souhaitons seulement dégager, à la longue, une ligne générale **21**. >>

La revue se caractérisait non par une ligne, mais par une méthode. Merleau-Ponty disait de son côté qu'il s'agissait de « déchiffrer le présent, d'une manière aussi complète et fidèle que possible, qui n'en préjuge pas le sens, qui même en reconnaisse le chaos et le non-sens là où ils se trouvent **22** ».

*Les Temps Qui Restent* hériteront de cet esprit « synthétique » que Sartre et Merleau-Ponty avaient mis en avant, mais avec une nouvelle condition : la condition terrestre. Comme eux, nous pensons qu'il faut se méfier de la tentation de totaliser trop vite ce qui nous emporte ensemble. Nous n'avons aucune raison de croire que les divisions actuelles du champ idéologique correspondent effectivement à celles dont nous avons besoin pour saisir les véritables problèmes que nous pose la Grande Contraction Planétaire. Il ne faut pas forcément suspendre, mais du moins éviter de durcir les lignes de clivage qui permettent de répartir les alliés et les ennemis relativement à la grande tâche d'héritage des Temps modernes qui est la nôtre. Plutôt que d'épouser les clivages actuels du champ idéologique, nous nous donnerons pour mission de constituer, relativement au défi de la Grande Contraction, une *diagonale de la liberté*, susceptible de composer une force plus pertinente et plus efficace dans le champ des rapports de forces (et de faiblesses) au sein desquels nous avons à agir collectivement, à prendre en charge notre présent.

### ***Un objet : une revue en ligne***

Mais quelle sera plus concrètement la réalité de cette revue ? Une revue papier ? électronique ? Périodique ? non périodique ? Avec quelle procédure de recrutement ? Quelle règle de sélection des contributions ? Il faut en venir à ces questions très concrètes.

Après de longues réflexions, il nous est apparu que la forme la plus raisonnable que devait prendre un tel projet est d'abord celle d'une revue en ligne, autrement dit d'un site Internet. Celle-ci formera

donc l'épine dorsale du collectif. Le fait est que l'espace public est aujourd'hui, et pour encore quelques années, digitalisé. Or c'est dans le monde présent que nous voulons que les TQR *fassent une différence*. Intervenir dans ce monde numérique est donc le moyen le plus direct de mettre en œuvre notre projet. À partir du site, plusieurs projections seront mises en œuvre. Projection événementielle, à travers l'organisation d'événements publics : présentations de numéro, conférences, débats publics, soirées et pourquoi pas expositions. Projection papier aussi : chaque début d'année, nous publierons au Seuil un « rapport annuel des *Temps qui restent* » qui reprendra à partir d'un thème un certain nombre de contributions éventuellement développées.

Mais je voudrais décrire d'abord l'architecture du site telle qu'elle est envisagée, avant de conclure cette longue « présentation des *Temps qui restent* » par quelques précisions sur la gouvernance du collectif.

Concernant l'architecture, le maître mot qui a guidé nos choix est l'exigence de clarté, afin que la signification terrestre de ce qui nous arrive puisse devenir plus lisible au plus grand nombre de personnes. La revue sera divisée en rubriques qui ont vocation à rendre plus faciles à appréhender les contenus proposés et leur articulation au projet éditorial de la revue. Nous en avons proposé cinq, que je précise rapidement.

La première rubrique s'intitule « Interventions (généralistes) » : elle rassemble des contributions qui mobilisent l'attention suscitée par certains problèmes déjà constitués dans l'espace public, éventuellement pour les déplacer, et formulent tantôt des *opinions* (soit individuelles, soit collectives – typiquement ce qu'on appelle, dans les colonnes des journaux, des « tribunes »), tantôt des *critiques* (par exemple de livres, de films, de spectacles, etc.), tantôt des essais de *médiation* de travaux qui ne sont pas faciles à appréhender pour tout le monde (typiquement d'articles scientifiques parus ailleurs, éventuellement même dans la revue, mais dont on peut donner une formulation exotérique plus accessible afin de mieux marquer l'importance de ces résultats). Dans cette rubrique apparaîtront des

contenus qui font l'effort de participer à la formation d'un espace public en allant le chercher là où il se trouve et en lui montrant que quelque chose est pertinent pour lui, toujours avec cette générosité qui consiste à se placer dans l'actualité, au sens de l'ensemble des questions qui intéressent l'espace public formaté par les organes de presse, les réseaux sociaux, bref la rumeur. Bien sûr ces contenus doivent être pertinents pour la question qui nous occupe : que faire des temps qui restent ?

Deuxième rubrique : « Études (spécialisées) ». On y trouvera des contributions qui peuvent être académiques, techniques, scientifiques (de « sciences dures » ou de « sciences humaines »), dans les arts ou dans les technologies, susceptibles de compter dans une communauté relativement spécialisée. En séparant la rubrique « Interventions » de la rubrique « Études », nous espérons ne pas submerger les usagers du site par des contributions qui sont importantes pour comprendre les temps qui restent, mais qui sont susceptibles de rebuter les non-spécialistes, parce qu'elles doivent se soumettre au jugement par les pairs plus qu'à l'information de l'espace public. Il est souhaitable que des études précises et détaillées fassent aussi l'objet d'une présentation plus synthétique publiée dans la rubrique « Interventions ». Articuler la dimension spécialisée des savoirs dont nous avons besoin pour prendre en charge les temps qui restent, et l'exigence de publicité maximale corrélative du caractère global de ce problème, est une des grandes difficultés de notre temps. Avec cette paire de rubriques, nous tenterons de répondre à cette difficulté.

Troisième rubrique : « Propositions (singulières) ». Il s'agit ici de faire une place à des œuvres, textuelles, visuelles, sonores, qui ni ne répondent directement à un problème particulier déjà construit et facilement identifiable dans l'espace public, ni ne revendiquent une certaine valeur dans des espaces spécialisés, mais qui se proposent en quelque sorte au monde pour elles-mêmes – d'où leur caractère *singulier*. Si vous écrivez une axiomatique philosophique pour esquisser un grand système métaphysique, elle n'a par définition pas de relation très claire avec telle ou telle question disputée dans l'actualité, mais elle peut néanmoins vous sembler pertinente par rap-

port au projet synthétique de la revue. C'est une manière de proposer un monde. Une œuvre d'art aussi peut relever de ce registre et il est très important que les artistes aient toute leur place dans ce projet, avec leur désir propre, qui n'est pas forcément d'intervenir sur ce qui préoccupe déjà l'espace public, bien que leur entreprise ait à leurs propres yeux un rapport, éventuellement encore un peu obscur et seulement intuitivement perçu, avec les interrogations collectives qui nous animent. Il en va de même pour une invention technologique ou une théorie scientifique : il se peut qu'on sente qu'elle communique en esprit avec une démarche de reterrestrialisation de sa pratique, bien qu'on ne souhaite ou ne puisse établir un lien direct avec le projet de réencastrement dans les limites planétaires. Cette rubrique a pour ambition d'assumer cette impossibilité de décrire pas à pas les médiations qui rattachent une invention humaine au tout qui la conditionne et qu'elle affecte en retour.

Quatrième rubrique : « Documents (fragmentaires) ». Elle rassemblera à la fois des archives, des témoignages (ce fut une des marques de fabrique des *Temps Modernes* que de donner la parole à des gens sans autorité, à travers les fameuses « vies » <sup>23</sup>), mais aussi des revues de presse, des graphiques, des statistiques, des annonces d'événements (conférences, performances, actions militantes), et peut-être d'autres formats que nous ne pouvons pas encore formuler <sup>24</sup>. Avec, bien sûr, toujours la même contrainte : celle de contribuer d'une manière ou d'une autre à nous permettre de mieux saisir notre implication dans les temps qui restent. La différence entre les contributions dans cette rubrique et la documentation qui pourrait être mobilisée dans d'autres contributions (par exemple des articles scientifiques ou des essais) tient à ce qu'ici les documents sont présentés de manière plus brute, en laissant plus ouverte l'interprétation.

Enfin la dernière rubrique s'intitulera « Débats (internes) ». En effet, après la généralité (militante), la spécialité (studieuse), la singularité (inventive), le fragment (documentaire), vient la division (interne). Il s'agira ici de rendre visibles les clivages qui traversent le collectif lui-même, afin de les traiter comme des questions elles-mêmes collectives et des symptômes tout à fait réels des dyna-

miques de reterrestrialisation qui constituent l'élément de notre action. Contrairement aux « Interventions », qui peuvent bien sûr contenir des prises de position sur des questions disputées en dehors ou à l'intérieur de la revue, cette rubrique mettra en scène la discussion explicitement, soit en organisant des conversations (écrites ou enregistrées, voire filmées), soit en mettant en miroir des prises de positions clairement articulées sur un mode dissensuel les unes avec les autres. Les Temps qui restent ne sont pas des temps consensuels. Mais les divisions ne sont pas des obstacles : ce sont des outils d'intelligibilité. Elles disent aussi ce qui de nos problèmes reste encore en suspens.

Voilà donc croqué schématiquement le visage d'un numéro des *Temps Qui Restent*. Chaque numéro est trimestriel. Il y en a donc quatre par ans (janvier-mars, avril-juin, juillet-septembre, octobre-décembre). Néanmoins, les contenus sont mis en ligne en flux continu : leur date de mise en ligne décide du numéro auxquels ils sont rattachés. Une newsletter hebdomadaire vient informer des contenus publiés dans la semaine précédente et prévus dans la semaine suivante.

Cependant, la répartition en rubriques n'est pas le seul mode d'organisation des contenus au sein d'un seul numéro. Chaque numéro possède aussi un sommaire en trois sections.

La première section est faite de « chroniques », c'est-à-dire de contributions régulières faites par des membres du collectif, selon des périodicités variables (une fois par semaine, par mois, par trimestre, tous les deux mois, etc.). Le nombre important de ces chroniques est sans doute une caractéristique des *Temps qui restent* par rapport à d'autres revues existantes. Il manifeste le caractère fortement collectif de cette revue, qui n'est pas seulement un espace de publication occasionnel, mais aussi un dispositif visant à construire une communauté inscrite dans le temps, susceptible de se répondre, de se lire, de s'ajuster à sa diversité, de tenter aussi de couvrir autant d'aspects que possible des dimensions du présent pertinentes pour faire atterrir la modernité. Intermédiaire entre les blogs personnels et les chroniques de presse, cette section est com-

posée de chroniques d'actualités scientifiques ou de poésie, ou, de critiques de série vidéo ou de méditations sur les temps qui passent, de documentaires radiophoniques ou de critiques de contenus créés sur Internet. Elle constitue la membrane sensible des Temps qui restent, son tableau de bord fragmentaire mais significatif.

La seconde section est constituée par les « dossiers ». Ceux-ci rassemblent des contenus ayant une certaine unité thématique. Ils peuvent avoir été pensés comme tels a priori, ou bien être générés *a posteriori* en regroupant un certain nombre de contenus nouveaux et d'autres plus anciens lorsqu'on se rend compte qu'il existe une certaine unité thématique. Il peut y avoir plusieurs dossiers par numéro.

La troisième section, enfin, est composée des « varia », autrement dit de toutes les contributions, quels que soient leurs formats, qui n'appartiennent ni aux dossiers, ni aux chroniques.

Chaque contenu de ces trois sections appartient par ailleurs nécessairement à une des cinq rubriques.

Ajoutons que les contributions pourront être en différentes langues, bien que, pour des raisons techniques, l'architecture du site soit en français. Nous encouragerons bien sûr les traductions, mais nous n'y procéderons pas systématiquement. Il arrivera donc que certains contenus ne soient pas publiés en français. Lorsqu'un contenu est publié en plusieurs langues, on peut choisir soit la langue originale, soit une des langues de traduction (dont le français).

### ***Une organisation : le Collectif, le Conseil et le Comité exécutif des Temps Qui Restent***

Il reste à parler de la gouvernance d'un tel projet. Par sa nature même, il ne nous a pas semblé compatible avec la vieille notion de comité de rédaction. Sa gouvernance reposera sur ce que nous proposons d'appeler un Conseil : le Conseil des *Temps Qui Restent* a

tout à fait, à l'égard des temps qui restent, cette fonction – conseiller... Nous avons estimé nécessaire de faire éclater la notion de comité de rédaction : trop restreint, trop susceptible de donner lieu à des mécanismes de captation et de pouvoir, délétères en général et nuisibles en particulier quand il s'agit de mobiliser très largement pour contribuer à une tâche aussi ample que celle de faire atterrir la Modernité. L'organe actif du collectif contiendra non pas quelques personnes, mais des dizaines de personnes (plus d'une centaine au moment de son lancement).

La gouvernance d'un tel projet doit articuler quatre cercles :

- Le cercle des personnes susceptibles d'être mobilisées par la fréquentation du site (c'est en somme notre public) ;
- le cercle des personnes qui contribuent à ce site, autrement dit les autrices et les auteurs des contributions (nous l'appellerons le « Collectif des *Temps Qui Restent* ») ;
- le cercle des personnes qui se reconnaissent dans le projet et souhaitent l'accompagner à des degrés divers (c'est lui que nous appellerons le « Conseil des *Temps Qui Restent* ») ;
- le cercle des personnes qui portent le projet au quotidien (qui formeront le « Comité exécutif des *Temps Qui Restent* »).

Le fonctionnement du projet reposera sur l'articulation de ces quatre cercles coexistants. L'esprit qui nous a guidé dans la définition des quelques règles procédurales organisant cette articulation est le souhait de favoriser le plus large engagement possible de chacune et de chacun dans la réalisation d'une œuvre commune (la réouverture, de l'intérieur de l'Anthropocène qui est l'héritage moderne, d'autres avenir pour la Terre). Nous devons répondre à une double contrainte : mobiliser largement d'un côté, mais aussi fixer un cap exigeant de l'autre. À cette fin, nous avons essayé d'organiser la plus grande asymétrie possible entre pouvoir de proposition et pouvoir de blocage, au profit de la première, afin de favoriser la dynamique de participation, tout en veillant à éviter la privatisation

du projet collectif. Le mot « voici » sera toujours plus important à nos yeux que le mot « non ». Sans entrer dans le détail de notre petite Constitution, ou plutôt de notre Charte de gouvernance (**qu'on pourra consulter ici**), voici quelques précisions qui permettront de se faire une meilleure idée de notre fonctionnement. Car, après tout, la manière dont une entité terrestre traite la question du pouvoir dit beaucoup de la Terre qu'elle projette...

Toute personne (individu ou collectif) qui a publié dans les TQR fait automatiquement partie de ce que nous appellerons le « Conseil des *Temps Qui Restent* » : elle dispose d'une fiche sur le site, où elle pourra se présenter comme elle le souhaite. Nous introduirons cependant quelques contraintes d'inclusivité : nous visons à ce qu'on retrouve autant d'hommes que de femmes à tous les niveaux d'activité de la revue, de même que nous nous espérons avoir autant de personnes de moins de 40 ans que de personnes de plus de 40 ans, et enfin nous voudrions qu'il y ait au moins autant de personnes se considérant comme relevant d'un groupe minoritaire (autrement dit présentant un trait qui déclenche des processus de discrimination, de minoration, d'exclusion, qu'il s'agisse d'orientation sexuelle, d'identité de genre, de préjugés ethniques, raciaux, linguistiques, de classe, etc.) que de personnes relevant de la majorité dominante dans notre milieu (blanche, hétéro, cis, CSP+, etc.)

**25**. Si jamais il s'avère qu'il existe un déséquilibre très fort, que ce soit dans le Collectif des TQR, dans son Conseil ou dans son Comité exécutif, nous en ferons un motif pour tenter de restructurer ces collectifs, en allant, s'il le faut, jusqu'à interrompre nos activités tant qu'un meilleur équilibre n'a pas été trouvé.

En lieu et place d'un comité de rédaction, il y a d'abord le « Conseil des Temps Qui Restent ». Le Conseil constitue le collectif désirant constitutif des TQR. Il a une fonction de réalisation, de proposition, de consultation et aussi, dans une moindre mesure, de décision.

- Pouvoir de réalisation : toute personne membre du Conseil peut s'engager sans condition dans le Comité exécutif.



- Pouvoir de proposition : toute personne membre du Conseil peut faire trois types de propositions : une publication (de soi-même ou d'autres) ; le recrutement d'un nouveau membre du Conseil ; l'exclusion d'un membre du Conseil.
- Pouvoir de consultation : toute personne membre du Conseil peut participer de manière illimitée aux discussions auxquelles ces décisions donnent lieu à l'occasion de forums internes.
- Pouvoir de décision : toute personne membre du Conseil dispose de *trois votes par an* sur chacun des points mentionnés (publication des textes, recrutement des membres, exclusion de membres).

Seuls les membres du Comité exécutif ont un pouvoir de vote (donc de décision) illimité, mais il n'y a aucune condition pour faire partie du Comité exécutif sinon de se proposer. La raison de cette disposition limitative est d'encourager à l'implication du plus grand nombre possible de membres du Conseil dans le Comité exécutif et d'associer aussi étroitement que possible pouvoir et action. Toute personne membre du Conseil peut au demeurant participer à la discussion, donner son avis et donc nourrir les débats, même si elle ne vote pas. Elle peut ainsi éclairer la décision collective sans nécessairement s'engager dans le travail opérationnel de la revue. Il s'agit, comme on le voit, de ménager un espace intermédiaire entre intérêt et engagement, qui permette de tenir compte des différents gradients d'existence d'un collectif et d'implication des forces.

La fonction de notre revue est de constituer une force collective. Se rencontrer est donc essentiel. Le Conseil des TQR est en permanence en relation via l'espace privé du site, mais il est invité à se rassembler physiquement en *Assemblée générale* deux fois par an, idéalement à l'occasion d'événements publics organisés autour d'une actualité des TQR. Sur décision majoritaire du Comité exécutif, des Assemblées Générales exceptionnelles peuvent être convoquées. Des réunions mensuelles permettent par ailleurs de discuter ensemble des affaires courantes. Nous prévoyons par ailleurs un cycle de conférences et, à plus long terme, un centre de formation.

Comment entre-t-on dans le Conseil des TQR ? Bien sûr, le recrutement est une question clé de tout pouvoir dans un collectif. Ici, le principe est simple : la cooptation. Un désir n'existe qu'à être à la fois déterminé et ouvert : il ne sait pas où il va, mais il sait d'où il part. C'est pourquoi toute personne du Conseil des *Temps Qui Restent* peut en proposer une autre. Cette candidature est alors ouverte à la discussion en ligne et est approuvée ou rejetée par un vote en ligne organisé dans les trois mois qui ont suivi la proposition (sauf procédure d'urgence ou procédure de prolongation décidée par le Comité exécutif). Une personne membre du Conseil ne peut pas voter plus de trois fois par an pour le recrutement d'un nouveau membre sans avoir fait partie au moins un an du Comité exécutif (c'est-à-dire sans avoir réalisé un certain nombre de tâches éditoriales, composé un dossier, géré le site ou organisé les réunions). Si au moins deux personnes membres du Conseil souhaitent exclure du Conseil une autre personne, cette proposition est soumise au vote. Et bien sûr, toute personne peut démissionner du Conseil : elle a alors le droit de rédiger un texte (ou de produire un contenu dans n'importe quel autre médium) qui sera immédiatement publié dans le numéro suivant dans la rubrique « Débats », pour expliquer les motifs de sa démission. Les conflits ne seront jamais étouffés aux *Temps Qui Restent*.

Quant au *Comité exécutif*, toute personne membre du Conseil peut le rejoindre par sa seule décision. Elle en informe alors publiquement l'ensemble du Conseil. Il n'y a pas de vote sur ce point : le seul fait d'avoir accepté une personne à l'intérieur du Conseil veut dire qu'on a aussi accepté qu'elle s'investisse activement dans le Comité. Sinon, pourquoi l'avoir acceptée ? Nous ne serons jamais un Parti avec des adhérents qui seraient autant d'âmes mortes. Nous croyons à l'action et à l'engagement, pas à l'approbation et à la délégation.

Le Comité exécutif a pour fonction d'assurer tout le travail opérationnel permettant la réalisation de la revue et de mettre en œuvre les décisions du Conseil. Toutes les personnes qui sont membres du Comité exécutif ont le pouvoir technique de mettre en ligne les contributions sur la partie publique du site. Bien entendu elles ne

sont censées le faire que si les textes ont été validés préalablement, selon la procédure que je présenterai ci-dessous. On attend des personnes qui sont membres du Comité exécutif qu'elles relisent les textes validés et proposent éventuellement des corrections (de langue, de style, de clarification), afin d'assurer la qualité éditoriale des publications. On attend d'elles aussi qu'elles suscitent des contributions, réalisent des dossiers, bref animent la revue.

Une personne peut être exclue du Comité exécutif pour deux motifs. Un motif d'inaction : cette personne est alors exclue par un vote réservé aux membres du Comité exécutif (qui sont seuls capables en principe d'évaluer cette inaction). Un motif de fond : une personne peut être exclue du Comité exécutif pour un motif de fond, mais alors elle doit être exclue du Conseil aussi selon la procédure réservée à cet effet. Toute personne soumise à une procédure d'exclusion interne du Comité exécutif pour motif d'inaction peut toujours contester cette décision auprès du Conseil, qui garde ainsi le pouvoir de déterminer ce qui constitue un bon seuil d'engagement pour faire partie du Comité exécutif.

Enfin, dernier lieu de pouvoir au sein d'une revue, le principal, bien sûr : celui de la sélection des contributions rendues publiques, c'est-à-dire contribuant à déterminer l'identité du collectif. Là encore nous chercherons à maintenir le délicat équilibre entre mobilisation et sélectivité. Cela passe d'abord par l'ouverture des contributions à quiconque, quel que soit son titre, sa qualité, son réseau. Toute personne peut soumettre une contribution à la revue en utilisant une page du site réservée à cet effet. Le texte est alors mis à la disposition de l'ensemble des membres du Conseil des TQR dans l'espace privé du site. Ce texte n'est proposé à la publication que s'il est validé par *au moins une* personne membre du Conseil. Le texte considéré alors comme *prévalidé*.

Un texte qui n'a pas été prévalidé pendant 3 mois est considéré comme rejeté. Cette disposition est importante parce qu'elle permet de faire en sorte que la participation au Conseil soit non pas tant le pouvoir de juger des textes, que celui de les proposer. En effet un texte prévalidé par un membre du Conseil est automatique-

ment accepté si personne ne s'y oppose. Toute personne membre du Conseil peut soumettre un contenu (y compris un contenu dont elle est l'autrice) et le prévalider elle-même : il est ainsi immédiatement proposé pour la publication. Faire partie du Conseil des TQR, c'est donc pouvoir y contribuer. Non seulement il n'y a aucune objection à ce qu'une personne souhaitant publier un contenu mais ne souhaitant pas faire partie des TQR contacte directement un membre du Conseil, mais c'est même souhaitable. Une des fonctions du Conseil est précisément de faire venir des textes intéressants en puisant dans les réseaux et les résonances de chacun et chacune parmi nous.

Une fois une contribution soumise dans la partie interne du site, un forum est ouvert, sous la forme de commentaires qui suivent la contribution, permettant une discussion en ligne portant sur l'opportunité de publier ou non ce texte, sur les conditions éventuelles de révision auxquelles il serait considéré comme publiable, voire sur les questions de fond qu'il pose. À l'issue de ces 3 mois, si personne ne s'est opposé à la publication d'un texte prévalidé par un membre du Conseil, le texte est accepté automatiquement. Il est alors confié au Comité exécutif.

Si un membre du Conseil au moins s'y oppose, il le fait savoir et un vote en ligne est organisé auquel peuvent participer l'ensemble du Conseil. Mais attention : une personne du Conseil n'a pas le droit de refuser *plus de trois contributions* sans s'impliquer dans le Comité exécutif.

Une contribution ayant été acceptée, une personne du Comité exécutif est chargée de la réviser, de la corriger éventuellement, en se contentant de corrections minimales bien sûr, et en discussion avec les auteurs et les autrices de la publication, mais en faisant valoir ce qu'elle considère comme les exigences de qualité de la revue. Cette même personne le met en ligne par elle-même sur l'espace public du site. En cas de désaccord entre l'autrice ou l'auteur et la personne membre du Comité exécutif en charge du suivi éditorial de la contribution, la première a la possibilité d'en informer le Comité exécutif qui désignera un autre membre pour poursuivre le travail

éditorial.

## Et pour finir: entrer dans Les Temps qui restent

Voilà donc la petite machine que nous avons imaginée pour faire suite aux *Temps Modernes*. Les Temps modernes n'ont plus d'avenir, mais ils n'ont pas disparu dans le passé. Ils resteront là encore longtemps et il n'y aurait pas d'erreur plus néfaste que de leur tourner le dos : il faut hériter des Temps modernes – et c'est pourquoi il faut aussi hériter des *Temps Modernes*. Ni poursuite à l'identique, ni rupture radicale pour aller ailleurs – il n'y a pas d'ailleurs –, les *Temps Qui Restent* proposent une formule pour nous tenir dans notre propre présent sans renoncer ni à ce qu'il reçoit du passé, ni à ce qu'il doit à l'avenir. Ces temps qui restent sont aussi ceux qui nous laissent la possibilité de devenir authentiquement sujets, c'est-à-dire de répondre à une interpellation venue du fond des choses, bref d'inventer une figure nouvelle de la responsabilité. Serons-nous au rendez-vous ? La question est ouverte, il n'y a pas de réponse assurée d'avance. Mais elle n'en est que plus urgente : on ne peut plus différer plus longtemps l'heure de nous mettre à l'épreuve de cette question. Il faut donc se mettre au travail. Fabriquons, ensemble, les *Temps Qui Restent* !

—

## Notes

- 1 Pour la position du comité de rédaction, voir sa tribune, « Le but des *Temps Modernes* était d'apporter une intelligence globale du monde », *Le Monde*, 2 mai 2019, et la réponse d'Antoine Gallimard, « Pourquoi j'ai pris la décision d'arrêter *Les Temps Modernes* », *Le Monde*, 22 mai 2019.
- 2 Cette thèse fut explicitée plus tard par François Hartog (*Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2012), mais on pourrait montrer qu'elle était déjà présente sous d'autres formes chez Sartre, Beauvoir ou Merleau-Ponty, ainsi d'ailleurs que chez Lévi-Strauss, Deleuze ou Foucault. On trouvera

de nouveaux développements de cette idée dans plusieurs textes de ce numéro, mais particulièrement dans le texte de François Hartog lui-même: «Temps du monde / temps de l'anthropocène : le simultané du non-simultané».

- 3 La clôture de la revue *Le Débat* (qui, elle, n'est pas en suspens, mais bien clairement achevée et achevée sur le constat de sa propre inanité au présent avec l'aval public de son directeur Pierre Nora) ainsi que la création concomitante des petits « Tracts » par la maison Gallimard, montre que ce diagnostic posé par l'éditeur est général.
- 4 Au moment où Antoine Gallimard a pris la décision d'interrompre la publication de la revue, le comité de rédaction était constitué des personnes suivantes : Jean Bourgault, Michel Deguy, Liliane Kandel, Jean Khalfa, Jean-Pierre Martin, Eric Marty, Patrice Maniglier, Anne Mélice, Juliette Simont.
- 5 Ce projet avait été financé pour l'essentiel par l'EUR ArTEC, ainsi que par le laboratoire HAR (Histoire des Arts et des Représentations) de l'Université de Nanterre, le Centre de Recherches en Philosophie d'Université Libre de Bruxelles, le Département de Philosophie de l'Université de Liège, voir « Les Temps Modernes au XXIe siècle : une uchronie expérimentale » : <https://eur-artec.fr/temps-modernes/>. Je remercie en particulier Laurent Jeanpierre pour s'être associé immédiatement et avec enthousiasme à ce projet.
- 6 Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.
- 7 Je détourne bien sûr ici le titre d'un célèbre article de Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu », paru dans le premier numéro des *Temps Modernes*, et qui est à certains égards un manifeste pour la revue (repris dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966).). Seulement, pour s'en rendre compte, il fallait se tourner non pas vers les sociétés humaines et les disciplines qui les étudient (anthropologie, sociologie, histoire, philosophie, etc.), mais vers la Terre et les disciplines qui la découvrent (géologie, biologie, écologie, planétologie, climatologie, etc.). Car la Modernité n'est rien d'autre que ce qui a fait advenir l'Anthropocène. Mieux : il n'existe pas de meilleure manière de caractériser notre présent, sa tâche propre, sa

problématique caractéristique, que cette question : *comment allons-nous hériter de ce que les Temps modernes ont fait à la Terre ?* Et cette question justifie bien une approche globale, synthétique, voire, pour reprendre le mot embarrassant de Sartre, « totalitaire ».

- 8 Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, Chicago University Press, 2020 (trad. fr. *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris, Gallimard, 2022). Pour une introduction à l'œuvre de Chakrabarty en français, voir Jeanne Etelain & Patrice Maniglier, « Ramener la critique sur Terre : le tournant planétaire de Dipesh Chakrabarty », *Critique*, 2022, 8-9.
- 9 Pour un résumé clair et précis sur ces débats, on peut se reporter à l'article de Jeanne Etelain dans ce même dossier, «Un «espace qui dure» : le tournant spatial de l'anthropocène».
- 10 Will Steffen, Paul J. Crutzen et John R. McNeil, « The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? » [*« L'Anthropocène : les humains sont-ils en train de submerger les grandes forces de la nature ? »*], *Ambio*, Royal Swedish Academy of Sciences, vol. 36, no 8, décembre 2007, p. 614.
- 11 Rappelons aussi le titre du célèbre mémoire remis par Vanneva Bush au Président Roosevelt en 1945 : *Science, The Endless Frontier* – qui incarne parfaitement l'idée que grâce aux sciences et aux technologies la *pax americana* peut se répandre dans le monde en mettant fin à l'histoire.
- 12 On trouvera dans la contribution du géophysicien Jérôme Gaillardet à ce même numéro une autre manière de jouer avec l'expression «Grande Accélération», puisqu'il parle quant à lui de «Grande Désynchronisation».
- 13 Rockström, J., Steffen, W., Noone, K. *et al.* "A safe operating space for humanity". *Nature* 461, 472–475 (2009).
- 14 Pour des explications très pédagogiques sur cette notion, actualisées à partir des derniers articles du Stockholm Resilience Institute, on peut se reporter au site de Thomas Wagner, Bon Pote, que je tiens à saluer car il s'agit à mes yeux d'un excellent exemple de cet immense travail des intercesseuses et intercesseurs de la

Terre qui ont contribué à la création d'une authentique «conscience terrestre», par leurs efforts de vulgarisation, quand les mondes des sciences humaines et plus encore les élites politiques étaient loin d'avoir pris conscience de la nature du phénomène.

- 15 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, MA: Blackwell, 1990.
- 16 Ce débat a été tranché (au moins provisoirement) au début de l'année 2024 par la sous-commission de l'Union Internationale des Sciences Géologiques chargée d'examiner la question, la Subcommission on Quaternary Stratigraphy, qui, après 15 ans de discussion, a rendu un vote négatif (<https://www.nature.com/articles/d41586-024-00675-8>). La régularité de cette décision a cependant été contestée par certaines personnes au sein de la commission.
- 17 Je m'inspire ici des analyses précieuses d'Emmanuel Bonnet, Alexandre Monnin et Diego Landivar, dans leur livre important : *Héritage et fermeture, Une écologie du démantèlement*, Paris, Divergences, 2021.
- 18 Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes, Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2013.
- 19 J'ai essayé pour ma part de mettre en évidence ce lien entre pandémie et contraction planétaire dans mon livre, Patrice Maniglier, *Le Philosophe, la Terre et le virus, Bruno Latour expliqué par l'actualité*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2021.
- 20 Pour une réflexion sur l'originalité historique et la forme ontologique de cette invention de « l'actualité », qui a accompagné ce qu'on a appelé « journalisme », on se rapportera au travail récent de Luc Boltanski et Arnaud Esquerre, *Qu'est-ce que l'actualité politique ? Événements et opinions au xxi<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 2021.
- 21 Sartre, « Présentation des Temps Modernes », in *Situations, II*, op. cit., p. 225.
- 22 Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 205.



- 23 Voir à ce sujet la contribution d'Esther Demoulin, « "La vie des hommes infimes". Paroles d'anonymes dans *Les Temps Modernes* », in *Les Temps Modernes, d'un siècle l'autre, op.cit.*, p. 247-267.
- 24 Luc Boltanski par exemple, lors des ateliers préparatoires, avait formulé le souhait de faire une rubrique consacrée à l'analyse des controverses ; elle trouverait parfaitement sa place ici.
- 25 On se contentera de l'auto-déclaration des personnes pour nous donner une évaluation de ces équilibres. Ces questions suscitent toujours des résistances très vives : on demandera quels sont les critères, si on n'enferme pas les gens dans leurs supposées « identités », etc. Ces difficultés sont largement surestimées : le but d'une telle mesure est simplement de maintenir en éveil une certaine inquiétude interne du collectif sur sa propre composition, étant entendu qu'il serait tout de même étrange qu'un collectif qui se propose de prendre en charge la question de l'intrication du Tout dans les vies individuelles soit d'une composition trop homogène, au risque d'exprimer un point de vue très partial sur la question terrestre sans même s'en rendre compte... Une revue n'est pas une administration, elle peut se permettre des critères souples : l'auto-déclaration comme personne relevant d'une sensibilité minoritaire (au sens de marquée par des processus d'exclusion, d'intimidation, de délégitimation historiques et persistants) peut donc suffire.

—

## Contributeur · ices

Édité par Jeanne Etelain et Juliette Simont

# La planète et la guerre

Par Dipesh Chakrabarty | 30-03-2024

Le grand historien post-colonial Dipesh Chakrabarty avait marqué les esprits en faisant remarquer qu'avec l'apparition de la notion d'anthropocène, le partage entre histoire et géologie était remis en question. Il prolonge cette réflexion, en montrant comment la guerre, cet objet fondateur de l'histoire depuis Thucydide, ne saurait plus désormais se penser sans la planète. La guerre ne peut déplacer les frontières à la surface de la terre, sans transformer la terre tout entière, notamment du fait de son caractère massivement émetteur en gaz à effet de serre. Cette nouvelle donne appelle à une nouvelle réflexion morale, politique et stratégique sur la guerre. Un texte d'une extrême actualité.

Ce qui suit est un ensemble de développements faisant suite à la leçon inaugurale que j'ai donnée lors de la Conférence générale de l'UNESCO le 9 novembre 2023 sur la question de ce que les êtres humains ont en partage dans un monde toujours plus divisé. La création de l'UNESCO à l'issue de la Seconde guerre mondiale fut, comme on le sait, motivée par la reconnaissance collective – on le lit encore sur le site de l'organisation – que les seuls accords politiques et économiques entre les nations ne suffisent pas à instaurer une paix durable entre les humains. Il est nécessaire d'effectuer un travail culturel et éducatif afin de renforcer « la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité par la compréhension mutuelle et le dialogue entre les cultures ». Ma réflexion se fonde également sur le programme « l'Homme et la biosphère » (MAB) lancé par l'UNESCO en 1971, il y a plus de cinquante ans. Mais, avant tout, je voulais rendre hommage à l'esprit fondateur de l'UNESCO, à sa mission de viser des « vérités objectives » qui pourraient rassembler l'humanité au-delà de ses différends religieux et politiques.

Que partageons-nous encore dans un monde qui paraît parfois si divisé ?

L'ironie de cette question réside dans le fait que les groupes humains s'affrontent bien souvent à propos de ce qu'ils partagent déjà : un passé, un territoire, l'eau, les animaux, les plantes, les ressources, etc. Les deux guerres dans l'ombre desquelles nous pensons les temps qui restent nous rappellent de tels conflits. Dans la discussion qui suit, je voudrais me concentrer sur quelques-unes des choses que, dans ce monde extrêmement globalisé et interconnecté, nous partageons effectivement – mais pas au sens de possessions que nous pourrions nous répartir. Je pense à l'atmosphère, aux océans, au ciel, aux saisons, au soleil et à la lune, à toutes ces choses qui sont en quelque sorte des biens communs, mais qui ne sauraient être divisés comme nous le faisons par exemple avec le sol. Ces choses restent en partage, en tant que sujets à la fois d'intérêt et d'inquiétude partagés. Nous devons ainsi partager l'air, comme condition de notre vie, mais ce même air charrie la pollution d'un pays ou d'une région à l'autre. Une grande partie de l'Asie s'est vue recouverte, durant les dernières décennies, d'un nuage marron, d'un brouillard de pollution aux particules, que même l'Inde et le Pakistan, divisés sur tant de questions, ne peuvent que partager <sup>1</sup>. Pensons au récent exemple des incendies au Canada, qui, ont rendu l'air de ma ville, Chicago, le plus pollué au monde le 27 juin 2023.

Plus récemment, avec la prise de conscience croissante du changement climatique anthropique, une vaste entité a focalisé cette inquiétude commune : la Terre elle-même, la planète que nous partageons, tant comme terre sur laquelle nous vivons que comme condition même de notre existence. Je n'entends pas la Terre comme un corps planétaire et astronomique abstrait, mais la Terre comme condition de possibilité de notre existence, et pas seulement de l'existence humaine, mais de toutes les formes de vies interconnectées. Si cette préoccupation a pu être partagée par certains scientifiques, elle a commencé à se vulgariser il y a une quinzaine d'années, quand les annonces de dégradations environnementales sur toute la planète ont peu à peu fait irruption dans les

médias au quotidien – pollution plastique dans les océans, trous dans la couche d’ozone, excès de gaz à effet de serre dans l’atmosphère, réchauffement, acidification et hausse du niveau des mers, déforestation et intensification des maladies zoonotiques, écroulement de la biodiversité, réchauffement climatique général. En recevant ces informations, nous prenons de plus en plus conscience que nos actions menacent les processus géobiologiques dont dépendent toutes les formes de vie, y compris la nôtre.

Il y a quelques dizaines d’années encore, la plupart des humains auraient simplement pris le système de survie de la planète pour acquis. Combien d’entre nous auraient pris le temps de réfléchir à l’origine de l’oxygène ? Pourtant, sans cet oxygène, nous étoufferions. Nous considérons simplement l’oxygène, ou d’autres spécificités de la planète essentielles à la vie, comme immuables dans le monde tel que nous le connaissons. Et nous pensions que quoi que nous fassions en tant qu’humains, cette Terre, la « mère de toutes les mères » – comme la célèbre Tagore – pouvant tout endurer, continuerait imperturbable, avec l’indulgente affection dont seule une mère est capable, nous permettant de continuer à faire ce que font les humains. La planète, nous le pensions, était une entité bien trop vaste pour être bouleversée par leurs agissements. C’est pourquoi la plupart d’entre nous n’ont jamais pris le temps de se demander d’où venaient les montagnes, les rivières, ou l’oxygène. Comme l’a noté Wittgenstein, « Nous voyons des gens construire et détruire des maisons et cela nous incite à poser la question : “Depuis quand cette maison existe-t-elle ?” Mais comment en vient-on à poser la même question à propos d’une montagne par exemple 2 ? » La réponse pourrait être, comme Wittgenstein l’avance, que les montagnes, comme la terre, font partie de « l’arrière-plan dont [on] a hérité (*überkommene Hintergrund*) sur le fond duquel [nous] distingu[ons] entre vrai et faux 3 ». Les montagnes ne font, en ce sens, partie que de « l’être-donné » du monde, la « simple donation » que Descartes et Kant attribuent aux objets, et qu’Arthur Schopenhauer critique dans son fameux livre de 1819, *Le Monde comme volonté et comme représentation* 4. Les montagnes étaient jusqu’à présent une donnée du monde tel que nous, humains, le trouvions, doté d’arbres et de plantes, d’insectes et d’animaux,

d'eau et de terre, prêt à répondre à tous nos besoins. Rien n'invitait à repenser ce rapport au monde... jusqu'à ce que le changement climatique anthropique et le réchauffement ne surgissent dans notre vie quotidienne et que les scientifiques ne se mettent à parler des humains et de leurs civilisations technologiquement avancées et énergivores comme d'une force géologique ou planétaire à part entière, modifiant à notre détriment non seulement l'histoire de la vie sur cette planète, mais aussi certains aspects de son « l'être-donné », en particulier maintenant que nous sommes capables d'assécher des rivières et de « démolir », outre les bâtiments que Wittgenstein avait à l'esprit, des collines et des montagnes.

Peut-être fut-il un temps où la planète n'était pas un sujet d'angoisse et d'inquiétude partagée, et où des groupes d'humains à travers le monde l'admiraient et la vénéraient. Cela remonte à une période où les humains étaient moins nombreux, possédaient moins, consommaient moins, et avaient des capacités techniques bien moins avancées, c'est-à-dire pendant une grande partie de l'histoire de l'humanité, vieille de trois cent mille ans. Mais tout cela a changé avec le début de l'industrialisation et a évolué très rapidement au cours des soixante-dix dernières années. Les climatologues affirment qu'avec la croissance démographique, la course à l'urbanisation et à la mobilité, l'augmentation sans précédent de la richesse disponible (malgré de nombreuses inégalités persistantes et plus de deux milliards de personnes privés d'accès à l'eau potable), l'allongement de l'espérance de vie, les révolutions techniques, scientifiques, militaires et médicales, et l'intense mondialisation des modes de vie et de consommation, l'humanité est devenue une force géologique à impact négatif – bien qu'inégal – pour l'ensemble de la planète : son sol, ses océans, son atmosphère et la vie à sa surface. Certes, grâce aux innovations majeures que l'on doit bien lui reconnaître, telles que la machine à vapeur, l'électricité, l'agriculture moderne (avec ses engrais et pesticides), les antibiotiques et autres médicaments, l'humanité n'a globalement jamais aussi bien vécu qu'au cours des dernières décennies **5**. En 1950, l'espérance de vie moyenne dans le monde était inférieure à cinquante ans, aujourd'hui, elle dépasse largement les soixante-dix ans, voire les quatre-vingts ans dans de nombreux pays **6**.

L'historien John McNeill souligne que sous l'effet de l'industrialisation et des changements démographiques, le xx<sup>e</sup> siècle fut « une période de changements sans précédent » dans l'histoire de l'humanité. « La population humaine est passée de 1,5 à 6 milliards [elle stagne désormais à 8 milliards, mais s'apprête à repartir à la hausse avant de décliner], la croissance mondiale a été multipliée par quinze, la consommation d'énergie par treize, la consommation d'eau potable par neuf et les surfaces irriguées par cinq **7**. » On sent la pointe d'ironie chez McNeill et Peter Engelke quand ils écrivent qu'« [...] après 1945, la démographie est entrée dans la période la plus remarquable de ses [trois] cent mille ans d'histoire. Le temps d'une vie humaine, de 1945 à 2015, la population mondiale a triplé, passant de 2,3 à 7,2 milliards. Cet étrange interlude, avec une croissance continue de plus de 1 % par an, est aujourd'hui considérée comme la norme. C'est tout sauf le cas **8**. » Ce « succès » repose sur la technologie et l'abondance d'une énergie bon marché. Mais cela signifie aussi que les humains forment désormais une « force planétaire » – « les niveaux de dioxyde de carbone augmentent plus rapidement que jamais dans l'histoire de la Terre », « les changements dans le cycle de l'azote (par le procédé Haber-Bosch pour produire de l'engrais) pourraient être les plus importants depuis deux milliards d'années », « aucune espèce ne s'est jamais autant déplacée à travers les continents et les océans dans l'histoire de la Terre **9** ».

Les mises en garde contre la crise climatique émanent de toutes parts. Souvenons-nous qu'en juillet 2023, le Secrétaire général de l'ONU, Antonio Guterres, parlait non plus de « réchauffement climatique », mais de « bouillonnement climatique **10** », alors que le sud de l'Europe subissait des vagues de chaleur infernales. Ce mois de juillet fut le mois le plus chaud de l'histoire de la planète. Plus récemment, fin octobre 2023, la BBC commentait l'emballement exponentiel du changement climatique anthropique. Des recherches récentes publiées dans *Nature Climate Change* annonçaient que pour éviter le scénario d'une augmentation de la température mondiale de plus de 1,5 °C en moyenne par rapport à l'ère préindustrielle, les émissions de CO<sub>2</sub> devraient être nulles à l'horizon 2034, et non plus 2050 comme il était préconisé **11**. Le 2 no-

vembre 2023, une étude réalisée par l'éminent climatologue James Hansen publiée dans le *Guardian* confirme ces conclusions et préfigure un réchauffement global de 2°C en moyenne par rapport à l'ère préindustrielle. Si c'est le cas, le Rubicon fixé par le GIEC et l'ONU aura été franchi. Le *Guardian* cite James Hansen : « Nous sommes aux premières heures d'une urgence climatique. Une telle accélération [du réchauffement] menace dangereusement un système climatique déjà loin d'être stable. Il est primordial d'inverser la tendance – nous devons agir pour refroidir la planète – si l'on veut sauver les littoraux et les villes côtières du monde entier ».

Le chiffre de 1,5°C (convenu aux accords de Paris en 2015) est particulièrement important pour les pays en développement et les États insulaires qui, au-delà de ce niveau de réchauffement, risquent de voir la montée des eaux engloutir leur terres. En plus d'étayer le discours sur la justice climatique – avançant que le réchauffement climatique découle d'un développement capitaliste inégal (d'autant plus selon le genre et l'ethnie) qui refuse maintenant aux pays en développement la « part carbone » dont leur économie aurait besoin –, ces études nous poussent à parler d'« urgence climatique ». Nous avons peut-être déjà causé le début d'une sixième extinction de masse <sup>12</sup>. Continuer à agir comme si l'humanité n'était pas de taille à affecter l'équilibre de la planète, continuer à prendre pour acquises les rivières et les montagnes, cela revient à scier la branche sur laquelle nous sommes assis. La planète est pour l'instant engagée sur la voie d'un réchauffement quasi-irréversible qui menace son écosystème, et donc, nos propres vies. Le réchauffement rendra de nombreuses zones de la planète inhabitables. Ce message a été rebattu un nombre incalculable de fois. Je viens de recevoir un appel à communications pour une conférence en Allemagne l'année prochaine qui résume bien la situation actuelle : « La rapidité et l'intensité avec lesquelles l'humanité bouleverse les fondements sur lesquels reposent son existence et son bien-être sur cette planète atteignent une ampleur qui met en péril son avenir sur Terre ». La planète devient donc le sujet d'inquiétude majeur de l'humanité quant à sa survie.

## Ce que suppose la guerre

À la lumière de ces observations, il me semble que la leçon qu'il est essentiel de tirer, bien que difficile à mettre en pratique, est la suivante : les éléments du monde que nous tenons pour acquis, comme simple toile de fond insensible aux affaires humaines – les glaciers, les averses, les saisons, les océans, les littoraux, les montagnes, les continents – ne peuvent plus être perçus ainsi en raison du changement climatique anthropique et des autres changements environnementaux majeurs. Nos actions semblent pourtant mues par l'hypothèse inverse. Qu'il s'agisse de la récente pandémie ou des guerres, nos actions supposent un monde stable qu'il sera toujours possible de retrouver après une période de comportements délétères. Quel meilleur exemple de ce paradoxe que les deux guerres contemporaines dans l'ombre douloureuse desquelles nous sommes réunis ?

Je mentionne les guerres pour le paradoxe qui veut que les humains s'affrontent souvent pour ce qu'ils partagent, mais aussi parce que la guerre révèle une capacité profonde (innée ou acquise) des humains à mettre entre parenthèses – pour un temps – la question de ce qu'ils peuvent partager avec le peuple contre lequel ils se battent. Mettre le monde de côté le temps d'une guerre pouvait certainement se justifier dans le passé, mais ce n'est plus possible aujourd'hui. Les dégâts causés à l'environnement par les guerres modernes – et par la préparation à la guerre – sont irréversibles. La guerre est néfaste pour l'environnement et renforce particulièrement le réchauffement climatique, car elle repose sur une puissance de feu massive, comme nous en sommes témoins. L'expression « puissance de feu » est d'ailleurs révélatrice : en plus des tirs et des missiles, la guerre provoque des incendies et repose sur les énergies fossiles. Mais cet aspect de la guerre est généralement occulté, tout comme ses conséquences sur la vie non-humaine ou les émissions de gaz à effet de serre qu'elle provoque. Pour David Henig, chercheur à l'université d'Utrecht, qui travaille sur les déchets de la guerre en Bosnie-Herzégovine, « l'érosion des sols et les



inondations [causées par le changement climatique] mettent fréquemment à jour des mines terrestres, créant ainsi de nouvelles zones mortelles de combat en “temps de paix” » – des faits nouveaux dont « nous avons une mauvaise compréhension 13 ».

Ce qui rend possible pour des ennemis jurés d'ignorer la question de la responsabilité qu'ils peuvent partager à long terme est le sentiment d'urgence ressenti par les groupes mobilisés pour la guerre. Cette urgence s'exprime par une diversité d'oppositions totalisantes : eux contre nous, ce n'est pas notre faute, c'est la leur, le bien contre le mal, le juste contre l'injuste, l'humanité contre « les bêtes » – autant de stéréotypes de l'Autre et Moi. Un sentiment de totalité similaire naît d'une crise qui semble non seulement existentielle – l'existence tout entière semblant en jeu – mais aussi morale. Une telle totalisation nécessite de mobiliser l'affect. C'est pourquoi la haine sous-jacente (mais aussi bien souvent affichée) alimente la guerre. L'axe affectif de ce sentiment d'urgence – l'impression que ma survie dépend de la mort de mon ennemi – se construit autour des questions de différence. Une différence qui se prête à la moralisation, autour de laquelle on peut élever une frontière morale. Un discours qui se transforme rapidement en discours sur le mal.

Je ne minimise pas l'importance de ces émotions en temps de guerre. Je pose la question suivante : que suppose la guerre moderne quant à la nature de notre monde, et ces suppositions sont-elles toujours valables ? Dans son essai, devenu un classique, *Vers la paix perpétuelle*, Emmanuel Kant réfléchit aux postulats de la guerre au xviii<sup>e</sup> siècle, qui sous-tendent également les rares périodes de trêve.

En mettant en avant ce texte ou son illustre auteur, je ne perds pas de vue que les propos de Kant sur la guerre et sur la paix se retrouvent également dans plusieurs de ses autres écrits, notamment dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (1784) jusqu'à *Critique de la faculté de juger* (1790), *Théorie et pratique* (1793), *Le Conflit des facultés* (1798) et la *Métaphysique des mœurs* (1797) 14. Je les mentionne afin de souligner que je n'aborderai pas les idées de Kant sur la guerre et sur la paix ni du point de

vue de leur évolution au fil du temps, ni du point de vue de leurs relations avec d'autres textes, qu'ils soient de sa plume ou de celle d'autres auteurs. Adam Lebovitz a attiré l'attention sur l'obsession de Kant pour les métaphores guerrières et pacifiques : « [d]ans la Première *Critique*, “Le Conflit des facultés”, et en particulier dans son essai moins connu, *Vers la paix perpétuelle*, Kant se réfère à plusieurs reprises au vocabulaire de la souveraineté, de la guerre et du droit international, pour décrire comment la philosophie critique apportera la paix à ce qu'il appelle “le champ de bataille de la métaphysique” <sup>15</sup> ». Il est également important de noter que Kant s'inscrit dans une longue tradition de philosophes européens qui traitent de ces sujets et avec lesquels il était en conversation étroite. Le célèbre politologue américain, Kenneth N. Waltz, a depuis longtemps mis en lumière le fait que les idées de Kant sur la paix perpétuelle « faisaient partie d'une succession de projets de paix, qui remonte à Dante et Dubois au début du xiv<sup>e</sup> siècle, passe par le moine français Crucé et l'abbé St. Pierre, et aboutit à la Société des Nations et aux Nations Unies <sup>16</sup> ». De même, les recherches méticuleuses de William Ossipow ont révélé que l'essai de Kant sur la paix perpétuelle se référait à de nombreux autres penseurs, démontrant ainsi à quel point Kant était en dialogue avec ses prédécesseurs ou ses contemporains comme Emer de Vattel (*Le Droit des gens*, 1758), James Madison (notamment les articles 10, 14 et 51 des *Papiers fédéralistes* ou l'auteur du *Contrat social*, Rousseau <sup>17</sup>). Enfin, j'ai également été inspiré par le récent et remarquable ouvrage de Murad Idris, *War for Peace*, qui fait dialoguer de nombreux théoriciens européens qui traitent de la guerre et de la paix avec des universitaires et des militants issus de la tradition islamique, allant d'Al-Farabi à Sayyid Qutb en passant par Ibn Khaldun <sup>18</sup>.

Mais je ne me lancerai pas ici dans une discussion approfondie de cette littérature. Je me contente seulement de préciser que mon propos ne va pas à l'encontre de ce que j'ai appris de la part des spécialistes qui se sont intéressés aux idées de Kant sur la guerre et la paix. Cependant, la question que je sou mets au texte de Kant sur la « paix perpétuelle » n'a pas été abordée par cette littérature. Ce que j'essaie de faire ici, c'est de dégager du texte de Kant certains postu-

lats qui sous-tendent l'ensemble des discussions philosophiques que lui-même et ses interlocuteurs entretiennent à propos de la guerre. Certains de ces postulats semblent conserver leur pertinence dans les guerres actuelles. Ils concernent la « Nature » du monde selon Kant. La « Nature » chez Kant ne correspond pas à la même catégorie que notre « environnement » ou notre « système Terre » : elle reste beaucoup trop attachée à une finalité ou à une téléologie pour ressembler à ce que recouvre ce dernier terme, c'est-à-dire l'ensemble des processus géologiques et biologiques qui assurent la vie sur notre planète. Comme de nombreux commentateurs l'ont montré, la « Nature » chez Kant est plus proche de l'idée chrétienne de Providence, même si elle diffère de celle de Hegel en restant, en fin de compte, insondable <sup>19</sup>. Néanmoins, la catégorie de « Nature » pourrait être envisagée comme précurseur de ces notions futures.

Pour Kant, la guerre et la paix se fondent sur l'idée que la « Nature » est stable et ne varie pas dans son rapport aux humains, indépendamment de l'action de ces derniers sur elle ou entre eux. Kant pensait (et on ne peut pas le blâmer, étant donné l'histoire belliqueuse de l'Europe à son époque), que la guerre était « greffée sur la nature humaine et passée même pour un acte noble <sup>20</sup> ». Selon Kant, les humains peuvent se permettre de se faire la guerre, puisque la nature, phénomène extérieur, les a répartis à travers le monde, en veillant même à ce qu'ils puissent survivre sur les terrains les moins hospitaliers. Autrement dit, la Nature a veillé à ce que le monde reste habitable, en dépit des actions humaines. Pour Kant, une planète entièrement habitable est l'un des postulats de la guerre. Effectivement, on pourrait soutenir que c'est l'hypothèse tacite d'un monde toujours habitable – car que pourrait concevoir Dieu d'autre pour les humains ? – qui a conduit Kant à considérer le « développement » humain comme le but de l'histoire <sup>21</sup>. En conséquence, il postulait également que les êtres humains disposeraient toujours du temps nécessaire à ce développement, ce que j'ai décrit ailleurs comme l'hypothèse du « temps indéfini » <sup>22</sup>.

Prenons le temps de lire Kant : « Les dispositions provisoires que la Nature a prises sont les suivantes : 1. Elle a veillé à ce que les

hommes puissent vivre dans toutes les régions de la terre ; 2. Par le moyen de la guerre, elle les a poussés partout, même dans les régions les plus inhospitalières, afin de peupler celles-ci ; 3. Par le même moyen, elle les a contraints à établir des relations plus ou moins régies par les lois <sup>23</sup> [23]. » Mais même dans ces régions inhospitalières, la nature a veillé à ce que les hommes ne manquent pas d'abris, de vêtements et de nourriture. « Que, dans les solitudes glacées au bord des mers polaires pousse encore la mousse que le renne découvre en grattant la neige pour servir ensuite lui-même à la nourriture ou à l'attelage de l'Ostiak ou du Samoyède; que les déserts de sel renferment encore le *chameau*, qui semble en quelque sorte avoir été créé pour permettre de les parcourir afin qu'ils ne restent pas inutilisés : voilà qui est digne d'admiration <sup>24</sup>. », écrit Kant. Puis il ajoute : « Mais la finalité éclate plus encore si l'on remarque que sur les rivages de l'Océan glacial, outre les animaux à fourrure, vivent aussi des phoques, des morses et des baleines dont la chair fournit la nourriture et l'huile le combustible aux habitants de ces régions. Mais l'objet de l'admiration la plus grande que suscite la prévoyance de la Nature, c'est le bois flotté qu'elle pousse (sans que l'on sache exactement d'où il vient) vers ces régions dépourvues de végétation, matériau sans lequel les habitants ne pourraient fabriquer leurs bateaux et leurs armes, ni aménager leurs huttes, alors qu'ils sont déjà assez occupés à combattre les animaux afin de vivre pacifiquement avec eux. Quant à ce qui les a eux-mêmes poussés vers ces régions, ce n'est probablement rien d'autre que la guerre <sup>25</sup>. »

Même si la vision kantienne de la guerre et de la paix n'a pas fait date et si sa distinction entre les aspects animaux et moraux de l'être humain se prête mal à un examen critique, l'idée qu'une nature stable, plus puissante que l'humain et invariante par rapport à lui, reste à l'arrière-plan de l'action humaine semble être un premier postulat encore pertinent pour la guerre. La guerre postule que nous pourrions toujours récupérer nos « mondes » après la destruction et les dommages qu'elle cause et qu'indépendamment de nos actions guerrières, la Terre restera toujours telle qu'elle nous a été donnée.

Le deuxième postulat, comme nous l'avons vu, est qu'en dépit des actions humaines, la planète resterait toujours habitable.

Les faits scientifiques et les récits sur le changement climatique anthropique ont rendu ces deux propositions discutables. Comme la pandémie nous l'a appris, nous ne retrouvons pas le monde tel qu'il était avant. Au contraire, la déforestation et d'autres problèmes environnementaux nous ont fait entrer dans un monde différent, un monde qui entre, selon les infectiologues, dans une ère de pandémies. De même, si la planète est sur une trajectoire de réchauffement actuellement irréversible, nous ne contribuons d'autant plus à ce processus par les émissions de gaz à effet de serre qu'entraînent la guerre et la préparation militaire. Ce réchauffement, comme je l'ai déjà mentionné, rend la planète inhospitalière, certains endroits devenant même inhabitables au fil du temps. Cela contribue déjà aux crises alimentaires, aux migrations et aux conflits. Volontairement ou non, les guerres d'aujourd'hui ne peuvent qu'accélérer ce processus.

Kant émet, on l'a vu, un troisième postulat, quasi religieux, selon lequel la Nature a ses propres fins, tout en étant destinée à servir l'homme. Il n'est pas nécessaire de s'attarder sur cette hypothèse, devenue totalement insoutenable. Les climatologues ont démontré que nous ne sommes pour rien dans la présence d'oxygène dans l'air ou d'eau sous forme liquide. Nous sommes les simples bénéficiaires de ces processus biogéologiques.

### **Une planète, des mondes**

La lenteur de la réponse humaine à ce que l'on appelle l'« urgence climatique » contraste avec la rapidité de la mobilisation des sociétés pour la guerre. Il est clair que les scientifiques ou le Secrétaire général de l'ONU auront beau alerter sur l'« urgence climatique » ou le « bouillonnement climatique », la majeure partie des dirigeants politiques et des institutions réagiront très différemment à ce problème et à l'annonce d'une guerre. Cette question n'éveille pas les affects et l'action comme le font une guerre ou nos diffé

rends. Malgré l'unicité du système Terre décrite par les scientifiques, les humains vivent le changement climatique de manière épisodique, *non pas* comme autant de batailles individuelles dans un grand récit de guerre, mais comme autant d'épisodes, liés mais circonscrits, d'« événements climatiques extrêmes » vécus par un groupe humain puis un autre. Les différentes batailles se fondent dans le récit plus large de la guerre. De la même façon, les climatologues relient les points de leurs graphiques et envisagent les différents événements climatiques extrêmes dans le monde comme parties du récit englobant du réchauffement climatique mondial. Mais la planète « entière », une abstraction scientifique, existe pour l'humanité en tant qu'endroit politique. S'il est vrai que la planète est devenue un sujet d'inquiétude partagée, il n'y a pas d'humanité planétaire unie capable d'y remédier. Et ce ne sera peut-être jamais le cas **26**.

Cependant, les émissions militaires contribuent significativement au réchauffement climatique mondial. Par les guerres d'une part, qui émettent des gaz à effet de serre en grande quantité, et par la préparation à la guerre et toute la chaîne logistique qu'elle implique, d'autre part. Des chercheurs écrivent dans un article de *Nature* en 2022, que « les armées du monde entier sont d'importants émetteurs de gaz à effet de serre ». Mais que « personne ne sait exactement combien elles émettent », car les armées – après avoir fait du lobbying auprès des États-Unis en avançant des raisons de sécurité – ont été dispensées de présenter les rapports sur leurs émissions. Ce laxisme risque de « réduire les mesures de réduction des émissions à de simples conjectures **27** ». Ils écrivent plus loin, à propos des États-Unis, leader en matière de technologie militaire et « première armée du monde en termes de dépenses » : « Si elles étaient une nation, les forces américaines auraient les émissions par habitant les plus élevées au monde, avec 42 tonnes d'équivalent CO<sub>2</sub> par membre du personnel. Pour chaque centaine de miles nautiques parcourus, l'avion de chasse F-35 de l'US Air Force émet autant de CO<sub>2</sub>... qu'une voiture à essence britannique moyenne conduite pendant un an. Chaque année, l'utilisation de carburéacteur par l'armée américaine génère à elle seule des émissions équivalentes à celles de six millions de voitures particulières

L'idée d'une guerre à faible émission de gaz à effet de serre commence à circuler. Les institutions militaires en discutent depuis un certain temps déjà. Mais il ne faudrait pas oublier la dépendance au sentier : le développement et l'achat de matériel militaire à base d'énergies fossiles engagent les armées à les utiliser. « Les adversaires prennent aussi part au vote ». Ce problème relève de la théorie des jeux, qui renvoie – à l'instar de la pandémie – à la question de la régulation ou de la gouvernance mondiale des problèmes qui, en impactant la planète, concernent l'humanité tout entière :

**Que se passera-t-il si les pays concurrents décident de ne pas décarboner leurs forces armées ? Le problème est qu'affronter une armée qui repose sur les énergies fossiles est une perspective décourageante. Une étude récente montre qu'une armée utilisant des armes qui fonctionneraient à l'électricité serait incapable de répondre à la puissance de feu, à la défense et à la mobilité d'une armée alimentée par des combustibles fossiles** 29.

Ainsi, malgré la prise de conscience croissante de la nécessité de réduire les émissions de carbone de la guerre, les armées du monde se préparent encore à des victoires et des défaites selon une image de la planète telle qu'elle existait avant cette prise de conscience. Les États-Unis en sont encore une fois l'illustration, avec une armée active dans 16 pays entre 2015 et 2017, « des frappes aériennes ou de drones dans 7 pays, une présence sur le terrain dans 15 pays, 44 bases militaires à l'étranger et un entraînement de réponse au terrorisme dispensé à 56 pays » 30. Pendant la Seconde Guerre mondiale, « chaque soldat américain consommait en moyenne 4 litres de combustible par jour ». Pendant la guerre du Vietnam, ce chiffre a grimpé à 36 litres, reflétant « l'utilisation accrue de la puissance aérienne ». Depuis la guerre du Vietnam, ce chiffre a augmenté de 175 %. Pendant les conflits en Iran et en Afghanistan, la consommation de combustible s'élevait à 88 litres par soldat et par jour » 31. Actuellement, selon certaines estimations, l'armée américaine « consomme plus de combustible liquide et émet plus d'équivalent CO<sub>2</sub> que de nombreux pays de taille moyenne ». En 2017, l'armée

américaine a acheté environ 269.230 barils de pétrole par jour et a émis 25.375 kilos tonnes d'équivalent CO<sub>2</sub> à brûler ce pétrole <sup>32</sup>. Ainsi, l'utilisation des combustibles fossiles n'a fait qu'augmenter au cours des dernières décennies, alors même que les institutions militaires américaines prenaient conscience des enjeux climatiques et environnementaux. Pourtant, comme l'ont montré de récentes études, les gaz à effet de serre émis à Gaza au cours des deux premiers mois de la guerre «ont été plus importants que les émissions annuelles produites par 20 pays et territoires». Et on estime que les coûts carbone nécessaires à la reconstruction de Gaza sont «énormes», «les plaçant au même niveau» que les émissions annuelles de la Nouvelle-Zélande <sup>33</sup>. DOI:10.2139/ssrn.4684768. Consulté le 7 février 2024.).

## Conclusion

À supposer donc que les guerres ne cesseront pas de sitôt, même si elles reposent sur des hypothèses concernant la planète qui ne sont plus valables à l'ère du changement climatique anthropique, et à supposer que les guerres modernes ne sauraient, par définition, être bénéfiques à une planète de plus en plus chaude et inhospitalière, comment faire converger notre inquiétude partagée concernant la capacité de la planète à continuer de supporter la guerre, illustration par excellence des divisions qui caractérisent notre èpece ?

Pour conclure, je propose d'esquisser une possible politique de partage qui, à l'avenir, pourrait même faire partie des conflits humains. Je prendrai l'exemple des glaciers de l'Himalaya qui jouent un rôle à l'échelle à la fois planétaire et locale. Je voudrais souligner comment les préoccupations planétaires peuvent influencer notre réflexion sur la guerre et la préparation à la guerre, bien que la perspective d'un monde sans conflit armé semble de nos jours utopique. Je prends l'exemple de l'Himalaya parce que je suis familier du sous-continent indien, où j'ai passé les vingt-sept premières années de ma vie. Cette région ne peut se penser sans cette chaîne de montagnes et les fleuves qui y prennent leur source. Mais mon but



n'est pas de blâmer des groupes humains en particulier. En théorie, j'aurais pu prendre d'autres exemples, comme la forêt amazonienne, qui est considérée comme un patrimoine mondial et s'étend sur le Brésil et sept autres pays. Elle est à la fois un bien commun et la « propriété » de différentes nations. L'Himalaya soulève le même genre de questions. Les montagnes sont géopolitiquement divisées. Mais elles constituent aussi un bien commun. Comment réunir – d'abord dans nos concepts, puis dans l'action – leur géopolitique et leur écologie, voire leur géologie ? Je ne fais ici qu'esquisser le problème sur un plan conceptuel.

Quand j'avais onze ou douze ans, l'Inde et la Chine se sont affrontées dans l'Himalaya, cette guerre a entraîné des conséquences profondément formatrices sur ma génération. À l'époque, la géopolitique de cette guerre suscitait un vif intérêt dans tous les foyers – nous, les enfants, écoutions avidement les analyses de nos aînés –, mais on ne parlait pas, comme l'avait prévu Wittgenstein, de la jeunesse ou de la vieillesse de l'Himalaya. Notre sens sacré de la géographie nationale s'appuyait sur la présence de l'Himalaya au nord et de l'océan Indien au sud, une présence qui semblait éternelle. Aujourd'hui, avec la construction de barrages et d'infrastructures, la croissance démographique et urbaine, la déforestation, tant civile que militaire, entreprises par l'Inde, la Chine et, dans une moindre mesure, le Pakistan, l'Himalaya est l'une des chaînes de montagnes les plus militarisées au monde.

La géopolitique et l'écologie sont désormais indissociables sur ce site. Cette question a fait l'objet de nombreuses études. L'universitaire australien Alexander E. Davis a récemment publié un livre sur le sujet. Je me contenterai de m'inspirer de certaines de ses remarques pour formuler quelques propositions. Davis commence par mentionner l'âge de cette chaîne de montagnes. L'Himalaya, nous rappelle-t-il, est « géologiquement et géopolitiquement actif ». L'activité géologique est liée à la jeunesse de l'Himalaya. Mais pourquoi un politologue soulignerait-il ce fait géologique ? Pourquoi, contrairement à la question de Wittgenstein, même les chercheurs en sciences sociales d'aujourd'hui devraient-ils s'intéresser à l'âge de l'Himalaya ? Parce qu'il s'avère que le développement des infra-

structures, des villes, d'une préparation à la guerre toujours plus importante, comme en témoignent les installations militaires, ne peut qu'affecter l'écologie des montagnes. Le dynamitage peut entraîner des glissements de terrain en cas de fortes pluies ou de tempêtes. Cela s'est produit à plusieurs reprises au cours des deux dernières décennies. En outre, avec ses glaciers et la biodiversité qu'il abrite, le massif joue un rôle crucial dans l'équilibre du climat mondial. Quand des nations s'apprêtent à s'affronter sur ces montagnes, nous modifions le rôle de l'Himalaya à l'échelle planétaire. Pour citer à nouveau Davis :

**L'Himalaya, c'est littéralement l'Asie qui s'élève. La montagne s'élève chaque année d'environ dix centimètres, quand la plaque continentale indienne s'écrase sur la plaque eurasienne, comme elle l'a fait au cours des cinquante derniers millions d'années. Il est donc encore plus difficile de mesurer la hauteur des montagnes qui constituent d'importantes frontières politiques. Sur ces dix centimètres, il faut en enlever cinq du fait de l'érosion. Cette chaîne de montagnes est géologiquement et géopolitiquement active** 34.

Davis souligne « qu'environ 240 millions de personnes [aux cultures et aux langues diverses] vivent dans la région ». Mais ces populations « sont déplacées par les projets d'infrastructure croissants, les routes, chemins de fer, aéroports et barrages, dont beaucoup sont construits à des fins militaires ». Davis écrit :

**Quand l'érosion de la connaissance indigène de la région s'ajoute au changement climatique mondial et aux conflits entre pays, l'état permanent de "guerre froide" suffit amplement à mener à des issues catastrophiques, sans qu'il soit nécessaire que les tensions frontalières dégénèrent en guerre pure et simple** 35.

Plus important encore, ces montagnes se situent « à l'intersection de trois hauts lieux de la biodiversité » et de nombreux grands fleuves asiatiques y prennent leur source, avant d'irriguer un certain nombre de pays entre le Pakistan et le Vietnam. Ces fleuves sont le Gange, l'Indus, le Brahmapoutre, l'Irrawady, la Salween, le

Mékong, le Yangtze, le Fleuve Jaune, ainsi que certains autres petits fleuves alimentés par les glaciers. Ils concentrent sur leurs rives près de 47 % de la population mondiale <sup>36</sup>. D'autres chercheurs soulignent que l'Himalaya représente « à la fois la connexion et la collision de deux processus emblématiques du début du xix<sup>e</sup> siècle : le développement de l'hydroélectricité, avec 200 nouveaux projets de construction de barrages dans l'Himalaya, et la prise de conscience du changement climatique. Bien que les données soient limitées et contestées, les scientifiques s'accordent à dire que l'Himalaya est particulièrement vulnérable aux effets du changement climatique mondial <sup>37</sup> ».

Voici donc un exemple de division géopolitique majeure autour de quelque chose que l'Inde, la Chine, le Pakistan et bien d'autres nations partagent en tant que bien commun écologique. Mais les fleuves et les glaciers qui desservent huit ou neuf pays sont traités comme des propriétés nationales par ces nations dont les frontières disputées et militarisées sont tracées par les montagnes. S'il existe des traités bilatéraux sur l'eau entre certaines nations, aucun traité multilatéral ne régit la préservation des glaciers, qui sont essentiels à la fois pour le climat mondial et pour l'approvisionnement en eau de tous les pays qu'ils desservent. Il serait naïf d'imaginer que les conflits entre États-nations dans cette zone disparaîtraient d'un coup. Mais la fonte des glaces et la menace qu'elle représente pour les fleuves sont de véritables sources d'inquiétude.

Comment alors faire converger l'inquiétude partagée à propos de l'état de la planète – l'urgence climatique – et les intérêts géopolitiques qui pourraient nous diviser ? Partant du postulat que la guerre moderne est nocive pour l'environnement, et que plus la puissance de feu d'une armée est grande, plus sa responsabilité écologique est importante, voici quelques pistes de réflexion. Il s'agit de réflexions morales, que j'illustre par l'exemple de l'Himalaya, mais qui peuvent s'appliquer partout ailleurs.

Tout d'abord, il me semble nécessaire de mettre en place une autorité régionale et multilatérale qui impliquerait toutes les nations desservies par les fleuves et les glaciers de l'Himalaya. Cet orga-

nisme régional et multilatéral pourrait être chargé de veiller à la préservation des fleuves et glaciers, même en temps de conflit, et avec les projets de développement qui affectent l'Himalaya. Le plus délicat est que cela nécessite que les États cèdent – ou partagent – une partie de leur autorité et de leur souveraineté avec cet organisme. Comme l'a montré l'expérience de la pandémie, plus les déplacements et l'interdépendance à l'échelle mondiale s'intensifient, plus les questions de gouvernance mondiale – au moins sur certaines questions environnementales majeures – s'imposent. Je ne nie ni la réalité ni la nécessité des États-nations, mais leurs limites dans certains domaines deviennent de plus en plus difficiles à ignorer du fait de la mondialisation. Si le changement climatique crée des millions de réfugiés à l'intérieur et à l'extérieur de leur pays, nous devons collectivement apprendre à partager les biens communs avec des personnes que nous considérerions autrement comme des « étrangers ».

La réflexion peut aussi se poursuivre dans une autre voie. De la même manière que nous disposons aujourd'hui d'un droit de la guerre obligeant les belligérants à protéger les civils innocents, et en particulier les enfants, des dommages collatéraux d'un conflit armé, nous pourrions imaginer que ces règles s'appliquent à l'environnement, tant de façon locale que planétaire. La guerre moderne et le changement climatique entretiennent une relation à double sens : la guerre alimente le changement climatique, qui à son tour renforce et redistribue les dommages de la guerre. Notre connaissance partagée de la géobiologie de l'Himalaya, pour revenir à cet exemple, devrait peut-être nous informer des stratégies géopolitiques des États. Alexander Davis écrit à ce sujet que : « Cette période [l'Anthropocène] est marquée par la montée des eaux, la fonte des glaces, les extinctions de masse et une perte massive de la biodiversité globale. Si les comportements humains façonnent géologiquement la planète, alors la planète devrait être un élément clé de nos politiques. Il est impossible de penser les tensions géopolitiques dans l'Himalaya en dehors de leur contexte écologique » 38  
. »

Il va sans dire que tout cela ne sera pas atteint en un jour. Mais me-

ner des guerres qui exacerbent toujours plus le réchauffement de la planète et aggravent les problèmes écologiques revient à se tirer une balle dans le pied. Les guerres modernes, bien qu'inévitables, contribuent à la destruction du système nécessaire à la vie de la planète, avant tout à cause de son immense pouvoir de destruction des vies humaines et non-humaines, des paysages, des biens. Il se peut que les humains ne puissent échapper à la division, qui est inextricablement liée à notre sens aigu de l'équité et de la justice (bien que nous soyons très mauvais à les mettre en place), mais la crise environnementale planétaire nous appelle à essayer d'empêcher que plus de dégâts écologiques soient infligés à cette belle planète que nous ne faisons pas que partager entre humains et non-humains, mais qui est aussi la condition de notre existence. Nous ne pouvons pas prétendre plus longtemps – comme semblent le faire les nations belliqueuses – que si nous mettons le monde entre parenthèse pendant que nous combattons nos ennemis « mortels », nous le recouvrerons pleinement quand la paix sera revenue. Hélas, après chaque guerre qui éveille la violente capacité de destruction des humains, nous ne retrouvons qu'une planète appauvrie d'un point de vue écologique. L'intérêt de Kant pour la compréhension des conditions nécessaires à une paix perpétuelle est toujours d'actualité. Ses réponses ne nous satisfont peut-être pas aujourd'hui, mais son interrogation – et sa quête – demeurent.

---

## Notes

- 1 Pour l'une des premières études de ce phénomène, voir V. Ramanathan, P. J. Crutzen, A. P. Mitra, D. Sikka, « The Indian Ocean Experiment and the Asian Brown Cloud », *Current Science*, vol. 83, no. 8, 25 October 2002, p. 947-955.
- 2 Ludwig Wittgenstein, *De la certitude* (Paris : Gallimard, 1976), p. 46.
- 3 *Ibid.*, p. 49.
- 4 Sur cette tradition récente, voir le pertinent essai de Babu Thailath, « The Givenness of the World: The Problem of Directionality in

Modern Epistemology », *Philosophy International Journal*, vol. 5, no. 4, November 15, 2022, DOI: 10.23880/Phil-16000276.

- 5 Voir Dipesh Chakrabarty, *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2023).
- 6 Voir, par exemple, les chiffres donnés par Samira Asma, dans « Autopsy of the Conditions of Death Across the Globe », in E. A. Seaman ed., *In\_Finite: Living with Death* (Berlin: Humboldt Forum, 2023), p.122-135.
- 7 Cité dans Andrew S. Goudie et Heather A. Viles, *Geomorphology in the Anthropocene* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), p. 28. Voir aussi J. R. McNeill et Peter Engelke, *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014).
- 8 McNeill et Engelke, *The Great Acceleration*, p. 41.
- 9 Jan Zalasiewicz, « The Human Dimension in Geological Time », dans Nina Möllers et al eds., *Welcome to the Anthropocene: The Earth in Our Hands* (Munich: Deutsches Museum and Rachel Carson Center, 2014), p. 17.
- 10 <https://news.un.org/en/story/2023/07/1139162>, consulté le 20 décembre 2023.
- 11 <https://www.bbc.com/news/science-environment-67242386>, consulté le 28 octobre 2023.
- 12 Voir Matthias Glaubrech, « On the End of Evolution: Humankind and the Annihilation of Species », dans Seemann ed., *In\_Finite*, p. 162-167.
- 13 Communication personnelle du 3 novembre 2023.
- 14 Voir, par exemple, Pauline Kleingeld, « Kant's Theory of Peace », dans Paul Guyer ed., *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 478.
- 15 Adam Lebovitz, « The Battlefield of Metaphysics: Kant's *Perpetual*

*Peace Revisited* », *Modern Intellectual History*, vol. 13, no. 2, 2016, p. 327-355.

- 16 Kenneth N. Waltz, « Kant, Liberalism, and War », *The American Political Science Review*, vol. 56, no. 2, June 1962, p. 331.
- 17 William Ossipow, « Kant's *Perpetual Peace* and Its Hidden Sources: A Textual Approach », *Swiss Political Science Review*, vol. 14, no. 2, 2008, pp. 357-389.
- 18 Murad Idris, *War for Peace: Genealogies of a Violent Ideal in Western and Islamic Thought* (New York: Oxford University Press, 2019).
- 19 Voir Waltz, « Kant, Liberalism, and War », p. 335. Voir aussi Idris, *War for Peace*, pp. 272-273.
- 20 Emmanuel Kant, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique* (Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1985), p. 69.
- 21 Pour une analyse pointue et critique de ce point, voir Idris, *War for Peace*, pp. 277-279.
- 22 Voir Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire* (Paris : Gallimard, 2022), en particulier l'introduction.
- 23 Emmanuel Kant, *Pour la paix perpétuelle, op. cit.*, p. 67.
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid.*, p. 67-68.
- 26 Je développe cette idée dans *One Planet, Many Worlds, op. cit.*
- 27 Mohammed Ali Rajaeifar *et al*, « Decarbonize the military – mandate emissions reporting », *Nature*, vol. 611, 3 novembre 2022, p. 29.
- 28 [1] *Ibid.*, p. 29-30.
- 29 Duncan Depledge, « Low-carbon warfare: climate change, net zero and military operations », *International Affairs*, vol.99, no. 2, 2023, p. 683. DOI: 10.1903/ia/iiad001

- 30 Oliver Belcher *et al*, « Hidden carbon costs of the “everywhere war” : Logistics, geopolitical ecology, and the carbon boot-print of the US military », *Transactions of the Institute of British Geography*, 2019, p. 7. DOI: 10.1111/tran.12319
- 31 *Ibid.*, p. 6.
- 32 *Ibid.*, p. 8.
- 33 Benjamin Neimark, Patrick Bigger, Frederick Otu-Larbi et Reuben Larbi, « A Multitemporal Snapshot of Greenhouse Gas Emissions from the Israel-Gaza Conflict », *SSRN Electronic Journal*, 5 janvier 2024
- 34 Alexander E. Davis, *The Geopolitics of Melting Mountains: An International Political Ecology of the Himalayas* (London: Palgrave, McMillan, 2023), p.3.
- 35 *Ibid.*
- 36 Voir Kenneth Pomeranz, « Asia’s Unstable Water Tower: The Politics, Ecology, and Economics of Himalayan Water Projects », *Asia Policy*, vol. 16, no.1, 2012, p. 4-10.
- 37 R. Ahlers *et al*, « Framing Hydropower as green energy: assessing drivers, risks and tensions in the Eastern Himalayas », *Earth System Dynamics*, vol. 6, 2015, p. 195.
- 38 Davis, *The Geopolitics*, p. 4.

—

## Contributeur · ices

Traduction de Romane Baleynaud et édition de Patrice Maniglier



# La grande désynchronisation

Par Jérôme Gaillardet | 11-03-2024

Pour le géochimiste des « zones critiques » qu'est Jérôme Gaillardet, la Terre n'est pas un stock fini de ressources, c'est un ensemble de cycles de natures et d'échelles spatiales et temporelles très différentes, mais entrelacés. Un processus qui prend des millions d'années ouvre à un autre qui prend quelques secondes, qui à son tour en entretient un autre de plusieurs centaines d'années. Le global s'articule au local directement : dans le temps. Toute vie s'improvise dans ces cycles, les reproduisant et les altérant à la fois. Le « temps présent » n'est pas celui d'un épuisement des ressources planétaires, mais une grande désynchronisation : une forme de vie particulière bouleverse les cycles qui la rendaient possible sans s'ajuster à ces changements. Réajuster les temps, tel est le défi des « temps qui restent ».

Si le changement climatique et l'érosion de la biodiversité occupent le devant de la scène médiatique, polarisent l'attention des partis politiques et sont placés par les programmes électoraux écologistes en première ligne d'une indispensable préservation de la « nature », ces deux perturbations ne sont que la partie émergée d'un iceberg menaçant le fragile radeau de l'humanité. Si l'on veut tenter d'expliquer pourquoi la détérioration du climat et la perte du vivant sont les deux portes flambeaux de « l'intrusion de Gaia », c'est-à-dire de ce moment présent de l'histoire où nous, êtres humains, réalisons que les « choses dépendent de nous et que nous dépendons des choses » comme l'exprimait déjà Michel Serres dans *Le contrat naturel* <sup>1</sup>, c'est sans doute que l'un comme l'autre, ont des temporalités et une forme de spatialité qui nous sont accessibles, que nous pouvons « sentir », dans le domaine strict de notre « géoception ».

## Nous sommes myopes

Le changement climatique est manifeste : la diminution de la couche de neige et la fermeture des stations de ski de trop basse altitude en montagne, les canicules à répétition qui paralysent nos villes chaque été, ainsi que les événements hydrologiques extrêmes à travers le monde, sont des réalités appréhendables par chacun et chacune d'entre nous.

La température de l'air, outre que notre peau y est très sensible, est une des grandeurs physiques les plus faciles à mesurer et nous disposons désormais d'un historique des mesures témoignant, sans plus qu'aucun doute ne soit permis, du réchauffement moyen de l'atmosphère **2**. Les projections issues des modèles numériques en sciences du climat sont capables de prédire des trajectoires à 100 ans, une échelle de temps qui nous « parle » et parle à la sphère industrielle. L'adaptation au changement climatique est en route car des décisions politiques prises aujourd'hui s'accompagneront d'effets sur des temporalités courtes, commensurables avec celles de nos vies, de nos enfants, des institutions et des États.

On se souvient que, dans les années 1990, l'un des principaux problèmes environnementaux était celui du trou dans la couche d'ozone. Après que les scientifiques de l'atmosphère eurent identifié les chlorofluorocarbures (CFC) comme les principaux gaz produits par les activités humaines responsables de la destruction l'ozone de la haute atmosphère dès les années 1975, près de 200 pays ont voté la convention de Vienne (1985) et le protocole de Montréal (1987) afin de limiter drastiquement la production des CFC et même les éliminer. Depuis, le trou saisonnier dans la couche d'ozone, qui protège la surface terrestre de l'action mutagène des ultraviolets solaires, très surveillé par des infrastructures de recherche, s'est résorbé et montre des signes de restauration. Cet épisode, qui a conduit à la création historique du GIEC, est typiquement un de ces « moments » environnementaux aux temporalités courtes : même si la dynamique de la couche d'ozone n'est pas

revenue à son fonctionnement pré-anthropique, elle est en cours de régénération depuis que des actions internationales ont été prises. Les réactions chimiques qui forment l'ozone, ou une partie de celles qui sont responsables de sa régénération, sont suffisamment rapides pour que des décisions politiques puissent avoir des conséquences visibles à l'échelle d'une dizaine d'années.

Les temporalités climatiques ne sont pas aussi courtes que celles de la couche d'ozone, mais les mesures internationales déjà prises – et à prendre – pour diminuer les émissions nettes de gaz à effet de serre, des molécules ayant été identifiées par les climatologues comme responsables d'un « forçage radiatif » positif, c'est-à-dire d'une augmentation significative de la quantité d'énergie fournie à l'atmosphère, devraient avoir des effets que les modèles climatiques numériques prédisent à l'échelle des décennies et du siècle à venir. Une particule de CO<sub>2</sub> émise par une usine en Europe aujourd'hui se retrouve à Hawaï seulement quelques semaines plus tard tant l'atmosphère est un milieu brassé (par le système des vents). On pourrait dire que le CO<sub>2</sub>, tout comme les CFC, diffusent et se mélangent dans l'atmosphère avec des temporalités qui rappellent celles que la conquête des océans par la navigation maritime a introduites et qui nous ont embarqués dans la mondialisation des échanges. En d'autres termes leurs vitesses d'homogénéisation – la vitesse lie le temps à l'espace – sont importantes. Vient s'ajouter à cette agitation de l'atmosphère une grande réactivité du gaz suspect. Un CO<sub>2</sub> émis à Paris se globalise certes assez vite, il n'en demeure pas moins très probable qu'il soit absorbé – et digéré – par une feuille de palmier tropical ou par la surface de l'océan glacial arctique quelques jours plus tard.

Diffusion rapide et réactivité sont les deux lanternes qui nous rendent sensibles et rendent nos sociétés industrielles conscientes du problème climatique.

Notre sensibilité à la disparition du nombre d'êtres vivants et du nombre d'espèces vivantes – la biodiversité – relève quant à elle de mécanismes très identiques. La vitesse de reproduction des êtres vivants est très grande et le déclin d'une population d'insectes peut

être enrayé facilement si des décisions sont prises et exécutées. De nombreuses études montrent que le retour à une biodiversité normale (aussi bien en nombre d'individus qu'en nombre d'espèces) a des conséquences immédiates sur la santé des écosystèmes. En val de Sèvres dans l'ouest de la France, des expérimentations socio-écologiques conduites avec des agriculteurs et agricultrices montrent qu'il est possible d'augmenter les rendements en quelques années en améliorant le statut des populations pollinisatrices **3**.

Même l'apparition de nouvelles espèces peut être rapide. Dans son *Histoire naturelle du futur* **4**, Rob Dunn rappelle bien que les vitesses de spéciation, c'est-à-dire l'apparition de nouvelles espèces, obéit à des « lois » biologiques qui peuvent être très rapides pour certains groupes d'êtres vivants. Les rats, petits mammifères au cycle reproductif rapide, sont le parfait exemple de ces temporalités courtes de la biodiversité. Lorsque des populations de rats se trouvent isolées par des barrières physiques ou regroupées dans des zones où ils ne peuvent survivre, ils divergent génétiquement assez vite. Les travaux que cite Dunn sont éloquentes : les rats de New York ne semblent plus être capables de se reproduire avec les rats des villes voisines. Pire, les rats qui vivent dans le sud de Manhattan se sont différenciés de ceux qui vivent dans le nord et divergent génétiquement car le quartier des affaires qui les sépare (Midtown) est comme un bras de mer qui sépare des populations îliennes !

La biodiversité est également un symbole paysager. Les luttes militantes pour des « zones à défendre » s'opposent à l'homogénéisation du paysage et font croisades pour la préservation d'écosystèmes, de socio-systèmes ou de territoires familiers (dans le sens où la plupart des écosystèmes de l'Europe occidentale sont le fruit d'une coévolution entre des vivants et des manières d'exploiter et de cultiver la terre) que nous ne voulons pas voir disparaître dans le temps de nos sociétés.

Comme dans le cas de la couche d'ozone, les alertes concernant la biodiversité visent à protéger et maintenir la « couche » dynamique

des vivants qui nous entourent et dont nous sentons bien que leur intégrité, le maintien des relations que nous entretenons avec eux, sont cruciaux, tant pour notre propre bien-être que pour le leur. Cela est essentiel pour le maintien d'une production alimentaire durable, pour éviter de perturber la temporalité de nos vies et même celle de nos sociétés industrielles. Alors que certains et certaines paléontologues nomment la crise actuelle de la biodiversité « la sixième extinction » (car cinq grandes périodes de forte érosion du nombre d'espèces vivantes ont été décrites depuis 500 millions d'années), l'écologie de la conservation est une lutte contre la disparition rapide du cadre vivant qui nous entoure, de ce que nos yeux et nos oreilles perçoivent.

Changement climatique, trou de la couche d'ozone, érosion de la biodiversité sont donc des changements qui reflètent la sensibilité excessive de nos sociétés aux temporalités courtes au détriment des temporalités longues. En géologie, on parle de « myopie » pour désigner le fait que nous sommes capables de découper le temps long de la planète bien plus précisément sur les périodes récentes que sur les périodes anciennes car plus nous nous éloignons de notre époque, moins les roches et les couches géologiques sont abondantes et interprétables. Autrement dit, plus on remonte le temps, plus on perd en netteté et le temps se dilate.

La situation de nos sociétés industrielles est analogue : elles ont un biais en faveur des temps courts. Atteints de présentisme, nous sommes devenus myopes, un défaut de la vue imposé par la modernité et en particulier par la mondialisation des échanges, la numérisation du monde, bref, par notre manière pressée d'habiter le monde. Nous ne sommes capables que d'accommoder des distances temporelles proches des temporalités de notre histoire – et surtout de notre histoire moderne – correspondant aux temporalités les plus courtes de la géohistoire ou du « système » Terre.

Comme beaucoup d'autres, Dipesh Chakrabarty <sup>5</sup> n'exprime pas autre chose que cette tension entre d'une part, le temps de l'histoire des êtres humains, de leurs révolutions, de leurs luttes, de leurs pratiques coloniales, et d'autre part le temps long « géolo-

gique », avec lequel pourtant, dans l'Anthropocène, et ce parce que le pouvoir d'agir de l'être humain est lui-même devenu géologique, nos sociétés doivent composer.

## Les temps qui restent du carbone

Le carbone n'est qu'une des briques parmi la petite centaine dont tout l'univers est fait, mais il a envahi notre vie quotidienne. Agriculture, aménagement urbain, transition énergétique ... un gaz invisible, le CO<sub>2</sub>, bien plus petit qu'un virus, régit nos manières d'être et la politique. Ce gaz carbonique, ainsi nommé car il se dégage de la combustion du charbon en présence d'oxygène, existe dans l'atmosphère à une teneur ridiculement petite (0,04 % par volume d'air) mais il joue pourtant un rôle climatique immense en absorbant instantanément les rayonnements infrarouges émis par la surface terrestre, permettant ainsi à la Terre de ne pas être aussi froide que ce qu'elle serait sans atmosphère. Le CO<sub>2</sub> est la petite laine de la planète.

Depuis que les scientifiques mesurent en divers endroits de la planète la teneur en gaz carbonique de l'atmosphère, ils observent une hausse régulière. On trouve en 2024, 1/3 de plus de gaz carbonique dans l'atmosphère qu'en 1964. Sans surprise, la température moyenne de l'atmosphère augmente et avec elle les déséquilibres du système climatique. Les masses d'air s'affolent **6**.

Comme toutes les entités non-vivantes qui nous entourent, le CO<sub>2</sub> n'est pas un décor passif. Il est susceptible de réagir avec tout ce qui l'entoure et de s'y combiner : eau de pluie, de mer, roches, plantes ... tant et si bien que la quantité de CO<sub>2</sub> produite par les êtres humains depuis qu'ils brûlent du bois puis du charbon, du pétrole et du gaz naturel **7** est trois fois plus élevée que ce qui s'est réellement accumulé dans l'atmosphère. Le reste a disparu, transformé en autre chose. Il a muté.

Nous allons tenter dans les lignes qui suivent de le pister, de se rendre sensible aux divagations du carbone. Nul besoin d'embar-

quer sur une navette spatiale, il est là, autour de nous. Il virevolte comme le ferait un papillon de fleur en fleur et il nous suffit d'ouvrir les yeux.

Imaginons une scène d'ouverture de cinéma : lumière claire et sèche d'une fin d'été dans le sud de l'Italie. Le personnage principal est assis à la terrasse d'un café pittoresque de Taormine, une des plus belles cités de Sicile. De là, il a une vue imprenable sur le théâtre romain, la côte méditerranéenne aux plages lumineuses et plus loin, sur les pentes du volcan le plus majestueux d'Europe : l'Etna. Une série de plans défile **8**.

*Premier plan.* Une feuille de laurier rose, desséchée par la chaleur d'un été qui s'achève, tourne dans un tourbillon d'air chaud sur la terrasse. Notre personnage principal se distrait à l'observer. Elle vient d'un jardin voisin et s'agite aléatoirement en d'infinies volutes. En se détachant de son arbuste, les cellules qui la constituent sont mortes, faute d'être alimentées en eau et en sels minéraux par leur tige, cessant d'accomplir leur fonction principale : celle de digérer le gaz carbonique de l'air pour en faire de la matière vivante végétale verte **9**. Ce magnifique laurier rose, si typique des littoraux méditerranéens, est un représentant local du règne des végétaux verts – arbres, herbes, algues – principaux agents de la transformation du CO<sub>2</sub> atmosphérique en composés inorganiques. Les végétaux verts travaillent à purifier l'atmosphère de son gaz carbonique à une vitesse telle que 5 à 10 ans seulement leur suffiraient pour retirer tout son CO<sub>2</sub> à l'atmosphère planétaire et donc à congeler la Terre en boule de glace.

*Deuxième plan.* La feuille que notre personnage suit du regard a finalement cessé ses acrobaties et s'est posée dans le bac à fleurs à quelques mètres de lui, au milieu d'autres feuilles mortes visiblement grignotées et en voie de décomposition. Nichés entre les grains du terreau, des agents microscopiques – des champignons, bactéries –, presque aussi invisibles que le gaz qu'ils génèrent, sont à l'œuvre, réveillés par l'arrosage matinal. Ce sont des décompo-

seurs. Alors que le laurier composait et stockait, eux, défont, cassent, grignotent, digèrent et libèrent le gaz carbonique que les cellules du laurier avaient patiemment arraché à l'atmosphère. Ces fossoyeurs de la matière végétale morte la trouvent suffisamment à leur goût et en tirent l'énergie nécessaire à leur croissance et reproduction **10**. En une saison, ce qui fut capturé par les feuilles du laurier est restitué à l'atmosphère par les décomposeurs. A l'échelle planétaire, ce duo de plantes et de décomposeurs est la garantie d'une atmosphère durable et très vite recyclée. Telle est la perfection des rotations du cycle du carbone...

*Troisième plan.* Le serveur a déposé le café commandé par notre personnage sur la table en marbre blanc. En soufflant sur sa surface pour le refroidir, les poumons de notre protagoniste rejettent dans l'atmosphère un air riche en gaz carbonique. Comme l'avait montré le chimiste Lavoisier en faisant expirer un cobaye, l'air que nous exhalons est léthal ; il peut même causer la mort d'un canari confiné dans une enceinte remplie de ce gaz. A l'instar des champignons, nous, les êtres humains, cassons aussi les substances que nous consommons pour en extraire de l'énergie solaire. Le sucre du café servira de réserves énergétiques pour quelques heures à peine à notre personnage... Mais à la différence de la feuille de laurier, ce sucre ne vient pas d'ici. Il provient des plaines de l'Europe du Nord ou alors des Antilles, tout comme la matière organique torréfiée qui donne sa couleur au café. Ces carbones, arrachés à leurs écosystèmes, ont voyagé, empruntant des boucles plus longues et détournées que la feuille de laurier désormais immobile.

*Quatrième plan.* Notre personnage lève le regard et aperçoit un champ d'oliviers centenaires qui couvre les pentes des collines et les abords du théâtre antique. Certains, disent les guides touristiques, sont plus anciens que les ruines romaines ! Eux aussi travaillent à purifier l'atmosphère de son gaz carbonique, mais en le transformant en cellulose constituant le bois qui s'accumule en



tronc et en branches. Même mort sous l'aubier, le carbone de ce bois demeurera là pour des siècles, contrairement au sort précaire du carbone de la feuille de laurier. Le carbone du bois contrevient à la régulation atmosphérique du gaz carbonique, rapide et saisonnière, que les voltiges de la feuille de laurier nous avaient révélées. Ce qui semblait si efficace et annuel nous apparaît désormais terriblement lent : va-t-il falloir attendre un siècle, deux siècles, mille ans, avant que ce carbone confisqué rejoigne l'atmosphère ? D'ailleurs, la poutre de la tonnelle au-dessus de notre personnage, elle aussi, est faite d'un carbone fixé par un arbre au moins aussi vieux que la maison qui abrite le bistro, âgé de quelques siècles peut-être... Des horizons temporels plus lointains se dessinent, car le duo qui se jouait dans la première scène entre les végétaux et les décomposeurs va de guingois. Des poches de carbone rétif se forment dans le paysage. Le carbone procrastine. Première imperfection du cycle...

*Cinquième plan.* Notre personnage s'apprête à interpeller le serveur quand son regard s'arrête sur le journal de son voisin. Il y fait état des orages catastrophiques de la veille. Des pluies diluviennes ont arraché des pans entiers de montagne sicilienne et des glissements de terrain ont transporté des roches, des sols, des maisons, des oliviers déracinés vers la mer Méditerranée. Au-delà de l'aspect dramatique et des pertes matérielles que l'évènement a causé, dans la grammaire du carbone, l'orage a enfoui au fond de la mer des poutres de bois, des feuilles à peine décomposées, des arbres de forêts centenaires. Débute alors un patient travail de fossilisation de ces matières végétales riches en carbone qui prendra peut-être des millions d'années et les métamorphosera en précieux hydrocarbures : lignites, charbons, anthracites ... des concentrés de carbone et d'énergie piégés dans les sédiments marins. En un coup de tonnerre, leur carbone s'est échappé de la boucle régulatrice écrite dans l'air et sur le sol par la feuille de laurier virevoltante de notre premier plan. Autre procrastination, autre imperfection...

*Sixième plan.* Dans la rue, devant le café, un véhicule d'un autre âge pétarade et laisse derrière lui une trainée de suie qui interrompt notre personnage. Du carbone à l'état presque pur forme un brouillard nauséabond, fabriqué par la combustion incomplète de l'essence et le travail d'un moteur mécanique qui met en mouvement le véhicule. Cette essence provient de pétrole et, donc, comme le savent les géologues, d'êtres vivants fossilisés il y a des dizaines ou des centaines de millions d'années. On en extrait du plateau continental pas très loin, off-shore, au sud de la Sicile. Ce noir, dans l'air, c'est du carbone prélevé à des atmosphères terrestres d'un lointain passé par des vivants disparus qui travaillèrent à la purification de l'air. Ce que l'orage catastrophique d'hier a enfoui dans les profondeurs de l'océan retourne à la case départ, des millions d'années plus tard, un carbone pris dans une boucle autrement plus lente que celle qui impliquait la feuille de laurier. Lenteur...

*Septième plan.* Au loin, notre personnage admire le panache volcanique de l'Etna qui s'élève en volutes tranquilles dans le ciel orangé de cette fin de journée. L'Etna est un pollueur de première classe qui envoie chaque année dans l'atmosphère des dizaines de milliers de tonnes de gaz carbonique, arraché aux profondeurs de la Terre. Les géologues ont récemment montré qu'une partie de ce gaz carbonique vient de roches calcaires enfouies à des profondeurs telles (des dizaines de kilomètres) qu'elles se transforment et libèrent une partie de leur carbone sous la forme de gaz carbonique <sup>11</sup>. Ici, sous nos pieds, la plaque africaine s'enfonce lentement sous la plaque eurasiatique, et emporte avec elle des écailles de roches calcaires faites de coquilles fossiles pas très éloignées de ceux qu'on rencontre encore aujourd'hui sur les plages ou les étals du marché de Taormine. Une autre danse se joue sous nos yeux : un carbone venu des profondeurs, injecté par le volcan, séjourne dans l'atmosphère, dont il fera le tour plusieurs fois, avant de se dissoudre dans l'océan, et de finir incorporé dans les carapaces calcaires du plancton, des coraux ou des coquillages. Une fois enfouis, ces calcaires, réchauffés, transformés en marbre, libéreront un peu de leur car-

bone volcanique sous la forme d'émanations gazeuses dont l'Etna est l'exutoire. Une ronde qui met des centaines de millions d'années à se faire et passe par les profondeurs de la Terre, donne naissance au marbre de la table de bistro sur laquelle se refroidit le café de notre personnage. Réalisant qu'il doit sa couleur à la torréfaction de graines tropicales, une sorte de calcination là aussi, mais plus douce que celle qui créa le marbre, notre personnage avale ce qui reste de liquide.

Cette série de plans anodins nous permet de prendre conscience non pas du temps qui passe mais des temps, tous différents, dans lesquels nos vies et la vie de la planète s'enchâssent : ceux de la feuille de laurier, des micro-organismes, de la respiration oxygénée, du bois d'olivier, des sédiments marins, des matières fossilisés, de l'essence de voiture, des roches calcaires, des coquillages et des éruptions volcaniques.

Nous sommes hantés par ces atomes de carbone qui sont partout et en devenir dans des flux incessants et complexes, rapides ou lents, et qui ont contribué, au cours de l'histoire de la Terre, au maintien de la vie et des conditions d'habitabilité. Le carbone est infiniment petit mais il donne le vertige, ce vertige d'appartenir à une chaîne de processus et d'êtres, tous fragiles et mortels, aux durées de vies inégales, certaines étant immensément petites et d'autres immensément grandes, mais toutes néanmoins importantes. Le temps des calcaires n'est pas le temps du laurier, qui n'est pas celui du café ou celui de l'olivier.

Si nous voulions terminer l'exercice, nous pourrions, à la manière des géochimistes, représenter, sur de jolis schémas en couleur, ce qu'ils appellent des « flux » reliant des « réservoirs » de carbone. Pour chacun de ces réservoirs (l'océan, la croûte terrestre, le pétrole, l'olivier, la biosphère, le stock de café mondial...), nous pourrions alors déterminer un temps qui n'est pas un temps qui s'écoule mais *un temps de résidence* : la durée pendant laquelle un atome de carbone demeure, réside, dans sa « boîte-réservoir ». Il s'agit là de « moments d'être », des « maintenant », comme le dit si bien Bernadette Bensaude-Vincent <sup>12</sup>, pris « dans un devenir ». De la

saison (pour la feuille de laurier) à l'année (pour le café), des millénaires (pour les oliviers) aux dizaines de millions d'années (pour la table de marbre), et peut-être même des milliards (pour l'Etna).

Quels sont les temps qui leur restent ? Ils sont idéalement infinis puisque dans cette vision animée du monde, rien n'est fixe et la matière évolue en rotations immuables, comme prise dans des millions d'engrenages. Mais, si un seul de ces engrenages se grippe, alors c'est tout l'édifice qui remue, s'ébranle, pour essayer de revenir à une position d'équilibre durable. De la même manière qu'une communauté de fourmis s'active à reconstruire une fourmilière piétinée, les cycles de la matière courent à rétablir des équilibres stables. Ces temps de résidence nous renseignent sur les temps de réponse du système Terre et de ses nombreux sous-systèmes que les sociétés industrielles ont perturbés.

Les temps qui restent sont des temps de résidence donc de réajustement.

### Apprendre à regarder loin

Se borner à dire de l'Anthropocène qu'il est ce moment du temps qui passe où l'histoire humaine rencontre l'histoire naturelle s'avère assez vite problématique **13**.

L'Anthropocène, ainsi que les multiples déclinaisons qui ont été proposées (plantationocène, capitalocène, etc.), n'en reste pas moins une référence à ce temps linéaire – chronos – sur le début duquel les stratigraphes **14** n'arrivent pas à s'accorder, et qui n'est précisément pas à même de transcrire la complexité de notre rapport au monde car il s'inscrit trop dans un souci de périodisation.

La série de petits plans cinématographiques que nous venons d'inventer essaye d'instiller de l'épaisseur temporelle dans le cycle du carbone et de nous réinsérer dans son maelstrom turbulent aux multiples remous. Ne pas comprendre que le sort de la feuille dépend tout autant du volcan que du jardinier revient à s'isoler dans une bulle temporelle au motif que les temps plus longs nous donne-

raient le vertige, ou qu'ils seraient insaisissables. Certes, nous ne pouvons agir sur les émanations du volcan, alors que nous pouvons le faire en plantant une forêt nouvelle, mais croire que nous agirons seulement en alliance avec la forêt mais sans les autres agents est illusoire. La forêt ne peut pousser correctement sans un sol, qui, pour se fabriquer et devenir fertile, prend bien plus de temps que celui qu'il faut aux arbres pour devenir adultes. Laquelle forêt a besoin de CO<sub>2</sub> certes, mais aussi d'eau et de sels minéraux, que les réactions d'altération biochimiques des roches libèrent en réagissant là aussi avec du CO<sub>2</sub> <sup>15</sup> mais à des allures beaucoup plus lentes <sup>16</sup>.

Ne faudrait-il pas mieux définir l'Anthropocène comme la désynchronisation des activités humaines de celles de la planète ? Ce temps, s'il en faut un, serait celui où une espèce myope, mais terriblement habile technologiquement, se découple des cyclicités du système Terre, commet des erreurs de tâtonnements par l'intensité et la vitesse des transformations qu'elle invente et fait subir au système qui l'abrite. La technologie carbonée est-t-elle autre chose qu'un catalyseur ou accélérateur – au sens de la chimie – des transformations naturelles ? Lorsque nous brûlons du charbon, nous accélérons des réactions d'oxydation des roches sédimentaires qui existent indépendamment des activités humaines dans les chaînes de montagne et stabilisent la teneur en CO<sub>2</sub> de l'atmosphère sur le long terme <sup>17</sup>. Ces réactions « naturelles », dans le sens où elles existaient avant que les humains se désynchronisent, sont toujours associées à des « contre-réactions » (en l'occurrence la séquestration de matières organiques dans les estuaires et des sédiments marins). La révolution thermo-industrielle du XIX<sup>e</sup> siècle a bien accéléré l'oxydation des charbons mais n'a pas, en même temps, augmenté la séquestration sédimentaire marine des matières organiques, créant un « embouteillage », et du coup une « erreur » de rotation – un *grippage* !

Nous l'avons dit, le cycle du carbone n'est pas le seul qui anime l'ancienne <sup>18</sup> nature. Il y en a de multiples – autant qu'il existe d'éléments chimiques sans aucun doute – mais bien plus encore si l'on considère les possibles molécules qui les incorporent, les corps is-

sus de leur agglomération, etc. Se désynchroniser ne veut pas dire se désynchroniser de tous les cycles – ce qui pourrait venir mettre un terme aux querelles entre historiens et géologues, les premiers ne voulant pas d'un Anthropocène uniforme et commençant partout au même moment, les seconds inscrivant la simultanéité globale du début de l'Anthropocène comme un principe non négociable de l'administration stratigraphique <sup>19</sup>. Nous n'avancions pas aussi désynchronisés dans le monde du lithium que dans celui du carbone !

La myopie dont nous avons parlé plus haut est aussi gênante au sens où elle nous empêche de voir le cadre général dans lequel nous avançons et ses limites, d'apercevoir les obstacles et les murs. On a beau être myope, si l'on veut parcourir une distance raisonnable, il nous faut pouvoir regarder au loin. Ne pas pouvoir le faire serait se condamner à tâtonner de petits pas en petits pas, à s'exposer à des dangers évitables, ce que semblent précisément faire les sociétés industrielles. En myopes, nous nous condamnons aussi à confondre les temps qui nous restent.

Dans « l'écologie de la compensation » <sup>20</sup> qui a envahi notre société, planter une forêt pour justifier d'un trajet en avion est un problème de vue considérable, une erreur aussi importante que de prendre une carte Michelin de la France tout entière pour s'orienter dans son petit jardin. L'échelle n'est pas la bonne car le pétrole qui actionne l'avion est pris dans une boucle de transformation aux temporalités géologiques (plusieurs dizaines à centaines de millions d'années – un long « moment d'être ») alors que la forêt plantée en 2024 n'existera plus en 3024 (un court « moment d'être ») et que son carbone sera probablement reparti dans l'atmosphère. Nous, sociétés humaines industrielles, n'arrivons pas à nous fondre dans les cyclicités du monde. Pour continuer sur l'exemple de la forêt, la faire croître n'est qu'une infime partie de la compensation. En effet, il conviendrait à la mort des arbres, ou lors de leur exploitation, d'empêcher qu'ils ne se décomposent et faire en sorte de les stocker pour les millions d'années à l'abri de l'oxygène ou de potentiels décomposeurs. Ce n'est pas impossible, il suffit d'imiter ce que fait chaque fleuve à son embouchure lorsqu'il enterre de la matière

organique avec ses sédiments sur le fond des océans.

En collaborant, humains, vivants et non-vivants peuvent inventer des transformations compensatrices au bon niveau des cycles en évitant de les court-circuiter. Pour corriger la myopie dont est victime notre société, il faut chausser des lunettes pour voir les temps de résidence. Il s'agit en somme de trouver des solutions « fondées sur la nature » s'inspirant des transformations naturelles lorsqu'elles existent, ou d'inventer des solutions nouvelles lorsqu'elles n'existent pas. Se synchroniser suppose d'associer à toute « transformation » d'origine technologique, une contre-transformation qui permet de créer un nouveau « moment d'être » pour éviter un mouvement de bascule vers d'autres cycles aux temporalités éventuellement encore plus lentes. Qui aurait l'idée de barrer une rivière sans prévoir un exutoire ? Bernadette Bensaude-Vincent ne dit pas autre chose lorsque, évoquant l'économie circulaire, elle écrit : « Il s'agit moins de prétendre boucler les cycles (ce qui revient à dénier la mort et l'entropie) que de chercher à composer avec les diverses temporalités en jeu dans les paysages de technonature qui constituent la terre où nous habitons **21** ».

Mais, même selon ce principe vertueux, l'Anthropocène doit aussi composer avec des limites, que les lois de la physique, de la chimie et de la biologie imposent à tous les vivants et à la Terre que nous souhaitons habiter. La limite de l'exploitation d'une nappe aquifère est la porosité exploitable pour y stocker de l'eau et, au niveau local, nous sommes bien souvent très loin de connaître les limites des systèmes que nous exploitons. Apprendre à voir plus loin pour se réencaster dans les conditions de l'habitabilité terrestre nécessite aussi de s'équiper de capteurs spatiaux et d'estimer les limites des systèmes planétaires.

Insistons avec un dernier exemple qui illustre bien le manque de profondeur temporelle d'un certain discours écologique. L'Amazonie est souvent présentée comme le poumon du monde, sa forêt et sa biodiversité comme garante du maintien de la teneur en oxygène de l'air. Ce raisonnement très incomplet est paradigmatique de la myopie ambiante. Certes, la forêt amazonienne fabrique

de l'oxygène, mais elle ne fait que recycler un stock créé, lui, par ses lointains ancêtres, des milliards d'années auparavant. Le stock d'oxygène dans l'atmosphère, sans lequel nous ne pourrions vivre, s'est formé lorsque des cyanobactéries ont inventé la photosynthèse il y a plusieurs milliards d'années. L'oxygène est un déchet résultant de cette réaction et ce gaz, hautement toxique pour la biosphère de l'époque, a commencé à s'accumuler avec l'apparition des cyanobactéries. Cette accumulation a d'abord été très lente mais a provoqué au fur et à mesure un écocide généralisé chez les organismes existants allergiques à sa présence. Par la suite, cette accumulation est devenue de plus en plus importante avant de se stabiliser à environ la teneur actuelle de 20%. Dire que la forêt amazonienne permet à notre air d'être respirable n'est pas faux, mais c'est une vision superficielle et totalement désynchronisée. La forêt amazonienne entretient un air rendu respirable par des bactéries apparues il y a des milliards d'années.

### La Terre qui reste

Les cycles biogéochimiques (eau, carbone, oxygène, sodium, terres rares...) relient le temps à l'espace en transformant des temps linéaires en temps cycliques, des temps de résidence en un espace clos : le réservoir. Le réservoir est une sorte de « boîte », un volume, qui n'a pas nécessairement une matérialité bien identifiée <sup>22</sup> bien qu'il naisse de l'accumulation de la matière. Mais les cycles n'ont rien de parfait. La matière ne tourne pas vraiment, des fuites rompent la monotonie de la rotation et à chacune des fuites s'embranchent de nouveaux cycles plus longs car des formes rétives au recyclage font sécession et créent de nouveaux réservoirs. Notre monde est une infinité de cycles imparfaits reliant des réservoirs de matière paresseuse.

Les temps de l'Anthropocène sont donc aussi des lieux, des espaces finis dans lesquels la matière qui voyage dans des rotations infinies, se ralentit et réside. C'est aussi ce que véhicule le concept de « Temps-Paysage » développé par Bernadette Bensaude Vincent <sup>23</sup>, ou ce dont témoignent les « récits de la Terre intimes »



d'Olivier Remaud, qui citent de nombreux autres auteurs et autrices comme Tim Ingold ou Val Plumwood : « la montagne est habitée par des fantômes qui affleurent et qui ne sont pas des hallucinations. Le vertige qui nous saisit n'est pas celui des hauteurs. C'est celui des temps épais qui dansent sous nos yeux 24 ».

Lorsque Ludwig Wittgenstein illustre la confrontation du temps des humains et des temps de la planète par la formule : « Nous nous demandons de quand date une maison, alors pourquoi ne faisons-nous pas de même avec une montagne 25 ? », il assimile la montagne à une maison. Confondre le lieu de la maison avec le lieu de la montagne est une bonne preuve de notre désynchronisation, et de notre déracinement terrestre. La montagne que les êtres humains habitent est un espace en devenir, continuellement créé par les forces tectoniques et transformé par les agents d'érosion vivants et non vivants. Elle n'a rien d'une « maison », d'un décor, d'un contenant fixe et protecteur, dès lors qu'elle est considérée dans la perspective des cycles biogéochimiques. Elle est bien plus : un passage, un état, un volume, entre le passé et le futur. C'est un système dynamique, pour utiliser le langage abstrus des physiciens.

Caractéristique de notre myopie, l'Anthropocène, ce « temps des humains », est très – trop – associé, dans l'abondante littérature des sciences sociales sur le sujet, au changement climatique et donc au CO<sub>2</sub> dans l'atmosphère. Or, traiter de ce problème nous projette d'emblée dans un espace global puisque le « réservoir », qui recueille le déchet de la révolution énergétique de « la Grande Accélération », à savoir le gaz carbonique, est unique, homogène, bien mélangé. Dans la grammaire des cycles, les temps de résidence du carbone dans l'atmosphère sont quasi synchrones de ceux de la modernité. Sur ce problème particulier, comme sur celui de la biodiversité tel qu'il est généralement considéré, temps géologiques (temps du système Terre) et temps humains sont comparables. Le temps de résidence court du carbone dans l'atmosphère (une dizaine d'années) nous permet d'associer le temps de l'histoire des êtres humains, de leurs luttes, de leurs migrations, de leurs activités économiques, à celui d'un réservoir unique et de grande échelle, l'atmosphère. Les temps géologiques courts nous permettent d'arti-

culer la disparition mondiale des populations et des espèces à notre propre histoire globale. Dans les deux cas, climat et biodiversité, les images de la planète Terre issues de la conquête spatiale (*the blue marble*) ne sont pas étrangères à cette vision en sphères, associées à notre entrée dans l'Anthropocène. La tension que décrit Dipesh Chakrabarty entre le « global » (au sens de la mondialisation) et le « planétaire » (au sens des cycles biogéochimiques du système Terre : atmosphère-hydrosphère-biosphère), deux figures de la totalisation, reste pensée dans le cadre des temps immédiats de la modernité.

Les choses changent soudainement si l'on considère non plus la « planète », mais une fine couche à sa surface, la seule et unique fine pellicule habitable, que des scientifiques ont récemment proposé d'appeler la *zone critique*. A cet espace plus hétérogène et plus proximal s'associent de nombreuses temporalités emboîtées. La confrontation entre des temps planétaires et des temps humains s'enrichit alors d'une multiplicité de temps supplémentaires. Comme si en regardant plus proche, on s'équipait d'un cadre plus hétéro-temporel.

La zone critique est un concept scientifique issu de divers champs des sciences de la Terre et de l'écologie fonctionnelle, que l'on peut présenter comme une tentative de regroupement de disciplines que l'histoire des sciences avait séparées mais qui sont pourtant toutes concernées par la fine enveloppe de notre planète comprise entre « les roches et le ciel ». Les roches sont une partie inhabitable – chaude et comprimée par la pression – et inaccessible de l'intérieur de la Terre. Le ciel lointain, au-delà l'espace, est tout aussi inhabitable car peu dense et vide. Sans entrer en détail dans les problèmes de limites et de représentations que pose la zone critique 26, contentons-nous de souligner qu'elle est un système extrêmement hétérogène : elle rassemble les roches fracturées, le sol profond des géologues (l'altérité), le sol cultivable de l'agronomie, l'eau souterraine ou s'écoulant à la surface de la Terre, les vivants – visibles (forêts, agrosystèmes) ou invisibles (les êtres intraterrestres) –, l'atmosphère située entre le sommet de la canopée et la couche limite atmosphérique (proche de la surface terrestre 27).

Bref, elle rassemble un ensemble de composants vivants et non-vivants, qui, à chaque fois, localement, en différents endroits donnés, sont en interaction constante les uns avec les autres, échangeant de la matière et de l'énergie <sup>28</sup>. Cet ensemble constitue ce qu'on peut bien appeler « la Terre ». Mais cette Terre est une Terre plus hétérogène que celle créée par l'assemblage des sphères (atmosphère-hydrosphère-biosphère). Elle est moins distante de chacun des humains : c'est une terre proche de nous, on pourrait même parler d'une *Terre autour de nous*, si l'on voulait détourner le titre du célèbre essai de Rachel Carson <sup>29</sup>.

C'est, insistons sur ce point décisif pour notre propos, une Terre qui est créée et transformée en permanence par des temporalités plurielles. La terrasse du café de Taormine aurait pu être l'un de ces lieux autour desquels les scientifiques de la zone critique se rassemblent pour essayer de comprendre ce système complexe qui nous nourrit, contient nos ressources en eau et garantit la biodiversité, si nous l'avions équipée de capteurs permettant d'en faire une analyse plus quantitative.

Vu à l'aune de la zone critique, l'Anthropocène, cet âge humain, n'est pas nécessairement global ni contemporain de la « Grande Accélération » du xx<sup>e</sup> siècle. Il gagne en échelles spatiales comme il gagne en profondeurs temporelles.

Les études archéologiques qui montrent comment la colonisation d'un lieu par des êtres humains s'accompagne d'une augmentation de l'érosion des sols, de changements du régime local des pluies ou de bouleversements hydrologiques, sont légions.

L'étude scientifique des lacs, la limnologie, ou « étude des eaux stagnantes », est une porte d'entrée passionnante pour interroger la complexité des interactions (humains-climat par exemple) au sein de la zone critique et leurs trajectoires temporelles. Les enregistrements que constituent l'accumulation des sédiments sur le fond des lacs peuvent être étudiés par carottage. Sur une verticale de sédiments forés et rapportée au laboratoire, le temps défile et la minéralogie, les pollens, les microfossiles, la composition chimique et

isotopique de la matière permet de remonter aux paysages anciens des bassins versants qui alimentaient le lac <sup>30</sup>. Grâce à ces études limnologiques, on peut voir que, partout, en Europe de l'Ouest par exemple, le découplage entre un « contrôle climatique » et un « contrôle anthropique » apparaît avec la déforestation et l'apparition de l'agriculture au Néolithique. Dès que des êtres humains s'installent et y installent du bétail, la vitesse d'accumulation des sédiments, provenant de la destruction des sols, augmente. Les périodes de régression, par exemple liées au petit âge glaciaire, ou à des grandes pandémies, ou tout simplement à l'épuisement des paysages, montrent à l'inverse des vitesses de sédimentation qui baissent et des preuves de reconstitution des sols à l'échelle locale.

Paradoxalement, les modèles numériques prédictifs sont plus abondants et robustes quand il s'agit de la modélisation climatique globale que pour prédire la trajectoire de nos environnements proches, les localités de cette « Terre autour de nous ».

Les observatoires environnementaux avec lesquels s'équipent les scientifiques de la zone critique <sup>31</sup> sont de bons exemples de lieux soumis à des crises anthropocéniques locales et se dépliant le long de temporalités emboîtées, qu'il reste très difficile d'appréhender par la modélisation. Dans les Vosges, les forêts affectées par les pluies acides, causées par les émissions de soufre de l'industrie de la Ruhr, sont encore, trente à quarante ans après, dans une phase de résilience, alors que des décisions politiques prises dans les années 1990 pour réduire les rejets industriels se sont rapidement traduites par une amélioration de la qualité des pluies <sup>32</sup>. L'acidité des années 1990 a provoqué le lessivage des nutriments du sol, alors que leur source ultime, l'altération des roches, est un processus trop lent pour réparer la perte occasionnée par les pluies acides.

Dans les pentes marneuses des Alpes de Haute Provence, le surpâturage lié à la démographie des campagnes de la fin du xix<sup>e</sup> siècle a provoqué une érosion des sols considérable et le basculement des paysages agropastoraux vers des paysages de désolation – tristement beaux – ravinés par l'érosion ou les glissements de ter-

rains, sans qu'il ne soit possible à un sol, cent ans après, de se réinstaller **33**.

Lorsqu'il ne disparaît pas, le sol s'enfonce en de nombreux endroits du monde, un phénomène appelée subsidence. Des études très récentes **34** montrent que le sol de la Grande Plaine intérieure de Californie subit une subsidence régionale qui, en cumul, peut atteindre plus d'un mètre par endroit. Cette région, véritable paradis agricole des États-Unis, ne tient que par une irrigation intensive utilisant l'eau prélevée à la nappe phréatique, elle-même alimentée par les rivières coulant de la Sierra Nevada. Les relevés satellitaires et les observations au sol montrent qu'à certains endroits, la subsidence du sol varie de concert avec la recharge/décharge de la nappe aquifère (plus il y a d'eau dans la nappe, plus le sol gonfle), en particulier de manière saisonnière, mais qu'elle est toujours réversible. A l'opposé, depuis quelques décennies, en d'autres points de la Grande Plaine intérieure, l'enfoncement du sol ne suit plus le rythme des saisons et de l'irrigation. On observe un endommagement non réversible de la capacité de stockage des nappes aquifères dû à la disparition de la porosité des roches du sous-sol permettant le stockage de l'eau. Des prédictions simples estiment que dans 100-200 ans, l'aquifère pourrait avoir disparu tant et si bien que l'habitabilité de toute cette région sera condamnée **35**. Or, redonner naissance à la porosité disparue fait appel à des processus de dissolution des roches dont les temporalités, dans des conditions naturelles, sont de l'ordre de la centaine de milliers d'années au million d'années.

Ces exemples, parmi de nombreux autres, concernent l'échelle locale et non globale. Cependant, l'accumulation de ces perturbations locales à la surface d'une Terre de plus en plus peuplée et mondialisé par les échanges implique de considérer l'Anthropocène comme leur généralisation à l'ensemble du globe. En d'autres termes, la Terre doit être pensée comme la composition de zones toutes critiques et singulières, dont les flux s'ajoutent pour former une dimension « planétaire ». Certes, la plaine centrale de Californie est victime de la mondialisation et de l'augmentation de la population humaine, relevant ainsi d'un processus « global » au

sens où l'entend Dipesh Chakrabarty. Certes aussi, elle contribue à l'altération des grands cycles biogéochimiques et relève ainsi du « planétaire » au sens où l'entend ce même auteur. Néanmoins, les conséquences sur le système complexe qui associe les pratiques humaines au fonctionnement de la zone critique n'en sont pas moins locales. Ce sont précisément ces conséquences locales qui déterminent la contribution exacte des processus globaux à l'altération planétaire, de même que cette altération planétaire n'importe au fond que parce qu'elle aura des conséquences locales. Ce qui lie le local au global, ce sont précisément ces fameux cycles biogéochimiques caractérisés par leur temps de résidence et leurs vitesses de rotation. Les cycles biogéochimiques sont rendus possibles par des transformations souvent biologiques, assurées par des espèces mal connues, pouvant varier d'un endroit à l'autre de la planète et dans le temps. Cependant, ces espèces partagent en commun des traits et des fonctions, qui comptent plus que la simple « liste » des espèces.

Ainsi défini, l'Anthropocène ne se limite ni au seul problème climatique global, ni à l'effondrement de la biodiversité, ni même aux neuf limites planétaires. Il devient aussi ce temps ou ces temps (et espaces) locaux avec lesquels nous devons composer pour que les êtres humains puissent se maintenir sur la Terre. Il s'ensuit que le défi de l'habitabilité est une négociation spatio-temporelle sur ce qu'il reste de sauvable et de récupérable : il se joue au sein de la zone critique et non pas au niveau de la planète ou de ses sphères. Le défi de l'habitabilité concerne des dynamiques plus qu'un cadre fixe à conserver.

De la même manière que les géologues définissent la Grande Oxygénation par le passage d'une atmosphère dépourvue d'oxygène à une atmosphère en contenant une vingtaine de pourcent, transition initiée il y a 2,1 milliards d'années par l'activité de milliards de nouvelles cellules photosynthétiques, nous pourrions définir l'Anthropocène comme le passage d'une planète peu anthropisée – ou anthropisée en un petit nombre de lieux – à une planète recomposée : le moment de Grande Anthropisation en lieu et place de la Grande Oxygénation. Puisque, par le truchement des cycles

biogéochimiques, espace et temps ne s'opposent plus mais se relient, davantage d'espaces anthropisés signifie l'apparition ou l'augmentation des flux de matière et d'énergie, suscitant donc des vitesses de désynchronisation croissantes.

Si la Grande Oxygénation s'est résolue par la mise en place d'une nouvelle biosphère, adaptée à l'oxygène et en régulant la teneur, le défi de l'humanité – ou d'une partie de cette humanité responsable – n'est-il pas de veiller et travailler à ce que « l'après changement climatique » se résolve en une phase de plus grande stabilité sur une Terre que nous souhaitons garder habitable pour les êtres humains et qu'elle ne bascule pas vers un état qui ne le serait plus ? Inventer les compromis d'une nouvelle alliance durable est le défi des temps qui restent.

—

## Notes

- 1 Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion/Champs, 1992.
- 2 Michel Magny, *L'Anthropocène*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.
- 3 Vincent Bretagnolle, avec Vincent Tardieu, *Réconcilier Nature et Agriculture*, Paris, CNRS éditions, 2021.
- 4 Rob Dunn, *Une histoire naturelle du futur*, Paris, La Découverte, 2022.
- 5 Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, Paris, Gallimard, 2021.
- 6 Michel Magny, *L'Anthropocène*, *op. cit.*
- 7 Ce que nous appelons par abus de langage les ressources « fossiles », voire même les fossiles, devrait être désigné plus correctement comme des ressources constituées d'organismes anciens fossilisés.

- 8 L'idée de cette série de plans doit beaucoup à mes discussions avec le performeur et metteur en scène Duncan Evennou et la réalisatrice Camille de Chenay.
- 9 Ce que les biologistes appellent la photosynthèse. C'est un mécanisme impliquant de nombreuses enzymes permettant de transformer de l'eau et du gaz carbonique en des chaînes moléculaires de sucre. Pour ce faire, cette réaction nécessite de l'énergie solaire venant d'en haut et des nutriments venant du sol et absorbés par les racines. La photosynthèse stocke l'énergie solaire que reçoit la Terre sous la forme de boules énergétiques de sucre.
- 10 Ces organismes pratiquent la respiration ou la fermentation, deux transformations où d'autres enzymes cassent les liaisons chimiques des sucres pour faire leur propre matière organique et, ce faisant, libèrent le gaz carbonique. Photosynthèse et respiration sont des mécanismes qui se compensent puisque le premier absorbe du CO<sub>2</sub> à l'atmosphère tandis que le second en rejette.
- 11 Les géologues appellent « métamorphisme » l'ensemble des réactions qui se produisent lorsqu'une roche de la surface terrestre est portée à des conditions de température et de pression telles qu'elle n'est plus stable. Le métamorphisme du calcaire produit une nouvelle roche, le marbre, mais libère aussi du gaz carbonique si la température devient trop importante exactement comme le chauffage de la craie (un type de calcaire) produit de la chaux et du gaz carbonique. La fabrication du ciment est une forme humaine de métamorphisme.
- 12 Bernadette Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage. Pour une écologie des crises*, Paris, Le Pommier, 2021.
- 13 Pour une synthèse, voir Grégory Quénet, « L'Anthropocène et le temps des historiens », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 72, no. 2, 2017, p. 267-299.
- 14 Les stratigraphes constituent un très petit groupe de scientifiques des sciences de la Terre menant des recherches et se réunissant en multiples commissions pour établir le calendrier des temps géologiques.



- 15 Tyler Volk, *Gaia's Body: Toward a Physiology of Earth*. New York, Copernicus Books/Springer-Verlag, 1998.
- 16 S'il faut 100 ans pour obtenir une forêt adulte, il faut 10000 ans pour créer un sol (en transformant des roches en argiles) qui lui servira de substrat.
- 17 Les roches sédimentaires qui se sont accumulées dans le passé géologique de la Terre contiennent des restes des vivants qui nous ont précédé sous la forme de matière organique fossile, disséminée ou concentrée dans des gisements d'hydrocarbures. Un très récent article (Zondervan et al., « Rock organic carbon oxidation CO<sub>2</sub> release offsets silicate weathering sink », *Nature*, no. 623, 2023, p. 329–333) montre que la quantité annuelle rejetée à l'atmosphère par l'oxydation naturelle de cette matière organique fossile (la géorespiration) est 150 fois plus faible que ce que la combustion thermique des hydrocarbures par les humains libère.
- 18 Par « ancienne », j'entends la nature d'avant la désynchronisation.
- 19 Grégory Quénet, « L'Anthropocène et le temps des historiens », art. cit.
- 20 Points carbone, artificialisation nette, initiative 4‰, nous devenons une société de la compensation.
- 21 Bernadette Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage, Pour une écologie des crises*, op. cit., p 268.
- 22 Par exemple dans le cycle du carbone, la biomasse n'est pas une entité physique unique, mais un ensemble de vivants disséminés. La boîte « charbon et pétrole » n'a pas non plus de matérialité, car elle désigne toute la matière organique fossilisée et transformée lors de son enfouissement dans toutes les roches sédimentaires du monde.
- 23 Bernadette Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage, Pour une écologie des crises*, op. cit.
- 24 Olivier Remaud, *Quand les montagnes dansent : Récits de la Terre intime*, Arles, Actes Sud, 2023, p. 71.

- 25 Cette phrase de Wittgenstein est tirée de Dipesh Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire, op. cit.*, p 342.
- 26 Alexandra Arènes, Bruno Latour et Jérôme Gaillardet, « Giving Depth to the Surface: An Exercise in the Gaia-graphy of Critical Zones », *The Anthropocene Review*, vol. 5, no. 2, 2018, 120-135.
- 27 En météorologie, la couche limite atmosphérique (CLA) sépare une partie de l'atmosphère rapidement influencée par la surface terrestre d'une atmosphère plus éloignée de cette dernière, où les effets de la surface sont moins prononcés.
- 28 Jérôme Gaillardet, *La Terre habitable, ou l'épopée de la zone critique*, Paris, La Découverte, 2023.
- 29 Rachel Carson, *La Mer autour de nous*, Paris, Wildproject, 2019.
- 30 Fabien Arnaud, Jérôme Poulénard, Charline Giguet-Covex, et al., « Erosion under climate and human pressures: An alpine lake sediment perspective », *Quaternary Science Reviews*, no. 152, 2016, p. 1–18 ; Michel Magny et Hervé Richard (dir.), *Histoire du climat dans les montagnes du Jura: écosystèmes et sociétés face à un avenir incertain*, Lons-le-saunier, Editions de la Belle Etoile, 2023.
- 31 Jérôme Gaillardet, *La Terre habitable, ou l'épopée de la zone critique, op. cit.*
- 32 Pierret, M., Cotel, S., Ackerer, P., Beaulieu, et al., « The Strengbach Catchment: A Multidisciplinary Environmental SENTRY for 30 Years », *Vadose Zone Journal*, vol. 17, no. 1, 2018, 1-17.
- 33 Sebastian Klotz, Caroline Le Bouteiller, Nciolle Mathys, et al., « A high-frequency, long-term data set of hydrology and sediment yield: The alpine badland catchments of Draix-Bléone Observatory », *Earth System Science Data Discussions*, vol. 15, no. 10, 2023, 1-26.
- 34 Chandrakanta Ojha, Manoochehr Shirzaei, Susanna Werth, et al., « Sustained groundwater loss in California's Central Valley exacerbated by intense drought periods », *Water Resources Research*, vol. 54, no. 7, 2018, 4449-4460.

35

Kristel Chanard (Institut de Physique du Globe), communication personnelle et publication soumise.

—

## Contributeur·ices

Edité par Patrice Maniglier et Jeanne Etelain

# Sur la catastrophe informatique : une fin de l'historicité ?

Par Etienne Balibar | 04-03-2024

**La catastrophe digitale en cours fait des humains des inforgs, des organismes configurés et traités par l'informatique. Cela reconfigure les relations de pouvoir, de travail, et de production et circulation du symbolique : ce sont des conséquences anthropologiques. Elles nous font courir le risque de la disparition de l'historicité.**

La question des rapports entre le développement technologique, l'espace public et la démocratie a fait tout récemment l'objet d'une intervention de Jürgen Habermas <sup>1</sup>, sans doute destinée à servir longtemps de référence, venant du philosophe qui, depuis son célèbre essai de 1962, est aussi l'inventeur de la théorie contemporaine de la sphère publique (*Öffentlichkeit*), au sens de l'espace des échanges d'idées et de projets qui sous-tendent la démocratie libérale <sup>2</sup>. Dans cette mise à jour de ses analyses antérieures, Habermas concentre son attention sur les changements que l'usage généralisé des réseaux sociaux apporte à la cristallisation de l'opinion publique et à la discussion des « partis » qui la composent <sup>3</sup>. Il déplore le fait que ces changements, rendus possibles par les progrès de l'informatique, aient en particulier pour conséquence de brouiller les frontières entre l'information et la fiction.

On doit reconnaître l'importance de la question ainsi posée et chercher à lui apporter une réponse argumentée. Toutefois la perspective que j'adopterai ici sera différente, plus spéculative mais aussi plus large. Je m'interrogerai sur les possibilités qui demeurent pour

le *zoon politikon*, l'humain en tant que vivant « pour et par la cité », d'exister, même sous des figures nouvelles, dans un environnement devenu *info-friendly*. C'est-à-dire non seulement accueillant pour les technologies informatiques et l'accroissement constant de leur usage, mais faisant de cet usage le vecteur privilégié de la communication et des échanges interpersonnels <sup>4</sup>. J'ai choisi mon titre en raison du fait que, depuis quatre siècles au moins, notre concept du politique a combiné la construction de la citoyenneté avec une représentation du temps historique comme processus dramatique (ou dialectique) de collectivisation des expériences, instituant les « communautés » (la nation, la classe, le peuple, l'Etat) à partir de la subjectivité individuelle et inversement <sup>5</sup>. En choisissant les points de vue antithétiques de l'État (rationnel) et de la Révolution (émancipatrice) pour en illustrer la logique, Hegel et Marx ont fourni les interprétations classiques de cette idée, qui en montrent à la fois l'invariance et la versatilité. Nous en sommes encore dépendants. Mais que va-t-il demeurer de la double articulation de l'histoire et de la politique, de l'individuel et du social, quand les effets de la révolution informatique seront arrivés à terme ? Très peu de choses, j'en ai peur <sup>6</sup>. C'est ce qui constitue ici mon objet. Mais certaines considérations sont indispensables pour y parvenir.

Et d'abord il faut être conscient du risque qu'il y aurait à reproduire sous une forme plus ou moins modifiée un vieux discours *technophobe*, qui guette toute représentation « catastrophiste » des processus d'assujettissement de la vie quotidienne et de la vie publique aux technologies de l'information. Je parle de « catastrophe informatique », mais j'emploie le mot de « catastrophe » d'abord dans le sens étymologique, désignant un *renversement* brutal de l'ordre et du sens de nos actions et de nos rapports mutuels établis. Je pense que la tâche du philosophe n'est pas de présenter cette catastrophe comme un « mal », mais d'en identifier les formes, et d'expliquer pourquoi elles engendrent une *transformation de l'humain*, ou de son institution, qui est sans véritable équivalent dans le passé récent. Je ne peux dissimuler pour autant que, de mon point de vue, cette transformation est aussi une *destruction* de certaines valeurs de notre culture, dont nous ne savons pas si elles renaîtront sur de

nouvelles bases et sous d'autres formes. Il est d'autant plus essentiel d'éviter le pessimisme *a priori*. Ne refaisons pas Ellul, Illich ou Heidegger.

De mon point de vue, la catastrophe informatique n'est que *l'une des trois grandes « catastrophes »* auxquelles nous avons affaire, affectant l'humain en tant que forme de vie qui s'est développée dans certaines conditions historiques et spatiales, aboutissant à faire de la *politique* (ou de la constitution du « commun » au travers d'une institution de la citoyenneté) une *possibilité essentielle*, même et surtout conflictuelle, fragile, périodiquement remise en question **7**. Les deux autres catastrophes auxquelles je pense sont la *catastrophe environnementale*, dont relèvent le dérèglement climatique, la pollution du milieu terrestre, océanique et atmosphérique, l'extinction massive des espèces et l'effondrement de la biodiversité, mais aussi, moins unanimement reconnue bien que je ne la croie pas moins désastreuse, la *généralisation de la guerre* qui efface les frontières entre « état de paix » et « état de guerre » au niveau géopolitique et au niveau local. En d'autres circonstances j'ai essayé de montrer que ces trois catastrophes, bien que distinctes, ne cessent d'interférer et de s'affecter l'une l'autre **8**. Cette interférence constitue l'horizon dans lequel se pose la question du déclin ou de la disparition du *zoon politikon*. Aujourd'hui, cependant, je ne veux discuter que l'une des dimensions de ce bouleversement anthropologique. Dans un premier temps, j'évoquerai les *pronostics* contradictoires aujourd'hui courants quant au développement d'une « politique de la révolution informatique », et je m'interrogerai sur ce qui semble les étayer. Dans un deuxième temps, je proposerai quelques exemples pour illustrer les tendances à la « colonisation » des *rapports sociaux* et des *relations humaines* par les ICT (« information and communication technologies »), qui résulte de l'expansion du « métavers » et des domaines d'application de l'Intelligence Artificielle **9**. Enfin j'essayerai de caractériser la forme d'*aliénation* inhérente à la mise en œuvre des ICT comme interfaces entre leurs « utilisateurs » (*users*), désormais à la fois humains et « non-humains » (c'est-à-dire consistant en « systèmes » ou « robots » au sens large). Tout cela, sans doute, de façon extrêmement schématique.

## Perspectives de la « révolution informatique » : utopies et dystopies

Les discours qui nous sont proposés pour anticiper les pratiques et les institutions destinées à organiser le monde à la suite de la révolution informatique, en particulier dans les pays qui, en se faisant concurrence, ont pris la tête de cette révolution (avant tout la Chine et les Etats-Unis, mais d'autres aussi dans leur sillage) ont pour tonalité commune de prévoir une *accélération de l'accélération* qui caractérisait déjà les changements sociaux associés aux effets du progrès technique comme « principe suprême » de la modernité <sup>10</sup>. Cette tendance à l'accélération permanente du changement semble avoir atteint maintenant un stade exponentiel. Mais les pronostics relatifs à la nature du résultat se distribuent typiquement entre utopies et dystopies. Ces dernières reposent en particulier sur la généralisation, en train de se produire sous nos yeux, de deux types de phénomènes. Il y a d'abord, du côté de la vie privée, le remplacement des formes traditionnelles de distribution des biens de consommation (dans des « marchés » au sens originel du terme, c'est-à-dire des *espaces de rencontre* entre acheteurs et vendeurs, de taille plus ou moins grande, depuis la boutique ou le petit étal jusqu'au grand *mall* ou au « magasin à grande surface ») par des « e-commerces » ou plateformes de vente en ligne, qui « ciblent » les consommateurs en exploitant leurs connexions sur le web, considérées comme des indices de préférences ou de besoins (*content personalization*). Il y a ensuite, du côté de la vie publique, la généralisation des systèmes d'identification automatique des individus (notamment la « reconnaissance faciale ») par les polices nationales ou municipales, les équipements de sécurité, les administrations, qui permettent de savoir immédiatement s'ils sont fichés, où ils se déplacent et qui ils fréquentent, et de mettre ces informations en relation avec un compte-rendu à jour de leur vie professionnelle, de leur vie privée, de leur moralité. D'un côté la séduction, de l'autre la répression... La combinaison de ces deux types d'usages aboutit à ceci que le comportement individuel n'est pas seulement repéré et enregistré mais contrôlé et orienté, en utilisant pour cela de gigan-

tesques bases de données qui contiennent les « profils » de tous les individus et qui les analysent automatiquement du point de vue de leur rentabilité et de leur normalité. Tel est l'arrière-plan du célèbre ouvrage de Shoshana Zuboff sur le « capitalisme de surveillance » <sup>11</sup>. Les individus deviennent alors des *inforgs* ou organismes configurés et traités par l'informatique <sup>12</sup>. En extrapolant cette tendance, on aboutit à la version actualisée de la vieille hantise des machines qui prennent le pouvoir sur leurs propres inventeurs (le Golem, Frankenstein), conséquence de l'autonomisation des robots et du développement de l'Intelligence Artificielle dont les capacités excèdent celles de l'intelligence humaine « traditionnelle » pour ce qui est de la vitesse et de la capacité de mémoire, appliquée dans un nombre croissant de domaines.

Mais le tableau contraire est tout aussi largement documenté. Il insiste sur les gigantesques gains de productivité et d'efficacité que la révolution informatique a permis dans des domaines essentiels à la vie (par exemple le diagnostic des risques de santé et de l'évolution des maladies), mais suggère aussi qu'elle procure aux individus du *global village* enfin devenu réalité des possibilités illimitées de « faire leur marché » sur l'internet pour y trouver des biens de consommation, des jeux, des plaisirs, des informations correspondant à leurs besoins et à leurs goûts ou orientations personnelles, comme si le monde entier était devenu une ressource disponible pour tous. On pense à certains développements de Marx sur l'humanité « parvenue au stade de la totalité des forces productives et existant uniquement dans le cadre d'échanges universels » <sup>13</sup>. Plus intéressante encore pour ce qui nous occupe ici (la possibilité de la politique) est la suggestion que l'ICT permet aux « internautes » d'accéder à une nouvelle *sphère publique virtuelle*, qui n'est plus limitée par les frontières politiques nationales – malgré les problèmes de langue (mais le développement de l'internet s'accompagne de l'expansion de l'anglais *globish* et les projets de « langue universelle » sont rénovés par la traduction automatique sur laquelle je vais revenir). Elle peut ainsi libérer les individus du contrôle de leurs dirigeants plus ou moins autoritaires, construire des solidarités et générer des débats qui ont pour enjeu les intérêts de l'humanité et l'avenir de la planète en totalité (sur les effets du



réchauffement climatique, la préservation des espèces vivantes, la défense des populations menacées). D'où l'introduction du concept du *netizen* ou « cybercitoyen », véritable citoyen du monde à l'ère informatique. On invoque fréquemment à cet égard l'exemple de ces jeunes *geeks* chinois qui passent leur temps à s'informer sur le net à propos de la vie et des idées du monde occidental : bien loin d'apparaître complètement aliénés par la machine, ils s'en serviraient pour accroître leur autonomie et leurs capacités critiques. Dans la version philosophique la plus ambitieuse (Pierre Lévy), qui relient les développements actuels du Web à la lumière d'une tradition métaphysique arabe néo-aristotélicienne (« l'intellect agent »), on verrait se profiler une *intelligence collective* « partout distribuée, sans cesse valorisée, en temps réel, qui aboutit à une mobilisation effective des compétences de chacun » 14.

On peut certes discuter les exemples proposés, mais ces possibilités existent, et elles nous mettent en garde contre l'idée qu'une révolution technologique aurait *par elle-même* pour effet d'anéantir la liberté. Dans la terminologie platonicienne que Bernard Stiegler avait lui-même empruntée à Jacques Derrida, je dirai que les techniques sont des *pharmaka*, c'est-à-dire des substances qui peuvent servir à la fois de médicaments et de poisons, pour soigner et pour tuer 15. Ajoutons immédiatement, cependant, que la structure même de *l'infosphère* – à laquelle, en l'extrayant de son usage exclusif par la société Facebook, on peut donner le nom de *métavers*, faite d'une accumulation de quintillions d'unités d'information collectées automatiquement à partir des usages (c'est-à-dire des connexions à l'internet) et analysées par des algorithmes qui en extraient des « profils » d'utilisateurs –, a largement pour effet de noyer les usages transgressifs ou subversifs dans la capacité que possède l'ICT *d'encadrer* et de *filtrer* les communications sociales. Le système informatique, anonyme et mondialisé, acquiert donc un pouvoir de normalisation et de contrôle des comportements de ses utilisateurs. C'est ce qui nous amène à introduire ici une problématique de la domination dont les formes sont profondément *antipolitiques*. Elles se présentent comme une contrepartie inévitable des capacités engendrées par les ICT de « modéliser » le monde et d'en prédire les régularités, qui vont sans cesse croissantes. Essayons de

cerner deux modalités de cette domination de type nouveau.

## Algorithmes et plateformes hiérarchisées

La première réside dans ce que Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, dans un article qui a fait date, ont appelé la *gouvernementalité algorithmique* : « un certain type de rationalité (a)normative ou (a)politique reposant sur la récolte, l'agrégation et l'analyse automatisée des données en quantités massive de manière à modeler, anticiper et affecter par avance les comportements possibles <sup>16</sup> ». En langage foucauldien, nous pourrions dire que, même si les processus de collecte et d'analyse portent sur de très grands nombres et se déroulent à l'échelle transnationale, nous avons affaire à une antipolitique qui est essentiellement *micropolitique*, car elle cible les individus au travers de leurs « profils », en ramenant la « personnalité » de chacun à son empreinte numérique et aux combinaisons qui peuvent être calculées de façon à l'adapter à l'offre de bien matériels ou virtuels (*smartmarketing*) ou à évaluer les risques qu'elle présente pour la société, son ordre sécuritaire ou moral (ce qu'on appelle en Chine le *social score* ou « crédit social »), et pour leur imposer les normes de comportement correspondantes. Ce que Bernard Harcourt a appelé « l'exposition numérique <sup>17</sup> ». Il n'est que de se remémorer l'expérience récente de la protection contre le Covid 19 pour comprendre combien la protection des individus et la répression de leurs conduites « déviantes » peuvent être proches l'une de l'autre. L'organisation des prochains Jeux Olympiques de Paris promet une autre vague de fichiers et de surveillance automatisée.

Mais la domination informatique opère aussi à un niveau *macropolitique* : c'est la thèse défendue de façon convaincante dans le livre de Benjamin Bratton désormais bien connu, *The Stack* (l'empilement ou la pyramide), qui décrit une double logique horizontale et verticale d'accumulation du pouvoir, aboutissant à un nouveau *Nomos de la Terre* au sens de Carl Schmitt, c'est-à-dire à une fusion de la spatialité et de la souveraineté <sup>18</sup>. Suivant une logique dite d'immanence, tous les internautes (usagers humains et non-

humains ou « bots ») sont constitués à la fois en ressource pour le *datamining* (la collecte d'informations anonymisées *et* personnalisées) et en cibles pour les offres, instructions et injonctions également personnalisées. Ce processus construit statistiquement la multitude ou le « peuple » de l'infosphère. Suivant une logique dite de souveraineté les plateformes successives s'empilent les unes sur les autres de façon à incorporer les internautes *ainsi que leurs* « territoires » *respectifs* (c'est-à-dire leurs environnements, non seulement géographiques, mais professionnels, familiaux, culturels ou nationaux, avec les interactions qui s'y déroulent) dans des réseaux de serveurs virtuels ou centres de données (« cloud ») opérant à l'échelle mondiale et en concurrence les uns avec les autres pour le monopole de la communication. Pascal Boniface écrit à ce sujet : « Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, les États-Unis ont imposé leur leadership d'un point de vue financier, économique, stratégique ou encore culturel, et, depuis la révolution numérique, dans le secteur technologique. Ce leadership s'est notamment traduit par le développement exponentiel de cinq géants du numérique américain : les GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple et Microsoft). Leur succès financier et technologique sans pareil, qui s'est accéléré au cours de la dernière décennie, leur donne désormais les moyens d'étendre leurs champs d'actions à certains domaines préalablement réservés aux États. » Mais, poursuit le directeur de l'IRIS, « la prospérité des GAFAM connaît aujourd'hui plusieurs obstacles, dont un de taille, la concurrence chinoise. L'innovation chinoise dirigée par le PCC qui veut faire de la Chine une “cyber superpower” a façonné ses propres champions : les BATX (Baidu, Alibaba, Tencent, Xiaomi). Autrefois copies parfaites des GAFAM, les BATX concurrencent désormais directement les leaders américains, en profitant notamment d'un important soutien du régime chinois <sup>19</sup> ». Les monopoles numériques concurrencent les superpuissances, qui elles-mêmes jouent les monopoles les uns contre les autres. La population des usagers forme la masse de manœuvre.

J'ajouterai pour ma part, en suivant les suggestions de Robert Meister, que la pyramide informatique est corrélée au marché financier mondial (GFM), qui constitue en réalité le « pseudo-

souverain » du système-monde capitaliste <sup>20</sup>, d'où la possibilité de remplacer les opérations d'investissements boursiers résultant de « choix » humains (par des financiers ou des traders), qui prennent du temps et reposent sur des intuitions humaines faillibles, par des décisions ultra-rapides commandées par des algorithmes bancaires et censées minimiser les risques <sup>21</sup>. Une continuité invisible est ainsi créée entre deux sortes d'opérations « bancaires » : les mouvements des internautes individuels, enregistrés en temps réel dans les banques de données, et le mouvement perpétuel des fluctuations boursières au sein du capitalisme mondial. Ils « agissent » en bourse sans le savoir. D'où la question sophistiquée qu'on serait tenté de poser : est-ce le « métavers » qui a été incorporé à un « capitalisme absolu », ou le capitalisme qui est devenu virtuel (non sans effets bien réels et massifs sur les vies matérielles de chacun) au travers de la révolution numérique <sup>22</sup> ? Mais ne serait-il pas plus simple de reconnaître qu'on a là les deux côtés d'une même médaille ? Si l'on doit parler ici de catastrophe, elle sera indissociablement technologique et socio-économique.

## La colonisation des rapports sociaux

A ce point il faut introduire l'aspect *anthropologique* de la révolution informatique telle que la mettent en œuvre les agents du capitalisme mondialisé (les seuls, en vérité, qui à ce jour semblent susceptibles d'occuper ce terrain). Comme en d'autres circonstances, je prendrai pour point de départ la définition que Marx avait énoncée dans les *Thèses sur Feuerbach* de 1845 (éditées après sa mort) : l'être humain n'est rien d'autre qu'un « ensemble de rapports sociaux <sup>23</sup> ». Mais j'essaie de m'en servir à l'envers, en posant la question : que deviennent les rapports sociaux quand les êtres humains sont inscrits *un par un* (*omnes et singulatim*) dans une vaste chaîne d'équivalences à travers leurs profils informatiques, ou deviennent des internautes *info-friendly* immergés dans un environnement *info-friendly* ? Rouvroy et Berns nous expliquent que la gouvernamentalité algorithmique « sans sujets » produit paradoxalement un résultat « monadologique » : la matière première du *datamining* est entièrement faite de *relations* (telles que des

connexions à un serveur ou un site internet à un certain moment pendant un certain temps, etc.), mais les différences, les conflits, les aléas, les obstacles à la compréhension qui d'ordinaire « mettent en relation » des individus singuliers et construisent ainsi leur identités en constante évolution, sont totalement effacés : « Autrement dit, le commun nécessite et présuppose de la non-coïncidence car c'est depuis celle-ci que des processus d'individuation se produisent dès lors que c'est elle qui nous oblige à nous adresser les uns aux autres. *A contrario*, le gouvernement des relations, en reposant sur l'évacuation de toute forme de disparité, "monadologise" les relations, au point que celles-ci ne relatent plus rien et n'expriment plus aucun commun <sup>24</sup> ». Les individus sont simultanément additionnés et disjoints, personnalisés et anonymisés, et par voie de conséquence *isolés* dans leurs « profils », qui enferment leurs vies dans une sorte de bulle. Ceci ne veut pas dire que *les relations sociales n'existent plus*, mais que leur caractère « social » – ce que, d'une formule arendtienne, Rouvroy et Berns appellent « l'inter-être », et qu'on pourrait aussi appeler le transindividuel – est *transféré aux algorithmes* et aux systèmes gouvernés par des algorithmes. En convoquant ici l'idée de la « colonisation du monde de la vie » naguère développée par des philosophes de la « vie quotidienne » et de la « communication » comme Henri Lefebvre (qui l'attribue lui-même à Guy Debord) et Jürgen Habermas <sup>25</sup>, nous pourrions dire que la révolution informatique a produit (et de plus en plus) une *colonisation des rapports sociaux*, qui repose sur leur expropriation suivie de leur appropriation par des programmes automatiques, neutralisant les choix fondés sur des besoins exceptionnels, des désirs singuliers ou des valeurs autres que standardisées. Avant d'en venir à l'esquisse d'un *concept* pour penser l'universalité de ce processus et la modalité subjective de ses effets il me semble utile d'en dire un peu plus sur les formes concrètes qu'il revêt dans différents domaines de l'expérience humaine. Je pense en particulier aux effets qu'on peut repérer dans le champ de la connaissance, dans celui du travail, et dans celui de la communication en tant qu'elle requiert intrinsèquement une activité de production.

Du côté de la *connaissance*, il semble que beaucoup de débats en

cours soient fixés sur l'idée que les progrès de l'Intelligence artificielle (IA), récemment illustrés par la mise au point des « agents conversationnels » tels que ChatGPT, va aboutir à une victoire des robots capables d'apprentissage et d'invention combinatoire sur les cerveaux humains qui sont plus lents, dont la mémoire est plus limitée, et qui ne peuvent opérer à un niveau de complexité comparable <sup>26</sup>. Pour tout ce qui concerne les usages pratiques (y compris dans le domaine de l'écriture ou de la recherche), il faut s'attendre à ce que des entendements finis comme les nôtres soient non seulement soumis à la concurrence de ces entendements presque infinis que fait surgir l'intelligence artificielle, mais tendanciellement remplacés par eux. Le « sujet supposé savoir » machinique se retrouverait ainsi dans la position que les philosophes du Moyen-Âge et de l'âge classique attribuaient à Dieu... Parmi les spécialistes de l'IA qui sont aussi de bons philosophes (tels Luciano Floridi, ou Daniel Andler) il semble cependant que l'opinion majoritaire considère de telles extrapolations comme des mythes reposant notamment sur la confusion entre différents sens de l'idée d'intelligence <sup>27</sup>. En particulier à cause de la différence entre les opérations « syntaxiques » (ou de connexion) qui « criblent » à grande vitesse des combinaisons possibles d'unités discursives (donc *extraient* une signification virtuellement donnée) et les opérations « sémantiques », qui supposent de faire des choix ou de prendre des décisions dans des contextes « indéterminés » <sup>28</sup>.

Il me semble qu'un problème plus sérieux a été soulevé par le rédacteur en chef de la revue *Wired*, Chris Anderson, dans l'éditorial, très discuté depuis, qui annonçait la « fin de la théorie » dans le champ de la connaissance scientifique, dès lors qu'il ne s'agit plus tant, dans des disciplines allant de la physique aux sciences sociales en passant par la biologie, de soumettre des hypothèses (causales ou structurales) d'explication des phénomènes à l'épreuve de l'expérimentation, que de construire des modèles de corrélations statistiques à partir de l'exploitation des *big data* par des algorithmes, en sélectionnant les plus fréquentes. Les données analysées automatiquement, écrit Anderson, « parlent d'elles-mêmes » <sup>29</sup>. S'il s'agit encore institutionnellement de « science » (bien qu'une part croissante en soit produite dans des *start-up* privées, en dehors des

instituts et des laboratoires de type universitaire) <sup>30</sup>, ce n'est évidemment pas au sens que nous a transmis la tradition « rationaliste » allant d'Archimède à Galilée, Newton, Darwin, ou Durkheim, qui a pour principe épistémologique la productivité de l'erreur (et de sa rectification), ainsi que la confrontation entre des hypothèses antagoniques dont l'intelligence évalue les pouvoirs explicatifs au moyen de la logique et de l'expérimentation. Il en résulte que le danger auquel nous sommes confrontés n'est pas le *dépassement* de l'intelligence humaine par l'intelligence artificielle (comme dans le cas du jeu d'échecs ou du jeu de go, qui ont vu successivement la défaite des champions humains devant les robots), mais c'est plutôt le *remplacement* de l'intelligence discursive, devenue inutile ou considérée comme « obsolète », par l'automatisme qui enregistre des corrélations et compare leur probabilité : un phénomène *culturel*, donc aussi *politique*, qui amène à considérer l'explication scientifique (ou « théorique ») comme superflue, dépourvue de valeur sociale autant qu'épistémique. Est-ce bien ce qu'il faut à l'humanité au moment où des problèmes cosmologiques et cosmopolitiques d'une ampleur sans précédent exigent d'inventer ou de redéfinir des concepts fondamentaux comme ceux de la régulation géologique et climatique, ou de l'évolution du « vivant » et de la temporalité historique ? Je laisserai la question en suspens <sup>31</sup>.

Des considérations légèrement différentes s'appliquent à la question du *travail*, dont n'importe pas seulement la fonction productive, mais aussi le mode de relation avec la nature qu'il introduit (et configure) au sein de la culture, et surtout la transformation historique en tant que *division du travail*, qui structure les rapports de coopération entre individus et groupes. La première « révolution industrielle » (terme inventé au début du xix<sup>e</sup> siècle par des économistes et des philosophes désireux de prouver que les changements technologiques avaient des effets collectifs aussi décisifs que les changements de régime politique) a creusé un fossé entre « travail manuel » et « travail intellectuel » que de nouvelles révolutions au cours des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles n'ont cessé d'approfondir (malgré les perspectives de « recomposition des métiers » périodiquement évoquées), déplaçant des masses de travailleurs d'un côté à l'autre de la grande séparation entre l'organisation et l'exécution <sup>32</sup>. Or il

semble bien que la « révolution informatique », venant après l'introduction massive de l'automatisation dans l'industrie manufacturière, conduise à une sorte de « manualisation » du travail intellectuel lui-même, allant depuis la généralisation du « travail du clic » standardisé jusqu'au contrôle disciplinaire exercé sur le « télétravail » <sup>33</sup>. Et d'un autre côté, pour toutes les tâches qui *ne sont pas* techniquement substituables par l'automatisation (ou qu'il est plus rentable de continuer à confier à des masses de travailleurs humains sans qualification), elle conduit à un nouveau degré de prolétarisation. Le déplacement des opérations de production ou de leur contrôle à l'intérieur de l'infosphère a tendance à invisibiliser le fait que sous son apparence d'autonomie « immatérielle » il doit y avoir un énorme soubassement d'opérations manuelles « résiduelles », exécutées par des travailleurs proches de l'esclavage, généralement recrutés dans les zones périphériques de l'économie monde (on parle de *Net-slaves*) <sup>34</sup>. Et de la même façon, la généralisation du commerce en ligne crée toute une classe surexploitée de magasiniers soumis au rythme de la distribution à flux tendu (Amazon) et de livreurs à la demande (Deliveroo, Uber, etc.) <sup>35</sup>. A quoi s'ajoute, comme un phénomène de paupérisation intellectuelle, l'émergence dans toute la société d'une vaste catégorie d'« handicapés informatiques » pour qui l'apprentissage des règles élémentaires de la connexion n'est plus possible, en particulier dans les vieilles générations. On doit y suppléer par de nouveaux services sociaux plus ou moins accessibles. Il est naturellement facile (et contestable) d'énumérer ainsi tous les effets négatifs de la révolution informatique qui touchent au contenu, à l'organisation et au sens du « travail », sans évoquer simultanément l'émergence et la distribution de nouvelles compétences, spécifiquement liées à l'utilisation des plateformes et des services qu'elles offrent, ainsi qu'à la familiarité avec les « interfaces » devenues comme une seconde nature à l'âge le plus tendre <sup>36</sup>. La réflexion doit se poursuivre sur ce que signifient désormais tendanciellement « travail » et « jeu », du point de vue de l'investissement individuel et de la socialisation des activités.

D'où l'intérêt de faire place pour finir à un questionnement anthropologique qui fait ressortir encore plus directement la dimension



relationnelle du problème, portant sur l'avenir de la *traduction* comme activité sociale, culturelle et, inséparablement, artistique. La philosophie et la critique littéraire contemporaines ont largement accrédité l'idée que la traduction n'est pas une dimension *seconde*, encore moins marginale, des processus culturels, mais au contraire leur condition de possibilité et de créativité universelle **37**. On doit appeler traduction en général l'ensemble des techniques de communication et d'interprétation qui traitent de la *différence sémantique*, au sens strict (la différence *entre* les langues, ou *au sein* de langues officiellement recensées) et au sens large (mais indissociable du précédent) de la différence culturelle, voire idéologique, pour en surmonter les obstacles et en exploiter les ressources. Ainsi que l'avait constamment répété, à l'encontre d'une définition positiviste, le groupe de travail constitué autour de Barbara Cassin pour fabriquer le *Vocabulaire européen des philosophies*, la traduction ne se contente pas de dresser un tableau des « correspondances » de vocabulaire ou de syntaxe entre les langues, elle affronte l'élément d'*intraductibilité* incompressible qui caractérise historiquement les idiomes, pour en faire une ressource intellectuelle : l'intraduisible n'est pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire **38**.

Que devient cet élément de pluralité et de conflit quand on passe à la *traduction automatique*, une des applications les plus prometteuses et les plus rémunératrices de l'intelligence artificielle, évoluant depuis l'aide aux traducteurs au moyen de dictionnaires et de grammaires informatisés jusqu'à la traduction « neuronale » qui les remplace ou les cantonne dans une fonction de vérification **39** ? Comment la *définition* même de la « langue » en tant que structure et usage en est-elle affectée ? Cette question engage à la fois la modalité de nos apprentissages fondamentaux et le régime d'universalité auquel nous pouvons accéder par leur intermédiaire. Ce qu'on nous explique, c'est que les traducteurs « humains » (formés par l'apprentissage scolaire et la pratique scientifique, technologique, littéraire spécialisée, seront (et sont déjà) de plus en plus remplacés par des programmes de traduction automatique qui se perfectionnent sans cesse. Mais ce que nous observons, c'est que la *singularité* sémantique des énoncés ainsi que leur *polysémie* résistent à

l'automatisation, parce qu'elles sont avant tout une affaire de *contexte* (contexte intérieur au discours, comme tissu de recouplements et d'allusions entre des textes, contexte extérieur, renvoyant à l'infinité des situations et des intentions d'énonciation possibles). C'est pourquoi, contrairement à ce qu'on espère du point de vue économique, les machines de traduction *se trompent davantage* que les traducteurs humains. Mais on observe une tendance des rapports sociaux et des procédures de communication à s'adapter aux capacités des machines à traduire plutôt que l'inverse : comme si « usager » et « instrument » avaient échangé leurs places.

Il est particulièrement saisissant de voir alors la révolution essayer du domaine de l'écrit vers le domaine de *l'oral* : dès lors qu'il devient possible de voyager dans un pays étranger avec une prothèse auditive – dite « oreillette intelligente » – qui délivre instantanément la traduction des paroles entendues en langue étrangère, permettant de « comprendre » ce que disent les indigènes sans connaître un mot de leur langue ni avoir recours à un interprète, les notions mêmes de différence et d'étrangèreté sont abolies. Du même coup, la littérature au sens large et non institutionnel perd sa fonction, ou son incitation. Et la question devient : des *langues* (en tant qu'*idiômes*, différant d'un simple *code*) peuvent-elles exister sans littérature, au sens *commun* du terme (il y a de la littérature dans toute « négociation » avec l'intraductibilité du langage) ? Et que deviennent alors les humains en tant que « vivants parlants » ? Ce sont les questions qu'il faudrait réactiver au cœur des débats en cours sur les « *digital humanities* » et « l'écriture informatique »  
40. » Elle pointe ici une fonction du langage (l'établissement du « contact » et sa dimension affective) que Jakobson appelait « phatique » (« Linguistique et poétique », in *Essais de linguistique générale*, chapitre XI, Éditions de Minuit, Paris 1963). Le sémantique et le phatique ne sont évidemment pas indépendants l'un de l'autre, mais les proportions dans lesquelles ils se combinent sont éminemment variables.).

## L'aliénation à l'âge de la révolution informatique

Pour conclure, je voudrais reformuler toutes ces questions dans une nouvelle terminologie, qui tend à mieux conceptualiser la catastrophe anthropologique. Je caractériserai l'ensemble de la situation qu'on vient d'évoquer, certes complexe et hétérogène, comme le lieu d'une *aliénation numérique* (*digital alienation*). Une fois de plus, prenons garde à ne pas employer de telles formulations dans un sens exclusivement *néгатif* : la catégorie d'aliénation (qui, on le sait, dans la tradition philosophique allemande à laquelle appartiennent Hegel et Marx, a deux équivalents : *Entfremdung* ou « étrangement » et *Entäusserung* ou « extériorisation », voire « expropriation ») relève d'une phénoménologie de l'expérience, non d'un procès en inculture devant la juridiction de la conscience humaniste. Une vie « non aliénée » est en réalité un mythe, au mieux une utopie : toute forme de vie, pour autant qu'elle implique un processus de socialisation ou de collectivisation (ce qui lui permet d'*entrer dans le champ de l'historicité*), suppose des médiations, dont l'institutionnalisation à son tour induit toujours une aliénation. Il n'est que de penser, pour les relations intersubjectives et les processus de reconnaissance mutuelle qu'elles requièrent, à la *codification du langage*, c'est-à-dire à l'existence de langues « officielles » comme les « langues nationales » : on peut les déformer, les subvertir (c'est ainsi qu'elles évoluent), non les ignorer. Ou encore, pour les échanges marchands (qui ne sont pas *tous* les échanges, mais leur grande majorité, sans lesquels nous ne pouvons survivre) à la fonction de *l'argent*, que Marx a justement décrite comme l'institution d'une « équivalence généralisée », ou d'une *commensurabilité* des activités à travers la circulation de leurs produits. Ou, pour les contrats et les services, à la fonction de la *norme de droit* (public et privé) qui articule obligation et sanction, capacité et responsabilité. Toutes ces médiations sont *symboliques*, mais – pour utiliser un schéma d'origine lacanienne – elles font proliférer l'imaginaire, elles nous affectent dans le réel au travers de scénarios ou de fantasmes qui sont tantôt familiers et prosaïques, inscrits dans les *habitus* corporels, tantôt sublimes, faisant intervenir le surnaturel ou mobilisant des idéaux collectifs spiritualisés. Mais quel est le genre de « médiation » ou de « garantie » pour le fonctionnement des rapports interhumains que la généralisation des programmes informatiques et leur intervention dans *chaque moment* de l'existence fait

maintenant surgir, depuis nos rapports à l'administration jusqu'à nos comportements intimes, et depuis l'acquisition des marchandises jusqu'aux services à la personne (le *care*) et aux « jeux » dont nous nous distraisons ? Que se passe-t-il quand la vie devient de plus en plus complètement une « vie connectée » (ce que les anglosaxons, par un jeu de mots transparent, appellent « *onlife* », l'existence qui se passe « en ligne » ou *online*), faite de télétravail, mais aussi de télémedecine, de télésport ou télégym, de téléseintiments et de télésexualité ? Nous sommes, semble-t-il, très au-delà de ce qui avait été décrit au siècle dernier comme la réification ou le désenchantement du monde, dans la réalité « augmentée » du *métavers*.

Il peut être utile d'emprunter ici à Bernard Stiegler le concept d'*exosomatization* qu'il a lui-même extrait de l'analyse par Alfred Lotka de l'évolution en tant que développement de « prothèses » externes palliant la faiblesse des organes des sens ou multipliant les capacités musculaires et intellectuelles de l'homme <sup>41</sup>. Mais il faut lui conférer une dimension relationnelle supplémentaire : la gigantesque prothèse collective dont il s'agit ici n'externalise pas seulement les puissances du corps ou de l'intellect, elle concerne ce que Hannah Arendt appelait l'*interesse*, c'est-à-dire l'être et l'agir en commun, le rapport social transindividuel avec toutes ses dimensions affectives, utilitaires et intellectuelles. La médiation informatique n'est rien d'autre que l'accès préformaté à la *totalité virtuelle des connections de tous les autres* « utilisateurs » du net qui s'établit non plus « dans notre dos » (Hegel), mais derrière notre écran, comme la part invisible de cette « hypervisibilité » du monde qu'il nous procure en permanence. Elle est essentiellement mimétique, ou reproductive. Et ce nouveau genre d'aliénation, qui commence par l'*expropriation de notre* « extériorité » *elle-même* (nos relations aux autres) affecte dramatiquement toutes les autres médiations, qu'elles soient symboliques ou imaginaires : elles ne sont plus (comme pour l'argent) fétichisées en tant qu'*abstractions réelles* (le mot de Marx pour caractériser l'aliénation monétaire), ou projetées dans une *transcendance imaginaire* (comme pour la « toute-puissance » de l'Etat de droit ou « l'omniscience » de l'Université et de l'Académie des Sciences), mais plutôt *disséminées, banalisées,*

*normalisées, anonymisées*. Tel est le résultat paradoxal auquel aboutit le procédé ultra-démocratique (donc a-démocratique) de « personnalisation » des profils d'utilisateurs qu'emploient les plateformes de communication, de commercialisation et de jeu. Dès lors la vérification de l'existence d'un intérêt commun ou d'une collectivité de pensée n'est plus *en suspens*, elle n'est plus une *tâche* indéfiniment recommencée pour ceux qu'elle réunit ou qu'elle affronte, elle ne dépend plus d'une série d'expériences, de confrontations aléatoires, voire périlleuses. Elle s'effectue *en temps réel*, de façon continue, sur chaque interface qui met en contact des internautes ou des *inforqs* – ces inforqs que nous sommes devenus par l'intermédiaire de nos « profils ».

Ce qui engendre deux séries de conséquences quant à l'utilisation que les sujets font de leurs capacités intellectuelles et de leurs corps. D'une part *la capture de l'attention*, contre laquelle les psychologues de l'enfant, en particulier, mettent en garde pour essayer de préserver les normes de santé et d'éducation traditionnelles, mais que les gérants des plateformes déclarent ouvertement rechercher, de sorte que nous acquérons tous l'habitude de « passer le plus clair de notre temps sur le net » 42. Et d'autre part le remplacement de « l'invention de l'autre » (Derrida), c'est-à-dire de sa recherche, de sa découverte, de l'étonnement, de l'attraction ou de l'hostilité que suscite son « étrangeté », par une *attraction pour le double*, l'autre *virtuel* (« alias ») qui est en réalité le même, porteur des mêmes données. Il me semble que c'est au point de recoupement de ces deux effets que surgit la possibilité à la fois antipolitique et posthistorique d'une *massification de l'humain* (ou d'une transformation de la multitude humaine en « masse » statistiquement contrôlée), qui n'a pas vraiment de précédent. Elle diffère qualitativement des phénomènes totalitaires de l'histoire récente, et même elle en inverse la logique, tout en exacerbant le phénomène de « servitude volontaire » (c'est-à-dire de servitude *affectant la volonté*) qu'ils avaient déjà installé au milieu de la culture.

Resterait évidemment à se demander s'il est possible d'identifier dans une telle catastrophe un *point de bifurcation*, s'il y a des possibilités objectives et subjectives de *renverser le renversement* qui

nous a fait passer de l'utilisation de la technologie informatique à l'expropriation de ses utilisateurs. Pour le retrait ou le boycott (à supposer que ce *grand refus* soit pensable et souhaitable), il est manifestement déjà trop tard. Les sujets ne peuvent tout simplement plus vivre sans se connecter au web qui les « nourrit » de son flux de plusieurs centaines de milliers de « bytes » par jour. Disons encore, dans un langage cette fois kantien : est-ce qu'il est pensable que la « réalité augmentée » du Métavers devienne à son tour l'objet d'une *subversion* par des internautes qui incarneraient « l'imagination productive », celle qui ne tend pas à la personnification standardisée, mais, comme dit la *Critique du Jugement*, au « libre jeu des facultés » ? Mais si une telle imagination productive se développe, comment ne serait-elle pas réservée aux membres d'une petite société d'artistes et de techniciens capables de jouer avec l'IA ou de transformer leurs ordinateurs, leurs smartphones et leurs tablettes en « espèces compagnes » (Donna Haraway) dans une sorte de *vie de bohème* postindustrielle <sup>43</sup> ? Il faudrait qu'elle s'exerce « en masse » et collectivement, donc politiquement, comme le soubassement d'une nouvelle politique d'après la politique. Ce n'est pas très facile à imaginer, mais c'est aussi ce qu'il vaut la peine de rechercher avec obstination dans les marges ou les interstices de l'infosphère.

D'une telle recherche, que je viens de dire *obstinée* (pensant en particulier à l'extraordinaire ouvrage de Negt et Kluge <sup>44</sup>), mais qu'il faut dire aussi *aléatoire*, à la limite de l'impossible, dépend manifestement que la « fin de l'historicité » puisse s'interpréter *a contrario* comme l'occasion d'une politique. Mieux : d'une politique d'après « le politique », dans ses formes modernes (dont beaucoup sont en réalité archaïques). L'historicité, avons-nous dit, c'est le déploiement dans le temps d'une dialectique de l'individuel et du social (à quoi il aurait fallu ajouter plusieurs autres couples de « contraires »). Dès lors qu'une technologie « totalitaire », elle-même à la fois cause et effet, circulairement, d'un régime économique déterminé (« capitalisme absolu »), semble frapper d'obsolescence les *conditions mêmes* (matérielles, c'est-à-dire spatio-temporelles, et surtout anthropologiques) d'une telle dialectique,

ne faut-il pas essayer de trouver ou de construire l'issue dans la modalité d'une *contre-révolution*, ou mieux d'une *anti-révolution informatique*, en assumant l'inversion de sens de cette vieille catégorie ? Une telle anti-révolution n'est pas le bris des machines (ou des « bots ») : répétons-le, il est trop tard pour cela et les inconvénients en seraient sans doute plus grands que les avantages. Elle n'a pas de formule unique. Parmi les auteurs à qui je me suis référé, plusieurs en cherchant manifestement les moyens, que ce soit par négation, par bifurcation ou par création. Je crois qu'elle doit passer aussi, idéalement du moins, par une politique publique de formation généralisée aux principes et aux usages de la programmation (dans le sens *complet* du terme), qui donne aux « usagers » à la fois une prise et une culture (au lieu d'un *conditionnement*), donc une indépendance d'esprit et une capacité d'organisation en réseaux, face au « pseudo-souverain » et à la « gouvernementalité » algorithmiques. Toutes les forces dominantes du monde actuel sont consciemment liguées contre une telle possibilité, en particulier dans la forme d'une destruction programmée des systèmes scolaires. Mais son idée, correspondant à un désir de savoir au moins aussi obstiné dans l'espèce humaine que celui de vivre, peut encore « s'emparer des masses ».

—

## Notes

- 1 Jürgen Habermas : *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962). Traduction française : *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1997.
- 2 Le présent article constitue l'adaptation française, avec quelques modifications, de mon exposé aux *Delphi Dialogues*, The European Cultural Center in Delphi, June 20-22, 2023, sous le titre : « The Digital Catastrophe and the End of Historicity ». La version originale est publiée avec l'ensemble des contributions sous la direction de Panagiotis Roilos, aux éditions du Centre. Dans le cours de cette adaptation, j'ai bénéficié de très utiles remarques de Rada Ivekovic,

Jean-Marc Lévy-Leblond, Patrice Maniglier et Warren Sack. Je les en remercie vivement.

- 3 *Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit*, *Leviathan*, 49. Jg., Sonderband 37/2021, Traduction française : « Un nouveau changement structurel de l'espace public politique » [2021], dans Françoise Albertini et Luca Corchia (dir.), *Habermas en terrain insulaire. La Corsica et son espace public*, Pise, Pisa University Press, 2022.
- 4 J'emprunte cette terminologie (difficilement traduisible mais parfaitement intelligible en « franglais ») à l'excellent ouvrage de Luciano Floridi : *The 4th Revolution. How the Infosphere is reshaping Reality*, Oxford University Press, 2014.
- 5 Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, a fourni une extraordinaire allégorie de cette réciprocité en faisant « énoncer » par l'Esprit le principe de sa propre formation dans la formule *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* (« je qui est nous, et nous qui est Je ») : voir mon commentaire dans *Citoyen Sujet. Essais d'anthropologie philosophique*, Parsi, Presses Universitaires de France, 2010. Également É. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (traduction anglaise *Citizenship*, Polity Press, 2015).
- 6 Floridi, dans l'ouvrage susmentionné, parle d'une « hyperhistoricité » du monde informatisé (*digital*). Ce qui appelle une comparaison entre l'historicité et l'hyperhistoricité, comme deux « mondes » ou « modes d'existence ».
- 7 J'ai énoncé ce diagnostic, sous une forme volontairement nihiliste, dans un petit dialogue avec Bertrand Ogilvie (« Ce qui vient : le pire, sans recours ? »), qui ouvre le numéro 72 et dernier de la revue *Lignes*, février 2024.
- 8 « Three Catastrophes, and the Remnant of Politics: Climate, War, Metaverse », conférence au Birkbeck Institute for Humanities, 28 Mai 2023, répétée ultérieurement (19 octobre 2023) à l'Université Columbia de New York. À paraître.
- 9 J'emploie le terme de « métavers » dans un sens qui n'est ni le sens originel (inventé par Neal Stephenson, dans son roman *Le Samouraï*



*virtuel*, paru en 1992, et popularisé par la série *Matrix*, pour désigner un univers fictif doublant le monde « commun » au moyen d'une « réalité augmentée »), ni le sens que s'est approprié le patron de Facebook, Mark Zuckerberg (dans sa tentative avortée pour créer à partir de son réseau une plateforme virtuelle, dite Meta, qui engloberait toutes les autres), mais désigne simplement la circulation « invisible » des données et des informations ciblées qui connecte tous les utilisateurs à l'ensemble des serveurs, et qu'on peut donc considérer comme un « méta-programme » *de fait* de l'infosphère. C'est l'idée développée par Eli Pariser dans *The Filter Bubble. What the Internet Is Hiding from You*, Viking Press 2011 (je remercie Warren Sack de m'avoir signalé cet ouvrage).

10 Hartmut Rosa : *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010. Mais l'idée a derrière elle une longue tradition, remontant en particulier à Siegfried Giedion : *La Mécanisation au pouvoir* [« Mechanization takes command »], Paris, Denoël, 1948. En informatique l'accélération des capacités est « mesurée » par rapport au débit et à l'efficacité des « architectures » (systèmes). La thèse générale s'énonce : « Une nouvelle ère de l'intelligence s'annonce avec l'accélération de l'innovation informatique » (HPE Greenlake, « portefeuille de solutions cloud »). L'accélération des opérations boursières qui tout à la fois exige et rend possible le remplacement des « traders » humains par des programmes informatiques est l'un des objets du livre de Robert Meister, *Justice is an Option. A Democratic Theory of Finance for the Twenty-First Century*, The University of Chicago Press, 2021, sur lequel je reviens plus bas.

11 Shoshana Zuboff: *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the Frontier of Power* (Profile Books, 2019). Dans son ouvrage récent, *Technoféodalisme. Critique de l'économie numérique* (Paris, La Découverte, 2020), Cédric Durand commente longuement la thèse de Zuboff : « *Big Other* veille sur un monde d'où on ne s'échappe pas » (p. 103 et sv.). Voir aussi le livre de Eli Pariser, cité supra.

12 « Inforg » pour « informationally embodied organism », entité générée par l'informatique qui, selon Luciano Floridi, désigne en général les acteurs ou participants de l'infosphère.

13 Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1845),

traduction française, Éditions Sociales, Paris, 1976, p. 71.

- 14 Voir « D'Aristote au Web de demain : l'intelligence collective selon Pierre Lévy » (<https://unblogdesblogs.wordpress.com/2013/07/02/daristote-au-web-de-demain-lintelligence-collective-selon-pierre-levy/>). Et Pierre Lévy : *Cyberdémocratie. Essai de philosophie politique*, Paris, Odile Jacob, 2002. Les affinités avec le concept du « *general intellect* », que proposent Negri et ses continuateurs développant une théorie du « capitalisme cognitif » et du communisme dont il contiendrait la possibilité, sont beaucoup plus que de hasard.
- 15 Bernard Stiegler : *The Neganthropocene*, edited, translated and with an introduction by Daniel Ross, London, Open Humanities Press, 2018, p. 175 (la référence est à l'essai de Derrida: « La Pharmacie de Platon », in *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972).
- 16 Antoinette Rouvroy, Thomas Berns, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *Réseaux*, 177/1, Janvier 2013 (l'antithèse normative/anormatif est pris ici non au sens de la normalisation mais de la *normativité* éthico-juridique, c'est-à-dire de l'ordination des comportements à des *valeurs*). Entre autres développements de cette idée, voir Cédric Durand, *Technoféodalisme, op. cit.*
- 17 Bernard Harcourt, *La Société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, Paris, Le Seuil, 2020.
- 18 Le titre anglais complet est *The Stack. On Software and Sovereignty*, Cambridge, MIT Press, 2015. La traduction française partielle, avec une introduction de Yves Citton, s'intitule *Le stack. Plateformes, logiciels et souveraineté*, UGA Éditions, 2019.
- 19 Extrait d'interview. Voir P. Boniface : *Géopolitique de l'intelligence artificielle. Comment la révolution numérique va bouleverser nos sociétés*, Paris, Eyrolles, 2021.
- 20 Voir mon article « Naissance d'un monde sans maître ? Après l'Empire les Marchés ? », réédité dans *Écrits I. Histoire interminable. D'un siècle l'autre*, Paris, La Découverte, 2020.

- 21 Robert Meister, *Justice is an Option, op. cit.*
- 22 J'ai employé, après d'autres, l'expression de « capitalisme absolu » dans quelques essais, dont : « Towards a new critique of political economy: from generalized surplus-value to total subsumption », in *Capitalism, concept, idea, image. Aspects of Marx's Capital today*, edited by Peter Osborne, Eric Alliez, Eric-John Russell, CRMEP Books, Kingston University London, 2019; « Absolute Capitalism », in *Mutant Neoliberalism. Market Rule and Political Rupture*, William Callison and Zachary Manfredi editors, Fordham University Press, 2020.
- 23 Marx, *Thèses sur Feuerbach*, 6 : « *Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* ». Voir mon commentaire : « Anthropologie philosophique ou ontologie de la relation ? Que faire de la "VI<sup>e</sup> Thèse sur Feuerbach" ? », dans É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, nouvelle édition augmentée, Paris, La Découverte, 2014.
- 24 Antoinette Rouvroy et Thomas Berns : « Gouvernamentalité algorithmique... », art. cit., p. 193.
- 25 Henri Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 142 ; Jürgen Habermas : *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome II, Paris, Fayard, 1997.
- 26 Une phrase comme celle-ci suppose évidemment qu'on sache définir la « complexité » d'une façon objective et qui autorise la comparaison. Il se pourrait que son usage soit *circulaire*, dépendant de l'objectif épistémologique ou politique auquel elle doit servir. Cf. Michel Alhadef-Jones : « Three Generations of Complexity Theories: Nuances and Ambiguities », repris dans *Complexity Theory and the Philosophy of Education*, Mark Mason (éd.), Wiley-Blackwell, Oxford, 2008 (traduction française en ligne : <https://archive.mcxapc.org/docs/conseilscient/0805michel.pdf> ).
- 27 Luciano Floridi : « AI as *Agency Without Intelligence*: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models », *Philosophy & Technology* (2023) 36:15 ; Daniel Andler, *Intelligence artificielle, intelligence humaine : la double énigme*, Paris, Gallimard,

2023.

- 28 Par cette formulation je prends parti, au moins en première approximation, dans un débat récurrent qui oppose deux « stratégies » de développement de l'IA, et qui rebondit avec chaque innovation dans la conception des systèmes. Patrice Maniglier me fait observer que ce choix est hautement discutable. Dont acte. Cela veut dire qu'il faudra reprendre cette question de façon mieux informée et beaucoup plus détaillée. Nous sommes d'accord cependant pour privilégier l'idée de *déplacement* par rapport à celle de *remplacement*.
- 29 Anderson, Chris :: « The end of theory: the data deluge makes the scientific method obsolete » (23 June 2008) ([http://archive.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb\\_theory/](http://archive.wired.com/science/discoveries/magazine/16-07/pb_theory/)). Parmi les réponses intéressantes à cette provocation: C.S. Calude and G. Longo : « The Deluge of Spurious Correlations in Big Data » (Centre for Discrete Mathematics and Theoretical Computer Science, CMDTCS Research Report Series, nr 488, August 2015), qui concluent leur discussion : « Scientists and philosophers have always worried about fallacies one commits by looking at correlations only [...] one increases the risk of committing such fallacies the bigger the data set one mines for correlations [...] Correlation does not make causation obsolete nor does it cause Democritus's type of science to die [...] Despite the looming threat of spurious results, correlational studies are not useless [...] Scientists can benefit a lot from data science (analytics), as data storing and mining is a useful complementary tool for science » (je remercie Jean-Marc Lévy-Leblond de m'avoir communiqué cette excellente référence).
- 30 Voir Yarden Katz, article « Entrepreneurial Science », *Political Concepts*. Issue 6 : <https://www.politicalconcepts.org/entrepreneurial-science-yarden-katz/>
- 31 Sur ce point également, Patrice Maniglier objecte en me faisant observer que la correction automatique des erreurs en tant que procédure d'« apprentissage » est le cœur même de l'Intelligence artificielle en tant que *deep learning*, et que l'explication causale (j'ajoute : ou structurale) en tant qu'idéal épistémologique est une conception « très discutable ». Nous sommes d'accord cependant pour considérer que le rapport de la théorie à l'expérience est

bouleversé, et donc le sens même de l'idée de « connaissance » remis en question. A suivre.

- 32 Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Présentation de Georges Canguilhem, Paris, Les Éditions Sociales, 2012, 2<sup>e</sup> édition.
- 33 Les contrôles à distance sont pris dans un *double bind* caractéristique : il faut empêcher le *sous-travail* faute de surveillance directe (qu'on peut remplacer par des « logiciels espions »), et il faut empêcher le *surtravail* que les employés s'imposent à eux-mêmes en abolissant la frontière entre vie professionnelle et vie privée. Les tribunaux sollicités par les proches d'accidentés (suicides par surmenage et dépression) hésitent à sanctionner les employeurs, parce que la transgression des normes relève de la « liberté » du salarié : cf. [https://www.cfdt.fr/portail/vos-droits/duree-du-travail-conges-et-jours-feries/actualite/temps-de-travail/teletravail-la-preuve-du-respect-du-temps-de-repos-incombe-toujours-a-l-employeur-srv2\\_1278304](https://www.cfdt.fr/portail/vos-droits/duree-du-travail-conges-et-jours-feries/actualite/temps-de-travail/teletravail-la-preuve-du-respect-du-temps-de-repos-incombe-toujours-a-l-employeur-srv2_1278304).
- 34 Voir Lisa Margonelli, « Inside AOL's Cyber-Sweatshop », *Wired*, Octobre 1999. Et Antonio Casilli, *En attendant les robots, enquête sur le travail du clic*, Paris, Le Seuil, 2019.
- 35 Voir le film de Ken Loach, *Moi, Daniel Blake...* (2016).
- 36 Ce qui avait provoqué l'admiration du philosophe Michel Serres : *Petite Poucette*, Éditions Le Pommier, 2012.
- 37 Voir une synthèse critique récente : Saša Hrnjez, *Traduzione come concetto. Universalità, negatività, tempo*, Padova University Press, 2021. Ainsi que le classique Emily Apter, *A Translation Zone. A new Comparative Literature*, Princeton University Press, 2006 (traduction française : *Zones de traduction. Pour une nouvelle littérature comparée*, Paris, Fayard, 2015).
- 38 Barbara Cassin, « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *Cliniques méditerranéennes* 2014/2 (n° 90).
- 39 Franck Barbin, « La traduction automatique neuronale, un nouveau tournant? », *Palimpseste. Sciences, humanités, sociétés*, 2020, 4,

p.51-53.

40 Sur ces questions, Rada Ivekovic me communique les réflexions suivantes, dont je prends note pour la suite : « Quant à la traduction automatique je pense comme toi avant preuve du contraire, qu'elle ne sera pas aussi parfaite et qu'elle n'est point aussi perfectible que certains le pensent, bien que "la situation avance rapidement". Je comprends ton agacement au sujet de l'oral transmis de la traduction automatique. Mais l'expérience montre que c'est justement à l'oral que ces applications sont incroyablement efficaces, beaucoup plus qu'elles ne le sont et ne le seront à l'écrit. Je suis pour ma part très favorable à ces machines, et leur suis reconnaissante de me permettre de communiquer avec des gens dans la langue desquels je suis analphabète : c'est très précieux. Au-delà des mots et de la traduction, il passe toujours un courant du simple contact humain et de sympathie possible, parfois même de l'amitié partagée

41 Alfred J. Lotka : « The Law of Evolution as a Maximal Principle », *Human Biology* 17 (1945); Bernard Stiegler : *The Neganthropocene*, edited, translated and with an introduction by Daniel Ross, London, Open Humanities Press, 2018. De point de vue anthropologique, toute cette problématique s'enracine dans l'œuvre incroyablement prémonitoire d'André Leroi-Gourhan (*Le Geste et la Parole*, I. *Technique et langage* ; II. *La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel, 1965).

42 « We are probably the last generation to experience a clear difference between online and offline environments. Some people already spend most of their time onlife » (Luciano Floridi, *The Fourth Revolution*, *op. cit.*, p. 94). Il conviendrait ici de creuser, en imitant la méthode de Marx, la relation « productive » entre le *temps de connection* des individus (*nettime*) et la *valorisation* (*Verwertung*) directe ou indirecte du capital global qui s'effectue dans la sphère des communications. Il s'agit d'un développement à venir de la théorie du « capitalisme absolu ».

43 Voir par exemple McKenzie Wark, *A Hacker Manifesto* (CriticalSecret, 2006), qui perpétue l'esprit du situationnisme à l'époque de la révolution informatique.

44

Alexander Kluge & Oskar Negt, *History & Obstinacy* (translated by Richard Langston et al., Edited and with an introduction by Devin Fore), Zone Books, New York, 2014 (version réduite et corrigée de *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, Francfort, 1981).

—

## Contributeur·ices

Édité par Patrice Maniglier et Juliette Simont

—

## Comment citer ce texte

Etienne Balibar, «Sur la catastrophe informatique : une fin de l'historicité», *Les Temps qui restent*, no. 1, 2024.

# Les oreilles sur Terre, à l'écoute de la polychronie

Par Bernadette Bensaude-Vincent | 04-03-2024

La philosophe Bernadette Bensaude-Vincent soutient ici que le régime temporel esquissé dans ce premier numéro des *Temps qui restent* se distingue effectivement de celui esquissé par Sartre en 1945. Non cependant parce qu'il impliquerait un futur incertain, problématique. Mais parce que la crise écologique actuelle nous conduit à interpréter littéralement l'expression « les temps qui restent », c'est-à-dire (1) à prendre en compte une pluralité de temporalités au lieu de spéculer sur le sens et le tempo de la flèche du temps et (2) à considérer les restes, résidus omniprésents, de trajectoires temporelles hétérogènes et enchevêtrées, qui composent des paysages-temps plus ou moins harmonieux.

Parmi les petites histoires anonymes que colporte la tradition d'humour juif, il en est une particulièrement amère car elle procède de l'expérience de la déportation par les nazis : « Jusqu'à maintenant nous vivions dans l'angoisse, désormais nous vivons dans l'espoir **1**. » Ces paroles expriment une façon inattendue, paradoxale d'aborder la catastrophe. La crainte quotidienne suscitée par l'expérience de vie aux aguets dans un milieu hostile avec des menaces antisémites fait place à l'espoir d'une improbable chance de survie.

La Shoah et Hiroshima ont souvent été couplés dans les pratiques de commémoration et dans les marches pour la paix scandées par les slogans « plus jamais ça ». **2** Et pourtant la vision du futur suscitée par l'explosion de la première bombe atomique chez les intellectuels est tout en contraste avec celle de l'humour juif. Dès le 8 août 1945 dans l'éditorial de *Combat*, Albert Camus écrit : « La ci-



vilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques.» En octobre 1945, dans le premier numéro des Temps Modernes Jean-Paul Sartre s'écrie :

« Nous voilà pourtant ramenés à l'An Mil, chaque matin nous serons à la veille de la fin des temps ; à la veille du jour où notre honnêteté, notre courage, notre bonne volonté n'auront plus de sens pour personne, s'abîmeront de pair avec la méchanceté, la mauvaise volonté, la peur dans une indistinction radicale. Après la mort de Dieu, voici qu'on annonce la mort de l'homme. [...] Il n'y a plus d'espèce humaine. La communauté qui s'est faite gardienne de la bombe atomique est au-dessus du règne naturel car elle est responsable de sa vie et de sa mort : il faudra qu'à chaque jour, à chaque minute, elle consente à vivre. Voilà ce que nous éprouvons aujourd'hui dans l'angoisse. »

La perspective millénariste d'un anéantissement se double d'un sentiment d'angoisse sous le poids de la liberté soudain offerte ou déchaînée, de choisir de vivre ou de mourir. Les Temps Modernes s'ouvrent sur une image de fin de monde, de catastrophe à éviter, sans relâche. Sartre et Camus ne sont pas seuls à éprouver cette crainte devant le pouvoir destructeur de l'arme atomique. Bien d'autres intellectuels français ou étrangers - François Mauriac, Bernard Charbonneau, Lewis Mumford ont pensé Hiroshima comme la fin des temps pour l'humanité. Pour Günther Anders, Hiroshima et Auschwitz ouvrent la perspective d'un « monde sans hommes » d'une destruction de masse, point d'acmé de la civilisation industrielle. « Il n'y a pas à discuter : le "futur" appartient au meurtre de masse (dans la mesure où l'on peut considérer qu'une machine qui produit du "non-futur" a un futur. » À la génération suivante, Michel Serres qui dit avoir quitté les sciences pour la philosophie à cause d'Hiroshima, et considère l'arme nucléaire comme une « trahison » des scientifiques, envisage aussi la fin de l'histoire : « Aux camps d'extermination répondent Nagasaki et Hiroshima, qui ont tout autant déchiré l'histoire et les consciences et, dans les deux cas, de manière radicale, en attaquant les racines mêmes de

l'humanité : non pas seulement le temps de l'histoire, mais celui de l'hominisation ».

Déchirement, anéantissement, le début des Temps Modernes est déjà vécu comme le début de la fin. Dès 1945 on est dans le temps qui reste. Et ce reste est effectivement décompté par la Doomsday Clock. L'horloge du Jugement dernier publiée dans le premier numéro du Bulletin of Atomic Scientists en 1947 est positionnée sept minutes avant minuit. L'aiguille se déplace sur trois minutes avant minuit en 1949, après la première bombe soviétique. Elle oscille sans relâche durant la Guerre froide et n'en finit pas de s'approcher de minuit. Réglée sur 100 secondes en 2021 et 2022, elle a été déplacée sur 90 secondes le 24 janvier 2023, point le plus proche de minuit depuis sa création en 1947. Le décompte du temps qui reste est ainsi devenu un rituel, presque une routine d'alerte sur les dangers de l'atome et de la civilisation industrielle.

Mais alors si l'ouverture des Temps modernes se présente déjà comme une rupture dans la continuité qui s'impose à l'échelle globale, planétaire, si depuis 1945 on est dans le temps qui reste, peut-on encore parler d'entrée dans une ère nouvelle signalée par la crise écologique présente ? Qu'est-ce qui a changé ? Est-ce qu'hériter des Temps Modernes c'est simplement prolonger le régime de temporalité ouvert en 1945 ?

Je montrerai au contraire que cet héritage nous exige une bifurcation radicale, une nouvelle façon de penser et de vivre le temps en retrouvant le monde.

## Le futur comme problème

La vision du futur est le marqueur par excellence de ce que les historiens comme Reinhart Kosseleck et François Hartog ont nommé régime d'historicité. Or la suprématie du futur, défini comme « horizon d'attente » est ce qui caractérise à leurs yeux le régime moderne d'historicité. Pour Kosseleck il débute vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle quand le présent n'est plus guidé par le passé comme dans

l'Antiquité, ni même pensé en fonction de la fin des temps dans une perspective eschatologique, mais tendu vers un futur ici-bas ; un futur entre les mains des humains, qui deviennent maîtres de leur destin. Pour Hartog, le futur dans le régime d'historicité moderne constitue une source de lumière éclairant le présent comme le passé.

«Le XX<sup>e</sup> siècle est celui qui a le plus invoqué le futur, le plus construit et massacré en son nom, qui a poussé le plus loin la construction d'une histoire écrite du point de vue du futur, conforme aux postulats du régime moderne d'historicité . »

Avec son rappel de l'An Mil, le futur envisagé par Sartre dans l'éditorial qui ouvre *Les temps modernes* en 1945 s'apparente davantage au régime d'historicité médiéval ou au régime actuel (post-moderne si l'on veut) que Hartog caractérise par la peur du futur et la focalisation sur le présent. Deux conceptions des « temps modernes » semblent s'affronter. Celle de Sartre nous installe déjà dans la crise contemporaine, dans un monde où le futur pose problème au lieu de d'être le moteur de l'histoire, tandis que Hartog réfléchissant sur les conditions de la pratique de l'histoire, semble plus enclin à souligner le contraste entre modernité et post-modernité.

Et de fait, l'histoire semble confirmer la conception sartrienne des temps modernes autant sinon plus que celle des historiens. On a certes décrit les décennies d'après-guerre comme une période de croissance économique, de progrès du niveau de vie et de confiance dans l'avenir, mais avant même que Jean Fourastié forge le concept des Trente Glorieuses en 1979, le rapport du Club de Rome soulignait en 1972 *Les Limites de la croissance*. Le futur devient le problème des temps modernes. D'où le succès mondial du best-seller d'Alvin Toffler *Le choc du futur* publié aux États-Unis en 1970, traduit et vendu à six millions d'exemplaires. Le régime d'historicité de la modernité est traversé par l'angoisse de la « grande accélération ». Pour Harmut Rosa, l'accélération technique modifie sans cesse nos habits et notre environnement ; l'accélération du rythme de vie crée de l'exclusion, de l'aliénation ; enfin l'accélération des

transformations sociales et culturelles génère une instabilité permanente et des crises. Pour tenter de sortir de cette spirale auto-entretenu par les innovations techniques, certains en appellent au ralentissement. D'où la vogue du mouvement slow initié en 1986 par Carlo Petreni, un journaliste italien en révolte contre la présence d'un MacDo sur la place d'Espagne à Rome. L'injonction au ralentissement a conquis du terrain en quelques années : au slow food a succédé le slow city, slow design, slow school, slow science..... Le succès de ces mouvements traduit un malaise profond dû à l'impression d'être embarqué dans une course folle, dénuée de sens, d'une perte de maîtrise et de liberté sous l'emprise des grands réseaux, des systèmes techniques, comme de la « main invisible » du marché. Il exprime une aspiration diffuse à un mode de vie alternatif qui manque peut-être sa cible en résumant les temps modernes à l'accélération et à la peur du futur.

La « grande accélération » dans l'extraction et la consommation des ressources comme dans les émissions de gaz à effet de serre, a été désignée comme le moteur de l'Anthropocène. L'accent est mis sur l'interférence entre la longue histoire de la Terre et la courte histoire de la civilisation industrielle moderne. Pour faire mieux sentir le contraste des échelles de temps, on a parfois recours à l'image biblique de la genèse en sept jours. Ainsi David Brower, fondateur de Friends of the Earth risquait cette comparaison : « Si la terre est créée lundi, la vie apparaît mercredi après-midi, les reptiles jeudi, les hommes samedi, le Christ dimanche matin, la révolution industrielle dimanche vers 16h, et 40 secondes se sont écoulées depuis la révolution industrielle. Le temps mythique de la Bible est convoqué pour donner la mesure de la démesure humaine qui met le temps en crise en prétendant « gagner du temps ». La modernité n'en finit pas de précipiter la fin des temps en insistant sur l'accélération qui doit aboutir à une catastrophe, un point singulier où tout bascule. Comme le soulignent Danowski et Viveiros de Castro ces comparaisons d'échelles entre le temps historique et le temps de la Terre suggèrent que l'humanité est une catastrophe pour la planète. Mais elles passent sous silence que la Terre continuera d'exister après la disparition des humains. Non seulement elles ne nous permettent pas de sortir de l'anthropocentrisme moderne,

mais elles entretiennent et consolident l'idée d'un temps linéaire unique, universel, sur lequel elle inscrit des événements de tous ordres, cosmiques, géologiques, biologiques, anthropologiques, sociohistoriques et individuels.

Mon intention n'est pas de questionner la notion de régime d'historicité moderne, une notion aussi synthétique, totalitaire que Les temps modernes de Sartre. Il ne s'agit pas ici de décliner sur le registre temporel l'idée que « nous n'avons jamais été modernes » en montrant que le futur n'a pas vraiment été perçu comme une terre de promesses, un chantier bien contrôlé. Je voudrais plutôt montrer que la vision du futur ne suffit pas à caractériser un régime de temporalité. La façon d'articuler passé, présent et futur est certes un marqueur permettant de repérer différents régimes de temporalité, mais à trop focaliser sur le futur – prospective, scénarios d'anticipation - on passe à côté des indices de changement. On perpétue bien plutôt le temps universel, uniforme quoiqu'accélééré qui conditionne la modernité et fonde sa conviction originale que l'on peut en découdre avec le passé. J'avance l'hypothèse que le régime temporel esquissé dans ce premier numéro des Temps qui restent se distingue effectivement de celui esquissé par Sartre en 1945 non pas parce qu'il met en scène un futur incertain, problématique, mais parce que la crise écologique actuelle nous conduit à interpréter littéralement l'expression « les temps qui restent », c'est-à-dire i) à prendre en compte une pluralité de temporalités au lieu de spéculer sur le sens et le tempo de la flèche du temps et ii) à considérer les restes, résidus omniprésents de trajectoires temporelles hétérogènes et enchevêtrées qui composent des paysages-temps plus ou moins harmonieux.

Je procéderai en deux étapes suivant le fil du dicton d'humour juif cité en exergue sur le temps de l'angoisse et le temps de l'espoir. Dans une première étape, je propose une interprétation de l'angoisse du futur déjà repérable dans les temps modernes. Dans la seconde, j'avance l'hypothèse que l'espoir, c'est de redécouvrir le monde dans sa matérialité et sa diversité pour miser sur la multiplicité des temporalités et les opportunités ouvertes par d'éventuels croisements.

## La modernité sous l'empire de la crainte ?

L'humanité entière est désormais confrontée à la catastrophe et pourtant nous continuons à vivre dans la crainte au lieu d'ouvrir les yeux pour faire face. À la hausse de la température, à la montée des océans, aux vagues de sécheresse, d'inondations, de tempêtes, tsunamis, les pays industrialisés répondent par des projets techniques : digues, dessalement de l'eau de mer, véhicules électriques.... Nous croyons toujours aux solutions techniques. Même si les dommages causés par les technologies fleurons de la modernité – automobiles, avions, plastiques, etc. – ont ébranlé la foi dans le progrès, elle reste bien ancrée. Elle semble même plutôt ravivée par la crainte d'une catastrophe, si l'on en juge d'après la fortune du mot d'ordre de la « transition écologique ». Progrès, catastrophe, transition, tous ces termes véhiculent une conception linéaire du temps, celle de la longue marche d'Homo sapiens, parfois lente et presque stagnante, parfois secouée de brusques ruptures ou d'accélération. Ils ne fonctionnent qu'à la condition de figurer le temps comme une flèche, un vecteur orienté dans une direction, que l'on connaît et vers laquelle on tend. La technique et la flèche du temps sont si étroitement soudées que leur association est rarement questionnée. Elle semble partagée par les techno-optimistes et les technocritiques qui s'affrontent dans des controverses sans cesse renaissantes à chaque innovation depuis le train jusqu'à l'Intelligence artificielle. Que la flèche tende vers des lendemains qui chantent ou vers la catastrophe, la métaphore a une vertu mobilisatrice en concentrant l'attention sur le futur pour le faire advenir, l'éviter ou s'y préparer. Quelle que soit la direction du vecteur temporel, il conditionne les esprits et met les troupes en rangs. Comme le rappellent Isabelle Stengers et Philippe Pignarre, mobiliser est un ordre militaire.

« La mobilisation désigne le contraire de l'apprentissage, car les armées mobilisées ont pour premier impératif de ne se laisser ralentir par rien. Il s'agit tout aussi bien de définir le paysage qu'elles traversent en termes abstraits -- plus d'habitants, plus de champs

cultivés, plus de villages, seulement des obstacles infranchissables ou des possibilités de passer -- que de faire taire ceux qui doutent, ceux qui posent des questions, ceux qui objectent ou discutent les ordres -- ce sont des traîtres en puissance puisqu'ils risquent de 'démobiliser ceux qui les écoutent'. »

La flèche du temps annihile les paysages, elle commande d'aller de l'avant, d'innover, de lever les verrous, de garder les yeux fixés sur l'avenir sans un regard sur les chemins de traverse, sur les alternatives possibles, sans se poser de questions.

Non seulement la métaphore de la flèche garde tout son pouvoir mobilisateur quelle que soit son orientation -- progrès ou effondrement -- mais le vecteur linéaire peut prendre l'allure d'une courbe combinant les deux pentes ascendante et descendante. L'image d'une courbe exponentielle a été largement diffusée au cours des dernières décennies du XXe siècle. Elle suppose une pente d'accélération jusqu'à un passage à la limite, un seuil, qui constitue un point d'infléchissement amorçant soit une descente, soit une fuite vers l'infini. Jean Baudrillard mobilise une telle figure pour critiquer la modernité, sa foi dans le progrès comme émancipation de l'humanité et ascension de la démocratie. La modernité ayant développé tout son potentiel spéculatif atteindrait sa limite, et s'engagerait dans un processus catastrophique de turbulences accélérées qui annonce sa désintégration. Il en conclut que l'accélération annonce une fin prochaine de l'humanité. Mais cette métaphore suscitée par l'omniprésence du thème de l'accélération est tout aussi linéaire, orientée et mobilisatrice que celle de la flèche et reste profondément ancrée dans la modernité. Elle est même encore plus performative que la traditionnelle flèche si l'on en juge par les effets bien réels de la pseudo « loi de Moore ». Formulée en 1965 par l'ingénieur Gordon Moore, l'hypothèse que la capacité de stockage de l'information des semi-conducteurs doublerait tous les 18 mois à coût constant a circulé dans les cercles de l'innovation comme une prescription, un impératif de miniaturisation des composants électroniques avec augmentation exponentielle des performances, de la vitesse, des capacités de traitement et de stockage numérique de l'information. Dans l'informatique, des entrepreneurs ont incité

leurs ingénieurs à répondre aux attentes conformes à cette « loi » qui, de ce fait, est toujours présentée comme une loi naturelle. La courbe exponentielle est un dispositif très puissant pour anticiper sur le futur et le rendre inéluctable en en dessinant une trajectoire en pointillés. Ce qui est de l'ordre du possible, du « pas encore », acquiert une présence immédiate. Parce qu'on passe sous silence les hypothèses et des modèles mathématiques qui permettent l'élaboration des courbes de prospective et scénarios du futur, ces courbes permettent au futur d'agir sur le présent comme un fait, comme s'il était déjà arrivé, comme une donnée. Le futur impose sa loi à l'action présente et crée un climat d'urgence, comme le souligne Bruno Latour :

L'action ne peut être remise à plus tard parce que le temps ne s'écoule pas du présent vers l'avenir – comme si nous devions choisir entre deux scénarios, en espérant le meilleur – mais comme si le temps s'écoulait de ce qui vient (l'avenir en français n'est justement pas le futur) vers le présent.

Si l'on veut à tout prix donner une définition des temps modernes, je suggère donc de les caractériser par le pouvoir mobilisateur conféré à la flèche du temps qui s'exprime dans les courbes de prospective. La tension vers le futur qui caractérise le régime moderne de temporalité est indépendante de la valeur -- positive ou négative – qu'on lui accorde, mais elle donne au futur un statut ontologique comparable à celui du passé.

Pourquoi tant d'investissements dans le futur ? Pourquoi tant d'efforts de mobilisation pour innover, aller plus vite, plus loin, toujours de l'avant ; ; pour faire advenir des temps meilleurs, ou foncer dans le mur ? C'est ici qu'on peut avancer l'hypothèse de la crainte, d'une angoisse comme moteur de la modernité. La marche inexorable du progrès, la colonisation, l'exploitation des peuples, des terres et des mers, toutes ces attitudes conquérantes de la modernité ne seraient-elles pas autant de manifestations de la crainte d'être débordés par les puissances de la nature ? Le projet cartésien de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » généralement considéré comme l'expression d'une volonté de domination



ne serait-il pas plutôt l'expression de la crainte des puissances de la nature ? Il ne s'agit pas de proposer une interprétation psychologisante de la modernité, mais plutôt de revisiter l'ontologie des modernes. L'ontologie naturaliste de Philippe Descola n'est peut-être pas aussi différente qu'on le pense de l'ontologie animiste quand on parle de désenchantement de la nature. Paradoxalement l'arrogance des modernes pourrait s'ancrer dans un sentiment de finitude, de vulnérabilité face à la nature posée comme une puissance externe inexorable qui menace notre statut, nos privilèges, nos acquis. La nature posée comme l'autre, un étranger redoutable, doit être maîtrisée, domptée, asservie, voire épuisée.

Mon hypothèse sur la crainte inspirée par la nature s'appuie sur une relecture de l'histoire des techniques industrielles modernes mettant en évidence les efforts répétés de passivation de la matière. On sait combien le dualisme cartésien a dépourvu la matière de toute puissance ou dynamisme en la réduisant à de l'étendue et en reportant toute l'activité sur le sujet. Mais les artisans et techniciens qui travaillent avec des matériaux et non avec la matière cartésienne connaissent bien les capacités des matériaux, leurs actions et réactions, leur résistance. Et leur art consiste à négocier avec l'activité de chacun d'eux pour jouer avec, et en tirer parti. En revanche, la production industrielle, en masse de produits standards, demande une certaine passivité des matériaux utilisés. D'où les efforts répétés de passivation des matériaux naturels par fragmentation, écrasement ou fissuration. La standardisation impose la purification et ne s'accommode que de matières homogènes, isotropes. Le contreplaqué, par exemple, est massivement utilisé à la place du bois comme matériau de construction en raison de sa stabilité dimensionnelle. Sa fabrication implique une série de processus tels que l'écorçage et le tronçonnage des grumes, le chauffage, le déroulage des grumes en placages, leur séchage collage, pressage avant les opérations de découpage et de ponçage, le tout transformant la structure complexe du bois en un matériau homogène, isotrope, sans nervure et sans joint. De même, le béton résulte d'une série d'opérations de passivation du calcaire, notamment le broyage, la combustion, le mélange, le dosage, le compactage et le durcissement. Même les technologies chimiques qui mobilisent pourtant

les actions et réactions propres à chaque substance, doivent leur essor industriel à des processus complexes de passivation. La pétrochimie par exemple repose sur le craquage des molécules du pétrole brut. Cette merveilleuse matière fossile concoctée dans les entrailles de la terre pendant des millions d'années est craquée pour fournir une riche palette de matières premières pour divers usages dans les moteurs à combustion ou la fabrication d'une foule de produits, notamment les plastiques. De même l'énergie nucléaire repose, jusqu'à présent, sur la fission des noyaux des éléments radioactifs. C'est dire que la plupart des prouesses technologiques modernes passent par un travail de destruction des matériaux naturels, qui fait violence aux structures patiemment élaborées par la nature dans la longue durée de l'histoire de la terre et de l'univers. Gagner du temps, c'est avant tout détruire les œuvres du temps profond pour les mettre au pas, à disposition. À force de traiter le temps comme un cadre universel indifférent à ce qui se passe en lui, aux événements que l'on date et situe soigneusement sur une ligne chronologique, on s'interdit de reconnaître que le temps est lui-même agent, qu'il fait, produit quelque chose.

## Pour instaurer l'espoir

Si la civilisation industrielle se distingue par cette obsession de gagner du temps, laquelle entraîne une destruction des produits du temps, elle génère néanmoins quantité de résidus. Les matériaux élaborés dans les temps modernes restent, ils perdurent dans l'environnement bien au-delà de leurs usages sociaux, économiques ou militaires. Ces traces s'inscrivent dans la nature, dans les sols, dans les roches et sédiments ou dans les océans. Les multiples résidus matériels sont les signatures des temps modernes typiquement producteurs de déchets plus ou moins toxiques, plus ou moins encombrants. Certains sont là pour durer. Par exemple, le plutonium 239, produit depuis 1945 pour les bombes et les centrales nucléaires, a une durée de demi-vie de 24110 ans et ne se laisse ni retraiter, ni recycler. C'est dire que les décisions de nucléarisation prises au XX<sup>e</sup>

siècle auront des répercussions sur des milliers de générations futures. Même si tous les pays décidaient de renoncer au nucléaire, on ne serait pas sortis de l'âge de l'atome. Même si l'usage de tous les plastiques était banni, ils seraient encore parmi nous sous forme de débris qui peuplent les mers et rivières et finissent par entrer dans les cycles de la nature en s'intégrant dans la chaîne alimentaire. Les temps modernes se distinguent tout autant par la prolifération et la massification de résidus que par l'épuisement des ressources et leur rareté qui, seule préoccupe les économistes et les politiques soucieux de ménager une transition.

L'accumulation de tonnes de déchets de toutes sortes, plus ou moins toxiques à durée de vie plus ou moins longue fait que le futur n'est plus cet espace vide à remplir avec nos projets ou nos chantiers, qui caractérisait le régime moderne d'historicité d'après Kosselleck et Hartog. Il est colonisé par des tonnes de matériaux mis au rebut – béton, amiante, plastiques, isotopes radioactifs. Bref, l'héritage des temps modernes est avant tout matériel.

Car ce que l'ontologie des temps modernes a occulté, invisibilisé, c'est que chaque matériau – minéral ou organique – que l'on engage dans nos projets technologiques a son temps propre et perdure dans son existence. Il y a une multiplicité de manières d'exister et de durer dans le monde terrestre. Les éléments chimiques qui sont comme les briques de base de toute construction technique sont le produit d'une histoire qui débute dans les étoiles pour la plupart. Les isotopes de chaque élément ont une durée de vie propre. La vie de chaque élément est à la fois singulière, et liée à celle des autres, à leurs rencontres et voisinages car la plupart d'entre eux interagissent, parfois de manière explosive, parfois de manière pacifique, voire symbiotique. Les matériaux ont pour la plupart, plusieurs modes d'existence successifs ou simultanés. Le carbone par exemple n'est pas que le vilain gaz à effet de serre que l'on cherche à séquestrer après l'avoir libéré dans l'atmosphère. Il existe aussi dans les roches, ou comme brique élémentaire de tous les vivants, comme pierre précieuse et grâce à ses capacités de liaison il peut former l'indéfinie variété de polymères synthétiques qui semblait nous émanciper des contraintes de la matérialité. Il circule dans les

trois règnes de la nature et il a plusieurs cycles enchevêtrés.

Le temps de passage ou de séjour des matériaux dans les objets techniques n'est que l'une des phases de leur vie propre. Leur activité et leur interactivité ne s'arrêtent pas quand on les met au rebut. Même si l'on s'évertue à les éloigner, ou les dissimuler en les séquestrant sous terre ou dans les fonds marins, ils suivent leur chemin, leur vie active continue quand on les met en retraite après l'effondrement des bâtiments ou le démantèlement des usines. D'où un second paradoxe des temps modernes : en s'extériorisant, s'émancipant de la nature, les humains l'ont profondément anthropisée. La planète entière et même l'espace héritent des temps modernes sous forme de polluants divers. C'est pourquoi l'on peut parler d'Anthropocène car il n'existe plus sur Terre un seul espace qui ne porte la trace des activités humaines. Et avec le mot d'ordre « transition », les milieux les plus faiblement anthropisés comme les pôles et les grands fonds marins excitent l'appétit de conquête et d'exploitation des industriels et de certains pays.

Ce sombre tableau est pourtant un tremplin pour instaurer l'espoir. En ouvrant les yeux sur l'activité des matériaux et sur la multiplicité des temps qui restent, des temporalités propres à chaque être -- plantes, animaux, ou minéraux -- dont l'histoire s'enchevêtre avec la nôtre, on peut créer des rencontres, des croisements, des interférences ou des synergies. Le temps de l'espoir ne se décrète pas avec des mots d'ordre comme « transition » et des innovations technologiques. Il relève plutôt de la débrouillardise, du bricolage, des alliances improbables avec des partenaires très différents – matériaux, microbes, levures ou champignons.

Il s'agit de retrouver le monde méprisé, inexploré dans les temps modernes. La racine de marronnier qui, dans un moment d'extase horrible au détour d'un jardin public, avait soudain révélé à Sartre que l'existence relève de la contingence, est en réalité un système complexe capable de communiquer avec l'environnement et de nouer des alliances avec des levures et des champignons.

Faire alliance avec les puissances de la nature que les temps mo-

dernes voulaient mettre à distance ou réduire au silence, cela suppose d'abord de se mettre à l'écoute, de regarder et de protéger la diversité biologique et minérale. Cela demande aussi de ne plus considérer la nature comme une réserve de ressources à explorer puis exploiter pour conquérir une ultime frontière. Cela suppose de se dégager de l'empire du temps chronologique, du temps universel et linéaire, une construction sociotechnique certes redoutablement puissante, mais qui tend à occulter la diversité et l'hétérogénéité des temps propres à tous les êtres qui peuplent la planète. Car la diversité des façons d'être au temps n'est pas qu'un phénomène culturel, relevant de l'anthropologie. Elle est partout dans la nature et saute aux yeux dès lors que l'on accepte de se décentrer, de considérer le mode d'existence des tiques, des virus et bactéries qui croisent nos lignes de vie et font un bout de chemin avec nous en composant des paysages temporels plus ou moins conflictuels ou harmonieux .

Mais comment ébranler, dépasser ces schémas profondément enracinés dans notre culture ? « La symbiose ou la mort », écrivait Michel Serres dans *Le Contrat naturel*. Seule une innovation sociale et politique peut nous libérer de l'angoisse et de la crainte suscitées par les grands partages de la modernité comme nature/culture, sujet/objet. On commence timidement à traiter des fleuves et des montagnes comme personnalités juridiques afin de ne plus les traiter comme de simples ressources à disposition des humains et reconnaître leurs droits à l'existence. En finir avec l'exception humaine pour appréhender le monde dans sa matérialité et sa diversité, c'est le seul moyen de chasser le fantasme de la fin des temps. Le temps de l'espoir surgit quand on n'a pas de statut, plus d'acquis, plus rien à perdre. On peut alors composer de nouveaux paysages technologiques moins rebutants, moins dissonants, en jouant avec la diversité des régimes temporels et leurs interactions possibles.

—

## Notes

**1** Propos attribués à Tristan Bernard dans le camp de Drancy. Adam

Biro, *Dictionnaire amoureux de l'humour juif*, Paris, Plon, 2022, p. 28.

- 2 Ran Zwingerberg, « Never again : Hiroshima, Auschwitz and the politics of commemoration », *The Asia Pacific Journal*, 13, 19 Janvier 2015, 1-22.

—

## Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier

# Temps du monde/Temps de l'anthropocène: le simultané du non-simultané

Par François Hartog | 08-03-2024

Le créateur des notions de « régimes d'historicité » et de « présentisme », aujourd'hui incontournables, l'historien François Hartog, prolonge ici ses réflexions sur le temps. Il note que tout temps historique organise toujours une conjonction du simultané et du non-simultané : ainsi les spectres sont-ils passés et présents, le Dieu incarné dans le Christ éternel et temporel, les Indiens que rencontrent les espagnols contemporains et archaïques, le progrès présent et futur, etc. Il esquisse alors une grande frise qui va de l'Antiquité à aujourd'hui, pour présenter « l'Anthropocène » une nouvelle figure de ce simultané du non-simultané. Apprendre à vivre dans ce temps, c'est déjà se doter des outils pour le penser.

Un peu ésotérique, à première vue, le concept de simultané du non-simultané nomme, en réalité, une expérience historique fondamentale, à laquelle tout un chacun s'est trouvé confronté une fois ou l'autre <sup>1</sup>. Il permet, en effet, de désigner le télescopage de deux temporalités hétérogènes, qu'il s'agisse du brusque surgissement du passé dans le présent ou d'un temps autre, venu d'ailleurs, dans le présent. Comment caractériser cette modalité du temps humain ? Elle est l'expérience d'une coprésence imprévue, troublante, parfois heureuse, souvent douloureuse, qui vient brouiller les frontières usuelles entre le passé et le présent, bien sûr, mais, plus largement encore, qui vient remettre en question les limites de la condition humaine. Il suffit de penser à tous les phénomènes qui, transgressant les partages ordinaires entre le visible et l'invisible, fran-

chissent aussi les limites entre le passé, le présent et le futur. Tels sont, notamment, les visions, les apparitions, les fantômes et autres revenants, les phénomènes de possession et de transes, les oracles, mais aussi les expériences plus communes relevant de la mémoire involontaire.

Installées sur ces frontières, les religions (pour user d'un terme générique) ne sauraient s'en passer, en usant, voire en abusant. Les prophètes, les devins, les shamans, les sorciers, les interprètes des songes ont été des spécialistes reconnus, voire des professionnels de la simultanéité du non-simultané. Pour leur part, les prophètes bibliques ont été élus pour être, justement, les intermédiaires entre le temps de Yahvé et le temps des hommes. Leur office est de traduire, transcrire, inscrire la vision synoptique et synchronique d'un Dieu éternel dans le temps heurté, brisé, diachronique des hommes à qui n'est jamais permise qu'une vision tronquée, déformée des situations et du cours de l'histoire. « Sentinelle de l'imminence », comme le nomme Charles Péguy, le prophète est le point de contact entre le temps *chronos* des hommes et du monde, et le temps divin qui fait irruption sous la forme d'un temps *kairos* 2. Faisant office de point de jonction, il opère, en des moments de crise aiguë, sur le simultané du non-simultané.

Laissant de côté tous ces phénomènes multiformes qui reposent sur le simultané du non-simultané (mais qui s'ignore comme tel), je me limiterai, ici, à repérer les façons, quelques-unes au moins, dont il a rencontré les temps du monde. En avançant à grandes enjambées de l'Antiquité à aujourd'hui, le fil conducteur de l'enquête sera : comment le simultané du non-simultané a-t-il traversé l'ancien régime d'historicité, le régime moderne, le présentisme, jusqu'à la récente émergence de l'anthropocène ?

## Le monde antique

Homère, le premier, en a fait le ressort d'une scène fameuse et fondatrice : celle où Ulysse est face au barde des Phéaciens qui, à sa demande, chante l'épisode du cheval de bois : celui-là même qui a fait



sa gloire. Or Ulysse se met à pleurer. Pourquoi ? Ces pleurs, qui ont suscité tant de commentaires, traduisent une première rencontre avec l'historicité, entendue comme cette distance inaugurale et insurpassable de soi à soi <sup>3</sup>. Ulysse, qui n'est plus qu'un disparu, se trouve, en effet, soudain confronté à un spectre de lui-même, à savoir le preneur de Troie. Traduisant une expérience du simultané du non-simultané, cette évocation produit une véritable crise existentielle, d'autant plus douloureuse pour Ulysse qu'il n'a pas de mots pour la dire. D'où les pleurs. C'est l'histoire d'un disparu qui rencontre son spectre, et qui ne sait plus s'il est mort ou vivant ! Car, pour relier celui qu'il était alors à celui qu'il est présentement, lui fait (encore) défaut une catégorie du passé stabilisée et immédiatement mobilisable, à même de permettre cette reconnaissance : « C'était moi, c'est moi ; c'est moi, c'était moi ». Et ainsi de réduire le simultané du non-simultané. Mais le choc de cette coprésence, sur le coup indicible, est aussi ce qui va lui permettre de se retrouver : il va cesser d'être « personne » pour redevenir Ulysse <sup>4</sup>. Aussitôt après, en effet, il peut répondre à la question du roi lui demandant qui il est, en lançant haut et fort « Je suis Ulysse ». Débutent alors « les récits chez Alcinoos » qui, déroulés par Ulysse se faisant aède de lui-même, nous mènent depuis le départ de Troie jusqu'à son arrivée sur l'île des Phéaciens, en ordonnant les épisodes de l'errance selon l'avant et l'après. Bref, la force disruptive du simultané du non-simultané initial se trouve réduite et, pour ainsi dire, domestiquée par le récit qu'il peut enfin dérouler.

Les historiens, pour leur part, qui ont pour souci de mettre en ordre les temps, eurent à s'y confronter et surent en jouer. Par sa façon d'user des oracles, Hérodote fit une place au simultané du non-simultané dans l'économie de son récit. Télescopant les temps, ils viennent s'inscrire sur une autre ligne narrative qui annonce, contredit, éclaire le récit des événements. Ils soulignent l'intervention des dieux dans le temps des hommes. Plus compliquée est la tâche qui, au IIe siècle avant notre ère, revient à l'historien Polybe, qui, dans un monde ayant profondément changé sous ses yeux, se sent requis d'écrire une nouvelle histoire. Non plus celle d'une guerre, mais celle de plusieurs guerres menées sur des théâtres d'opérations éloignés les uns des autres : la conquête de la

Méditerranée par Rome. Les Muses de la tradition épique étaient réputées être partout présentes, à même de tout voir en même temps et de tout savoir, aussi bien le passé que le présent et l'avenir. Le simultané du non-simultané était leur ordinaire. Privés de ce recours et de cette ressource, les historiens, Thucydide surtout, ont fondé leur épistémologie sur l'autopsie (le fait de voir de ses propres yeux). Mais, jamais complètement possible, l'autopsie devient carrément impossible dès lors qu'il s'agit de raconter des événements qui ont pris place en divers lieux tout autour de la Méditerranée sur plusieurs décennies. Aussi Polybe entend-il passer de l'autopsie à la *sunopsis*, à une vision synoptique, qui ait une composante à la fois spatiale et temporelle. En effet, avec la conquête romaine, l'histoire, observe-t-il, « s'est mise à former comme un tout organique » et les événements sont perçus comme « s'enlaçant » les uns aux autres sous l'action de la Fortune qui « a contraint toutes les affaires humaines à s'orienter vers un seul et même but ». Pour répondre à cette mutation, l'historien doit s'employer, lui aussi, à « embrasser d'un seul regard les ressorts qu'elle a partout fait jouer pour produire tous ces effets ensemble 5 ». Comment ? En passant de l'autopsie, trop limitée, à la *sunopsis*, concept qu'il emprunte à la philosophie, comme l'instrument d'une saisie de la totalité. Il doit atteindre pour lui-même jusqu'à cette vision d'ensemble, cette vue générale sur les choses, qui correspond au point de vue de la Fortune (ou de Dieu dans le cas des prophètes). Il lui faut voir *comme* la Fortune, adopter son point de vue et le restituer, du mieux qu'il peut, à son lecteur, afin de lui donner à voir cette histoire devenue universelle qu'il nomme histoire « générale ». Grâce à cette opération, l'historien vient occuper une position de surplomb.

Du point de vue des temporalités, si la Fortune (comme le Dieu de la Bible) saisit d'un seul coup d'œil tout en même temps, les légions romaines, elles, synchronisent progressivement la Méditerranée, et le récit de l'historien ne peut échapper à la diachronie narrative. Le simultané de la *sunopsis* ne peut, en effet, se monnayer qu'en développements qui se succèdent. Aussi, en vue de créer un effet de *sunopsis* pour le lecteur, un analogue ou un *ersatz*, Polybe parcourt-il les différents théâtres d'opérations toujours dans le même ordre et

range-t-il les événements par olympiade et par année. Avant la conquête, l'histoire était morcelée et les temps désaccordés : du simultané du non-simultané, si l'on veut, mais qui s'ignorait, puisque chacun comptait à sa façon : avec son propre calendrier. Après 220 avant notre ère, commence un temps synchronisé ou susceptible de l'être que scande le pas des légions et, bientôt, la succession des proconsuls. Des « provinces » en nombre croissant sont établies qui doivent s'accorder au rythme du calendrier politique de Rome. Ainsi, partant d'une confrontation avec le simultané du non-simultané, Polybe s'emploie à le réduire : seul l'œil de la Fortune est à même de le saisir ; il n'en va pas de même pour l'œil humain, qui doit trouver des accommodements, c'est-à-dire des substituts, relevant du voir comme.

## Entre éternité et temps du monde : Eusèbe et Augustin

Dans le parcours du simultané du non-simultané, l'intervention des premiers chronographes chrétiens est un jalon important. Car, avec eux, se met en place un cadre qui demeurera en Europe la référence reçue et obligée jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Comme chronographes, ils sont de grands ordonnateurs des temps, récusant à ce titre toute intrusion du simultané du non-simultané, tandis que, comme chrétiens, ils le placent au cœur même de leur économie providentialiste du temps. En effet, tout est rapporté à un Dieu éternel, pour qui tout est toujours simultané (*tota simul*). Ce n'est d'ailleurs qu'une façon humaine de parler, en cherchant à approcher l'éternité, puisque, pour Dieu, il n'y a que l'éternelle présence de tout avec lui-même et de lui-même avec tout. Il embrasse, précise saint Augustin, passé, présent et futur dans « sa stable et éternelle présence ». La simultanéité du non-simultané n'a de sens que pour une créature elle-même pétrie de temps, dont la Chute a justement été chute dans le temps et rencontre avec la mort par la faute d'Adam. Avec l'Incarnation, surgit, en fait, un simultané du non-simultané chrétien qui, comme un éclair d'éternité, vient se fi-

cher dans le temps ordinaire du monde et ouvre un temps messianique qui se refermera avec la Parousie et la fin des temps.

Cette double appropriation et ce double tissage des chronographies antiques et des Écritures fait toute la force de leur position. Il est vrai qu'ils ont la conviction d'occuper une situation exceptionnelle : venant à la quasi-fin de l'histoire du monde, leur présent leur confère un point de vue imprenable sur tout ce qui a précédé et a préparé la venue du Christ. Ils participent à la « plénitude » du temps nouveau ouvert par l'Incarnation et sont dans l'attente de la Parousie. Ainsi, au début du IV<sup>e</sup> siècle, Eusèbe, installé à Césarée, travaille à ses *Tables* ou *Canons chronologiques*. Or, l'invention majeure d'Eusèbe est celle d'une mise en colonnes juxtaposées des temps des différents royaumes. Technique, cette manière de mettre en page a aussi une portée cognitive, puisqu'elle permet de découvrir « comme d'un coup d'œil tout l'ordre des temps » (selon la formule de Bossuet) : elle est un opérateur de *sunopsis*. Polybe ne disposait pas de cette ressource. Elle procède par établissements de synchronismes, avec pour objectif de relier le plus grand nombre possible de royaumes les uns avec les autres. En établissant les synchronismes, le chronographe reconnaît et réduit d'un même mouvement le simultané du non-simultané, en lui donnant sens. Car, au fur et à mesure que les royaumes apparaissent puis disparaissent, devient de plus en plus visible le rôle historique de Rome, qui était de préparer le monde à la venue du Christ, l'ordonnateur ultime des temps.

Dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin (354-430) tire toutes les conséquences de cette révolution. Il y a deux cités, celle de Dieu et celle des hommes, qui sont et ne sont pas dans le même temps. La seconde n'est que dans le temps *chronos* du monde, tandis que la première, celle de Dieu, est simultanément dans le temps du monde et dans le temps autre ouvert par Jésus-Christ. Être de la cité de Dieu, au moins vouloir l'être, c'est donc faire l'expérience au quotidien du simultané du non-simultané 6. Avec les deux cités, la terrestre et la divine, il se livre à un transfert des deux registres dégagés par saint Paul du plan individuel à celui de l'histoire universelle. Pour ce dernier, le chrétien doit être à la fois du monde et

« comme n'en étant pas **7** » ; être d'un temps tout en étant simultanément d'un autre temps. De même, la cité est double : elle est du monde « comme n'en étant pas » ; elle pérégrine dans le temps *chronos*, tout en étant déjà branchée, si j'ose dire, sur un temps autre (*kairos*). Le « comme ne pas » de Paul vaut pour l'ensemble de la cité de Dieu. Grâce à cette opération puissante, le concept des deux cités va s'inscrire durablement dans la théologie de l'histoire. Avec lui, Augustin fait entrer le concept du simultané du non-simultané non seulement dans le temps chrétien, mais aussi dans le temps de l'histoire, puisqu'il est la traduction temporelle du « comme ne pas » de Paul.

### « L'expérience fondamentale de toute histoire »

Avec les chronographes et saint Augustin, les cadres temporels sont fixés pour longtemps et le simultané du non-simultané à la fois préservé (il est au fondement du mystère de l'Incarnation) et acclimaté. Mais voici qu'en 1492 le surgissement du Nouveau monde remet tout en question. Le choc de la rencontre avec les premiers autochtones fut, pour les Espagnols, une expérience historique du simultané du non-simultané, aussi perturbante que de longue portée. Se présentent, en effet, des êtres humains (au moins en ont-ils l'apparence) qui sont des contemporains tout en n'en étant pas, car nul ne sait à quel temps les assigner. Ils n'ont de place ni dans les généalogies de la Bible ni chez Platon ou Aristote. L'espace éclate et le temps s'en trouve brusquement ébranlé. Tout l'édifice qu'on croyait définitif, avec ses colonnes et ses passerelles délimitant et enserrant l'histoire du monde, tremble sur ses fondations et se lézarde. Voici des terres jusqu'alors hors de portée des synchronismes des chronographes et des hommes hors d'atteinte du simultané du non-simultané, tel que l'a fixé la théologie. Débarquer sur ces rivages ignorés et rencontrer ces êtres improbables, c'est faire une expérience de coprésence qui est porteuse de toute la force disruptive du simultané du non-simultané et qui n'a pas les mots pour se dire. À l'instar d'Ulysse débarquant en des lieux inconnus, revient l'in-

terrogation : ces hommes en sont-ils vraiment ? Peuvent-ils être reconnus comme *alter ego* ? De quel temps viennent-ils ? Sont-ils nés d'hier et, pour ainsi dire, encore enfants ?

Nous venons de voir comment l'épopée et les historiens grecs avaient su ménager une place au simultané du non-simultané. Comment il était au fond la raison d'être des prophètes. Comment, surtout, il était au cœur du christianisme qui, en reliant l'éternité et le temps du monde, faisait de la vie chrétienne une expérience du simultané du non-simultané. Avec l'Incarnation, événement unique et, pourtant, toujours présent, il devient la texture même du temps chrétien. Aussi, loin de chercher à le réduire, il faut, au contraire, par la conversion vouloir entrer dans ce régime temporel exceptionnel. Il vaudra jusqu'à la Parousie pour chaque individu, comme pour l'histoire universelle.

Pour l'historien allemand Reinhart Koselleck (1923-2006), le simultané du non-simultané constitue, en fait, « l'expérience fondamentale de toute histoire 8 ». Son émergence va de pair avec celle d'un temps actif qui marche et avec l'avancée d'une temporalisation de l'histoire portée par le progrès. Soit entre les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, entre les ébranlements provoqués par la découverte du Nouveau monde, les guerres de religion et les révolutions. « Le simultané du non-simultané – tout d'abord expérience d'un élargissement par-delà les mers – est, écrit-il, devenu le schème fondamental d'interprétation, dans le sens du progrès, de l'unité croissante de l'histoire universelle depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle 9 ». Car tant qu'il n'y a pas un temps chronologiquement égal, neutre, il ne peut y avoir, proprement, de reconnaissance du simultané du non-simultané.

Assurément, mais le paradoxe veut que le reconnaître implique de le réduire aussitôt en le temporalisant, en le chronologisant. Au fond, le simultané du non-simultané, voilà le scandale ou l'ennemi ! Décréter que les « Indiens » sont des sauvages était une façon de les rejeter en dehors de la civilisation, mais déclarer qu'ils étaient des peuples-enfants, puis, au XIX<sup>e</sup> siècle, des primitifs, contemporains du mammoth laineux, était une façon de leur assigner une place

loin en arrière dans le temps *chronos* du monde. Au fur et à mesure que s'impose, en Europe et au-delà, l'ordre du temps moderne, il conjure le simultané du non-simultané qui dès lors relève d'une conception pré-rationnelle de l'univers et de pratiques magiques.

De fait, le temps conçu comme processus et progrès, puis, dans la seconde moitié du XIXe siècle, l'évolutionnisme domestiquent sa force disruptive, bornent son inquiétante étrangeté, toujours prête à resurgir, et confortent, de ce fait, la prise de la raison sur le monde et celle de l'histoire sur les temps du monde moderne. Avec ce paradoxe, déjà souligné : le reconnaître et le nommer comme tel conduit *ipso facto* à le réduire, à le faire rentrer dans le rang. En partant du « en même temps » du synchronisme, il est chronologisé selon « l'avant et l'après », le « plus tôt que », le « plus tard que », le « ne plus » et le « pas encore ». Chasser du temps *chronos*, qui classe et discrimine, il est rejeté dans ses marges et à la marge, là où peuvent trouver place des poussées de temps *kairos* et se produire des courts-circuits temporels.

Renvoyé vers l'ailleurs et des temps révolus, il demeure toutefois présent, et même actif. Pour ne donner qu'un exemple, la littérature a su y recourir et en tirer des effets d'*estrangement*. Ainsi des surgissements du simultané du non-simultané scandent la *Recherche du temps perdu* de Proust. Avant lui, Chateaubriand en a fait un leitmotiv de ses *Mémoires d'outre-tombe*. Au cœur de son œuvre se loge, en effet, une expérience de brisure du temps qu'il n'a cessé de réactiver et de faire rejouer : celle produite par la Révolution française. Pris entre l'Ancien Régime – qui est aussi l'ancien régime d'historicité – qui n'est plus, et le régime moderne d'historicité, qui peine encore à être, il ne cesse d'aller d'une « rive du temps » à l'autre. Ayant installé son atelier d'écriture sur cet entre-deux ou cette faille temporelle, il déplore (et revendique) d'être « mal placé » dans le temps. Et il opte volontiers pour la posture du contretemps 10.

Les *Considérations inactuelles* ou *intempestives* de Nietzsche sont des protestations contre le temps moderne et des appels à « agir contre le temps ». Car c'est comme « disciple » de l'Antiquité

grecque et comme « philologue », écrit-il, « qu'il a pu faire sur lui-même, comme fils du temps présent, des découvertes aussi inactuelles <sup>11</sup> ». Par cet écart délibéré, il crée justement une forme de simultané du non-simultané qui traverse son écriture. Dans ses *Thèses sur l'histoire*, rédigées à la hâte avant son suicide en 1940, Walter Benjamin se fait l'avocat d'une nouvelle histoire qui ne soit pas une science du passé, mais qui ait, au contraire, pour ressort une conjonction fulgurante entre un moment du présent et un moment du passé ; dit autrement, qui accueille le simultané du non-simultané. Sous l'effet d'une telle rencontre provoquée s'enclenche un temps « messianique » : « l'historien, note-t-il, saisit la constellation dans laquelle son époque est entrée avec une époque antérieure parfaitement déterminée. Il fonde ainsi un concept du présent comme temps actuel dans lequel ont pénétré des éclats du temps messianique <sup>12</sup> ». Qu'il s'agisse de littérature ou de philosophie de l'histoire, ce sont autant de choix opérés en vue de laisser surgir ou de faire surgir une telle coprésence temporelle qui devient une ressource pour l'écriture ou, dans le cas de Benjamin, pour l'action. Loin de le réduire comme le veut le régime moderne d'historicité, on l'accueille, voire on le suscite et le cultive, pour en faire un usage réglé, parfois subversif ou même une arme.

Pour contrôler le temps, l'ordonner, l'institutionnaliser, le synchronisme (comme volet temporel de la *sunopsis*) a été le premier opérateur. Historiens et chronographes se mirent en quête de « en même temps ». Ensuite est venue la synchronisation, mais elle suppose un temps de référence qui se donne, s'impose comme étalon des temporalités autres. En conquérant la Méditerranée, Rome impose son calendrier. Sous l'Empire, les sujets doivent fêter l'anniversaire de l'empereur. Puis, les princes, les conquérants se sont vus, à l'instar de Dieu, à la fois *Cosmocrator* et *Chronocrator*. En parcourant l'Europe à cheval, avec ses trains d'artillerie et le Code civil, Napoléon se veut l'un et l'autre. Pour les missionnaires, convertir les indigènes était les faire entrer dans le temps chrétien : les synchroniser avec l'histoire du Salut, dont ils avaient été tenus à l'écart jusqu'alors. En ce qui concerne le futur, les églises et les États ont eu pour politique de s'en réserver le monopole, réprimant de ce fait les interrogations astrologiques, les prophéties et autres mobili-



sations apocalyptiques, tandis que s'ouvrait, en revanche, un espace pour une science rationnelle des pronostics 13.

Enfin, avec le temps moderne, conçu comme processus et progrès, nous l'avons souligné, le simultané du non-simultané est à la fois appréhendé comme tel et éliminé. En 1884, la conférence de Washington D.C. aboutit à la décision de prendre le méridien de Greenwich comme méridien de référence pour la fixation d'un temps universel (GMT) et le découpage du globe en vingt-quatre fuseaux horaires. *Greenwich* devenait le « synchronisateur ». Théoriquement, n'importe quel méridien aurait pu faire l'affaire, mais ce fut celui de Greenwich qui fut choisi : celui qui, surprise, passait au cœur même de la puissance impériale alors dominante. Dès lors, le temps est officiellement le même pour tous, mais chacun n'en est pas moins prié de régler sa montre sur *Greenwich Mean Time* (devenu *UTC*). Par cette opération, on produisait de la simultanéité tout en insérant un écart fixé une fois pour toutes : le décalage horaire. Tout le monde se trouvait bien dans le même temps, mais pas au même point du cours du temps.

## Du présentisme à l'anthropocène

Que s'est-il passé du point de vue du temps au cours du dernier demi-siècle ? Pour m'en tenir aux grandes lignes, s'est produit un basculement du futur vers le présent. Le futur a perdu de son évidence et de sa force d'entraînement au profit d'un présent de plus en plus envahissant, sinon omniprésent. Au futurisme du régime moderne d'historicité s'est substitué ce que j'ai appelé le présentisme. Je me suis efforcé dans différents écrits d'en saisir les causes ainsi que le lexique et la grammaire, je n'y reviens pas 14. Le seul point qui m'importe ici est de relever ce qu'a entraîné cette nouvelle configuration temporelle sur le simultané du non-simultané : l'a-t-elle remis en circulation ou, au contraire, annihilé ?

En s'effaçant, le régime moderne d'historicité a ouvert un espace au

présentisme et, du même coup, à une multitude de temporalités discordantes et concomitantes, et donc, à première vue, à une prolifération du simultané du non-simultané. L'individualisation croissante du temps en est une manifestation : mon temps n'est pas le tien, qui n'est pas le vôtre, même si nous partageons l'instantanéité des messageries électroniques et les mêmes *smartphones*. La situation peut alors être décrite comme celle d'une discordance généralisée, avec tous les effets de déliaison, y compris sociale, qui l'accompagnent. On baignerait donc en plein simultané du non-simultané, à ceci près, qui change tout, qu'il est impossible de le reconnaître comme tel. En effet, dès lors que le présent est le seul horizon et que le temps moderne semble à l'arrêt, la discordance généralisée peut tout aussi bien être appréhendée comme une simultanéité généralisée. Si l'éternité divine se définissait comme *tota simul*, tout en même temps, le présentisme serait quelque chose comme une éternité de l'instant : tout en même temps à chaque instant ; un simultané du simultané à la fois évanescent et perpétuel, dont les chaînes d'information en continu puis les réseaux sociaux sont à la fois le carburant et le produit. La toile est une Babel temporelle ! Le succès de l'expression « en temps réel » qui a accompagné la révolution de l'information désignait et valorisait précisément la simultanéité et l'instantanéité. Le temps réel, c'est le temps des bourses et des transactions financières, dont la nanoseconde est devenue l'ordinaire. Depuis mon présent, tout, partout et à tout moment doit être accessible en ligne et en quelques clics.

Or, depuis peu, le présentisme babélien, bouclé sur lui-même et formant une bulle, s'est trouvé percuté par un temps nouveau, du moins pour nous qui n'avons commencé à en prendre conscience, ici et là, qu'autour des années 2000 : l'anthropocène avec ses temporalités spécifiques. Par cette appellation, il faut entendre une nouvelle époque géologique succédant à l'Holocène qui aura duré moins de 12 000 ans. Elle veut signifier que l'humanité, en tant qu'espèce, est devenue une force géologique, dont on peut mesurer l'impact à partir de relevés stratigraphiques. Depuis quand ? Si les humains ont depuis toujours affecté l'environnement, ce n'est que depuis ce qu'on nomme la Grande Accélération, soit les années 1950, que les effets de leur action ont pris un tour exponentiel jus-

qu'à modifier le Système de la Terre lui-même. Pour l'historien John McNeill, nous avons engagé « une expérience que nous ne contrôlons pas sur la Terre <sup>15</sup> ». Le béton et le plastique sont désormais partout, tandis que le bulldozer pourrait figurer comme l'engin éponyme de cette époque. Tant et si bien que le présentisme, accoutumé à ne rien voir au-delà de lui-même, s'est soudain trouvé confronté à un passé et à un futur immenses, qui sont ceux de la Terre. Pour le passé, les débuts remontent à 4,54 milliards d'années, quant au futur, il est surtout déjà menaçant, puisqu'il peut amener, en quelques siècles, une sixième extinction des espèces et, phénomène, encore plus difficile à concevoir, il est déjà en partie joué, alors même qu'il n'est pas encore advenu. Car, quoi que nous fassions, avertissent les climatologues, les humains ont modifié le climat terrestre au moins pour les cent mille ans à venir. Or ces temporalités, parfaitement exorbitantes en regard des temps du monde, ne sont rien d'autre que du temps *chronos*, du temps ordinaire, mais très long. Au point qu'il excède de très loin nos capacités de représentation et qu'en avoir une expérience directe n'est pas à notre portée.

Que faire alors ? Et d'abord, comment vivre dans l'anthropocène, c'est-à-dire comment tenir ensemble ses temporalités inédites et celles qui nous sont familières, celles que nous pensions maîtriser, celles du monde, celles travaillées par les historiens ? Elles se touchent, interfèrent, mais ne sauraient se fondre les unes dans les autres, vu les différences d'échelles qui les séparent. Les écarts sont tels que ces temporalités ne peuvent ni s'emboîter les unes dans les autres, ni s'articuler les unes aux autres. Les rythmes aussi, qui les régissent, sont profondément différents. Si le climat de la Terre a toujours connu des oscillations (des phases de réchauffement succédant à des phases de refroidissement), elles étaient fort lentes et se tenaient à l'intérieur de certaines limites. Or aujourd'hui nous constatons que, de notre fait, ces limites sont rapidement en train d'être forcées. Et quoi que nous fassions ou ne fassions pas, nous savons qu'il faudra des millénaires pour que s'établisse un nouvel équilibre. Mais il n'empêche que des décisions sont à prendre maintenant, presque jour après jour, si nous voulons non pas revenir à l'avant de l'anthropocène, ni même le stopper, mais, *a minima*, évi-

ter un anthropocène catastrophique pour les humains et les non-humains.

Face à une situation qui, tant sur le plan pratique que théorique, nous échappe encore, introduire le concept de simultané du non-simultané pourrait-il apporter ne serait-ce qu'un léger surcroît d'intelligibilité ? Expérience fondamentale de l'histoire, pour reprendre les mots de Koselleck, le simultané du non-simultané, nous l'avons vu, surgit à des moments de crise, de désorientation ou d'aporie : grave crise d'identité pour Ulysse, nouveau monde dominé par Rome, choc de la rencontre avec l'altérité des sauvages, et ébranlement, qui devient séisme, provoqué par Celui qui en sa personne se donne comme l'incarnation même du simultané du non-simultané. Il a, en effet, permis de nommer des moments de trouble dans le temps. Quand les Espagnols rencontrent les Indiens, ces êtres ignorés de la Bible et des Anciens, sont, à certains égards, des contemporains et, à d'autres, pas du tout. Mais presque aussitôt l'altérité temporelle initiale est canalisée et domestiquée. Se mettent en effet en mouvement ces politiques qui ont eu pour noms conversion et colonisation. Il fallait faire entrer les indigènes dans le temps *chronos* européen et leur donner accès au temps *kairos* chrétien.

Évidemment, l'anthropocène n'est pas un indigène, ni même comme un indigène. Mais le surgissement de l'anthropocène génère une expérience qui se laisse subsumer sous la configuration du simultané du non-simultané. En effet, le choc de la rencontre entre les diverses temporalités du monde avec celles de l'anthropocène génère une situation d'aporie et entraîne la formation d'un écheveau ou d'un nœud temporel caractérisé par la coprésence de temporalités hétérogènes et incommensurables. Mais, en l'occurrence, pour sortir de cette situation, nulle conversion ou colonisation ne peuvent être à l'ordre du jour ! Ou, si conversion il y a, elle est entièrement à notre charge. Aujourd'hui, ce n'est plus nous qui prenons la Terre, mais plutôt elle qui nous prend. Bruno Latour parlait d'une prise de Terre inversée 16. Ce nouveau simultané du non-simultané, nul temps moderne n'est là pour le réduire et le domestiquer. Le croire est commettre une erreur de diagnostic. Aussi nous

faudrait-il, au contraire, apprendre à vivre avec lui : à nous accommoder à lui, c'est-à-dire à commencer par le penser comme tel.

À ce point, ce simultané du non-simultané inédit nous reconduit vers celui propre au christianisme. Saint Augustin l'a théorisé et l'a déployé (sans le nommer ainsi) jusqu'à le placer au cœur de l'histoire universelle qui n'est que celle des deux cités, celle de Dieu et celle de la Terre. Du premier au dernier jour, leur marche, mêlée et distincte, est traversée par l'expérience du simultané du non-simultané : l'une, celle de la Terre, est dans le temps *chronos*, rien que *chronos*, tandis que l'autre, tout en étant (encore) dans le temps *chronos*, participe (déjà) du temps *kairos*. Elles sont et ne sont pas dans le même temps : l'une achèvera sa course avec le temps lui-même, l'autre rejoindra l'éternité divine à laquelle elle aspire depuis ses débuts, le temps *kairos* se fondant alors dans l'immutabilité éternelle de Dieu. Or Augustin n'a fait lui-même que généraliser le simultané du non-simultané que saint Paul est le premier à avoir formulé, sinon conçu. Devenir chrétien, c'est apprendre à vivre dans deux temporalités incommensurables, l'éternité de Dieu, par définition inaccessible, indubitable et irreprésentable, et le temps *chronos* ordinaire, mais sur le mode du « comme ne pas ». Pour établir un rapport entre les deux, les chrétiens ont fait de Jésus, le Messie, c'est-à-dire le médiateur : le *Kairos*.

À cette médiation première s'est ajouté un second dispositif, plus directement en prise avec le temps *chronos*, celui de l'*accommodatio*. Dieu ne change pas, mais, pour guider les humains sur la route de la perfection, il a su adapter ses commandements à la faiblesse humaine, en fonction des temps et des moments. Aujourd'hui, le Système de la Terre n'est pas susceptible d'*accommodatio*, c'est à nous de nous accommoder, de trouver des accommodements avec l'anthropocène. En proposant cette analogie, il ne s'agit pas, à l'évidence, de christianiser l'anthropocène, mais uniquement de rappeler une configuration très singulière où le simultané du non-simultané, loin d'être l'ennemi, occupait une place centrale, tout en conservant son mystère. Notre parcours a montré que le simultané du non-simultané était une modalité fondamentale de l'expérience du temps et que de multiples stratégies, dont je n'ai retenu que

quelques-unes, avaient été mises en œuvre pour le réduire, s'en servir ou s'en débarrasser. Dans le monde occidental, la stratégie chrétienne mérite une attention particulière par sa façon unique de faire droit au simultané du non-simultané, de s'accommoder à lui, sans entreprendre du même mouvement de le rejeter. C'est en cela, et en cela seulement, que l'analogie pourrait nous aider aujourd'hui à concevoir des façons de nous accommoder à l'anthropocène dans toute son altérité temporelle.

—

## Notes

- 1 Se dit en allemand, *die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 2000, p. 9.
- 2 François Hartog, *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, 2020, p. 48-49.
- 3 François Hartog, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, *op. cit.*, p. 76-83.
- 4 « Personne » était le nom qu'il avait ironiquement lancé au Cyclope qui voulait savoir qui l'avait aveuglé.
- 5 Polybe, *Histoire*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2003, 1, 4, 1-2.
- 6 Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, XVIII, 1, 256 ; François Hartog, *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, *op. cit.* p. 116,170-171.
- 7 1 Corinthiens, 7, 29-31.
- 8 Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, *op. cit.*, p. 335.
- 9 *Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 345.
- 10 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences*

*du temps, op. cit.*, p. 97-133.

- 11 Frédéric Nietzsche, *Considérations inactuelles*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2000, II, p. 500.
- 12 Walter Benjamin, Thèse XVIII A, dans Michael Löwy, Walter Benjamin, *Avertissement d'incendie, Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001, p. 118.
- 13 Koselleck, *Futur passé, op. cit.* p. 49-51.
- 14 En dernier lieu, *A la rencontre de Chronos*, Paris, CNRS Edition, 2022.
- 15 John R. McNeill, *Something New under the Sun : An environmental History of the twentieth-century world*, New York, W.W. Norton & Co, 2000, p. 4.
- 16 Bruno Latour, *Face à Gaïa, Huit Conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, p. 371.

# Les temps humains de l'Anthropocène

Par Zoltán Boldizsár Simon | 12-03-2024

Zoltán Boldizsár Simon propose d'analyser les "temps de l'Anthropocène" sous l'angle des "conflits temporels" qui opposent les diverses manières de répondre à la catastrophe climatique et montre qu'ils invitent à repenser la catégorie même d'anthropocentrisme en se demandant jusqu'où celle-ci apparaît véritablement dépassable.

L'Anthropocène n'est pas un concept qui a d'abord et avant tout à voir avec les êtres humains. C'est d'abord et avant tout un concept qui concerne la transformation des conditions du système terrestre dans le contexte de l'émergence des sciences du système Terre. Toutefois, parce qu'il est lié à une vision holistique de la Terre envisagée comme un système intégré de sous-systèmes interagissant les uns avec les autres, l'Anthropocène désigne également une période chronostratigraphique (dont la formalisation potentielle en tant qu'époque fait actuellement l'objet d'âpres discussions) au cours de laquelle le principal moteur des transformations du système terrestre est devenu l'activité humaine elle-même envisagée à l'échelle de ce système **1**.

Le monde humain entre alors en scène. Pourtant, aucune des significations que nous avons l'habitude d'attribuer aux différentes conceptions de l'être humain ne s'applique comme telle à l'Anthropocène, dès lors qu'il est envisagé à partir de ses relations avec les autres sous-systèmes terrestres.

Si l'Anthropocène est si difficile à appréhender pour les sciences



humaines et sociales, c'est précisément parce que la référence au concept d'humain n'a pas grand-chose à voir avec la manière dont il a été traditionnellement conceptualisé par les disciplines que la modernité avait chargées d'étudier le monde humain. De l'histoire à l'anthropologie en passant par la philosophie, la sociologie et les études littéraires, ces disciplines s'efforcent aujourd'hui de s'abstraire des conceptions de l'humain dont elles ont hérité et qui en font une catégorie exclusivement socioculturelle et politique. En situant systématiquement la puissance d'agir (*agency*) humain à l'échelle planétaire, l'Anthropocène exige de concevoir l'être humain en des termes qui vont bien au-delà des catégories les plus répandues des sciences sociales et humaines (sans pour autant nier leur pertinence).

Ces difficultés ne sont nulle part plus tangibles que dans les débats concernant la nature du temps et de la temporalité. Les échelles temporelles propres aux transformations du système Terre dépassent en effet largement l'existence humaine. Comme l'a fait remarquer Dipesh Chakrabarty, l'Anthropocène nous confronte ainsi à « des relations et à un temps qui ne peuvent en aucun cas être abordés à partir de l'horizon temporel des expériences et des attentes humaines <sup>2</sup> ». Par conséquent, si nous, les sciences humaines et sociales, voulons prendre au sérieux les sciences du système Terre dans les débats sur l'Anthropocène (comme je pense que nous devons le faire) <sup>3</sup>, alors nous devons également prendre au sérieux le caractère « plus-qu'humain » (*more-than-human*) des temporalités de l'Anthropocène.

Prendre au sérieux les sciences du système Terre ne signifie pas pour autant qu'il faille délaisser les temporalités qui ont été précédemment considérées comme spécifiquement humaines. Il s'agit plutôt de considérer ensemble les temps « plus-qu'humains » de l'Anthropocène – qui font référence à l'agir humain envisagé au niveau des sous-systèmes terrestres – et les temps que nous héritons de la modernité, suivant la jolie formule de Patrice Maniglier <sup>4</sup>. Les temps modernes dont nous héritons correspondent aux temps humains tels que nous les connaissons, et dans la mesure où ils sont humains, ils sont multiples. À grande échelle, ces temps humains

impliquent la modernité elle-même entendue comme une manière de concevoir l'existence temporelle humaine « de façon historique », ou encore comme un projet de marche en avant vers le développement sociétal. À plus petite échelle, les temps humains hérités de la modernité incluent l'ensemble des efforts humains tournés vers l'avenir, depuis les idéaux d'émancipation sociale jusqu'aux impératifs de croissance économique, en passant par tous les futurs prônés par des idéologies politiques de toute sorte (y compris lorsque ces futurs réfèrent en réalité à des passés idéalisés).

Au cours des deux dernières décennies, dans le cadre d'un vaste débat mettant en jeu des conceptions extrêmement diverses de l'Anthropocène, la nécessité d'envisager les temps humains de la modernité dans leurs relations (complexes mais décisives) avec les temps de la nature a été de plus en plus soulignée 5. En revanche, et c'est regrettable, on a beaucoup moins parlé de la manière dont ces temps dont nous héritons ne sauraient demeurer eux-mêmes intacts dans leur confrontation avec les échelles temporelles « plus-grandes-qu'humaines » (*larger-than-human*) en jeu dans l'Anthropocène c'est-à-dire avec les des temporalités propres au système terrestre.

Car c'est dans leur rencontre avec les temps du système terrestre (et non avec un Anthropocène vaguement conçu en termes de relations de l'humain avec l'environnement) que les temps humains hérités de la modernité se transforment et vont jusqu'à donner naissance à des conceptions du temps inédites. De la collision entre les temps du système terrestre et les temps de la modernité émergent alors ce que j'aimerais appeler *les temps humains de l'Anthropocène* – des temps nouveaux qui ne peuvent être réduits ni aux temps humains hérités de la modernité ni aux temps du système Terre.

La collision entre les temporalités humaines dont nous héritons et les nouvelles temporalités du système terrestre représente un défi théorique et cognitif, auquel s'ajoute un défi davantage pratique, tout entier axé sur les temps humains de l'Anthropocène, à savoir s'orienter dans notre époque. Relever ce défi nécessite de tenir compte de la collision des temps du système terrestre et des temps

de la modernité tout en naviguant habilement à travers les conflits sociaux que génèrent et mobilisent les nouveaux temps humains de l'Anthropocène. Car il est essentiel de comprendre, quelle que soit leur nouveauté, que les temps humains de l'Anthropocène sont avant tout des temps conflictuels. Ce sont des temps qui entrent en conflit, non seulement avec les temps modernes dont nous héritons (les temps du progrès, les temps de l'émancipation en tant qu'autonomie progressive, et ainsi de suite), et non seulement avec les temps du système terrestre et les temps de la nature, mais qui entrent également en conflit entre eux.

Mais que sont plus précisément ces nouveaux temps humains ? Et comment entrent-ils en conflit exactement ? Pour répondre à ces questions, les pages qui suivent s'attarderont pour l'essentiel sur les intrications temporelles de la situation contemporaine en avançant trois affirmations ou thèses concernant les temps humains de l'Anthropocène.

## **1. Les temps humains de l'Anthropocène sont ses propres temps sociaux et politiques sur fond d'une forme encore inconnue d'universalisme humain**

Il serait impossible de comprendre les temps humains de l'Anthropocène sans chercher à comprendre, d'abord, la toile de fond sur laquelle ils émergent et que je propose de définir comme un *nouvel universalisme de l'humanité, intrinsèque aux temps du système Terre*. Mais pour saisir ce nouvel universalisme, il convient de le dégager des épaisses couches de malentendus qui le recouvrent.

Facilement alertées par toute tentation universalisante, les sciences humaines et sociales du xxi<sup>e</sup> siècle ont confondu le nouvel universalisme humain de l'Anthropocène avec des formes plus anciennes d'universalisme que les courants critiques antérieurs avaient minutieusement déconstruites au cours du siècle dernier. Elles ont

confondu le nouvel appel à l'universalisme humain en jeu dans l'Anthropocène avec ce que Claire Colebrook décrit comme « l'“humain” prétendument universel de la modernité, qui a toujours été un homme blanc, occidental, moderne, valide et hétérosexuel ; le “sujet”, qui n'est rien d'autre qu'une capacité d'autodifférenciation et d'autoconstitution, est le moi du capitalisme de marché » **6**. Après plus d'un demi-siècle de théorie critique, « revenir à “anthropos”, aujourd'hui, après toutes ces années où l'accent a été mis sur la différence, semble effacer tout le travail du postcolonialisme qui avait déclaré que “l'homme” des Lumières était une fiction permettant au monde entier d'être “blanc comme moi”, et tout le travail du féminisme qui exposait l'homme et le sujet de la raison comme étant celui qui cannibalise tous les autres pour les refaire à son image » **7**.

Assimiler l'universalisme humain en jeu dans l'Anthropocène, c'est-à-dire tel qu'il émerge de la prise en considération des temporalités du système terrestre, aux anciennes formes d'universalisme typiques de la modernité occidentale, cela n'est pas la seule interprétation erronée que l'on peut repérer au sein de la critique contemporaine. L'alignement des anciens et des nouveaux universalismes humains est au fondement de l'affirmation selon laquelle l'Anthropocène va de pair avec un récit apolitique au sein duquel l'humanité devient une force géologique **8**. À cet égard, la critique souligne les responsabilités différenciées dans l'avènement des probables catastrophes de l'Anthropocène tout comme les vulnérabilités socialement différenciées face à ces avenir catastrophiques. Il va sans dire qu'il est à la fois parfaitement vrai et extrêmement important de mettre en lumière les multiples inégalités entre les riches et les pauvres concernant le partage des responsabilités et des vulnérabilités. Mais cela ne suffit pas à éviter une interprétation erronée de ce que signifie l'universalisme humain dans l'Anthropocène. La critique contemporaine se trompe quand elle prend pour cible l'occurrence d'un mot (*anthropos*, humain) avant même d'essayer de comprendre le concept (Anthropocène). Les significations des concepts changent, même lorsque les mots semblent rester stables. Or la différence apparemment minime entre un mot et un concept peut empêcher de voir comment l'oc-

currence du même mot, dans différents contextes historiques, peut occulter des différences aussi monumentales que celles qui existent entre différentes conceptions du monde **9**.

Sur la base de ces réflexions préliminaires, permettez-moi de formuler une affirmation avant d'en démontrer le bien-fondé. À savoir que, contrairement à ce qu'on prétend souvent l'Anthropocène n'est pas un concept apolitique (pas même dans sa formulation au sein des sciences du système Terre), et son invocation de l'humain n'implique aucunement de mettre entre parenthèses les différences sociales en faisant appel aux conceptions habituelles de l'universalisme humain. Au contraire, il me semble que *l'Anthropocène recèle un universalisme humain inconnu jusqu'à présent du fait de la nécessité de prendre en compte les temporalités du système Terre, qui ne sont pas en elles-mêmes politiques, du moins en aucun des sens généralement attribués à ce terme par les sciences humaines et sociales modernes.*

Pour comprendre que l'Anthropocène n'est ni politique ni universel au sens où nous l'entendons habituellement, il convient de se rappeler que les temporalités du système terrestre concernent les états du système Terre et n'impliquent les êtres humains que dans la mesure de leur impact à l'échelle du système terrestre. En elle-même, la planète ne connaît ni les attentes ni les angoisses des êtres humains. Certes les activités humaines l'affectent, mais que la planète reste ou non habitable pour les humains, et hospitalière pour les sociétés humaines, ne l'empêchera pas de tourner autour du soleil. La transformation du système Terre par l'humain survivra à l'humain, et, sans l'humain, il n'y aura personne pour penser qu'un certain état du système terrestre serait préférable à un autre. Seuls les êtres humains ont des préférences quant à l'état de la planète, la planète, elle, s'en fiche.

Alors que la compréhension socioculturelle et politique de l'universalisme humain à l'époque moderne concernait le sort de l'humanité, le nouvel universalisme humain à l'époque de l'Anthropocène concerne le sort de la planète. Un tel universalisme n'est ni l'universalisme humain que les sciences humaines et so-

ciales ont déconstruit au cours des dernières décennies de critique sociale, ni un simple universalisme humain envisagé du point de vue de l'espèce. Cet universalisme se réfère plutôt à l'humain en tant que sous-système dans le fonctionnement de la Terre – en tant que partie du système Terre. Ce sont les sciences humaines et sociales qui ont tendance à projeter sur le concept d'Anthropocène l'idée culturellement située dans la modernité d'une humanité unifiée – une sorte d'universalisme que le concept d'Anthropocène n'a pourtant jamais défendue. Une telle conception culturelle de l'humanité (entendue comme *unité* de l'humanité à atteindre au fil du temps par le développement social) était caractéristique de la modernité et des philosophies modernes de l'histoire qui ont informé la plupart (sinon la totalité) des systèmes de connaissance modernes. Mais l'universalisme humain de l'Anthropocène n'est justement pas l'unité de l'humanité en tant que *telos* de la marche en avant de la modernité.

Comme toute autre forme d'universalisme, l'universalisme humain de l'Anthropocène peut et doit par conséquent être lui-même soumis à la critique. Ainsi son examen critique peut porter sur son anthropocentrisme, plaidant à l'inverse en faveur d'un universalisme « plus-qu'humain » (*more-than-human*), ou sur le scepticisme que l'on peut avoir à l'égard de toute forme d'universalisme. Mais pour ce faire, il convient d'abord de bien saisir la nouveauté de cet universalisme. Et cette nouveauté réside, je crois, dans la manière même dont il découple la question de l'universalisme humain de celle de l'unité humaine. L'universalisme humain en jeu dans l'Anthropocène demeure bien un universalisme dans la mesure où, en élevant la catégorie de l'humain à un sous-système du système Terre, il englobe la totalité des êtres humains en tant qu'humains. Mais il ne requiert pas pour autant que tous les êtres humains deviennent égaux, émancipés et accèdent à une unité en tant qu'humanité à travers l'histoire. En d'autres termes, l'universalisme de l'Anthropocène est un universalisme humain qui ne requiert pas l'unité humaine : c'est un *universalisme sans unité*.

Je pourrais dès lors me risquer à affirmer que la critique contemporaine se trompe lorsqu'elle prend pour cible l'universalisme de

l'Anthropocène. Il est en effet vraisemblable que la cible visée par la critique soit davantage l'unité humaine supposée que l'universalisme humain envisagé au niveau du système Terre. Mais cette présomption d'unité n'est en réalité elle-même qu'une projection. L'universalisme culturellement situé qui se réfère à l'unité de l'humanité n'est qu'un spectre agité par les sciences humaines et sociales qui n'a rien à voir avec l'universalisme en jeu dans le mode de pensée « systémique » de la puissance d'agir humaine qui sous-tend le concept de l'Anthropocène <sup>10</sup>. Ce nouveau type d'universalisme, cependant, constitue la toile de fond sur laquelle les temps humains de l'Anthropocène se détachent et entrent dans une multitude de conflits. Que sont alors exactement ces temps nouveaux ?

Les nouveaux temps humains de l'Anthropocène informent toutes les pratiques sociétales qui tentent de répondre au défi de l'Anthropocène, depuis la perspective d'une extinction jusqu'à l'espoir d'avenirs plus radieux. D'un côté, l'Anthropocène est le *temps de la fin de l'existence humaine* au sens où la planète deviendrait inhabitable. Mais, pour celles et ceux qui envisagent la perspective d'un effondrement de la société plutôt qu'une extinction totale de l'humanité <sup>11</sup>, l'Anthropocène peut aussi apparaître comme *le temps d'un nouveau départ*. De sorte que, comme nous le verrons plus en détail, le temps de l'Anthropocène rime avec *la perspective d'un épanouissement humain* grâce une maîtrise technologique accrue de l'homme sur le monde non humain. Entre ces temps de la fin et ces avenirs radieux, il existe une multitude de temporalités qui visent à donner plus de temps aux sociétés humaines dans leurs tentatives de répondre au défi de l'Anthropocène.

Les temporalités les plus visibles de l'Anthropocène sont probablement celles caractérisant les pratiques de durabilité (*sustainability*) qui se multiplient dans les sociétés contemporaines. En première ligne se trouvent les institutions et organisations qui tendent à rapidement vider le concept de durabilité de sa substance en l'utilisant comme un bouclier public qui permet, en coulisses, de continuer à faire comme si de rien n'était. Il en va de même pour les programmes de développement durable qui utilisent le concept pour requalifier l'idée moderne de développement <sup>12</sup>, ce qui, une fois

de plus, permet – mais cette fois ouvertement – de maintenir le *business as usual*. Lorsqu'il a émergé dans les années 1970 et 1980, le concept de durabilité était censé s'y opposer fermement en contrant « un système économique moribond qui a vidé le monde d'une grande partie de ses ressources finies, [...] généré un effondrement des systèmes financiers mondiaux, exacerbé les inégalités sociales dans de nombreuses régions du monde et conduit la civilisation humaine au bord de la catastrophe <sup>13</sup> ».

Le discours sur la durabilité se divise lui-même en trois catégories : organisationnel, développementaliste et écologique. Ces trois types de discours sur la durabilité correspondant, me semble-t-il, à trois formes de temporalité distinctes. Alors que l'impératif contestataire de la durabilité écologique prône la nécessité d'une transformation sociale radicale, son appropriation organisationnelle vise simplement le maintien de ce qui est sans prôner le changement. À son tour, l'usage développementaliste de la durabilité conserve les objectifs de transformation de la durabilité écologique mais apprivoise la nécessité d'un changement sociétal radical en la ramenant à un scénario moderniste de progrès continu. Ce faisant, elle retourne l'idée écologique en subordonnant la durabilité écologique aux systèmes sociaux, économiques et politiques qu'elle était initialement censée déplacer. Par ailleurs, alors que la durabilité écologique exigeait un avenir sensiblement différent du présent, la récupération développementaliste des objectifs de durabilité cherche à poursuivre le projet moderniste mais de manière déguisée, tandis que les appropriations organisationnelles usent du concept afin de maintenir les conditions actuelles.

Même si les temporalités de la durabilité ne constituent qu'un fragment des temps humains de l'Anthropocène, elles illustrent parfaitement trois des plus importantes d'entre eux, que l'on rencontre en réalité dans un vaste éventail de pratiques sociétales : *transformative* (durabilité écologique), *présentiste* (durabilité organisationnelle) <sup>14</sup>, et *moderniste-progressiste* (durabilité développementaliste). L'étiquette moderniste-progressiste pouvant être trompeuse, il est essentiel de noter que sa temporalité ne vaut pas comme une temporalité unique de la modernité. Les temps modernes, comme



nous le savons, étaient eux aussi pluriels. Il serait même possible de considérer que chacune des temporalités susmentionnées corresponde à un héritage distinct de la modernité qui, à des degrés divers, se trouve transformée par sa rencontre avec les temps du système Terre. En ce sens, la distinction schématique entre ces trois temporalités permet d'ouvrir une discussion sur les héritages, les transformations et les possibilités de temps humains véritablement nouveaux de l'Anthropocène. Il va sans dire que cette catégorisation n'épuise pas l'ensemble bien plus vaste des temporalités dont les temps humains de l'Anthropocène héritent très certainement, et que ces catégories ne renvoient pas non plus à des distinctions nettes. Aucun des temps humains de l'Anthropocène ne se manifeste dans les pratiques sociétales de manière aussi tranchée. Pourtant, il semble plausible d'affirmer que certaines pratiques et discours sociétaux penchent vers l'un ou l'autre type de temporalité.

La pensée écomoderniste, par exemple, s'associe délibérément à un héritage moderniste en préconisant des solutions technologiques aux crises de l'Anthropocène pour tenter de façonner l'ingénierie du système terrestre. Dans sa version la plus ambitieuse, elle vise même à faire de la situation actuelle « un bon, voire un grand, Anthropocène <sup>15</sup> ». Mais, pour toutes celles et ceux qui pensent que les systèmes et les structures sociales, économiques et politiques de la modernité ont quelque chose à voir avec ce qui nous a conduit tout droit dans l'Anthropocène, l'idée d'un « bon Anthropocène » n'est pas seulement un total non-sens, c'est l'expression la plus manifeste de ce type même de conception anthropocentrée du monde qu'il faut démanteler et abandonner à travers, précisément, une transformation de nos conceptions du monde. Le but des temporalités de l'Anthropocène à visée transformatrice est justement de parvenir à transcender la mentalité (éco)moderniste afin de se diriger vers des futurs alternatifs.

## **2. Les temps humains de l'Anthropocène sont des temps conflictuels**

À mesure que les temps humains de l'Anthropocène se matérialisent dans des pratiques sociales, culturelles et politiques, chacun d'entre eux convient à certains groupes sociaux plutôt qu'à d'autres. Même s'ils peuvent être investis à travers différents contextes et se révéler utiles à d'autres groupes, les temps humains anthropocéniques qui conviennent à un groupe social en particulier peuvent aisément négliger, défavoriser ou ouvertement nuire à d'autres. Il n'est donc pas surprenant que les temps humains de l'Anthropocène ne se contentent pas de se croiser, mais entrent en collusion et en conflit dans des constellations complexes.

Dans son commentaire de l'idée écomoderniste d'un « bon Anthropocène », Simon Dalby a bien saisi la nature conflictuelle des futurs de l'Anthropocène à travers un clin d'œil au titre anglais du célèbre western de Sergio Leone de 1966 *The Good, the Bad, and the Ugly*. L'Anthropocène, selon Dalby, « n'est ni bon [*good*] ni mauvais [*bad*] », mais « les politiques visant à façonner son avenir seront probablement à la fois laides [*ugly*] et inéluctables <sup>16</sup> ». Quant à savoir à quel point les choses peuvent mal tourner exactement, cela dépend de très nombreux facteurs.

Entre l'échelle de la résistance locale à des projets extractivistes et l'échelle de la gouvernance du système Terre, il est fort probable que les politiques de l'Anthropocène prennent des formes complexes. Si nombre de ces formes sont difficiles à prévoir, certaines sont déjà tangibles ou facilement prédictibles. Pour n'en citer qu'une seule : les changements susceptibles de produire des transformations sociales se produisent rarement sans violence. Alors que la planète se réchauffe de plus en plus vite, et que les systèmes sociaux et les relations commerciales entre les acteurs économiques tenus pour responsables des crises de l'Anthropocène restent les mêmes, les formes d'activisme ont à choisir entre des méthodes pacifiques et des actes violents <sup>17</sup>. Même les réflexions intellectuelles les plus profondes sur la situation actuelle tendent à déployer un langage militant <sup>18</sup>.

Mon propos n'est pas de savoir si la violence est susceptible ou non de s'intensifier. Il ne s'agit pas non plus de répéter le truisme selon

lequel la politique est conflictuelle. Ce que je veux souligner, c'est que les *conflits sociopolitiques de l'Anthropocène sont des conflits temporels, c'est-à-dire que les affrontements portant sur les futurs de l'Anthropocène sont eux-mêmes de nature clairement temporelle*. Cela ne veut pas dire que les conflits de l'Anthropocène ne se joueraient pas sur la matérialité des réalités quotidiennes. Il s'agit seulement de souligner que les affrontements sociopolitiques manifestent une « politique du temps » (*politics of time*) qui se caractérise par des conflits de temporalité en fonction des futurs envisagés à l'Anthropocène que les différents groupes sociaux cherchent à réaliser. Une fois encore, il pourrait s'agir d'un héritage des temps modernes. En effet, partout où il y a des temporalités multiples, il y a des conflits temporels. La question concerne donc, là encore, les mécanismes de l'héritage et de la transformation des temporalités dans leur rencontre avec les temps du système Terre.

Permettez-moi d'illustrer mon propos en insistant sur un ensemble de conflits qui ont trait à de l'idée que l'humanité devrait pour sa survie fuir la Terre et établir des colonies sur d'autres planètes. Le récit qui légitime cette idée, mis en avant par les entrepreneurs fortunés de la tech (et qui constitue aussi un trope de la science-fiction et des films documentaires sur l'espace), dépeint la grande aventure spatiale de l'humanité, à la recherche d'un nouveau foyer, comme rendue nécessaire par l'épuisement des ressources terrestres par les êtres humains eux-mêmes. À première vue, ce récit ressemble à une version populaire du temps humain moderniste caractérisé par l'idée de progrès et la maîtrise technologique. Pourtant, il s'agit de bien plus que cela. D'une part, le récit « *escapiste* » intègre dans son discours tout ce qui est désormais difficilement niable, reconnaissant la dégradation de la planète par les êtres humains comme un fait. Au lieu de plébisciter l'usage de la technologie pour maintenir une planète habitable, il parie sur le scénario apocalyptique de la fin de l'humanité sur Terre. D'autre part, ce récit ne se préoccupe guère de savoir dans quelle mesure l'épuisement de la planète est précisément lié à l'élan moderniste tourné vers le progrès, et pour cause, il suppose, bien au-delà du *business as usual*, l'intensification de la maîtrise technologique qu'il entend étendre à d'autres planètes.

Dans leur surenchère technologique, les projets qui visent à fuir la Terre ne peuvent qu'augmenter les coûts sociaux de leur mise en œuvre. Pour commencer, la grande évasion planétaire ne peut qu'entraîner des besoins en ressources eux-mêmes colossaux. Mais les perspectives d'extraction de ressources ne paraissent pas aussi reluisantes que celles qui consistent à « faire de l'humain une espèce multiplanétaire <sup>19</sup> ». Bien que l'extractivisme ait une longue histoire, Maristella Svampa met en garde contre la montée d'un modèle néo-extractiviste au cours des dernières décennies. En établissant une corrélation entre ce nouveau modèle et l'Anthropocène <sup>20</sup>, Svampa décrit le néo-extractivisme comme « un mode d'appropriation de la nature et un modèle de développement basé sur la surexploitation des ressources naturelles, en grande partie non renouvelables, qui se caractérise par sa grande échelle et son orientation vers l'exportation, ainsi que par la vertigineuse expansion des frontières de l'exploitation à de nouveaux territoires, auparavant considérés comme improductifs ou non valorisés par le capital <sup>21</sup> ».

Ce néo-extractivisme se trouve aujourd'hui combattu sur plusieurs fronts, des luttes indigènes aux initiatives de décroissance. Chacun d'entre eux invoque ses propres temporalités, qui vont de la conservation présentiste de l'existant à la volonté d'inverser les processus à l'origine de la dégradation environnementale en réduisant l'empreinte humaine. Pourtant, dénoncer le néo-extractivisme ne conduit pas nécessairement à abandonner les agendas développementalistes. Comme d'habitude, et c'est peut-être inévitable, les puissances occidentales trouvent toujours le moyen de s'approprier les contre-mouvements, certes de manière ingénieuse mais prévisible, peu importe si ces contre-mouvements émergent à l'intérieur ou à l'extérieur des espaces sociaux, économiques et politiques du monde occidental. Ainsi, on assiste aujourd'hui à des tentatives d'intégration des principes de décroissance et de lutte contre l'extractivisme dans ce que certains appellent « développement inclusif <sup>22</sup> », ou à des plaidoyers en faveur d'une « gouvernance transformatrice » qui tiendrait compte de la résistance des populations indigènes à l'extractivisme <sup>23</sup>.

Cependant, n'oublions pas que la maîtrise technologique ne se réduit pas à des projets d'évasion planétaire et à des pratiques extractivistes, ni même n'implique une temporalité partagée. La technologie est et sera mobilisée de diverses manières pour trouver des solutions au problème de l'Anthropocène, et les modalités *escapistes* entrent en conflit avec les modalités écomodernistes qui, dans un sens plus traditionnellement moderne, envisagent un progrès terrestre. Il en va de même des plaidoyers scientifiques en faveur d'une « intendance planétaire » (*planetary Stewardship*) qui s'efforcent de maintenir la Terre habitable et d'assurer la durabilité des sociétés humaines. Néanmoins, les appels à l'intendance planétaire dans la science du système Terre n'ont généralement rien à voir avec l'optimisme écomoderniste du « bon Anthropocène ». Ils admettent bien plutôt le fait que la trajectoire vers une « Terre stabilisée » – par opposition à celle d'aujourd'hui, qui nous conduit vers une « Terre-Serre » – implique des scénarios scientifiques qui sont loin d'être idéaux 24.

Les temporalités de l'« escapisme », de l'écomodernisme et de l'intendance planétaire divergent clairement et entrent en conflit les unes avec les autres, bien qu'elles reposent toutes sur l'idée de maîtrise technologique. En même temps, cette prémisse commune est révélatrice de l'une des sources principales des conflits dans l'Anthropocène et qui ne limite pas aux tentatives de répondre à la crise par la maîtrise technologique. En effet, au cœur des conflits temporels du *tech-escapism*, du néo-extractivisme, des mouvements protestataires, des initiatives de décroissance et de l'intendance planétaire, se trouve au fond une seule et même question : celle de l'anthropocentrisme.

### **3. Les temps humains de l'Anthropocène invitent simultanément à l'anthropocentrisme et aux efforts pour le dépasser**

Depuis les mouvements écologistes jusqu'aux différents courants théoriques des sciences humaines et sociales, les conflits temporels de l'Anthropocène mettent au défi, et ce à plusieurs égards, l'atti-

tude anthropocentrique consistant à voir la planète et la vie terrestre comme des moyens au service des fins humaines. Si la maîtrise technologique et l'exploitation de la nature (envisagée comme distincte du monde humain) ont été au cœur de ce qui s'est avéré être la contribution de la modernité aux crises systémiques qui caractérisent l'Anthropocène, il semble assez évident qu'une réponse adéquate à ces crises se doit de surmonter ou du moins de réduire l'anthropocentrisme au cœur de l'exploitation de la planète (et, ce faisant, de l'exploitation des humains par les humains les plus riches).

Malgré tout l'anthropocentrisme impliqué dans l'appel renouvelé à la maîtrise technologique pour faire face à l'Anthropocène, les temps humains de l'Anthropocène invitent à réduire ou à surmonter l'anthropocentrisme. Cependant, dans la mesure où il en va de la survie humaine, ils ne sauraient y échapper non plus. L'idée même que l'anthropocentrisme doit être démantelé a pour but d'assurer que l'aventure humaine se poursuive dans les conditions les plus favorables. Le dépassement de l'anthropocentrisme est devenu l'agenda du jour précisément parce que c'est ce qui sert le mieux les intérêts humains dans le contexte de l'Anthropocène. En fin de compte, c'est l'anthropocentrisme des temps humains de l'Anthropocène qui nécessite de faire de l'anti-anthropocentrisme l'impératif humain le plus important du moment.

Où tout cela nous mène-t-il ? Il me semble que la manière dont l'impératif anti-anthropocentrique se révèle nourri par une forme d'anthropocentrisme exige une analyse plus approfondie de la question même de l'anthropocentrisme. Ce que l'on peut dire à ce stade, c'est que les temps humains de l'Anthropocène alimentent un ensemble de paradoxes cristallisés autour de la question de l'anthropocentrisme. Mais de quelle nature sont exactement ces paradoxes ? L'anthropocentrisme est-il nécessaire et impossible à la fois, ou existe-t-il des moyens de surmonter l'anthropocentrisme sans retomber dans ses propres présupposés ? Permettez-moi de terminer abruptement en laissant ces questions en suspens – j'y reviendrai dans un second article qui fonctionne en diptyque avec celui-ci.

À suivre dans un prochain numéro : « Les paradoxes de l'anthropocentrisme ».

—

## Notes

- 1 Jan Zalasiewicz et al. « The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines », *Earth's Future*, vol. 9, no. 3, 2021, 1–25.
- 2 Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age* (Chicago: University of Chicago Press, 2021), 89.
- 3 Zoltán Boldizsár Simon et Julia Adeney Thomas, « Earth System Science, Anthropocene Historiography, and Three Forms of Human Agency », *Isis*, vol. 113, no. 2, 2022, 396–406.
- 4 Patrice Maniglier, « Des Temps Modernes aux Temps qui restent: Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde », *Les Temps qui restent*, no. 1, 2024.
- 5 Pour des perspectives divergentes sur les temporalités de l'Anthropocène, qui témoignent des différentes conceptions de l'Anthropocène dans les sciences humaines et sociales, voir, par exemple, Kyle Whyte, « Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene », *English Language Notes* 55, no. 1–2, 2017, 153–162; Julia Nordblad, « On the Difference between Anthropocene and Climate Change Temporalities », *Critical Inquiry*, vol. 47, no. 2, 2021, 328–348; Anders Ekström et Staffan Bergwik (dir.), *Times of History, Times of Nature: Temporalization and the Limits of Modern Knowledge* (New York: Berghahn, 2022).
- 6 Claire Colebrook, « What is the Anthro-Political? » dans Tom Cohen, Claire Colebrook et J. Hillis Miller (dir.), *Twilight of Anthropocene Idols* (London : Open Humanities Press, 2016), 91.
- 7 Claire Colebrook, « What is the Anthro-Political? », dans Tom Cohen, Claire Colebrook et J. Hillis Miller, *Twilight of Anthropocene*

*Idols* (London : Open Humanities Press, 2016), 91.

- 8 Voir, par exemple, Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous* (Paris : Seuil, 2013); Daniel Hartley, « Anthropocene, Capitalocene, and the Problem of Culture », dans Jason W. Moore (dir.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (Oakland, CA : PM Press, 2016), 154–165.
- 9 Pour éviter tout malentendu, je tiens à souligner que ma critique de la critique ne cherche en aucun cas à dépeindre le travail critique des sciences humaines et sociales comme un échec. Elle diagnostique simplement des dysfonctionnements de la critique contemporaine, dans l'espoir qu'en s'attaquant à ces dysfonctionnements, il sera possible de renouveler l'effort critique en l'adaptant davantage aux réalités actuelles. Je crois que c'était aussi le sens de l'intervention de Bruno Latour il y a déjà deux décennies, même si le contexte était très différent. Voir Bruno Latour, « Why Has Critique Run out of Stream? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, vol. 30, no.2, 2004, 225–248.
- 10 Pour une opposition aux approches « cloisonnées » des disciplines modernes et une introduction aux pensées systémiques qui informent les conceptualisations de l'Anthropocène dans les sciences du système Terre, voir Julia Adeney Thomas, « Introduction: The Growing Anthropocene Consensus », dans Julia Adeney Thomas (dir.), *Altered Earth: Getting the Anthropocene Right* (Cambridge : Cambridge University Press, 2022), 1–17.
- 11 Voir, par exemple, Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes* (Paris : Seuil, 2015); Pablo Servigne, Raphaël Stevens, et Gauthier Chapelle, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)* (Paris : Seuil, 2018). Pour une critique de la collapsologie, voir Pierre Charbonnier, « Splendeurs et misères de la collapsologie. Les impensés du survivalisme de gauche », *Revue du Crieur*, vol. 13, no. 2, 2019, 88–95.
- 12 Pour des critiques sur les appropriations développementalistes de la durabilité,, voir Eduardo Gudynas, « Debates on Development and



its Alternatives in Latin America: A Brief Heterodox Guide », dans Permanent Working Group on Alternatives to Development, *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America* (Rosa Luxemburg Foundation, 2013), 15–39; et Maristella Svampa, « Resource Extractivism and Alternatives: Latin American Perspectives on Development », dans Permanent Working Group on Alternatives to Development, *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America* (Rosa Luxemburg Foundation, 2013), 117–143.

- 13 Jeremy L. Caradonna, *Sustainability: A History* (Oxford: Oxford University Press), 4.
- 14 La temporalité présentiste ne renvoie pas ici à un « régime d'historicité » global comme dans les analyses brillantes de François Hartog sur les sociétés occidentales contemporaines. Voir François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris : Seuil, 2003).
- 15 John Asafu-Adjaye et al., *An Ecomodernist Manifesto* (2015), 6. Disponible ici : <https://static1.squarespace.com/static/5515d9f9e4b04d5c3198b7bb/t/552d37bbe4b07a7dd69fcdbb/1429026747046/An+Ecomodernist+Manifesto.pdf>
- 16 Simon Dalby, « Framing the Anthropocene: The Good, the Bad, and the Ugly », *Anthropocene Review*, vol. 3, no. 1, 2016, 34.
- 17 Andreas Malm, *Comment saboter une pipeline* (Paris: La fabrique, 2020).
- 18 Voir, par exemple, comment Déborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro étoffent les idées de Bruno Latour sur les conflits dans l'Anthropocène en alimentant un récit guerrier dans « Humans and Terrans in the Gaia War », *The Ends of the World*, trad. Rodrigo Nunes (Cambridge: Polity, 2017), 79–108. Voir aussi Michael E. Mann, *The New Climate War: The Fight to Take Back the Planet* (New York : PublicAffairs, 2021).
- 19 Elon Musk, « Making Humans a Multi-Planetary Species », *New Space*, vol. 5, no. 2, 2017, 46–61.

- 20 Maristella Svampa, *Neo-Extractivism in Latin America* (Cambridge : Cambridge University Press, 2019), 12.
- 21 Svampa, *Neo-Extractivism in Latin America*, 6–7.
- 22 Ulrich Brand, Tobias Boos et Alina Brad, « Degrowth and Post-extractivism: Two Debates with Suggestions for the Inclusive Development Framework », *Current Opinion in Environmental Sustainability*, vol. 24, 2017, 36–41.
- 23 Jen Gobby, Leah Temper, Matthew Burke et Nicolas van Ellenrieder, « Resistance as Governance: Transformative Strategies Forged on the Frontlines of Extractivism in Canada », *The Extractive Industries and Society*, no. 9, 2022, 100919.
- 24 Will Steffen et al., « Trajectories of the Earth System in the Anthropocene », *PNAS*, vol. 115, no. 33, 2018, 8252–8259.

—

## Contributeur · ices

Traduit de l'anglais par Haud Gueguen et Jeanne Etelain

# « Un espace qui dure » : le tournant spatial de l'Anthropocène

Par Jeanne Etelain | 04-03-2024

On dit et on répète qu'on entre dans un nouveau temps. Et s'il s'agissait aussi d'un nouvel espace ? Dans ce texte, la philosophe Jeanne Etelain revient sur les débats concernant le concept exact du présent (Anthropocène, Capitalocène, etc.), pour montrer qu'ils présupposent non seulement un "régime d'historicité" nouveau, mais aussi un "régime de spatialité" nouveau : il ne s'agit ni de l'espace absolu du globe, ni de l'espace relatif de la globalisation, mais d'un espace-durée, un espace qui dure, un espace qui agit, un espace qui vit - et se confond avec la Terre

Le mot Anthropocène désigne avant tout une période, plus précisément un segment de temps sur la frise des temps géologiques. Je voudrais cependant ici développer une autre proposition : l'Anthropocène pose des problèmes qui relèvent tout autant d'une réflexion sur l'espace que d'une réflexion sur le temps. L'Anthropocène pointe non seulement un changement d'époque ainsi qu'un changement dans les formes mêmes et les concepts de temps, mais également, comme nous le verrons, un changement d'espace. Si l'Anthropocène n'est pas seulement une autre période mais une autre forme de temporalité, il implique aussi une autre forme de spatialité. Plus encore, il ne se contente pas d'affecter le temps et l'espace, mais il affecte leur relation même. L'Anthropocène pose le défi théorique et pratique suivant : celui d'« un espace qui dure ». Cette expression désigne certes l'idée ur-

gente que l'Anthropocène nous confronte au problème de la durabilité des conditions de vie de la Terre, mais, comme nous le verrons, elle désigne plus profondément l'énigme d'une spatialité qui aurait pour structure fondamentale le temps ou, corrélativement, d'une spatialité qui soit la condition de possibilité de la durée.

Cette énigme d'un espace-durée n'est pas à confondre avec le concept désormais répandu d'espace-temps, emprunté à la théorie de la relativité. L'espace-temps fait du temps une quatrième dimension de l'espace dans la mesure où il n'est pas le même en fonction des référentiels et où l'espace a une histoire du fait des transformations que la présence de matière lui fait subir. Cette énigme défie davantage notre tendance à opposer les deux et à privilégier le temps comme ce qui fait la richesse, la complexité et l'authenticité de l'expérience humaine, la catégorie qui articule aussi bien la question du sens que de l'action **1**. Cet espace, c'est évidemment celui de notre planète, du Système Terre, connue aussi sous le nom de Gaïa ou de Zone Critique, telle qu'elle fait désormais irruption dans nos vies individuelles et collectives du fait des perturbations anthropiques que les sociétés fossiles font peser sur ses équilibres au point de mettre en danger ses conditions de durabilité même.

Si « les Temps modernes » ont avant tout été l'âge d'or de « la philosophie de l'Histoire », une séquence historique qui coïncide avec un régime spécifique de temporalité caractérisé par l'invention même du problème de l'histoire, « les Temps qui restent » requièrent peut-être avant tout *une philosophie de la Géographie*. Après tout, avec l'Anthropocène, les êtres humains, et plus particulièrement les Modernes, sont littéralement devenus des « géo-graphes », des « écrivains de la Terre » ou des « terraformeurs » de premier plan. Par « philosophie de la Géographie », je n'entends ni une philosophie qui prendrait comme objet la discipline géographique, se demandant par exemple à quelles conditions cette dernière est une science, ni une philosophie fondée sur la connaissance géographique, bien qu'une telle philosophie empirique soit toujours la bienvenue, mais une philosophie qui prendrait en considération l'activité géographique, au sens de cette écriture de la terre, de l'ensemble des manières de faire Terre, tout comme « la philosophie de

l'Histoire » faisait de la capacité des êtres humains à faire l'histoire le fondement de toute pensée **2**.

Si nous nous en tenons aux définitions classiques et admettons que l'histoire a pour catégorie analytique clé le temps et la géographie l'espace, nous pouvons dire que, de la même manière que « la philosophie de l'Histoire » a fait de *la succession* l'implication de toutes choses (le temps et la logique finissant même par se confondre dans la dialectique), « une philosophie de la Géographie » aurait comme forme et signification générales *la coexistence*, c'est-à-dire l'ordre des relations réciproques simultanées **3**. Définie de cette manière, nous apercevons déjà l'affinité potentielle d'une philosophie de la géographie avec l'écologie envisagée ici comme science des relations et de la coexistence terrestre. On ne sort donc pas des « Temps modernes » sans sortir aussi de l'espace moderne, ni même sans changer la relation du temps et de l'espace. Les « Temps qui restent » nous installent dans un espace-durée qu'il va nous falloir élucider. Les pages qui suivent sont une manière d'introduire cette enquête.

Nous reviendrons pour commencer sur la notion d'Anthropocène et les discussions auxquelles elle a donné lieu, en soulignant qu'elles devraient nous conduire surtout à diagnostiquer la préremption de la catégorie d'Histoire pour saisir le régime de temporalité qui est celui de notre moment présent. Nous rapprocherons ensuite ce diagnostic de celui fait par les réflexions qui ont porté sur la *globalization* ces dernières décennies et qui ont suggéré de redéfinir l'ensemble des sciences humaines et sociales à partir d'un accent mis sur la catégorie d'espace, plutôt que sur celle de temps, allant jusqu'à parler de « tournant spatial ». Nous distinguerons enfin le régime de spatialité propre à la *globalization* dont nous héritons dans l'Anthropocène en examinant plus précisément la spécificité de l'espace terrestre telle qu'elle émerge de la prise en considération de la dimension planétaire des sociétés humaines. Il apparaîtra ainsi que la question n'est plus seulement « En quels temps vivons-nous ? », mais « Quel espace nous reste-t-il ? ».

## La fin de l'Histoire

Comme le suggère son étymologie, l'Anthropocène se présente avant tout comme un concept temporel marquant l'entrée dans une nouvelle époque. Popularisé au début des années 2000, ce terme a été introduit pour décrire l'impact significatif des activités humaines sur les dynamiques biogéophysiques de la Terre au même titre que l'activité volcanique, la photosynthèse ou le cycle de l'eau <sup>4</sup>. Ce concept, toutefois, remet profondément en cause notre conception même du temps. Ainsi l'un des grands débats autour de l'Anthropocène concerne sa datation. Pour certaines personnes, cette époque coïnciderait presque avec l'existence de l'espèce humaine, celle-ci étant à l'origine de changements environnementaux globaux, si ce n'est depuis la domestication du feu (Glikson 2013), au moins depuis l'invention de l'agriculture au néolithique (Scott 2017). Considérant que cette approche risquait de confondre « *anthropos* » et « *homo sapiens* », d'autres ont souligné que la cause première de l'Anthropocène ne pouvait être attribuée à une humanité universalisée mais devait être rapportée à une culture humaine particulière, géographiquement et historiquement située, celle de la modernité européenne, qui s'est imposée à l'ensemble de la planète au cours des derniers siècles. Des notions plus spécifiques, dont la plus plébiscitée est celle de Capitalocène, sont ainsi défendues. Néanmoins, on diverge tout autant sur la chronologie, le faisant tantôt remonter au « long xvie siècle » de la colonisation européenne (Moore 2015), tantôt au xviii<sup>e</sup> siècle avec l'invention de la machine à vapeur alimentée au charbon (Malm et Hornborg 2014), tandis que d'autres encore se concentrent sur les indicateurs du système terrestre corrélés aux indicateurs des sociétés humaines depuis 1950 (Steffen et al. 2015).

La question de savoir si l'Anthropocène a commencé avec le capitalisme primitif, la révolution industrielle ou la grande accélération dépend de la manière dont on définit la nature d'un événement, selon que l'on considère ses conditions (la naissance de la modernité européenne), ses causes (l'utilisation des combustibles fossiles) ou

ses effets (les perturbations du Système Terre). Les conflits de datation de l'Anthropocène sont en fait une première indication que nous ne pouvons plus nous en tenir à nos catégories temporelles habituelles et que l'Anthropocène, au même titre que la modernité d'ailleurs, est une séquence historique où le temps lui-même change de nature. S'il est si difficile de dater l'Anthropocène, c'est que le passé, le présent et le futur ne se succèdent pas comme la modernité l'imagine habituellement, mais fait coexister des temporalités qui, en fin de compte, multiplient le temps de l'intérieur : le passé rattrape le présent (l'histoire devient porteuse de leçons négatives) et abolit le futur (l'avenir éclaire désormais le présent d'une lumière sombre).

Tel est du moins l'argument célèbre de l'historien Dipesh Chakrabarty (2021), qui a tenté de prendre la mesure de l'événement pour sa propre discipline, tout comme, à sa suite, son collègue François Hartog dans la révision de sa fameuse typologie des régimes d'historicité (2022). Tous deux soutiennent que l'Anthropocène signale l'entrée dans un nouveau régime d'historicité, c'est-à-dire une nouvelle façon d'organiser les catégories du passé, du présent et du futur, ou de générer le temps entre les deux pôles du « champ d'expérience » et de « l'horizon d'attente » (notions que Hartog emprunte à Reinhart Koselleck), rompant ainsi avec le régime « moderne » d'historicité. Selon Hartog, ce dernier, porté notamment par l'idée de progrès, se caractériserait par un présent qui se vit en rupture avec un passé « arriéré » et se détermine depuis un futur qui l'éclaire de ses « lumières ». Chakrabarty, quant à lui, a très tôt attiré l'attention sur l'impossibilité désormais pour les historiens et les historiennes de traiter l'histoire humaine séparément de l'histoire naturelle, de faire l'histoire des sociétés indépendamment de l'histoire de la planète et de l'histoire de la vie, de la diversité des temps propres à tous les êtres qui ensemble font la Terre 5. Non seulement ces temporalités apparemment distinctes sont effectivement entrelacées, mais elles sont surtout hétérogènes (la catégorie d'humain n'a pas la même signification selon qu'on se rapporte à l'histoire naturelle ou à l'histoire sociale) et incommensurables (les centaines de millions d'années nécessaires au renouvellement des énergies fossiles ou les dizaines de millions

d'années nécessaires au renouvellement de la biodiversité ne peuvent être abordées du point de vue de la temporalité humaine). Telle serait donc la forme du temps spécifique du régime « anthropocénique » d'historicité.

C'est pourquoi Chakrabarty continue à préférer la catégorie d'Anthropocène à celle de Capitalocène, lui qui est pourtant un théoricien postcolonial marxiste, auteur de *Provincialiser l'Europe*, et un défenseur des modernités plurielles <sup>6</sup>. Il insiste sur le fait que l'Anthropocène est irréductible au Capitalocène, quand bien même le capitalisme en serait effectivement la cause et même si son abolition serait désirable voire nécessaire. Selon lui, la focalisation sur le capitalisme, bien qu'essentielle, resterait insuffisante pour saisir toutes les temporalités en jeu, car cette catégorie d'analyse reste redevable du régime moderne d'historicité, dans lequel le temps a une structure successive. Les théories politiques émancipatrices de la modernité, dont nous héritons, que ce soit le libéralisme ou le socialisme, semblent insuffisamment équipées pour faire face aux temporalités hétérogènes et incommensurables de l'Anthropocène : qu'elles fassent appel au contrat social ou à la révolution, elles reposent sur le principe qu'il est toujours possible de défaire ce qui a été fait et de repartir de zéro, en faisant table rase du passé <sup>7</sup>. Le problème, pourtant, est que l'Anthropocène nous confronte aux conséquences à très très très long terme de nos actions, c'est-à-dire à l'échelle géologique, comme l'augmentation de la température, l'effondrement de la biodiversité, l'acidification des océans, la pollution des sols ou la toxicité de nos infrastructures qui resteront sur Terre bien après notre possible propre extinction, que nous aurons nous-mêmes provoquée <sup>8</sup>. C'est pourquoi Chakrabarty soutient que l'Anthropocène requiert une transformation profonde des catégories fondamentales de notre anthropologie politique, qui soit en mesure de prendre acte de la dimension proprement planétaire de la capacité d'agir humaine, c'est-à-dire de son action au niveau des dynamiques du Système Terre et des relations de coévolution du vivant.

On pourrait objecter à Chakrabarty que le terme « Anthropocène » continue d'imiter malgré lui le régime moderne d'historicité. C'est



un terme qui suggère en effet un récit temporel similaire, marqué par une succession de stades, faite de coupure entre un avant et un après, où chaque stade se pense en rupture dialectique avec le précédent, inscrit dans une histoire ethnocentrée autour du continent européen, où la supériorité prométhéenne de la raison technoscientifique et l'humilité humaine face à la grandeur de la nature ne sont que les deux faces d'une même médaille. Ce récit aurait pour effet pervers de réactiver des catégories et des récits coloniaux, tout comme d'invisibiliser la longue histoire de la conscience environnementale globale des sociétés pré- et péri-modernes (Bonneuil 2015; Bonneuil et Fressoz 2016; Luisetti 2017; Schulz 2017; Banerjee et Arjaliès 2021). Certes, il est difficile de ne pas voir l'Anthropocène comme étant effectivement consubstantiel à l'histoire de la modernité occidentale, résultat de ses propres dynamiques internes, intimement liée à l'histoire de la conquête européenne, du colonialisme extractiviste, de la révolution industrielle, du capitalisme globalisé, et ainsi de suite. Et pourtant, insistons-y encore, l'Anthropocène rompt en même temps avec le régime moderne d'historicité du fait de son régime de temporalité propre. Là est toute la difficulté : il faut tenir que l'Anthropocène à la fois est la modernité et ne l'est plus – ce que Michel Foucault appelait « un point d'hérésie ».

Reconnaissant le besoin de pluraliser les récits à partir de lieux et de voix différentes, la théoricienne Donna Haraway a proposé le terme alternatif de « Chthulucène ». Elle refuse de réduire ce que nous pourrions appeler plus généralement la crise écologique à l'histoire de l'Anthropos ou à celle du Capital, des acteurs, selon elle, tous deux « trop gros » dans des histoires « trop grandes » (Haraway 2020, 109) 9. Le Chthulucène, écrit-elle, est « cette temporalité toujours en cours qui se prête mal à la figuration et à la datation et qui revendique une myriade de noms » (Haraway 2020, 101). Elle invente le terme à partir du grec *chthonios*, qui signifie « de, dans ou sous la terre et les mers », pour désigner les « êtres de la terre », et affirme que « l'Histoire doit laisser place aux géohistoires » (Haraway 2020, 97), telle celle racontée par James Lovelock et Lynn Margulis avec l'hypothèse Gaïa, que le philosophe Bruno Latour a brandi comme le récit de notre temps (Aït-

Touati et Latour 2022). Dans ce genre d'histoires, les humains partagent le rôle d'acteurs principaux avec l'ensemble des terrestres, avec l'ensemble des « puissances biotiques et abiotiques » qui font de la Terre une planète vivable (Haraway 2020, 108).

La particularité des gaïa-histoires est d'impliquer une multitude d'actants aux trajectoires historiques singulières, qui se rencontrent de manière inattendue et collaborent de manière involontaire. L'enjeu est de produire des récits qui rendent justice à la spécificité des situations historiques et des actants en présence, sans considérer les règles du jeu comme données d'avance. Un exemple paradigmatique de ce genre de géohistoires serait la description que fait l'anthropologue Anna Tsing de la chaîne mondiale d'approvisionnement du matsutake (Tsing 2015). Cette dernière fait intervenir aussi bien des histoires de relations symbiotiques entre espèces différentes (champignons et pins), des histoires de déforestation industrielle à l'origine de grandes aires à ciel ouvert où les sols pauvres font prospérer les matsutake, des histoires coloniales de populations déplacées d'Asie du Sud-Est, pour qui la forêt permet de conserver des modes de vie similaires à ceux laissés derrière soi, et des histoires de vétérans américains qui trouvent dans la forêt un refuge contre le stress post-traumatique et vivent selon des idéaux libertaires. S'ensuit une compréhension beaucoup moins monolithique, univoque et téléologique du capitalisme mondialisé, qui se trouve en prise avec la friction c'est-à-dire avec « la matérialité collante des rencontres pratiques » (Tsing 2005, 5). Selon Haraway, c'est à la condition seulement de faire place à la pluralité, à la singularité et à la contingence que nous serons capables de rouvrir les coffres de l'avenir <sup>10</sup> : le Chthulucène a besoin « d'histoires multispécifiques et de pratiques de devenir-avec encore en cours dans *les temps qui restent* ... dans lesquels le monde n'est pas (encore) arrivé à sa fin et le ciel ne nous est pas (encore) tombé sur la tête » (2020, 108) <sup>11</sup>.

## L'espace de la modernité

L'Anthropocène (si l'on décide de maintenir ce terme, ne serait-ce

que pour mieux s'insérer dans les débats contemporains susceptibles de recevoir ce genre de propositions, y compris celles qui critiquent le terme) annoncerait donc quelque chose comme la fin de l'Histoire : non pas au sens, nous l'espérons, d'une catastrophe planétaire qui mettrait fin à l'aventure de l'humanité ou de la vie sur Terre, et encore moins au sens d'une clôture idéologique telle que postulée par le néoconservateur Francis Fukuyama après la chute du bloc soviétique, mais au sens de l'impossibilité de penser l'époque actuelle selon l'ordonnement du temps historique de la modernité occidentale. Plus encore, l'Anthropocène implique l'entrée en scène de l'espace lui-même, d'un espace qui n'est pas le cadre inerte de nos actions, ni même une matière élastique que l'on pourrait former et déformer à sa guise, en lui donnant plusieurs formes, mais d'un espace animé : c'est-à-dire un espace en mouvement, doté d'une dynamique intrinsèque, qui possède non seulement une histoire, mais qui évolue, pris dans un devenir, avec sa propre puissance d'agir ; un espace vivant, par et pour les vivants.

Tout se passe comme s'il fallait « temporaliser l'espace » c'est-à-dire remettre dans l'espace le temps, celui de la durée, de l'évolution, de la vie, là où ils s'élaborent, car exister, perdurer, ne se fait pas dans un temps abstrait déconnecté de ses conditions de possibilité. Voilà pourquoi nous proposons d'aborder l'Anthropocène d'un point de vue spatial : alors que la structure spatiale du régime moderne d'historicité adoptait la forme de la flèche, de ce temps linéaire, successif et uniforme, qui conduisait au même genre d'apories que la flèche des paradoxes de Zénon, tant décriée par le philosophe Henri Bergson dans sa critique de la spatialisation du temps, il devient pertinent de se demander quelle est la structure spatiale du mode spécifique de temporalisation propre à l'Anthropocène. Explorer cette problématique de l'espace ne peut qu'éclairer la question de savoir dans quels temps nous vivons désormais et la nature même des temps qui restent.

Une des hypothèses qui sous-tendent cette proposition est qu'il y aurait un isomorphisme entre, d'un côté, la spatialité, disons formelle ou métaphysique, de la structure temporelle du régime anthropocénique d'historicité et, de l'autre, la spatialité, disons maté

rielle ou physique, de la Terre dans l'Anthropocène. Dans les deux cas, il s'agit de penser « un espace qui dure ». Non pas un espace qui se maintiendrait à l'identique à travers le temps, mais d'un espace qui a pour structure la durée, dont la forme spatiale implique qu'il dure, qu'il ait une certaine temporalité, qu'il se développe continuellement. Pour le dire autrement, il faudrait enquêter sur *le régime de spatialité* de l'Anthropocène, c'est-à-dire sur la spatialité du Système Terre, afin de déterminer la structure spatiale du régime anthropocénique d'historicité, ce qui aurait pour effet de nous éclairer également sur la nature des temps qui restent. Enfin, poser la question du régime de spatialité de l'Anthropocène, c'est en même temps poser la question du régime de spatialité de la modernité, c'est-à-dire de l'espace aussi bien conceptuel que matériel dont nous héritons, dans la mesure où l'Anthropocène est à bien des égards le résultat du mode d'occupation et d'usage de l'espace par la modernité européenne.

Depuis plusieurs décennies, de nombreuses personnes se sont penchées sur l'espace de la modernité dans le cadre du « tournant spatial » des sciences humaines et sociales <sup>12</sup>. Cette orientation théorique reconnaît que l'espace a une histoire autant conceptuelle (dans les sciences, les arts et la philosophie) que matérielle, étant façonné par l'organisation des sociétés. Le tournant spatial semble en réalité pris entre deux orientations générales : une orientation matérialiste, d'inspiration marxiste, et une orientation plus phénoménologique, influente en anthropologie. La première met l'accent sur les formes spatio-matérielles que prennent les processus socio-économiques (villes, bâtiments, infrastructures, réseaux, urbanisme, architecture, aménagement, etc.), exprimant les contradictions internes de la dialectique du capitalisme (Harvey 1989) et les relations de pouvoir des systèmes de domination (Massey 1994). La seconde cherche à s'écarter des comptes-rendus positivistes pour insister sur la manière dont les sujets individuels ou collectifs donnent corps à l'espace à travers leurs vécus, leurs expériences, leurs pratiques, leurs affects, leurs valeurs, leurs histoires, leurs socialités, etc. (Tuan 1977; Ingold 2000).

Ces deux orientations témoignent de deux conceptions de l'espace

différentes qui s'incarnent dans les diverses manières dont les concepts d'« espace » (*space*) et de « lieu » (*place*), ainsi que leurs relations, ont été théorisés et débattus, surtout dans le monde anglophone : d'un côté, l'espace est considéré comme « objectif », bien que soumis à une histoire matérielle qui rend compte de sa plasticité formelle et de sa constante évolution ; de l'autre, l'espace est « subjectif », organisé autour des individus ou des groupes qui lui donnent sens. Qui plus est, ce second sens, articulé autour du concept de « lieu », est brandi comme l'élément universel de la condition humaine autour duquel s'organise la résistance politique – qu'elle soit réactionnaire, nationaliste et xénophobe, ou progressiste, reposant sur des principes de démocratie directe et d'autonomie collective – aux forces aliénantes du capitalisme mondialisé (Augé 1992). Toutefois, comme l'ont noté les analyses matérialistes, ce trope romantique du localisme risque de négliger le rôle de la particularité des lieux dans les dynamiques du capitalisme mondialisé (Harvey 1993). De plus, les significations associées aux lieux sont plus susceptibles d'être attribuées par des personnes ayant le pouvoir de le faire, construisant ainsi des idées sur qui est « *in their place* », « *out of place* » ou « *without place* » (Massey 1993).

Mais dans les deux cas, l'espace n'est pas lui-même un agent, il ne produit pas ou ne fait pas quelque chose par lui-même, il n'est pas *objectivement subjectif* si l'on peut dire. Soit l'espace est une matière élastique susceptible de prendre plusieurs formes, soit il est dépendant d'un sujet qui lui donne des significations variées. À première vue, la crise écologique semble entériner ce tournant spatial. Il est d'ailleurs frappant de noter que le thème de l'espace émerge en même temps que la remise en cause d'un certain schématisme temporel, du paradigme historique, de ce que le philosophe Jean-François Lyotard appelle les grands récits, à une époque marquée par des innovations techniques qui modifient l'espace même des sociétés. Cependant, avec la crise écologique, la catégorie même d'espace ne ressort pas indemne de sa confrontation avec la Terre. Cette réorientation se traduirait notamment dans l'émergence récente d'un dialogue fécond avec la géographie physique, restée jusqu'alors relativement épargnée par les débats concernant la nature de l'espace et du lieu, la notion d'espace absolu 13 continuant de

dominer la discipline. Mais avant de développer ce point, retournons à l'espace de la modernité.

Avant même le tournant spatial, plusieurs typologies périodisantes se sont développées pour caractériser l'espace conceptuel et matériel de la modernité, que l'on pense à « l'espace systématique » de Erwin Panofsky ([1925] 1975), à « l'univers infini » de Koyré (1957) ou à « l'espace abstrait » de Henri Lefebvre (1974). Les exemples seraient nombreux et variés, mais généralement l'espace moderne est conçu comme un espace infini, continu et homogène, dépourvu de qualités, construit selon les propriétés de la géométrie euclidienne et la distinction ontologique sujet/objet, rapporté à la philosophie cartésienne, à la physique newtonienne et à l'épistémologie kantienne, mais aussi à la perspective centrale, aux coordonnées géographiques, à la propriété privée, à la frontière territoriale, à la souveraineté étatique, à la conquête coloniale, etc. En somme, dans cette perspective néokantienne, l'espace associé à la modernité devient cette espèce de forme quasi-transcendantale qui déterminerait l'ensemble des contenus historiques, culturels et sociaux de la modernité et qui correspondrait peu ou prou à ce que nous appelons aussi l'espace absolu. L'espace absolu désigne alors un contenant statique, un réservoir de positions, dans lequel les objets matériels, les phénomènes naturels et les activités humaines ont nécessairement lieu, sans pour autant que cet espace, parfaitement indifférencié et donc indifférent, n'affecte la nature de ce qui se passe en son sein. Puisque chaque société produit son propre espace, il est évident que l'espace absolu n'existe pas de manière absolue. Cependant, comme le précise Lefebvre, l'espace de la modernité implique justement de concevoir et de traiter l'espace comme s'il était absolu c'est-à-dire doté des propriétés susmentionnées.

Dès lors qu'on a historicisé l'espace, y compris l'espace absolu de la modernité, la question se pose de savoir dans quel type d'espace nous vivons désormais si quelque chose de la modernité est en train de se clôturer ou d'arriver à sa fin, en touchant à sa propre finitude. Cette question, de nombreuses personnes se la sont déjà posée dans le contexte du régime contemporain d'historicité, de ce que Hartog appelle le présentisme et que d'autres ont appelé le

postmodernisme. Outre le fait que ce geste est lui-même à historiciser au sein d'un certain régime d'historicité, nous nous retrouvons face à l'ambiguïté fondamentale de toute périodisation, à savoir celle du point d'hérésie mentionnée plus haut : l'époque contemporaine se caractérise à la fois par une intensification des processus de modernisation et par leurs caractéristiques sensiblement différentes. Cette époque est aussi celle qu'on appelle « la mondialisation » en français, le mot anglais, « globalization » faisant plus clairement entendre les caractéristiques spatiales de ce moment. La distinction conceptuelle entre « monde » et « globe » est significative. Le monde correspond à l'univers de significations humaines tandis que le globe correspond davantage à la conception que les Modernes se font de l'espace géographique comme un espace absolu et qu'ils ont « confondu » avec leur propre « monde ».

Il est frappant que cette époque, celle qui met fin au rapport spécifique que les modernes ont au temps, est en même temps l'époque de « l'annihilation de l'espace par le temps » ou de « la compression spatio-temporelle ». Cette expression désigne les changements importants survenus au cours du xix<sup>e</sup> siècle dans les technologies de transport (chemin de fer) et de communication (télégraphe), poursuivis ensuite par l'aviation et l'internet, sans parler maintenant des marchés financiers numériques, changements qui ont eu pour effet de réduire les distances entre les lieux. Les matérialistes, David Harvey en tête <sup>14</sup>, suivant Karl Marx et Rosa Luxembourg, ont inscrit ces tentatives de surmonter la friction de la distance au cœur de la dynamique caractéristique du capitalisme dans sa recherche effrénée de plus-value. L'enjeu est de dénicher aussi bien de la main-d'œuvre et des matières premières peu chères que de nouveaux marchés à conquérir pour résoudre les crises d'accumulation. Cette notion de compression spatio-temporelle intervient également pour examiner la manière dont notre expérience et notre conception de l'espace ont corrélativement changé, que ce soit dans la vie quotidienne, les arts ou les sciences, bref dans l'ensemble du champ de la culture (Harvey 1990). La *globalization* s'accompagnerait d'un sentiment d'interconnexion, de la conviction que ce qui se passe là-bas peut directement affecter ce qui se passe ici, et d'une redistribution des perceptions du proche et du loin-

tain, ainsi que des sentiments d'appartenance.

Pour certains, tout se passe comme si la fin de l'Histoire avait en même temps précipité la mort de la géographie (Ohmae 1990; Friedman 2007). En effet, une des caractéristiques sensiblement différentes qui nous fait basculer de l'époque moderne à l'époque contemporaine correspond à une transformation de l'espace : l'espace désormais prédominant n'est plus l'espace absolu mais « l'espace relatif » (Harvey 2006). Nous sommes passés de la métrique euclidienne à la fameuse métrique SNCF, où Bordeaux est plus proche de Paris que Bourges : les distances sont davantage mesurées en fonction du temps et du coût nécessaires pour les parcourir, plus proche des représentations topologiques d'un espace élastique où ce qui compte est les propriétés de l'espace préservées en dépit des déformations que ce dernier peut subir. L'espace relatif de la mondialisation est un réseau de relations tissées entre les lieux qui sont autant de points d'intersection plus ou moins denses où se rencontrent et se concentrent une variété de flux (personnes, marchandises, capitaux, valeurs, etc.), certains de ces nœuds – par exemple les « *global cities* » (Sassen 2005) – étant des points plus stratégiques.

Michael Hardt et Antonio Negri ont donné à cet espace le nom célèbre d'« Empire » pour désigner une puissance de flux déterritorialisés, permise par les nouvelles technologies de transport, d'information et de communication (Hardt et Negri 2001). À la fois sans limites et sans frontières, cette puissance s'étend à toute la surface de la planète et colonise toutes les dimensions de la vie humaine, depuis les formes de socialité et les capacités cognitivo-affectives jusqu'aux tréfonds des psychés et désirs les plus inconscients <sup>15</sup>. Les deux auteurs s'appuient sur une terminologie deleuzo-guattarienne pour opposer au striage de la modernité, faite de frontières territoriales et d'États-nations, la production d'un espace mondial lisse, continu et uniforme. Leurs analyses corroborent l'idée que la *globalization*, à une époque de « clôture de la carte » – pour reprendre une expression de l'écrivain politique Hakim Bey (1985)–, correspondrait à la poursuite de la conquête européenne du globe par d'autres moyens : la conquête de l'espace



*en extension* laisse place à sa conquête *en intensité*. Pour le dire autrement, cette transformation n'est pas seulement une transformation des relations spatiales, mais bien une transformation de l'idée même de spatialité : le *maillage réticulaire* de l'Empire remplace le *pavage territorial* de la modernité.

Face à un tel pouvoir, qui est à la fois partout et nulle part, la seule issue se trouverait dans des tactiques de fugue, de désertion et autres formes de sécession (Bey 1985; Graeber 2004; Scott 2009; Harney et Moten 2013; Comité Invisible 2014) <sup>16</sup>. Ces dernières visent à investir des interstices laissés vacants pour y former des communautés autonomes, le plus souvent affinitaires, qui préfigurent et mettent en œuvre les changements sociaux qu'elles cherchent à réaliser. Elles se font généralement sur la base d'une réévaluation militante des gestes quotidiens, articulée à une cohérence des discours et des pratiques, dont « l'exemplarité » cherche surtout à faire des émules en incarnant des alternatives concrètes qui démontrent que d'autres mondes sont possibles et existent déjà.

Une partie de ces analyses tendent ainsi à soutenir que la *globalization* conduit à une unification, une uniformisation et une homogénéisation croissante de l'espace, dans le règne absolu de l'espace absolu de la modernité et de ses logiques universalisantes. D'autres cependant soulignent au contraire que la *globalization* repose sur la production de différences spatiales. Par exemple, les théories latino-américaines de la dépendance et les travaux d'Immanuel Wallerstein sur le système-monde analysent la division géographique inégale de la Terre en centres, périphéries et marges (Wallerstein 1993). Conformément au principe de différenciation, les *global cities* s'appuient sur leurs spécificités historiques, culturelles et géographiques pour mieux rivaliser sur le marché mondial, tandis que les entreprises multinationales, telles que MacDonald, adaptent leurs produits aux goûts locaux pour conquérir de nouveaux marchés. C'est là le fameux thème de la « glocalisation » et de l'importance du lieu, des échelles régionales et nationales, de l'imbrication du local et du global dans les processus d'économie mondiale, qui supposent donc une diversité d'unités géographiques.

Ainsi, loin de nous faire passer d'un monde avec des frontières à un monde sans frontières, la *globalization* provoquerait en fait une transformation des frontières existantes et même la multiplication de nouveaux types de frontière (Balibar 1992; Brown 2010; Mezzadra et Neilson 2013). Cela se traduirait notamment par l'émergence de frontières intérieures, tant physiques (comme les zones de libre-échange) que sociales (telles les nouvelles classes de citoyenneté), où certains individus jouissent de privilèges politiques et d'avantages économiques extraordinaires tandis que d'autres en sont exclus (Ong 2006; Easterling 2016; Halpern, Mitchell, et Geoghegan 2017; Slobodian 2023). Loin de standardiser l'espace, ces frontières produisent au contraire une prolifération de normes juridiques, économiques et sociales avec lesquelles les acteurs peuvent jongler plus ou moins facilement en fonction de leurs intérêts. Parce qu'elles créent des zones qui fonctionnent comme des espaces d'exception aux normes en vigueur, ce zonage de l'espace fragmente aussi bien le pavage territorial de l'ordre westphalien que le maillage réticulaire de l'Empire global <sup>17</sup>. Il s'agit davantage d'un espace géographique discontinu, troué, en archipel, où le principe général qui module l'espace pour façonner la dis/connectivité globale est le *zonage* <sup>18</sup>. Il faut noter toutefois que les zones sont aussi souvent des laboratoires où s'expérimentent de nouvelles normes qui ont vocation à faire retour dans l'espace « normal », conformément au vieil adage qui veut que l'exception devienne la norme.

Il ne fait donc aucun doute que « l'espace relatif » de l'époque contemporaine, associé à la *globalization*, puisse apparaître comme un espace hétérogène, différencié et intensif. Il n'en reste pas moins cependant, dans les approches que nous avons évoquées, soumis à un même phénomène, monolithique et surplombant, souvent assimilé au capitalisme, qui transcende les différences, soit en les annihilant purement et simplement, soit en les intégrant à sa logique et en les produisant à son compte. Il n'y aurait donc pas de place pour le singulier, le contingent, le multiple. Or, d'autres approches, comme l'ethnographie de la *globalization* de Tsing déjà évoquée, montrent que non seulement la *globalization* ne se déroule pas de la même manière en fonction des endroits, mais que le contexte maté

riel compte dans la mesure où la spécificité des lieux et des connexions a la capacité de transformer le système mondial de manière inattendue, voire de lui échapper. Autrement dit, le global n'est pas une affaire d'échelle, mais une affaire de connectivité.

L'espace de la modernité résiderait alors dans la croyance et la pratique de ce que Tsing appelle la *scalabilité* : « il faut entendre la scalabilité comme désignant la capacité d'un projet à changer d'échelle sans problème, c'est-à-dire sans que ne se modifie en aucune manière le cadre qui définit ce projet. Une entreprise scalable, par exemple, ne change pas son mode d'organisation quand elle s'agrandit » (Tsing 2017, 78). Le modèle paradigmatique est en la plantation coloniale : cette dernière suppose que les humains et les non-humains, les esclaves et les plantes, possèdent les mêmes caractéristiques partout sur la surface de la Terre, de telle sorte qu'ils peuvent être déplacés et transplantés n'importe où sans que cela ait une quelconque incidence. L'espace de la modernité est un espace « hors-sol » qui pense agir indépendamment des processus planétaires et son principe formel le plus précis serait la *scalabilité*.

## L'espace terrestre

La question qui se pose est alors de savoir en quoi le régime de spatialité propre à l'Anthropocène diffère de l'espace « globalisé » du capitalisme néolibéral. La question se pose d'autant plus si on considère que l'Anthropocène est effectivement une conséquence continue du Capitalocène, résultat de ses dynamiques internes, et *a fortiori* de ses modes d'occupation, d'aménagement et d'utilisation de la Terre. Tout porterait à croire que l'espace de l'Anthropocène présente des caractéristiques fort similaires à celles de l'espace de la *globalization* : le caractère obsolète des frontières des États-nations face aux problèmes environnementaux, l'intrication des échelles invalidant la distinction entre le local et le global, la redistribution des relations de distance et de proximité, la répartition géographique inégale des causes (par exemple le rôle privilégié de la forêt amazonienne dans la régulation du climat ou la préservation de la biodiversité) et des effets (les pôles se réchauffent plus

vite), y compris d'un point de vue social (certaines populations ou groupes sont plus particulièrement vulnérables tandis que d'autres contribuent davantage à la production de CO<sub>2</sub> dans l'atmosphère). En somme, l'espace de l'Anthropocène ne serait qu'un miroir de l'espace hétérogène, différencié, élastique de la modernité globalisée.

Néanmoins, l'Anthropocène se caractérise par l'entrée en scène d'un nouvel acteur – et pas des moindres : l'espace même sur ou avec lequel nous vivons, à savoir la Terre ! La Terre doit être distinguée aussi bien du « monde » que du « globe » (Reghezza 2015; Chakrabarty 2019; Kyrou et Citton 2021) <sup>19</sup>. Ces dernières années, la figure du globe a fait couler beaucoup d'encre, depuis la production des premiers *orbis terrarum* à la Renaissance (Lestringant 1991; Besse 2003; Woodward 2007) jusqu'aux photographies aériennes de la planète vue de l'espace au xxe siècle (Cosgrove 1994; Heise 2008; Poole 2008). L'historien Jean-Marc Besse a analysé la naissance du globe terrestre comme la fusion de l'écoumène, c'est-à-dire du monde humain connu et habité, autrefois circonscrit à la zone tempérée nord, avec la planète considérée dans sa totalité. La Terre est dès lors conçue comme « un corps homogène du point de vue physique, uniforme du point de vue mathématique, universel du point de vue de l'existence humaine » (2003, 376). Une lignée célèbre de philosophes allemands (Husserl, Heidegger, Arendt) voyait dans le globe une vision déterrestrialisée, une « vue de nulle part », aux racines de l'aliénation humaine, alimentant les fantasmes de maîtrise de la nature. Aujourd'hui, la plupart s'accorderaient à rapporter cette figure du globe au développement d'une culture techno-scientifique, à l'expansion des empires coloniaux et à l'accumulation du capital. Cette dernière culminerait alors dans la compression spatio-temporelle de la *globalization*, qui vient en quelque sorte clôturer, boucler, le globe dans son réseau intensif de flux, dont les dynamiques nous ont conduits jusqu'à l'Anthropocène (Harvey 1989; Latour 2015; Chakrabarty 2021).

Il se trouve que cette notion de « globe » ne correspond précisément pas du tout à la Terre au sens où elle est devenue récemment

un objet scientifique autant qu'un souci politique. Nous serions donc face à une révolution cosmologique aussi importante que celle de la Renaissance (Aït-Touati et Latour 2022). La Terre n'est pas le globe terrestre, mais cette entité biogéochimique, dont les vivants sont des acteurs indispensables au même titre que l'énergie solaire et la tectonique des plaques, décrite par les sciences du Système Terre et à laquelle les scientifiques James Lovelock et Lynn Margulis ont donné le nom de Gaïa. Certes l'idée que les êtres vivants transforment leur environnement n'est pas nouvelle, mais l'historien des sciences Sébastien Dutreuil (2021) nous rappelle la singularité de l'hypothèse Gaïa : premièrement, là où les théories organisme-environnement prennent généralement pour objet les populations ou espèces, l'hypothèse Gaïa accorde une puissance d'agir à l'ensemble des êtres vivants pris collectivement ; deuxièmement, là où les théories organisme-environnement s'intéressent généralement aux modifications locales, l'hypothèse Gaïa traite de phénomènes qui s'étendent à l'ensemble de la planète, dont les exemples les plus paradigmatiques sont la composition de l'atmosphère et la régulation de la température.

Il est coutumier désormais de considérer que « l'intrusion de Gaïa », comme l'appelle la philosophe des sciences Isabelle Stengers (2013), nous confronte à la dimension planétaire de l'agir humain, c'est-à-dire à la fois à son enchevêtrement aux puissances d'agir des existants autres qu'humains et à son impact sur les cycles biogéochimiques qui fabriquent l'habitabilité de la Terre. La dimension planétaire de l'agir humain nécessite un changement profond des catégories de notre anthropologie politique et explique l'immense difficulté que nous avons à politiser les enjeux aux échelles spatio-temporelles auxquelles notre puissance d'agir nous confronte. Le terme de « planète » ou de « planéarité » devient alors, pour certaines personnes, le nom d'un décentrement radical des sociétés humaines face à des logiques qui leur sont incommensurables (Spivak 1999; Likavčan 2019; Chakrabarty 2021; Neyrat 2021) tandis que le terme « terrestre » désigne la nécessité politique de leur prise en considération pour maintenir plus spécifiquement les conditions de vivabilité de la Terre, seule planète connue à ce jour à rendre la vie possible par la vie elle-même

(Latour 2020; Maniglier 2021).

Il faut donc pouvoir dire que nous ne vivons plus sur la même planète que celle des Modernes, quand bien même ils l'ont en partie terraformée, et que, si la *globalization* était l'achèvement – aux deux sens du terme – du globe de la modernité, malgré leurs modes de spatialisation sensiblement différentes, Gaïa nous confronte, elle, à une autre spatialité. Gaïa se caractérise en fait par une pluralité de spatialités : la spatialité des flux financiers n'est pas la même que celles des cycles biogéochimiques, et pourtant toutes les deux coexistent et interagissent. Ainsi, après le pavage territorial du globe terrestre et le maillage réticulaire de la *globalization*, il faudrait parler de *feuilletage terrestre* de Gaïa pour désigner la diversité des spatialités propres à tous les êtres qui ensemble font la Terre <sup>20</sup>. Nous sommes davantage face à une *pelote de laine* – mieux : un plat de spaghettis <sup>21</sup> – que face à une *balle en caoutchouc* que l'on pourrait « comprimer » ou « trouser ».

Une approche topologique seule est donc insuffisante pour aborder cette forme de spatialité plurielle, car celle-ci nécessite la prise en considération de la topographie terrestre (villes, déserts, forêts, montagnes, etc.), des « paysages » de Gaïa, de ce que Anna Tsing appelle les « patchs » (Tsing, Mathews, et Bubandt 2019; Tsing et al. 2020). Ainsi les sciences du Système Terre, en particulier celles qui étudient « la Zone Critique », située entre la canopée sylvestre et les fonds marins où se fabrique et s'expérimente l'habitabilité de la planète, doivent réaliser leurs observations et collectes de données dans des endroits très précis, d'extension limitée, pour étudier l'enchevêtrement des cycles biogéochimiques (Gaillardet 2023). Comme l'explique le géochimiste Jérôme Gaillardet, les processus de la Zone Critique sont profondément non-scalables et ne sont pas reproductibles comme tels en laboratoire, du fait d'un différentiel de vitesse trop important des taux de transformation observés sur le terrain. Il existe une tension trop grande entre les expériences en laboratoire et les observations sur le terrain : lorsque les scientifiques essaient de reproduire comment les minéraux des roches sont transformés en matériaux du sol, les taux de transformation obtenus en laboratoire sont beaucoup plus rapides car tous

les facteurs qui jouent un rôle sur le terrain, comme la circulation de l'eau ou la composition de l'atmosphère, ne peuvent pas être reproduits intégralement. Il est donc nécessaire d'étudier chaque phénomène *in situ*. Comme le dit Gaillardet, pour résoudre ce problème de cinétique, « l'espace se substitue au temps » (2023, 167), à travers notamment un réseau mondial d'observatoire de la Zone Critique. Après l'annihilation de l'espace par le temps, l'intrusion de Gaïa marquerait ainsi le grand retour de l'espace !

Une des conséquences majeures de ce feuilletage terrestre est que l'espace de Gaïa n'est pas uniforme et homogène comme l'était le globe terrestre, et encore moins monolithique comme l'était, malgré son caractère hétérogène et différencié, l'espace globalisé. Gaïa résiste à toute forme de totalisation. Elle n'est pas « l'ensemble des êtres vivants », mais plutôt leur « extension vitale » (Dutreuil 2020, 181-82) sous la forme des propriétés géophysiques de la planète : l'atmosphère, les continents et les océans. Cela signifie que Gaïa n'est pas réductible à la somme de ses parties et doit être considérée comme une entité à part entière. Néanmoins, elle n'est pas non plus une nouvelle forme de holisme, une sorte de super-organisme, ni même de système cybernétique (Latour et Lenton 2019, 677). Latour propose ainsi de renverser le credo holiste en affirmant que « le tout est toujours plus petit que ses parties », dans la mesure où « le tout » est quelque chose qui vient s'ajouter aux « parties », juste à côté d'elles, comme leur extension, et non au-dessus, comme leur totalisation : « le tout n'est rien au-dessus des parties mais leur est continu – le mot partie étant une manière assez maladroite de nommer la façon dont les éléments se superposent les uns aux autres » (Latour et Lenton 2019, 677).

Ce point crucial permet de comprendre que Gaïa ne désigne pas une interconnexion universelle des êtres dans un tout harmonieux, téléologique, voire théologique (Latour 2017b). Loin de l'image irénique d'un tout dans lequel « tout est connecté », véhiculée par l'image du Globe tout comme par la dialectique du Global, Gaïa est intrinsèquement divisée car les êtres qui fabriquent l'habitabilité de la planète, les rivières, les montagnes, les plantes, ont « différentes manières de s'enchevêtrer » (Latour et Lenton, 2019 : 678).

Les cycles biogéochimiques ont des temporalités variables, entremêlées et emboîtées (Gaillardet 2023). C'est d'ailleurs la désynchronisation de ces différentes boucles, leur découplage, par la combustion des matières fossiles, qui télescope le temps long du stockage sédimentaire avec le temps court de résidence atmosphérique, qui déclenche l'intrusion de Gaïa à travers le réchauffement climatique. *In fine*, ce feuilletage terrestre de la planète crée des phénomènes d'*empiètement*, dont dérivent des formes de conflit « géosociaux » (Maniglier 2021).

L'espace terrestre correspond donc à une imbrication très singulière du tout et des parties. Comme le dit Patrice Maniglier, « les parties impliquent quelque chose du tout, chacune de nos actions est devenue immédiatement planétaire et terraforme la planète » (Maniglier 2023). Néanmoins, les parties ne font pas seulement parties du tout, au sens où elles participent au tout, elles font et défont aussi le tout : elles sont *parties prenantes*, c'est-à-dire qu'elles ont *une prise* sur le tout. Si le tout n'est qu'une extension de ses parties, quelque chose qui vient à côté plutôt qu'au-dessus, si donc le tout est plus petit que ses parties, il faut pouvoir dire réciproquement que *les parties sont plus grandes que le tout*. Les terrestres, les existants qui fabriquent l'habitabilité de la Terre, ne sont pas réductibles à leur participation au tout : ils ne sont pas des parties dont la nature et la fonction sont déterminées par le principe d'organisation interne du tout. Ils maintiennent quelque chose de leur capacité d'agir, de leur identité propre, de leur différence donc, d'où le fait qu'ils ont la capacité de transformer et changer la nature du tout lui-même. Et c'est bien cela qu'on désigne par la notion d'Anthropocène : le fait que certaines parties, un certain groupe de terrestres, se déploient d'une manière qui altère le tout lui-même jusqu'à l'excéder, dans tous les sens du terme.

Enfin, le dernier point, non des moindres, réside dans la forme de ce temps associé à l'espace terrestre. Nous avons vu que l'espace globalisé tendait à annihiler l'espace par le temps. Ce temps-là correspondait au temps des nouvelles techniques de transport, d'information et de communication, mais aussi et surtout au temps de la dialectique du capitalisme mondialisé qui contracte l'espace et le



différencie pour augmenter la plus-value. Ce temps-là est un temps unique, linéaire, orienté, qui se confond avec une flèche. Le temps de l'espace terrestre, lui, est, comme nous l'avons dit, un temps multiple. C'est un espace « grouillant de processus temporels entrelacés » (Gaillardet 2023). Plus encore, c'est un espace de la durée (et dont on espère qu'il durera). Avant d'être un plat de spaghettis, Gaïa était une soupe bactérienne, une espèce de vase, à l'extension très limitée, qui, au cours de plusieurs milliards d'années, par endosymbiose et coévolution, a engendré non seulement l'ensemble des formes de vie existantes, mais la Zone Critique elle-même, qui s'étend désormais de la canopée des arbres aux fonds des océans. L'espace terrestre n'est pas seulement un espace qui a une longue histoire, mais c'est aussi un espace qui dure au sens où il se développe continuellement en se transformant comme un morceau de musique.

Ainsi l'espace terrestre n'est pas seulement un espace intrinsèquement dynamique, comme l'était déjà l'espace élastique de la *globalization*, qui pouvait se former et se déformer au gré d'une dialectique qui usait du temps comme quatrième dimension spatiale. L'espace terrestre est plus encore : il est un espace *animé*. C'est la *forme* même de l'espace qui réagit à l'action des terrestres. Si jusqu'à présent nous avons parlé d'une succession de formes spatiales ou de régimes de spatialité, on voit qu'on a affaire ici à une forme spatiale qui ne préserve pas la distinction entre forme et contenu, ni l'idée d'invariance de la forme. Étrangement, mais profondément, le retour du problème de l'espace avec l'Anthropocène permet au fond de résoudre une aporie de la réflexion sur les régimes d'historicité, à savoir la manière même dont on pense leur succession. À l'âge de l'Anthropocène, on comprend que la nature même de l'espace terrestre implique une variabilité des formes même de l'espace. Nous nous trouvons donc, à tous égards, dans un espace-durée, un espace-temps qui n'est pas, bien sûr, contrairement à l'espace-temps einsteinien, une sorte de forme universelle donnant un cadre cosmologique global aux modélisations physiques, mais une réalité à la fois naturelle et politique, physique et biologique, substantielle et formelle.

Nous n'avons fait ici que poser les grandes lignes d'une interrogation sur la nature de cet espace : avec son feuilletage de temporalités multiples et sa structuration où les parties sont plus grandes que le tout, il pose des défis conceptuels qui nécessitent une réévaluation des catégories philosophiques traditionnelles liées à l'espace et à la durée qui seront sans doute au cœur de nos préoccupations politiques dans les temps qui restent.

## Bibliographie

Aït-Touati, Frédérique, et Bruno Latour. 2022. *Trilogie terrestre*. Montreuil: Éditions B42.

Augé, Marc. 1992. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil.

Balibar, Étienne. 1992. *Les frontières de la démocratie*. Paris: La Découverte.

Banerjee, Subhabrata Bobby, et Diane-Laure Arjaliès. 2021. « Celebrating the End of Enlightenment: Organization Theory in the Age of the Anthropocene and Gaia (and why neither is the solution to our ecological crisis) ». *Organization Theory* 2: 1-24.

Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bensaude-Vincent, Bernadette. 2021. *Temps paysage. Pour une écologie des crises*. Paris: Le Pommier.

Besse, Jean-Marc. 2003. *Les grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*. Lyon: ENS Éditions.

Bey, Hakim. 1985. *T.A.Z.: Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. New York: Autonomedia.

Boltanski, Luc, et Eve Chiapello. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

Bonnet, Emmanuel, Diego Landivar, et Alexandre Monnin. 2021. *Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement*. Paris: Éditions Divergences.

Bonneuil, Christophe. 2015. « The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene ». In *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a new Epoch*, édité par Clive Hamilton, François Gemenne, et Christophe Bonneuil, 15-31. London: Routledge.

———. 2020. « L'historien et la planète. Penser les régimes de plané-  
tarité à la croisée des écologies-monde, des réflexivités environne-  
mentales et des géopouvoirs (version française de “Der Historiker  
und der Planet. Planetaritätsregimes an der Schnittstelle von Welt-  
Ökologien, ökologischen Reflexivitäten und Geo-Mächten”) ». In  
*Gesellschaftstheorie im Anthropozän*, édité par Frank Adloff et  
Sighard Neckel, 55-92. Frankfurt: Campus.

Bonneuil, Christophe, et Jean-Baptiste Fressoz. 2016. *L'événement  
Anthropocène. La Terre l'histoire et nous*. Paris: Seuil.

Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. New  
York: Zone Books.

Casey, Edward. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*.  
Berkeley: University of California Press.

Chakrabarty, Dipesh. 2019. « The Planet: An Emergent Humanist  
Category ». *Critical Inquiry* 46 (1): 1-31.

———. 2021. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: The  
University of Chicago Press.

Comité Invisible. 2014. *À nos amis*. Paris: La Fabrique.

Cosgrove, Denis. 1994. « Contested Global Visions: One-World,  
Whole-Earth, and the Apollo Space Photographs ». *Annals of the  
Association of American Geographers* 84 (2): 270-94.

- Crutzen, Paul. 2002. « Geology of Mankind ». *Nature* 415: 23.
- Cuevas-Hewitt, Marco. 2011. « Towards a Futurology of the Present: Notes on Writing, Movement, and Time ». *Journal of Aesthetics and Protest*, no 8 (2012).
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1992. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit.
- Dutreuil, Sébastien. 2020. « Gaia is Alive ». In *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, édité par Bruno Latour et Peter Weibel, 180-83. Karlsruhe: ZKM.
- . 2021. « Quelle est la nature de la Terre? » In *Le Cri de Gaïa. Penser la Terre avec Bruno Latour*, édité par Frédérique Aït-Touati et Emanuele Coccia, 17-65. Paris: La Découverte.
- Easterling, Keller. 2016. *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*. Paperback edition. London New York: Verso.
- Etelain, Jeanne, et Patrice Maniglier. 2022. « Ramener la critique sur Terre : le tournant planétaire de Dipesh Chakrabarty ». *Critique* 903-904 (8-9): 768-82. <https://doi.org/10.3917/criti.903.0768>.
- Foucault, Michel. 1994. « L'œil du pouvoir (1977) ». In *Dits et Écrits 1976-1979*, 190-207. Paris: Gallimard.
- Friedman, Thomas. 2007. *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Picador.
- Gaillardet, Jérôme. 2023. *La Terre habitable ou L'épopée de la zone critique*. Paris: La Découverte.
- Glikson, Andrew. 2013. « Fire and Human Evolution: The Deep-Time Blueprints of the Anthropocene », no 3: 89-92.
- Graeber, David. 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm.

- Guattari, Félix. 1989. *Les Trois Écologies*. Paris: Éditions Galilée.
- Halpern, Orit, Robert Mitchell, et Bernard Dionysius Geoghegan. 2017. « The Smartness Mandate: Notes toward a Critique ». *Grey Room*, no 68: 106-29.
- Haraway, Donna. 2020. *Vivre avec le trouble*. Traduit par Vivien Garcia. Vaulx-en-Velin: Éditions des Mondes à faire.
- Hardt, Michael, et Antonio Negri. 2001. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harney, Stefano, et Fred Moten. 2013. *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*. Wivenhoe: Minor Compositions.
- Hartog, François. 2022. *À la rencontre de Chronos*. Paris: CNRS Éditions.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.
- . 1990. « Between Space and Time: Reflections on the Geographical Imagination ». *Annals of the Association of American Geographers* 80 (3): 418-34.
- . 1993. « From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity ». In *Mapping the Futures: local cultures, global change*, édité par John Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson, et Lisa Tickner, 2-29. London and New York: Routledge.
- . 2006. « Space as Keyword ». In *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, 119-48. Londres: Verso.
- Heise, Ursula. 2008. *Sense of Place and Sense of Planet*. Oxford: Oxford University Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on*

*Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Koyré, Alexandre. 1957. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Kyrou, Ariel, et Yves Citton. 2021. « Planétarités en débats ». *Multitudes* 85 (4): 67-73. <https://doi.org/10.3917/mult.085.0067>.

Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.

———. 2017a. *Où atterrir? comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.

———. 2017b. « Why Gaia is not a God of totality ». *Theory, Culture, and Society* 34 (2-3): 61-81.

———. 2020. « Terrestrial ». In *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, édité par Bruno Latour et Peter Weibel, 224-27. Karlsruhe: ZKM.

Latour, Bruno, et Timothy Lenton. 2019. « Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand. » *Critical Inquiry* 45 (3): 659-80.

Lazzarato, Maurizio. 1996. « Immaterial Labor ». In *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, édité par Paul Virno et Antonio Negri, 133-47. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lefebvre, Henri. 1974. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Lestringant, Frank. 1991. *L'Atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*. Paris: Albin Michel.

Likavčan, Lukáš. 2019. *Introduction to Comparative Planetology*. Moscou: Strelka Press.

Luisetti, Federico. 2017. « Decolonizing Gaia. Or, why the savages shall fear Bruno Latour's political animism ». *Azimuth*, no 9: 61-70.

Malm, Andreas, et Alf Hornborg. 2014. « The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative ». *The Anthropocene Review* 1 (1): 62-69.

Maniglier, Patrice. 2021. *Le philosophe, la Terre et le virus: Bruno Latour expliqué par l'actualité*. Paris: Éditions Les Liens qui libèrent.

———. 2023. « Des Temps Modernes aux Temps Qui Restent: Histoire et avenir d'une revue, histoire et avenir du monde ». In *Les Temps Modernes, d'un siècle l'autre*, édité par Esther Dumoulin, Jean-François Louette, et Juliette Simont, 324-380. Bruxelles: Éditions Les Impressions Nouvelles.

Massey, Doreen. 1993. « Power-Geometry and a Progressive Sense of Place ». In *Mapping the Futures: local cultures, global change*, édité par John Bird, Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson, et Lisa Tickner, 59-69. London and New York: Routledge.

———. 1994. *Space, Place, and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Mezzadra, Sandro, et Brett Neilson. 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.

Moore, Jason. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. New York: Verso.

Neyrat, Frédéric. 2021. « L'expérience planétaire ». *Multitudes*, no 85: 108-15.

Ohmae, Kenichi. 1990. *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*. New York: Harper Collins.

Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press.

Panofsky, Erwin. (1925) 1975. *La perspective comme forme symbolique*. Traduit par Guy Ballangé. Paris: Éditions de Minuit.

Poole, Robert. 2008. *Earthrise: How Man First Saw the Earth*. New Haven: Yale University Press.

« Qu'est-ce que le « spatial turn » ? » 2017. *Revue d'histoire des sciences humaines*, no 30: 207-38.

Reghezza, Magali. 2015. « De l'avènement du Monde à celui de la planète : le basculement de la société du risque à la société de l'incertitude. » Habilitation à diriger des recherches, Université Paris 1-Panthéon Sorbonne. <https://theses.hal.science/tel-01255031>.

Sassen, Saskia. 2005. « The Global City: Introducing a Concept ». *The Brown Journal of World Affairs* 11 (2): 27-43.

Schulz, Karsten. 2017. « Decolonising the Anthropocene: The Mytho-Politics of Human Mastery ». In *Critical Epistemologies of Global Politics*, édité par M. Woons et S. Weier, 46-62. E-International Relations Publishing.

Scott, James. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

———. 2017. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven: Yale University Press.

Slobodian, Quinn. 2023. *Crack-up capitalism: market radicals and the dream of a world without democracy*. First edition. New York: Metropolitan Books.

Soja, Edward. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *Imperatives to Re-imagine the Planet*. Vienne: Passagen Verlag.

Steffen, Will, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney, et Cornelia Ludwig. 2015. « The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration ». *The Anthropocene Review* 2 (1): 81-98.



Stengers, Isabelle. 2013. *Au temps des catastrophes*. Paris: La Découverte.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

———. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

———. 2017. *Le champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme*. Traduit par Philippe Pignarre. Paris: La Découverte.

Tsing, Anna Lowenhaupt, Jennifer Deger, Alder Keleman Saxena, et Feifei Zhou, éd. 2020. *Feral Atlas: The More-than-Human Anthropocene*. Stanford, California: Stanford University Press.

Tsing, Anna Lowenhaupt, Andrew S. Mathews, et Nils Bubandt. 2019. « Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20 ». *Current Anthropology* 60 (S20): S186-97.

Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Virilio, Paul. 1977. *Vitesse et Politique: essai de dromologie*. Paris: Galilée.

Wallerstein, Immanuel. 1993. « The Time-Space of World Systems Analysis: A Philosophical Essay ». *Historical Geography* 23 (1-2): 5-22.

Woodward, David, éd. 2007. *The History of Cartography*. Vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press. hérité des Temps modernes.

—

## Notes

- 1 Ce que Edward Casey appelle le « temporocentrisme » (1997, x), et qui est peut-être le plus manifeste dans la célèbre critique de la spatialisation du temps au cœur de la philosophie de la durée d'Henri Bergson, faisant écho au commentaire suivant de Michel Foucault (1994, 193) : « Depuis Kant, ce qui pour le philosophe est à penser, c'est le temps. Hegel, Bergson, Heidegger. Avec une disqualification corrélative de l'espace qui apparaît du côté de l'entendement, de l'analytique, du conceptuel, du mort, du figé ».
- 2 Quoique distinct, un tel projet n'est pas sans lien avec la « géophilosophie » de Deleuze (1992), qui cherche à mettre au jour les coordonnées spatiales, géographiques et terrestres de la pensée, ou à « l'écosophie » de Guattari (1989), qui articule les dimensions environnementales, sociales et psychiques de l'écologie.
- 3 Les définitions du temps comme « ordre de succession » et de l'espace comme « ordre de coexistence » sont empruntées au philosophe Leibniz.
- 4 C'est le géologue Paul Crutzen qui a introduit le terme pour la première fois lors d'une conférence et dont l'article (2002) a ensuite servi de référence fondamentale pour l'utilisation contemporaine du terme dans la littérature scientifique.
- 5 Voir également (Bensaude-Vincent 2021).
- 6 Sur la relation entre le moment « post-colonial » du travail de Chakrabarty et le moment actuel, on peut se reporter à (Etelain et Maniglier 2022).
- 7 Le conservatisme, qui repose sur la notion de « tradition » (laquelle est tout autant une invention moderne, puisque quelque chose comme « la tradition » ne peut qu'exister que par différence à autre chose), ne cherche certes pas à faire « table rase du passé » mais à faire « comme avant ». Néanmoins, le conservatisme, et *a fortiori* l'appel à « la tradition », reposent sur l'idée d'un passé figé qu'il suffirait de répéter à l'identique et non pas sur l'idée d'un passé qui nous rattrape, qui façonne notre futur, qui fait sauter la succession temporelle. Pour le dire autrement, la notion de « passé » change

radicalement de sens dans le régime anthropocénique de temporalité et participe de cette hétérogénéité incommensurable. Plus fondamentalement, conservatisme, libéralisme et socialisme reposent toutes sur l'idée selon laquelle le temps humain se déploie à une échelle séparée du temps géologique. Sur la place du conservatisme, voir aussi (Latour 2017a)

- 8 Outre l'ontologie du reste et la problématique de l'héritage propre à la temporalité si spécifique du régime anthropocénique d'historicité (Maniglier 2023), voir aussi (Bonnet, Landivar, et Monnin 2021) et l'article de Bernadette Bensaude-Vincent dans ce numéro.
- 9 De même, il serait délicat de réduire le problème de l'esclavage ou du patriarcat à la seule question du capitalisme, étant donné leurs diverses modalités socio-historiques, quand bien même leurs formes contemporaines dans nos sociétés sont intimement à l'histoire du capitalisme. Une analyse intersectionnelle insisterait sur la manière dont ils interagissent, convergent, se renforcent, s'annulent parfois, et montrerait la spécificité des enjeux écologiques ou de « la domination de la nature » dans ce champ de forces plurielles.
- 10 Cet appel résonne avec celui de Marco Cuevas-Hewitt et sa « futurologie du présent » : « La futurologie du présent ne prescrit pas un avenir monolithique unique, mais tente plutôt d'exprimer les nombreux futurs alternatifs qui se dessinent continuellement dans un présent perpétuel. Le but d'une telle entreprise est de rendre visibles les alternatives vivantes qui nous entourent » (Cuevas-Hewitt 2011).
- 11 Traduction modifiée et italique ajoutée, afin de manifester la rencontre entre la notion qui donne le titre à la revue *Les Temps qui restent* et le diagnostic posé précisément par Haraway sur la nature actuelle du temps : les temps qui restent exigent des gaïa-histoires.
- 12 Pour une des premières formulations du tournant spatial, voir (Soja 1989). Soja interprète le postmodernisme comme la reconnaissance de la dimension spatiale de la vie sociale, là où la théorie critique serait dominée par l'historicisme. Bien qu'il ait été initié dans les années 1960 en France par les écrits pionniers de Michel De Certeau, Michel Foucault, ou Henri Lefebvre, le tournant spatial est surtout associé au monde anglophone de la fin du xxe

siècle. Pour une introduction française, voir (« Qu'est-ce que le « spatial turn » ? » 2017)

- 13 Outre toutes les précautions qu'il nous faut prendre en manipulant ce genre d'analyses totalisantes, notons également que les typologies périodisantes ne veulent pas dire qu'une époque en remplace une autre, qu'elle se substitue à l'ancienne en même temps qu'elle l'abolit, selon une succession linéaire. Il s'agirait à la limite de tendances, de majeures et de mineures, qu'une conception l'emporte sur les autres et les structure, que ce qui change est davantage le système de leur corrélation.
- 14 Les travaux de Paul Virilio (1977) sur la vitesse et ceux de Zigmunt Bauman (2000) sur la modernité liquide mériteraient également une mention spéciale.
- 15 Leurs analyses font écho à celle du capitalisme cognitif (Lazzarato 1996) ou à celle de la critique artiste (Boltanski et Chiapello 1999).
- 16 On trouvera dans l'article de Martin Savransky dans ce même numéro une version de cette proposition politique.
- 17 L'ordre westphalien fait référence à l'ensemble des principes et des normes établis par les traités de Westphalie signés en 1648 par les grandes puissances européennes et qui mirent fin aux guerres civiles et religieuses. Cet ordre a eu une influence significative sur la structuration des relations internationales en Europe et a jeté les bases du système étatique moderne fondé sur les notions de souveraineté territoriale, de principe de non-interférence, de reconnaissance mutuelle et d'équilibre des puissances.
- 18 Je me permets de renvoyer ici à mon travail de thèse, soutenu le 26 juin 2023, qui traite en partie de ces questions et qui sera publié prochainement.
- 19 Cette tripartition mondialisation/globalisation/planétarisation est devenue un trope de la littérature sur l'Anthropocène, qui prend le risque d'une périodisation un peu linéaire, si ce n'est dialectique. Cette approche a été notamment critiquée par Bonneuil (2020) qui refuse de considérer que nos sociétés contemporaines sont les premières à penser et organiser leur rapport à ce que nous

appelons ici « la planète » et qui soutient qu'il faut plutôt historiser la manière dont les sociétés humaines le font différemment, proposant ainsi la notion miroir de « régime de planéarité ».

20 Je dois ces termes de « pavage », « maillage » et « feuilletage » à Magali Reghezza (2015) mais que je travaille dans un sens bien différent.

21 Voir l'article de Vanessa Morisset dans ce numéro.

—

## Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier et Haud Gueguen

# Entre roche et cerveau : en quoi consiste exactement une « écologie de l'esprit » ?

Par Catherine Malabou | 08-03-2024

Relisant les concepts de “*double bind*” et de différence chez Gregory Bateson, Catherine Malabou explore ici les méandres paradoxales contenues par l'idée d'une «écologie de l'esprit». Les subjectivités contemporaines (ou «modernes») doivent se saisir comme choses, mais elles peuvent le faire de deux manières: soit comme cerveau (évolution), soit comme terre (anthropocène). Double schize donc, qui dit bien l'affolement des temps présents.

La pensée de Gregory Bateson doit sa force et sa stupéfiante beauté au caractère unique et singulier de son concept de différence. Ce concept est central : il remplace à la fois et d'un coup celui de *causalité*, celui d'*idée* et celui d'*information*. D'un autre côté, cependant, ce concept de différence émerge au prix de sa propre impossibilité – c'est-à-dire de l'impossibilité structurale de faire une différence. Bateson montre que la différence est condamnée à ne faire aucune différence. Une étrange et troublante logique, qualifiée parfois par Bateson comme désordre.

Si tout commence avec la différence, si la différence est antérieure à l'identité, l'ontologie, en même temps, ne peut être qu'une « schismogénèse ». C'est la thèse de Bateson. Pourquoi « schismo » ? Parce que toutes les différences (distinctions, limites, frontières) se retrouvent nécessairement prises dans une machine schizophrénique qui les déchire en deux, de telle sorte que le différenciant et le diffé

rencié, au lieu de coopérer dans une proximité qualitative, se séparent. Toutes les différences, d'après Bateson, sont en réalité faites de « deux mécanismes psychologiques contradictoires » qui vont à un moment se dissocier et tirer chacun dans deux directions ou injonctions opposées. C'est le célèbre « *double bind* », qu'on a traduit par double contrainte en français, et que Bateson qualifie aussi d'« injonction paradoxale ».

Cette logique est d'autant plus complexe que la faille qui habite la différence condamne la différence à disparaître, pour ne plus faire aucune différence. On ne voit plus que l'écart, la scission, et on oublie l'origine commune. La différence devient non localisable, abstraite. Mais qu'est-ce qu'une *différence* ? « Le concept de *différence* est obscur et très spécifique. Une *différence* n'est ni une chose ni un événement. Cette feuille de papier est différente du bois de ce pupitre ; il y a entre eux de nombreuses différences : de couleur, de forme, de texture, etc. Cependant, si nous cherchons à localiser ces différences, les difficultés commencent. Il est évident que la différence entre le papier et le bois ne réside pas dans le papier : elle ne se trouve pas davantage dans le bois, ni dans l'espace ou dans le temps qui les séparent [...] Une différence est donc quelque chose d'abstrait. » Double injonction donc au sein de la différence elle-même : extrême déchirement de la différence et évanouissement de la différence.

Il y a bien des choses dans cette réflexion de Bateson sur la différence qui évoque la pensée « poststructuraliste ». La schizophrénie a été perçue par certains des philosophes « poststructuralistes » les plus influents de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle comme révélatrice de la structure divisée et entravée du désir dans les sociétés capitalistes, qui force les sujets à se dissocier d'eux-mêmes pour supprimer leurs désirs. On pense bien sûr à *Capitalisme et schizophrénie* de Gilles Deleuze et Félix Guattari, ou à *Économie libidinale* de Jean-François Lyotard. La « différence » de Derrida est aussi impliquée dans ce mécanisme et le concept de « *double bind* » ne cesse de revenir dans les livres de Derrida des années 1980.

Prenons l'exemple provocateur que Bateson donne de son *double*

*bind* comme illustration de cette dimension subjective : « Toutes les propositions à l'intérieur de ce cadre sont fausses : Je t'aime, Je te hais ». Il le commente ainsi : « En fait, le sujet ne peut pas choisir la possibilité qui lui permettrait de découvrir ce que l'autre veut dire, il ne peut pas, sans une aide considérable, commenter les messages d'autrui. Dépourvu de ces capacités, l'être humain est semblable à un système autogouvernable qui aurait perdu son régulateur et tournerait en spirale, en des distorsions sans fin, mais toujours systématiques ». Là encore, on peut dire qu'à beaucoup d'égards de telles distorsions ont constitué le noyau de la pensée « post-structuraliste ».

Gardant ces remarques à l'esprit, je voudrais explorer un aspect moins connu du « double bind » et de la problématique batesonienne de la différence. Cet aspect concerne l'« épistémologie » de l'« écologie » que Bateson a développées dans *Vers une Écologie de l'esprit*. En quel sens la logique de la double contrainte peut-elle devenir celle d'une « écologie » et quelle relation y a-t-il exactement entre les deux termes du titre, « écologie » et « esprit » ?

## **Écologie schizo : le paradoxe d'une conscience écologique**

Allons droit au point essentiel : la double contrainte écologique ou écologico-mentale est saisie par cette formule : « L'unité de survie réelle est l'*organisme* plus l'*environnement* ».

Apparemment, il n'y a pas d'injonction contradictoire dans cette formule. Pourtant, Bateson la voit comme l'expression d'un paradoxe qui conduit plus directement encore à la dissolution de la conscience. Bateson a anticipé le fait que le paradoxe de l'écologie apparaîtrait comme le plus grand paradoxe de notre temps, un paradoxe qui tiendra ensemble l'écologie et la schizophrénie.

Bateson soutient à raison que l'écologie ne concerne pas uniquement le monde matériel environnant mais aussi la subjectivité, ainsi que l'esprit – thèse qui préfigure, nous allons le voir, le motif schi-



zophrénique de l'« Anthropocène » actuel. « Autrement dit, la schizophrénie [...] et la double contrainte ne peuvent pas être limitées au domaine de la psychologie de l'individu, mais relèvent de l'*écologie des idées* organisées en systèmes ou en "esprits" (*minds*), dont les frontières ne coïncident plus avec les limites des individus qui y participent. » Ce qu'on appelle « l'esprit » est écologique de deux manières. D'abord parce qu'il consiste en un système d'idées qui forme un environnement interne, un paysage. Ensuite parce que les limites de cet environnement interne ne sont pas – ou pas uniquement – les limites du cerveau, mais qu'elles incluent l'intrication du mental et de son milieu externe.

Où est l'élément paradoxal ? La fusion immédiate de l'esprit et du milieu apparaît précisément à l'esprit comme divisée, de telle sorte que – et nous retrouvons ici la logique que nous avons introduite – leur différence disparaît derrière leur conflit et dissociation. L'esprit choisit alors nécessairement la « mauvaise unité ». Et c'est ainsi que la crise écologique commence.

Reprenons : « L'unité de survie réelle est l'*organisme* plus l'*environnement* »... Bateson ajoute :

**Examinons maintenant de plus près ce qui advient lorsqu'on commet l'erreur épistémologique de choisir la mauvaise unité. On aboutit, tout simplement, à des conflits qui opposent des espèces à d'autres espèces avoisinantes, ou à l'environnement où elles vivent. L'homme détruit la nature. La baie Kaneohe est polluée ; le lac Erié est transformé en une saleté verte et gluante : « Fabriquons des bombes atomiques encore plus grandes pour exterminer nos voisins ». Il y a une écologie des mauvaises idées, tout comme il y a une écologie des mauvaises herbes, le propre du système étant que l'erreur première s'y propage elle-même. [...] Si vous bornez votre épistémologie et agissez selon le principe : « Ce qui m'intéresse, c'est moi ou mon organisation ou mon espèce », vous supprimez toute prise en considération des autres boucles de la structure de circuit. [...] Vous oubliez alors complètement que le système éco-mental appelé lac Erié est une partie de votre système écomental plus vaste et que, si ce lac**

**devient malade, sa maladie sera inoculée au système plus vaste de votre pensée et de votre expérience.**

« L'unité de survie réelle est l'*organisme* plus l'*environnement* » se révèle ainsi pour la double injonction qu'elle est. D'un côté, une telle injonction appelle clairement à une responsabilité de l'esprit. « Vous » avez à devenir conscient.e.s que le lac, la forêt, les montagnes ne vous sont pas étrangères mais qu'elles forment une partie de votre écosystème. Si vous les détruisez, vous vous détruisez vous-mêmes.

Mais quelle sorte de prise de conscience cela doit-il être, dans la mesure où une double contrainte est par définition indépassable ? Quelle sorte de conscience la crise écologique exige-t-elle ? C'est une question délicate de ce genre qui est au cœur du concept d'Anthropocène défini comme nouvelle ère géologique. Ce concept implique que l'humain est devenu une force géologique, autrement dit un agent non-humain et asubjectif. Comment est-il possible de prendre conscience d'un phénomène qui interrompt la conscience ? Quand Bateson écrit qu'il faut se souvenir « que le système écomental appelé lac Érié est une partie de *votre* système écomental plus vaste », il implique que ce « vous », comme instance réflexive, consciente, responsable, doit devenir conscient de la part non-consciente de son soi qui est le lac Érié. Comment peut-on devenir conscient d'être, pour une part, un lac, sans noyer sa propre conscience dans le lac lui-même ? Comment se tenir dans cette figure impossible de Narcisse ?

On touche ici de nouveau au paradoxe de l'Anthropocène : dans la mesure où il implique l'humain comme force géologique, il le définit nécessairement comme un agent neutre, indifférent – une roche. Un élément tout aussi dépourvu de conscience et de responsabilité que la réalité géologique elle-même. C'est une idée largement partagée dans la littérature sur le bouleversement climatique que « l'Anthropocène abolit la séparation entre la nature et la culture, entre l'histoire humaine et l'histoire de la vie et de la Terre. » La conscience écologique naît paradoxalement dans une interruption même de la conscience. À l'âge de l'Anthropocène, les deux côtés de

l'identité du sujet – conscience et roche (ou lac) – ne se réfléchissent plus comme en miroir, créant ainsi une brisure de la réflexivité.

En conséquence, l'esprit écologique, le « sujet » du réchauffement climatique, ne peut plus être vu comme citoyen du monde, comme sujet historique dans le sens traditionnel. Il n'est peut-être même plus du tout un sujet, fût-ce sous sa forme déconstruite, fût-ce dans la figure schizophrénique de son désir.

## Le cerveau et la roche : les deux côtés du paradoxe

Il vaut la peine de remarquer que cette double contrainte anthropocénique est au cœur des plus profondes réflexions sur les relations entre écologie et histoire. Je voudrais le montrer ici en confrontant deux points de vue différents – ou plutôt deux injonctions contradictoires – sur cette question. Selon la première, l'Anthropocène nous contraint à considérer l'humain comme agent *géologique*, purement et simplement. L'interaction entre le sujet et son milieu se réalise dans l'inorganique. « Vous êtes LE LAC ÉRIÉ. » Selon la seconde, l'interaction est biologique et se réalise à travers le cerveau : l'humain et le naturel doivent être vus comme des dimensions d'une seule et même architecture neuronale. « VOUS êtes le lac Érié. » Un représentant de la première position est Dipesh Chakrabarty, comme en témoignent ses célèbres « Le climat de l'histoire : quatre thèses ». Un représentant de la seconde position est Daniel Smail, dans *On Deep History and the Brain [Sur l'histoire profonde et le cerveau]*. Déployer ces deux injonctions contradictoires me permettra de démontrer et de faire admirer l'extraordinaire capacité d'anticipation de Bateson.

Le point de départ commun à Chakrabarty et Smail est la nécessité de dépasser l'opinion reçue selon laquelle l'histoire commence à un moment donné du temps, c'est-à-dire après la *préhistoire*, c'est-à-dire aussi après l'époque à laquelle la préhistoire est censée avoir mis progressivement terme, à savoir l'époque de la pure évolution

biologique. Smail oppose la notion d'*histoire profonde* à celle de *préhistoire*. Entre l'histoire profonde et l'histoire documentée, il n'y aurait pas de zone intermédiaire, pas de préhistoire. En revanche, l'histoire documentée serait le prolongement de l'histoire profonde, impliquant la même intrication de nature et de culture, la même écologie de l'esprit, que Bateson appelle l'écomental. Mais l'accent peut-être mis – et là est la double contrainte – sur *éco* ou sur *mental*.

Commençons par « éco » : « Vous êtes *LE LAC ÉRIÉ*. » Nous sommes donc du côté de Chakrabarty.

Selon ce dernier, l'histoire profonde commence bien avant l'émergence de la vie sur Terre. Dès lors, l'interaction entre la biologie et l'histoire n'est pas un point de départ décisif.

L'Anthropocène place au cœur de son nom – et de notre conscience – une « figure de la “nature” » qui est une dimension non-consciente de nous-mêmes. Une telle « naturalité » ne peut pas être la figure biologique, le statut de l'être humain comme réalité biologique. Rappelons-le : l'être humain à l'âge de l'Anthropocène est devenu une force *géologique, tellurique*. La réalité du changement climatique induite par des actions humaines remet en cause la relation entre l'humain et la nature conçue comme relation entre l'humain et son environnement. Ce qu'il s'agit désormais de prendre en compte, c'est « l'agentivité géologique nouvellement acquise par les humains ».

**Agents biologiques, agents géologiques, – deux noms distincts aux conséquences très différentes ... car il n'est plus seulement question de dire que l'humain est en interaction avec la nature. Cela a toujours été le cas, ou du moins est-ce ainsi qu'on se l'est représenté dans une large part de ce qui s'appelle couramment la tradition occidentale. Maintenant, on avance que les humains sont bel et bien devenus une force naturelle au sens géologique du terme.**

Chakrabarty conteste le caractère métaphorique de cette dimension « géologique ». Si l'humanité est devenue une force géolo-

gique, c'est qu'il existe, quelque part, à un certain niveau, une isomorphie, une analogie structurale entre l'humanité et la géologie. La conscience du lac Érié a quelque chose d'un lac.

La subjectivité humaine, géologisée d'une certaine manière, est cassée en deux, faisant apparaître la faille entre l'agent doté de libre arbitre et de la capacité d'auto-réflexion d'un côté, et un pouvoir neutre et inorganique qui paralyse l'énergie du premier. Chakrabarty, faisant écho à Bateson, déclare : « Vous devez penser les deux figures de l'humain simultanément : l'humain-humain et l'humain-inhumain ».

L'être humain ne peut pas *s'apparaître* à lui-même comme une force géologique, parce qu'une force géologique est une sorte de disparition. La devenir-force de l'humain est au-delà de toute phénoménologie et n'a aucun statut ontologique. « Le non-humain, le mode d'existence de l'humain en tant que force nous dit que nous ne sommes pas seulement une forme de vie chargée d'un sens ontologique. [...] Nous avons besoin de penser l'humain selon des voies non ontologiques [We need non-ontological ways of thinking the human]. »

Telle est, en un certain sens, la branche « réaliste-spéculative » du double-bind écologique.

Passons maintenant au « mental » : « VOUS êtes le lac Érié. » Nous voilà désormais du côté de Smail. L'orientation de Smail est clairement différente et résolument suturée au biologique. Il commence par une définition de l'histoire profonde proposée par Edward Wilson dans son livre *In Search of Nature* :

**Les conduites humaines ne sont pas seulement le produit de l'histoire documentée [recorded], vieille de 10.000 ans seulement, mais bien de l'histoire profonde, combinaison des changements génétiques et culturels qui ont façonné l'humanité sur des centaines de milliers d'années .**

L'étude de cette combinaison de génétique et de culture a conduit Smail à développer une approche épigénétique de la culture, à tra-

vers une très intéressante théorie de l'addiction. Il soutient que l'interaction continue entre le cerveau et son environnement est essentiellement appuyée sur l'altération des états du couplage cerveau-corps. Le cerveau se maintient lui-même dans un environnement variable en s'en rendant dépendant, addict. L'addiction doit être comprise littéralement comme une psychotropie, une altération significative de la psychè. Ces effets d'altération résultent de l'action des neurotransmetteurs « comme la testostérone et d'autres androgènes, œstrogènes, sérotonine, dopamine, endorphine, oxytocine, prolactine, vasopressine, épinéphrine etc. [...] Produites dans les glandes et les synapses et répandus à travers tout le corps, ces substances chimiques facilitent ou bloquent les signaux qui animent les circuits neuronaux.

De telles substances chimiques, qui déterminent émotions, sentiments et affects en général, peuvent être modulées en fonction des exigences de l'adaptation comportementale qu'elles rendent possible. L'adaptation, ici, a deux côtés : c'est bien sûr l'adaptation au monde extérieur, mais c'est aussi l'adaptation du cerveau à ses propres modifications.

La psychotropie induite par les neurotransmetteurs permet à Smail de concevoir l'adaptation comme un processus d'addiction. « Je considère que les pratiques de transformation de l'humeur, des conduites et des institutions, fruits de la culture humaine, sont toutes des mécanismes psychotropiques. "Psychotropique" est un mot fort mais pas tout à fait inadapté, car ces mécanismes ont des effets neurochimiques qui ne sont pas si différents de ceux produits par les drogues appelées précisément psychotropiques ou psychoactives. » Plus loin : « La psychotropie prend différentes formes : comme les choses que nous faisons et qui façonnent l'humeur des autres, les choses que nous faisons pour nous-mêmes, les choses que nous ingérons ».

Il faut comprendre que « les humains possèdent des états neuronaux et une chimie cerveau-corps relativement plastiques ou manipulables », de telle sorte « que les humeurs, émotions et prédispositions héritées du passé ancestral » sont toujours susceptibles d'être

« violentées, manipulées ou modulées ».

De là on peut induire que l'indifférence et la neutralité de roche dont parle Chakrabarty est peut-être le résultat d'une nouvelle modalité de l'altération de la conscience, le résultat d'un nouveau processus addictif. Il ne saurait y avoir d'approche neutre ou non-addictive à la neutralité elle-même, du point de vue où nous nous plaçons ici. La conscience interrompue et la décorrélation sont aussi des phénomènes mentaux, une stupeur addictive.

Le motif d'une narcolepsie de la conscience, comme cause et effet à la fois de la destruction technologique de la nature, a été mis en avant de manière très intéressante et significative par plusieurs penseurs, comme Marshall McLuhan par exemple, et c'est précisément ce que Bateson voit comme l'impossibilité de faire une différence. On arrive toujours à un point où il devient impossible de faire la différence, et il est intéressant de se souvenir que Bateson lui-même avait avancé une théorie de l'addiction, et plus précisément de l'alcoolisme, qui est centrale pour sa conception de l'esprit et de la conscience.

Une fois de plus, on comprend bien que la crise écologique est quelque chose qui n'arrive pas à la nature seule, mais aussi et en même temps à la subjectivité. Mais cela implique-t-il une neutralisation géologique ou une mutation biologique de la subjectivité humaine – ou les deux à la fois ? L'humain, l'*anthropos* de l'Anthropocène, devra-t-il, pour comprendre son nouveau statut, se rend addict d'une manière qui n'a aucun précédent, ou devra-t-il se décorréler de lui-même ? Quel matérialisme nouveau est encore devant nous ? Celui d'une nouvelle neuro-archéologie ou celui d'une nouvelle socio-géologie ?

## La subjectivité et ses métacoupures

En conclusion, je voudrais revenir à la question des rapports entre schizophrénie et subjectivité. Dans son livre *Les Trois écologies*, Félix Guattari se réfère souvent à Bateson. Je pense profondément

qu'il espérait qu'un jour ce qu'il appelait « écosophie » serait en mesure de réduire la double contrainte du désir schizoïde. L'écosophie était censée tenir ensemble l'écologie sociale, l'écologie mentale et l'écologie environnementale, et n'exigeait en rien la conscience. Guattari déclare que « toutes sortes d'autres façons d'exister s'installent hors de la conscience. » Le mental devient donc un terme plus exact que le conscient. « De son côté, l'écosophie mentale sera amenée à ré-inventer le rapport du sujet au corps, au fantasme, au temps qui passe, aux "mystères" de la vie et de la mort. » Il semble cependant que le mental restera déchiré entre le biologique et le géologique, entre « vous » et « le lac », entre la roche et le cerveau.

On sait bien sûr que l'impossibilité de faire la différence n'épuise pas le concept de la différence de Bateson. La schismogénèse est aussi une théorie de la *créativité*. Il existe ce que Bateson appelle une *flexibilité* de la double contrainte, qui correspond à ce qu'on pourrait appeler dans mon vocabulaire une *plasticité* du *double bind*. Derrière toute faille schizoïde se dissimule une possible transformation. Un changement virtuel. Bateson écrit : « Au moment où la discrimination est impossible, la structure du contexte est entièrement changée » et « chaque étape de la séquence communicationnelle [est] une transformation élémentaire de l'étape précédente. »

Le problème, dès lors, est de faire apparaître cette transformation, au bon moment et sans déformation. Pour cela, il faut un troisième terme. Quand on se retrouve pris dans un *double bind*, dans une double contrainte, on a besoin d'un « message métacommunicatif », quelque chose comme la possibilité de communiquer au sujet de la communication, afin de sortir du cercle. Cela exige un acte de création. La création elle-même est métacommunicative. Créer c'est « métadire », c'est passer à l'acte, inventer un point de relèvement ou de dépassement de la contradiction, pas nécessairement dialectique d'ailleurs.

Mais aucun méta-énoncé n'est jamais donné d'avance. C'est toujours à travers un acte d'invention que quelque chose comme une métacoupure peut ouvrir, fût-ce momentanément, une voie de sortie. Créer une métacoupure est toujours un acte de transgression,



une décision, c'est toujours une manière de briser les règles. J'ai dit en ouvrant ce propos que la double contrainte post-structuraliste était celle de la séparation du sujet de son propre désir. Le défi post-poststructural est de faire face à l'indifférence de la terre à l'égard de tout désir subjectif, de telle sorte que le sujet hésitera éternellement entre une subjectivation abusive de la Terre, et une désobjectivation géologique ou terrestre du sujet, qui n'est pas moins violente.

Où est la métacoupure ici ? Quelque part dans notre esprit ? Ou bien au fond du lac ?

—  
—

## **Comment citer ce texte**

Édité par Patrice Maniglier et Juliette Simont

# Écoperversions : Sigmund Freud à l'école de Donna Haraway

Par Silvia Lippi | 13-03-2024

Relisant Freud à partir de Haraway, la psychanalyste Silvia Lippi livre une réflexion sur les enjeux psychiques de la crise écologique planétaire. Au-delà de l'angoisse environnementale, on découvre une nouvelle figure du désir, un désir éco-pervers qui invente sans cesse de nouveaux liens instituant de nouvelles durées. La vie sur Terre n'est pas faite de familles, mais de communautés éco-perverses.

*À Patrice Maniglier, qui m'a permis de fixer le point traumatique et de ne pas avoir peur de l'affronter, avec toute ma faiblesse*

« Les lectrices de science-fiction ont l'habitude des arts vivants et irrévérencieux de la fanfiction. Les arcs narratifs et les mondes sont matière à transformations mutantes ou à prolongations aimantes, mais aussi perverses. » (Donna J. Haraway <sup>1</sup>)

## Prologue

Inutile de le dire, la crise écologique est au cœur de nos préoccupations, aussi bien collectives qu'individuelles, et les moyens d'y faire face constituent le souci principal non seulement des citoyen.nes, mais aussi des scientifiques, économistes, anthropologues, philo-

sophes et sociologues. Et les psychanalystes ? Sont-ils mobilisés par cette crise, ne serait-ce que dans leur cabinet ? La réponse est : oui. À moins d'avoir une clinique limitée à l'entre-soi des classes les plus aisées et les plus hostiles à la considération des problèmes collectifs, le désastre écologique commence à se faire sentir sur notre pratique au quotidien. Certain.es de mes patient.es, par exemple, quittent la grande ville, d'autres refusent consciemment de mettre au monde des enfants, au profit d'autres formes de parenté, liées à une vie collective non familiale, et surtout respectueuses de l'environnement <sup>2</sup> ; d'autres enfin font preuve d'« écoanxiété <sup>3</sup> ». Ce terme est à la mode. Et de fait, les cas qu'il désigne sont de plus en plus fréquents. Cependant, le terme d'anxiété, qui, dans le vocabulaire technique de la psychopathologie, renvoie plutôt à un état particulier du corps, ne rend pas compte de la variété d'états de mal-être que prend cette inquiétude multiforme. De ce fait, pour définir les différents troubles liés à la crise écologique (crises de panique, palpitations, frissons, bouffées de chaleur, tremblements, engourdissements, mais aussi pensées obsédantes, intrusives, incontrôlables, changements de vie brusques comme des passages à l'acte, etc.), j'utiliserai ici plutôt les expressions « angoisse environnementale » et « éco-angoisse », plus génériques. Je voudrais dès lors poser ici une question simple : l'angoisse environnementale est-elle une angoisse comme les autres ?

La psychanalyse distingue les angoisses sans objet (comme les crises de panique par exemple), des phobies qui ont pour cause des objets et des circonstances spécifiques, comme la phobie d'animaux, l'agoraphobie, l'acrophobie, la nosophobie, etc. Dans ces derniers cas, l'objet de crainte, qu'il s'agisse d'une chose (animaux, tels que rat, chien, araignée, couteaux, couleurs, etc.) ou d'une situation (club, place publique, supermarché, transports, dîner de famille, etc.), est construit pour éloigner une condition inconsciente gênante, dont le sujet ne veut rien savoir : il y a donc un déplacement inconscient de la véritable source d'angoisse vers un objet de substitution qui concentre la crainte consciente. Si Freud insistait sur la problématique de la castration comme cause de la phobie (hypothèse à juste titre critiquée <sup>4</sup>), aujourd'hui beaucoup de psychanalystes considèrent plutôt les phobies comme des systèmes

de défense face à ce que le désir (inconscient) a d'insupportable, ce qui est beaucoup plus large que la seule problématique de la castration (qui désigne, d'un point de vue freudien, le désarroi d'une personne qui se rend compte qu'elle ne peut pas satisfaire sa mère). Une phobie scolaire (qui empêche d'aller à l'école) peut être liée au désir sexuel ressenti à l'égard d'un.e élève, ou au contraire se construire à la suite d'une agression sexuelle vite refoulée. J'ai connu une femme qui ne pouvait plus aller dans sa maison de campagne car elle avait peur des rats ; l'analyse a montré qu'elle exprimait surtout par là son appréhension à se marier avec son compagnon qui était le propriétaire de cette maison. D'une manière générale, derrière la phobie d'objet, il y a toujours un *réel* traumatique refoulé, donc en effet un désir. Car le désir est toujours un effet du trauma, trauma qui se répète dans les rêves, les symptômes, les actes manqués et toutes les autres formations de l'inconscient, qui prouvent, bien que toute défense échoue à un moment ou à un autre : dans l'objet phobique, *imaginaire*, quelque chose de l'objet traumatique *réel* persiste, et le hante à travers son substitut 5.

L'angoisse environnementale, bien qu'à première vue elle ne semble pas pouvoir se ranger dans la catégorie des angoisses sans objet (puisque'elle a un objet : la ou les menaces écologiques, réchauffement climatique, effondrement de la biodiversité, crises sanitaires, etc.), n'est pas non plus une phobie, parce qu'il faudrait que l'objet de phobie déplace quelque chose de plus terrifiant, et qu'il est difficile de dire que l'objet phobique est ici moins angoissant en soi que le désir refoulé qu'il permet de tenir à l'écart : qu'y a-t-il de plus effrayant que le réchauffement climatique, l'effondrement de la biodiversité, l'acidification des océans, la pollution chimique généralisée, la quasi-disparition des sols non-artificialisés, peut-être la mise en danger de l'habitabilité de la planète entière, et en tout cas l'effondrement de la civilisation que nous connaissons ? Bien sûr, on pourrait objecter que ce sont des considérations générales et un peu lointaines, qui ne seraient pas comparables à des menaces réelles comme celle de se tuer en faisant du saut en parachute, voire de perdre son emploi si on ne se rend jamais au travail (à propos desquelles on ne devrait pas parler, rigoureusement, de phobie). Mais cela n'est plus vraiment le cas : de nos jours, nos pa-

tient.es se sentent personnellement menacé.es par ces catastrophes annoncées, et d'ores et déjà confirmées par leur expérience directe ou les informations diffusées par les médias d'actualité. La chaleur ressentie en été, la disparition des insectes que nous avons coutume, enfants, de voir dans les campagnes, et dont on prend soudainement conscience, et bien sûr les pandémies traversées et encore à venir, tout cela est vécu dans la chair des personnes et constitue des dangers autrement plus sérieux que la vision d'un rat ou le vide d'une place publique...

Et pourtant, souvent, lorsqu'on n'est pas scientifique ou expert sur les questions écologiques, on n'arrive pas facilement à s'imaginer ce que cela veut concrètement dire, ou à rapporter ses expériences (chaleur étouffante, confinement administratif, toux, etc.) aux séries statistiques – d'où le sentiment généralisé de peur, la même peur qu'on peut ressentir face à un choc traumatique.

Mon hypothèse est donc que l'angoisse environnementale n'est pas un symptôme (comme la phobie), mais un cauchemar, un cauchemar qui ne finit pas, un cauchemar dont on ne peut pas se réveiller. C'est cette expérience sans aucune issue envisageable qui est *réellement* traumatique. « Mauvaise rencontre », dirait Lacan. Une mauvaise rencontre du même ordre que celle du fameux cas de Freud, celui du père qui rêve que son enfant, mort dans la réalité, est vivant, et vient le voir près du lit où il s'est assoupi après l'avoir veillé pendant sa maladie, pour lui dire d'un ton de reproche : « Père, ne vois-tu donc pas que je brûle ? ». Le père se réveille et voit qu'un cierge est tombé sur le linceul de l'enfant qui se trouve dans la chambre d'à côté et a pris feu 6. L'enfant que rencontre le père en rêve semble le sortir de la mauvaise passe où son sommeil le mettait, mais ce n'est que pour le renvoyer à une autre rencontre bien plus mauvaise encore : à la mort de l'enfant elle-même. Si le père peut se réveiller et mettre ainsi fin à son cauchemar, il ne pourra pas esquiver la dure réalité de la mort, réalité plus cauchemardesque que le cauchemar. De même, l'éco-angoissé.e peut se réveiller et cesser de cauchemarder la fin du monde ; iel ne pourra pas esquiver la dure réalité d'un monde qui est en train de s'exténuier. Dans les deux cas, le cauchemar est sans fin, comme si la réali-

té psychique doublait la réalité objective, et inversement.

Une question surgit alors inmanquablement dans l'esprit de la personne qui s'éveille : le père pouvait-il sauver la vie de son enfant ? Est-ce finalement sa faute si l'enfant est mort ? De même, le sujet éco-angoissé aurait-il pu sauver la planète, s'il s'était réveillé plus tôt ? Est-il responsable de la fin du monde ? Pourtant, ici pas plus qu'ailleurs, la culpabilité ne sert à grand-chose. Au contraire, cette forme de défense ne fait que recouvrir le trauma, car, au lieu de permettre au sujet de l'affronter et d'inventer des « solutions » plus ou moins provisoires, elle le plonge dans l'auto-apitoiement et l'inaction, en entretenant le fantasme qu'un autre monde, une autre action de sa part, auraient pu être possibles.

Je voudrais rappeler rapidement le commentaire de Lacan sur le rêve de l'enfant qui brûle, qui visait à confirmer l'hypothèse freudienne que le rêve est toujours la satisfaction d'un désir, mais que celui-ci a forcément une origine traumatique, de sorte que la satisfaction est toujours paradoxale, de l'ordre de quelque chose qui est au-delà du principe du plaisir, et que Lacan appelle « jouissance » <sup>7</sup>. À propos du rêve de l'enfant qui brûle, Lacan précisait : « Le désir s'y présentifie de la perte imagée au point le plus cruel de l'objet <sup>8</sup> ». La perte de l'objet est donc figurée, imaginée, mais ce n'est pas la perte, la perte (objective) de l'enfant, qui est cruellement traumatique à l'occasion, de même que ce n'est pas la menace de la perte (objective) du monde qui fait trauma pour les personnes en étant d'angoisse environnementale. Le point le plus cruel qui ressurgit dans le rêve de l'enfant qui brûle et dans l'éco-angoisse est le sentiment d'impuissance qui accable le sujet face à la catastrophe advenue (la perte de l'enfant) ou imminente (la fin du monde – ou, au demeurant, déjà arrivée : l'Anthropocène). Cette impuissance est cruelle, réelle, traumatique : « [...] anéantissement du sentiment de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser <sup>9</sup> », écrit Ferenczi à propos du trauma.

L'angoisse environnementale est donc un événement traumatique, que nous avons appelé cauchemardesque, en nous inspirant du rêve de l'enfant qui brûle, pour saisir cette dimension d'enferme-

ment sans issue propre au traumatisme. Réalité et cauchemar se confondent, exactement comme dans la science-fiction <sup>10</sup> : pensons aux romans de Philip K. Dick, où les personnages sont obligés de s'inventer des modes d'existence inédits dans des lieux inhospitaliers <sup>11</sup>.

Si on ne peut pas se sortir d'un vécu traumatique et cauchemardesque, on peut toujours s'inventer quelque chose, non pour l'esquiver, mais pour *vivre-avec*. Ce n'est pas un hasard que Donna Haraway, célèbre biologiste et philosophe écoféministe, intéressée aux questions environnementales, a intitulé l'un de ses livres les plus importants *Vivre avec le trouble*. Que pouvons-nous faire, en effet, sinon de vivre avec ce trouble ? Mais si la crise environnementale est une catastrophe, le vivre-avec ne l'est pas. Toute catastrophe –individuelle ou collective– n'est pas forcément une tragédie.

Face à la catastrophe subjective, dont le nom propre en psychanalyse est « trauma », le sujet invente des symptômes pour pouvoir vivre-avec. Les symptômes sont des modalités de désir, certainement *troublants*, qui se mettent en place à partir de quelque chose qui est insupportable. Ils répètent cet insupportable (c'est la raison pour laquelle ils sont troublants), mais ils lui donnent une *forme* (au lieu de l'absence de forme), et une forme toujours *mutante* <sup>12</sup>. Le vivre-avec-le-trouble-écologique donne ainsi au sujet des nouvelles perspectives d'existence, et donc des nouvelles modalités de désir.

Toute la question –éminemment spinoziste– est dès lors : comment transformer cette impuissance subjective en puissance désirante et jouissante ? Nous suivons de près, dans cette perspective, l'invitation de Donna Haraway : apprendre à cultiver la vie –une vie forcément *troublée*– dans un monde traversé par les destructions est un processus dans lequel la fabrication de parentés d'une autre matrice que les parentèles familiales et la production de nouveaux savoirs sont indissociables. C'est une affaire individuelle (quoi faire concrètement ?) et collective (comment unir nos forces ? quelles sortes de liens allons-nous tisser ?). Comme l'écrit justement Lucile Mons, « Donna Haraway se situe d'un impossible qui

réagence aussi bien les lieux de la filiation que les lieux du désir. Il s'agit pour elle de faire émerger de nouvelles trames signifiantes, de nouveaux romans, de nouveaux récits, de nouveaux mythes et donc de nouveaux objets de désir qui, évidemment, ne peuvent pas être définis par avance **13**. »

En psychanalyse, quand nous pensons à des objets de désir qui ne peuvent pas être défini par une structure symbolique préalable, par exemple la famille œdipienne, avec ses fantasmes et ses objectifs reproductifs et transgénérationnels, nous pensons forcément aux objets de la perversion. La perversion met en crise les critères de sexualité et de reproduction biologique et familiale (eux-mêmes très peu écologiques !), car elle montre que le désir sexuel n'est pas lié à la reproduction. C'est à ce désir-là que s'est intéressé Freud, depuis ses débuts, en délaissant à cette occasion son ennuyeuse saga œdipienne. Quel rapport donc entre la perversion chez Freud, et les nouvelles parentés, qui servent aussi les soucis écologistes contemporains, chez Haraway ? Interroger la structure de ces nouveaux désirs, que nous pouvons déjà appeler *éco-pervers*, sera l'objet de la proposition avancée dans les lignes qui suivent.

## 1. Connexions partielles : la logique sympoiétique des composts (Haraway)

On sait que l'un des soucis principaux de Donna Haraway est la catastrophe écologique planétaire, et qu'elle s'efforce de proposer de nouveaux moyens pour changer les habitudes individuelles et collectives à partir de nouvelles pratiques d'interaction entre les êtres humains et non-humains. Dans le huitième et dernier chapitre de *Vivre avec le trouble*, Donna Haraway construit un récit fantastique, qu'elle définit comme une « *sym-fiction* » : « Histoires de Camille. Les Enfants du Compost » **14**. La *sym-fiction* est un genre d'histoire qui invite à intervenir activement dans le prolongement narratif de l'histoire : une histoire qui accueille d'autres histoires. *Sym-fiction* est un mot composé, dérivé de « *fanfiction* » : le préfixe *sym* signifie justement « avec », et indique le caractère relationnel, collectif, radicalement non-fini et *partiel* du récit.



Les « Histoires de Camille » se tissent autour du lien intime et littéralement *symbiotique* imaginé par Donna Haraway entre des papillons Monarques, espèce répandue surtout au nord de l'Amérique, et des enfants sur cinq générations, appelées toutes « Camille », prénom qui laisse intentionnellement ouverte la question du genre. « Symbiotique » n'est pas à prendre ici au sens métaphorique : Donna Haraway s'inspire de la théorie de l'« endosymbiose » de la microbiologiste Lynn Margulis <sup>15</sup>, qui est une des premières à avoir attiré l'attention sur l'importance biologique (tant du point de vue évolutif que fonctionnel) de la manière dont certains organismes vivant dans le corps d'un autre établissent avec lui une relation mutuellement bénéfique, qui apporte des nouvelles propriétés physiologiques à l'hôte comme à l'hébergé : ainsi, les biotes intestinaux, composés de millions de bactéries d'espèces différentes, jouent un rôle organique décisif, celui de la digestion, sans être cependant des organes, mais en étant des écosystèmes d'organismes hétérogènes vivant en symbiose à l'intérieur d'un de nos organes. Sans eux, l'intestin ne digérerait pas les aliments ; sans l'intestin, ces bactéries n'auraient pas de milieu écologique favorable. Donna Haraway imagine une relation de coopération et d'entraide de ce genre entre les papillons Monarques et les Camille <sup>16</sup> : les papillons inscrivent leur trace dans les corps des enfants, et génèrent des modes d'apprentissages spécifiques, localisés, limités, *partiels*.

Ce terme est important pour Donna Haraway : il désigne une manière particulière de savoir, ou plus précisément de savoir-faire, une prise de position politique, une manière d'aborder le corps et ses connexions spécifiques avec d'autres corps. Au début de *Vivre avec le trouble*, elle écrit : « Comme tous les descendants des nations dont l'histoire est marquée par le colonialisme et l'impérialisme, je dois réapprendre – nous devons réapprendre – à conjuguer les mondes à l'aide de connexions *partielles*, plutôt qu'à coups d'universel et de particulier <sup>17</sup> ». À la différence de l'anthropologie comparative, intéressée surtout par les similitudes et les différences entre le monde occidental et les mondes autochtones, Haraway propose des manières de fabriquer des savoirs, des corps et des cultures plus imprévisibles, plus instables, plus *troubles* justement,

car plus affectives, à partir de ce qu'elle appelle des « connexions partielles », terme qu'elle reprend à l'anthropologue britannique Marilyn Strathern <sup>18</sup>. Haraway précise : « Unir nos forces pour reconstituer des refuges, pour permettre une récupération et une re-composition biologiques-culturelles-politiques-technologiques durables quoique *partielles*, voilà une manière possible de bien vivre et de bien mourir en bestioles mortelles du Chthulucène <sup>19</sup>. »

Notons, comme le souligne María Puig de la Bellacasa, que le terme « *partial* » en anglais veut dire à la fois « partiel » et « partial ». Une vision *partielle* est forcément subie, à partir de l'héritage culturel de chacun.e. Alors qu'une vision *partiale* implique un positionnement actif, par exemple défendre une position, une idée, un fait, plutôt qu'un autre <sup>20</sup>. Par exemple, les savoirs produits par les différent.es Camille autour des papillons Monarques s'engagent à partir d'un positionnement *partial* assumé : iels prennent part activement à leur combat, s'engagent avec eux. Mais ces savoirs sont aussi limités et localisables, et ils excluent toute prétention à la totalisation <sup>21</sup>. Les papillons Monarques sont disséminés un peu partout, mais ce ne sont pas tous les papillons qui entrent en connexion avec les Camille, seulement ceux qui risquent l'extinction et qui appartiennent, comme l'explique Haraway, « aux deux grands courants migratoires d'un continent bien particulier <sup>22</sup> ». Et si les savoirs sont *partiels*, les réparations et les refuges des mondes abîmés que partagent les papillons, les Camille et leurs communautés, le sont aussi. Insistons sur un point : les Camille et leurs communautés ne cherchent pas à aider les papillons « de l'extérieur », comme des humain.es magnanimes et paternalistes qui cherchent à sauver des espèces faibles et inférieures.

**Les Communautés du Compost ne lièrent pas leurs enfants à des “espèces menacées”, selon la signification que les organisations de conservation de la nature du xxe siècle donnaient à cette expression. À leurs yeux, leur tâche consistait plutôt à cultiver et à inventer des arts de vivre pour et avec des mondes abîmés. Et il s'agissait de le faire avec et pour qui vivait et mourait dans des lieux en ruine. Cela n'avait rien d'abstrait ou de formel. Tout au long de leur vie, les Camille n'ont cessé de s'enrichir par la fréquentation des communau-**

tés de cette Terre. Jouer et travailler avec les papillons impliquait d'habiter intensément et de migrer activement avec une multitude d'êtres humains et d'autres bestioles <sup>23</sup>.

Une connexion *partielle* est forcément réciproque, *sympoiétique*, autrement dit basée sur le « construire-avec », le « fabriquer-avec », le « réaliser-avec », affirme Haraway, qui ajoute : « Rien ne se fait tout seul. Rien n'est absolument autopoïétique, rien ne s'organise tout seul. *Never Alone* [...] <sup>24</sup>. » *Sympoièse* désigne ainsi « des mondes qui se forment-avec, en compagnie <sup>25</sup> ». La mutation n'est pas interne au corps individuel, mais l'effet de la *sympoièse* (« production-avec ») et de la *symbiogénèse* (« incorporation ») entre les Camille et les papillons Monarques. L'objectif de ces altérations n'est ni la fusion, ni l'imitation, ni l'identification des Camille aux papillons <sup>26</sup>. Le compost n'est pas la reproduction du même, mais l'émergence de nouvelles formes de vie, intrinsèquement multiples.

Ces relations *sympoiétiques* ne sont pas, répétons-le, des fusions de parties dans un tout <sup>27</sup>, mais des connexions partielles qui peuvent advenir entre individus et machines, individus et animaux, individus et végétaux, individus et minéraux, enlevant ainsi à l'être humain toute priorité et supériorité par rapport aux autres catégories d'êtres vivants.

Les savoirs sont interchangeable et traversés par des désirs et des affects réciproques, « précisément parce que leur raison d'être réside dans leur attachement <sup>28</sup> », commente Laura Aristizabal Arango. Ce sont des savoirs qui ne sont pas « savants » mais *affectés* et imprégnés d'amour : ce qui est en jeu est justement une « dimension de la connaissance qui ne consiste pas à élucider mais à affecter <sup>29</sup> », précise aussi María Puig de la Bellacasa : les expériences *sympoiétiques* sont des modalités de sentir-avec, de goûter-avec – et j'ajouterais aussi, de *jouir-avec*. Car ce qui fait tenir ensemble les éléments du compost et du vivre-avec n'est rien d'autre que quelque chose de l'ordre du désir, de l'amour, au sens freudien – relation dont on va voir que le modèle est précisément la perversion. Les relations *sympoiétiques* sont des relations libidinales per-

verses.

## 2. Objets partiels : la logique perverse du désir (Freud)

Les composts sont capables de former des systèmes complexes, dynamiques, réactifs, qui modifient aussi les coordonnées des désirs, sur le plan individuel et social. La conception du désir sous-jacente à cette notion harawayenne évoque avec beaucoup de précision celle que la psychanalyse a héritée des élaborations freudiennes. Or celle-ci suppose qu'on accepte qu'il existe une relation étroite entre le désir en général et ce qu'on appelle *perversion*.

Perversion ne doit pas s'entendre ici dans sa signification morale ou juridique, ni comme structure clinique différente de la névrose ou de la psychose, mais comme une modalité concrète et spécifique de désirer (un objet) et de jouir. Lorsque Freud parle de perversion, il entend bien sûr d'abord, comme la psychologie médico-légale de son temps (en particulier celle de Krafft-Ebing <sup>30</sup>), une pratique sexuelle qui n'est pas orientée vers la reproduction, c'est-à-dire la copulation hétérosexuelle, modèle, à son époque, de la sexualité « normale ». Mais il va plus loin, puisqu'il construit un concept de sexualité qui n'est plus centrée sur l'investissement des organes génitaux, ni comme supports, ni comme objets du désir. On peut jouir sexuellement d'autre chose que de son organe génital, l'exemple princeps étant celui du bébé qui suce son pouce, modèle d'activité sexuelle selon Freud, alors qu'il ne saurait l'être pour Krafft-Ebing <sup>31</sup>. On peut aussi jouir génitalement, mais en relation avec des objets qui n'ont rien à voir avec les organes génitaux : c'est précisément le cas d'un « pervers fétichiste » comme Sacher-Masoch qui jouit de la fourrure qu'il pose sur la statue d'une femme qu'il adore. Nous sommes là dans l'empire des perversions au sens plus classique. Mais, encore une fois, l'originalité de Freud par rapport à Krafft-Ebing est de refuser d'expliquer ces perversions comme des « déplacements de l'instinct génésique », pour les concevoir comme des investissements sexuels directs d'objets pourtant non génitaux.

Cette hypothèse repose sur ce qui est peut-être sa trouvaille la plus fondamentale d'un point de vue clinique et théorique : sa théorie des pulsions, et plus précisément des pulsions *partielles* 32. L'enfant qui suce son pouce satisfait une pulsion orale, qui repose sur une excitation localisée de l'orifice buccal, totalement indépendante de sa fonction organique, autrement dit de sa relation avec les autres parties organiques de son corps. Il y a de même des pulsions anales, des pulsions scopiques, des pulsions épistémophiliques (la jouissance à sa propre activité cérébrale), et la pulsion génitale n'est qu'une pulsion parmi d'autres. Le corps libidinal est composé par la pluralité acentrée de ces pulsions, que Freud appelle « partielles » précisément pour les arracher à l'idée de fonction organique, qui implique une totalité centralisée.

Or ce sont les perversions qui ont donné à Freud le modèle de ces activités sexuelles partielles, au point qu'il qualifiera comme on sait l'enfant de « pervers polymorphe », voulant dire par là que l'enfant cumule toutes les perversions à la fois, c'est-à-dire jouit d'un corps libidinal non assujéti à la totalisation organique, livré à la diversité « sympoïétique » des pulsions partielles, acentrées, qui se composent seulement bord à bord et sans jamais avoir à passer par un point privilégié, autrement dit un centre. Voyeurisme, exhibitionnisme, masochisme, sadisme, zoophilie : ce sont là des pratiques sexuelles de sujets qui sélectionnent une zone érogène, un objet partiel, en ne le rapportant pas à une personne globale, que ce soit celle de leur propre corps ou de celui d'un semblable, membre de la même espèce que le sien, soumis donc aux mêmes principes d'organisation morphologique globale.

Mais Freud va encore plus loin. Car s'il développe cette théorie de la sexualité, c'est, on le sait, pour rendre compte des phénomènes douloureux dont se plaignent ses patient.es. Et son hypothèse est alors très simple : les symptômes sont des pratiques sexuelles, disons, alternatives. Somatisations, obsessions, phobies, crises d'anxiété, etc., doivent se lire comme des manières de se livrer à une activité sexuelle, tout comme l'enfant qui suce son pouce ou le soumis qui jouit de la botte de sa maîtresse. Une jambe paralysée est un organe sexuel aussi efficace qu'un clitoris, et qui jouit d'ailleurs

pour la même raison : parce qu'il permet de rejouer quelque chose d'un trauma inconscient.

Le pansexualisme de Freud doit donc être entendu comme une critique de toute conception normative de la sexualité qui admettrait le coït à des fins reproductives ou sociales (reconnaissance de deux personnes humaines l'une par l'autre dans leur intégrité organique et celle de leur descendance), mais qui pathologiserait toutes les autres formes de pratique sexuelle (les perversions bien sûr, mais aussi les symptômes). Lorsque Freud, dans *Les trois essais sur la théorie sexuelle*, en se référant à certaines formes de sexualité comme l'« inversion », utilise le terme de « *Abirrunng* » <sup>33</sup>, (mal) traduit en français par « aberration », il n'entend pas une pratique sexuelle scandaleuse et moralement condamnable, mais une forme errante, déplacée, excentrée de la sexualité, par opposition à une sexualité (purement théorique) centralisée sur la génitalité. Encore une fois, il ne faut pas comprendre que la pulsion sexuelle est d'abord génitale et ensuite déplacée vers d'autres zones du corps ou d'autres objets du monde, mais qu'elle est d'abord multiple et ensuite soumise à une tentative d'unification toujours ratée autour de la zone génitale. Jamais centrale, toujours partielle.

L'hypothèse de Freud est donc claire : les organes génitaux ne sont pas le pivot de la sexualité, c'est tout le corps qui est source de satisfaction sexuelle. Le corps non pas dans sa totalité unifiée (sauf dans le narcissisme, ou le sujet sexualise sa propre image), mais éclaté en différentes parties, autonomes les unes des autres. L'objet partiel n'est pas forcément une partie du corps propre ou du corps d'un semblable de la même espèce (indépendamment de son genre), mais aussi un objet inanimé, un objet qui n'est pas forcément « humain ». Ainsi le lait, la nourriture, les fèces, le doudou, la poupée, etc., objets typiques du corps sexuel enfantin ; mais aussi les chaussures, les bottes, la cravate, la chemise, la fourrure, les bas, les culottes, les boxers, le soutien-gorge, la chaîne, le godemichet, le dildo, le vibreur, la drogue et tous les autres toxiques, qui sont des prolongements extérieurs du corps qui jouit.

Ce sont ces derniers qui ont été qualifiés plus spécifiquement par

Freud d'objets *fétiches* <sup>34</sup>. On voit que l'objet fétiche est un modèle de l'objet sexuel en général, en tant qu'il est partiel. Le mot « fétiche » a déjà une longue histoire quand Freud le reprend. Pour les anthropologues du xix<sup>e</sup> siècle, les fétiches étaient des objets typiques des cultes animistes, qui étaient supposés confondre la chose matérielle et la divinité spirituelle, adorant le premier alors qu'ils visent la seconde, témoignant de leur incapacité à accéder au degré d'abstraction caractéristique des religions monothéistes. Pour Marx, la marchandise capitaliste est un fétiche dans la mesure où elle donne l'impression d'avoir de la valeur par elle-même, du fait de ses propriétés intrinsèques, alors que Marx croit avoir montré que sa valeur vient du travail social incorporé en elle, donc des rapports sociaux qui lui sont sous-jacents <sup>35</sup>. Marx décrit les marchandises fétiches comme produisant l'illusion de s'échanger toutes seules sur le marché, comme si ce n'était pas les acteurs sociaux engagés dans des relations conflictuelles qui réglaient leurs comptes à travers ces objets, et plus exactement organisaient l'exploitation du travail des uns par les autres. La reprise par Marx de cette notion de fétiche témoigne ainsi de son appartenance à une conception évolutionniste (qu'on pourrait qualifier de raciste dans le vocabulaire contemporain), qui suppose une certaine forme d'infériorité intellectuelle et morale de certaines populations par rapport à d'autres. La critique du capitalisme que suggère la notion de « fétichisme de la marchandise » pourrait être ainsi paraphrasée de la manière suivante : « Le capitalisme est aussi archaïque que les animistes ! Soyez anticapitalistes, si vous voulez cesser d'être des sauvages ! »

Tout autre est la position de Freud quand il mobilise ce terme pour penser l'objet du désir. Il n'y a de sa part aucune critique du fétiche. La notion de fétiche ne désigne pas une erreur, une faute, une anomalie, mais une dimension fondamentale de la relation entre le désir et l'objet. Pour Freud, le fétiche est d'abord un objet d'adoration *partiel*, indépendant de sa fonction dans une totalité plus grande que lui. Il vaut pour lui-même. Il est aussi partiel au sens où il est extrêmement hétérogène : une fourrure, une tétine, le cuivre rutilant d'une statue, le cuir froid d'une chaussure – ces objets transgressent les catégories taxinomiques de genres et d'espèces, car ils

sont arrachés à leurs supports. Mais le fétiche a aussi une signification plus spécifique, car il implique une fixation et l'exclusivité <sup>36</sup>. C'est la différence entre une conduite perverse à proprement parler et l'enfant pervers polymorphe. Être pervers polymorphe, ce n'est précisément pas être pervers de cette façon-là, puisque par définition on n'est pas fixé à son objet partiel. Un fétiche est ainsi un objet partiel fixé qui se trouve *nécessaire* à un sujet pour lui permettre d'obtenir la satisfaction sexuelle. En ce sens, il se distingue des autres objets du désir qui sont toujours déplaçables. Le fétiche est ainsi le prototype de l'objet pervers, car la perversion se caractérise par le refus des mécanismes de symbolisation typiques de la névrose (déplacements, métaphores, etc.). L'objet du désir pervers ne doit pas évoquer, fût-ce sous une forme déplacée, la vérité inconsciente de ce désir, qui est ainsi « déniée » et non pas « refoulée ». Il est fixé.

Dans le désir pervers, tout objet partiel peut se brancher avec un autre objet partiel, peu importe sa constitution matérielle : ainsi la fourrure sur une statue dans une certaine obscurité de la nuit (mais pas n'importe laquelle), comme on le voit dans le célèbre livre de Sacher-Masoch, *La Vénus à la fourrure* <sup>37</sup>. Les connexions ne sont pas totales, elles restent partielles : c'est la fixation affective du sujet – Freud parlera même d'amour à propos du fétiche <sup>38</sup> – qui fait lien et qui permet la satisfaction. Il n'y a aucune raison pour que la fourrure, le marbre, la nuit, tiennent ensemble, sinon l'effet qu'ensemble ils produisent sur Sacher-Masoch – effet qui n'est autre que l'intensité amoureuse elle-même. Bataille n'avait donc pas tort de dire : « Je défie n'importe quel amateur de peinture d'aimer une toile autant qu'un fétichiste aime une chaussure <sup>39</sup>. » Seul l'amour peut faire tenir ensemble des objets partiels hétérogènes. Il y a donc quelque chose de « trans-spécifique » ou de « multi-spécifique » dans les montages pervers, au sens où Donna Haraway emploie ce terme, à condition de ne pas restreindre la notion d'espèce au seul règne du vivant, mais de l'étendre à toute catégorie taxinomique supposant des associations « normales » et en excluant d'autres (la fourrure n'a pas de raison particulière de se lier au marbre, alors qu'elle en a sans doute d'être sur la peau d'une personne humaine susceptible d'avoir froid ou de vouloir se parer, de



même que l'organe génital féminin a sans doute des raisons évolutives très lourdes d'être associé à l'organe génital masculin).

Voilà pourquoi on peut dire que les composts de Donna Haraway ne tiennent ensemble que par ce que Freud appelait « désir », c'est-à-dire par sa machine perverse, et plus précisément encore par le désir fétichiste. Elle le sait bien d'ailleurs, elle qui écrit que les récits, les savoirs, les apprentissages, les corps des composts sont l'objet de « transformations mutantes ou à prolongations *aimantes, mais aussi perverses* » 40 ».

### 3. Lois, transgressions et parentés

Ce n'est pas la nature de l'objet du désir ou de la pratique sexuelle qui fait la différence dans la perversion, mais la spécificité de la *relation* à l'objet du désir. Par exemple, nous pouvons avoir une relation *névrotique* au téléphone portable, mais nous pouvons aussi avoir avec cet engin une relation authentiquement *perverse*. Nous avons un rapport névrotique lorsque notre relation au téléphone est substitutive de l'activité sexuelle, car traumatique (pour une raison ou pour une autre) et donc refoulée : en termes freudiens nous dirions que notre activité est un symptôme, un symptôme qu'on peut appeler addictif, et dont on peut se plaindre même s'il nous fait jouir de façon paradoxale. En revanche, le fait d'établir un rapport sexuel *direct* avec son propre téléphone, de le traiter un peu comme un sex-toy, est une modalité perverse de jouir, mais aussi d'affronter son propre traumatisme, d'inventer un mode de vivre-avec lui (au lieu de le rejouer névrotiquement sur un mode déplacé). Le sujet pervers lui aussi, bien sûr, est traumatisé par son sex-toy, c'est-à-dire son fétiche, mais il ne fait pas semblant de n'être pas dans une activité sexuelle, il ne la refoule pas ; il y reste fixé.

Les structures cliniques (comme névrose et perversion) sont des régimes de fonctionnement libidinaux. Le fétiche est l'équivalent du symptôme en tant qu'événement corporel, mais il « travaille » dans une autre logique érotique. Si Freud appelle « refoulement » (*Verdrängung*) le mécanisme de rejet du trauma propre à la né

vrose, c'est avec un « déni » (*Verleugnung*) que le sujet pervers se défend. De quoi se défend-il donc ? De la castration, nous dit Freud. Malheureusement, sur ce point, je ne peux suivre Freud, et c'est pourquoi je me tournerai vers Donna Haraway, qui prendra le relais du fondateur de la psychanalyse pour donner à la psychanalyse des orientations cliniques précises et précieuses. Tout porte sur la question du rapport entre loi et perversion.

Dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, écrit entre 1905 et 1920, Freud considère le fétiche comme un « substitut de l'objet sexuel <sup>41</sup> » ; mais la nature de cet objet remplacé par le fétiche n'est pas déterminée. En revanche, dans son fameux texte intitulé « Le fétichisme », écrit en 1927, le fétiche dévient le substitut du pénis, pénis que la mère n'a pas. La fonction du fétiche est dès lors de protéger le sujet contre l'horreur de la castration maternelle, d'autant plus horrible qu'elle pourrait concerner aussi le sujet lui-même : « le fétiche est justement là pour le garantir contre [l]a disparition [du pénis] », écrit Freud <sup>42</sup>. C'est grâce au fétiche que le sujet *nie* la castration, mais aussi paradoxalement *l'affirme* : si d'un côté le fétiche est *comme* un pénis (négation), de l'autre, la castration maternelle existe toujours, car le sujet l'a vue (affirmation). Le déni est donc ce double mouvement psychique du sujet, qui lui permet de soutenir le conflit sans renoncer à aucun de ses termes, en maintenant la coexistence des contraires, c'est-à-dire la castration et son absence (absence palliée grâce au fétiche) <sup>43</sup>. « Clivage du moi », dira Freud en 1933, dans *L'abrégé de psychanalyse* <sup>44</sup>.

Pour le dernier Freud, ce sont donc des fantasmes œdipiens qui mettent en action les pratiques perverses comme le fétichisme, alors que dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, les pratiques sexuelles perverses, de l'enfant ou de l'adulte, n'étaient pas déterminées par la « sainte famille » (comme Deleuze et Guattari appelaient le schéma œdipien <sup>45</sup>). Renfermer le fétiche dans le triangle infernal de l'Œdipe —papa, maman, phallus—me paraît problématique, et cette vision ne correspond pas forcément à ce que nous rencontrons dans la clinique : les fantasmes sont beaucoup plus variés que les petites *historioles* <sup>46</sup> œdipiennes, et la seule fonction du fétiche ne saurait être de réparer la soi-disant castration « ana-

tomique » de la mère, ou de la femme en général <sup>47</sup>. D'ailleurs, si on y songe, le trauma est trop singulier et impartageable de nature pour s'inscrire automatiquement dans une fantasmatique universelle comme celle du drame œdipien.

Mais nous savons aussi que la castration, en psychanalyse, n'est pas seulement à considérer sous son versant imaginaire (liée à la peur de ne pas avoir ou de perdre le très précieux zizi). La castration est aussi une loi, une loi symbolique et universelle. C'est bien sûr Lacan qui insistera sur ce point <sup>48</sup>. Mais il s'appuie sur le Freud de *Totem et Tabou*, pour qui l'interdit de l'inceste repose sur le meurtre du Père de la horde primitive par les frères <sup>49</sup>. Ceux-ci se sont coalisés pour renverser la tyrannie du Père qui monopolise toutes les femmes sans différence (donc aussi bien sa propre mère). En lieu et place de ce Père mort, l'interdit de l'inceste est institué, qui ne permet plus que toutes les femmes soient monopolisées par un seul homme, mais qui en contrepartie divise chaque sujet par une Loi qui précède et ordonne a priori son désir en lui en prescrivant les objets – loi dont l'autre nom est bien castration. Cette loi ordonne la différence de sexes selon l'anatomie propre à chacun, oblige à choisir de jouir selon une des deux différentes modalités de la jouissance, masculine et féminine <sup>50</sup>, établit le partage entre le normal et le pathologique.

Cette loi impose certes des normes sexuelles centrées sur la génitalité et la reproduction, mais aussi paradoxalement une course à la satisfaction de substitution : on ne peut pas jouir de la mère et de toutes les femmes, et donc on ne peut jamais qu'essayer de jouir d'autre chose, qui s'avère par définition forcément insatisfaisant. De ce point de vue, on comprend que Deleuze et Guattari aient mis en relation, dans *L'Anti-Œdipe*, l'Œdipe et le capitalisme : consommation effrénée et surproduction sont une manière de répondre à la loi de la castration. Mais aucune consommation ne nous fera jamais jouir comme la jouissance « impossible », celle qu'a eue l'Autre tout-puissant et mort, le Père de la horde, tué par les frères de la horde primitive selon le mythe de *Totem et Tabou*. Rien ne nous arrêtera cependant de chercher à l'imiter jusqu'à la mort, notre mort et celle de la planète.

Par rapport à cette loi, le sujet pervers se situe d'une manière complexe. On le voit particulièrement bien dans le fétichisme, à condition de comprendre que la double focale du déni prend ici un sens différent du jeu de la négation-affirmation de la castration décrit par Freud : d'un côté, négation veut dire désormais transgression (de la loi de la castration), et affirmation, création de nouvelles normes (ou règles pratiques) de l'autre.

Reprenons notre exemple du téléphone : alors que Freud aurait considéré le téléphone transformé en fétiche comme un substitut dénié du phallus, nous proposons d'y voir une transgression déterminée de la loi œdipienne qui commanderait de ne jouir qu'avec des corps idoines (humains, d'un genre opposé, bien formés, etc.), et donc en effet un écart par rapport à l'exigence de prendre son tour dans le circuit phallique, qui ne fait pas cependant du téléphone un substitut du phallus : la castration anatomique n'a rien à voir dans cette affaire ; ce qui importe c'est la loi de la castration qui exige une certaine inscription du désir dans des circuits prescrits. Pour le dire autrement, ce n'est pas une affaire d'objet et d'absence de l'objet (le pénis de la mère), remplacé par un autre (le téléphone), mais une affaire de loi (un ordre du désir ordonné à la famille et à la société) et d'instauration d'un autre ordre tout aussi potentiellement transgénérationnel, mais néanmoins fait avec des composants électroniques et des câbles de téléphone. Le pervers refuse une certaine manière de faire histoire (entre humains, bien ajustés, complémentaires), mais pour lui en opposer une autre, où il ferait histoire avec autre chose. C'est ici que l'objet fait retour. Car, bien sûr, le téléphone compte éminemment. Pas de perversion sans objet, pas plus que d'amour 51 ! Mais grâce au téléphone, le pervers crée une nouvelle lignée, une lignée plus-qu'humaine, grâce à laquelle il sort de la loi familiale. C'est donc bien, comme le disait Haraway, une modalité de sympoïèse, de construire-avec, de fabriquer-avec, de réaliser-avec. Mon corps et mon téléphone-fétiche n'appartiennent pas à la même espèce, mais ils peuvent quand même créer une connexion —partielle—, fabriquer un cyborg, un compost. Il s'agit dans la perversion de se fabriquer un nouveau corps, capable lui aussi de se reproduire, mais qui s'est inventé dans une rencontre singulière, que rien ne programmait

d'avance dans « l'ordre des choses ». Le téléphone est comme ces instruments qui deviennent des parties du corps étendu, dont parlait Klossowski <sup>52</sup>.

Dans la connexion fétichiste la relation avec la loi universelle, ou plus justement ici la norme, persiste, mais pour la transgresser : le fétiche n'est pas là pour parer au manque du phallus chez la mère, mais pour créer un lien symbiotique avec le corps, et remplacer la loi de la castration par la loi du désir de sympoïèse avec un objet du monde, un objet exclusif et partiel, humain ou non-humain.

Si, dans la névrose, la différence entre l'artefact technique (c'est-à-dire le téléphone) et le corps est hypothétiquement maintenue, le sujet fétichiste fabrique un nouveau corps reproductible *avec* le téléphone, en l'érotisant. Le désir fait corps, comme dans la *symfiction* des Camille-Monarques. Il n'y a plus de frontière entre le corps et les objets du monde : la machine à jouir est une immense bande de Moebius ! Fourrures, chaussures, godemichets, vibromasseurs, drogues et toxiques deviennent, à travers la relation fétichiste, des prolongements extérieurs du corps qui jouit. Dans *Texto Junkie*, Paul B. Preciado montre justement les connexions de son corps avec la testostérone <sup>53</sup>. Ce corps aussi prolifère, bien qu'il ne le fasse pas selon les lois de la reproduction biologique ou de l'organisation familiale, mais selon des lignées de corps trans plus ou moins inspirés les uns des autres, sans cesse en train de se renouveler et de se prolonger.

Nulle phrase n'exprime mieux le soutien que cette théorie psychanalytique alternative de la perversion peut trouver chez Donna Haraway, que son célèbre mot d'ordre : « *Make kin not babies* <sup>54</sup> ! » « Faites des parents pas des enfants ! » Dans la formation de composts et de cyborgs, la norme familiale, variante de la loi de la castration, est transgressée au profit d'une nouvelle norme <sup>55</sup>. Le mot *kin* en anglais a un sens plus ouvert que la simple parenté biologique. Elle renvoie à des apparentements de toutes sortes. En avançant cette formule, Donna Haraway nous aide à sortir de l'opposition classique entre transmission et transgression, en montrant qu'on peut s'inscrire dans la durée transgénérationnelle autrement

qu'en acceptant l'ordre familial et le principe de la reproduction biologique. Elle suggère qu'il y a des formes de transmission qui ne passent pas par la famille. Ce sont elles qu'on peut appeler des « parentés ».

On comprend bien dès lors pourquoi nous pouvons affirmer que les composts, ces objets à prolongations aimantes et perverses, comme les appelle Donna Haraway, relèvent d'une logique rigoureusement fétichiste : la connexion partielle entre les parties, tout en transgressant la loi des lignées familiales, engendre une nouvelle norme qui laisse la place à d'autres types de parentés. Dans les composts Camille-Monarques, les processus de perpétuation de vie se font par lignées d'organismes hétérogènes. Les « Histoires de Camille » expriment l'articulation entre la production de savoirs et la proposition des parentés *queer* multispécifiques. Des récits des Camille émergent des possibilités d'autres mondes, d'autres relations et d'autres êtres, faits d'interactions hétérogènes et multiples, mais surtout grosses d'avenirs nouveaux. Les pratiques relationnelles des Communautés du Compost, affirme Donna Haraway, « se développent à partir du sentiment que la continuation et la guérison des lieux en ruines exigent la création de parentés innovantes

56 ».

Dès la deuxième génération des Camille, l'exigence du renouvellement de la parenté se fait en dehors de tout lien génétique et biologique : « Lors de son initiation, à quinze ans —écrit Donna Haraway—, Camille 2 demanda qu'on lui implante des antennes de papillon sur le menton. Ce serait son cadeau de passage à l'âge adulte. Cette sorte de barbe tentaculaire lui permettrait de mieux goûter aux mondes de ces insectes volants. Leur partenaire pourrait avoir cet héritage aussi en commun. L'implant, en plus d'aider au travail de devenir-avec, accroîtrait les plaisirs corporels qui l'accompagnent. Symbole vibrant d'une symbiose vécue —qui était désormais à sa deuxième génération—, il fit la fierté de Camille 57. » Les pervers.es n'aspirent pas à d'autre fierté que celle-ci. Les perversions sont des sympoïèses multispécifiques, tout comme les composts sont des agencements pervers. Le secret du lien de ces deux notions, comme du lien entre Freud et Haraway, est dans ce jeu de

destitution de la Loi au profit de lignées nouvelles, qui ont, si on veut, un caractère normatif, du moins au sens où ce sont des pratiques continuées et instauratrices d'espaces de possibilités (comme les règles de jeux), mais qui se fondent toujours sur la rencontre *singulière* entre des entités hétérogènes qui transgressent les distributions normales des identités et des différences. Si donc les Camille-Monarques sont les héroïne.s de l'art de vivre dans ce monde abîmé, alors la perversion est l'éthique du désir de ce monde qui est désormais le nôtre, pour longtemps. On se plaint souvent que l'écologie ne soit pas assez sexy. Le courant écosexuel s'est employé à montrer l'inverse 58. À juste titre. Car l'écologie nous semble au contraire redonner au désir, dans sa pleine notion freudienne, son importance centrale. Ce n'est pas le devoir moral qui permet l'écologisation de nos vies, mais bien le désir et la jouissance dans sa modalité la moins canalisable, la modalité perverse.

## Finale

Nous avons montré que l'angoisse environnementale n'est pas une phobie déclenchée par un objet imaginaire, mais le retour d'un réel traumatique qui se présente sous la forme d'un cauchemar. L'objet traumatique n'est rien d'autre que la fin du monde imminente, pour ne pas dire déjà présente : le sujet en prend acte non seulement de façon rationnelle et consciente, mais surtout de manière inconsciente, à travers le vécu d'un corps angoissé. Le sujet trouve des solutions pour supporter cette angoisse, qui peuvent être des nouvelles formes de désir, qui sont, selon notre hypothèse, en lien avec la perversion. Perversion ne signifie ici ni un déni de la castration ni un comportement moralement ou juridiquement répressible, et encore moins une pathologie, mais une manière de créer de nouveaux liens avec des objets animés et inanimés. Ces liens *pervers* peuvent, dans les meilleurs cas, nous habituer à des nouvelles modalités de participer à l'*habitabilité* de la terre 59, qui n'écartent pas l'angoisse et le traumatisme de sa finitude, mais qui nous permettent d'agir à partir de notre désir et de notre jouissance écoperverse.

Donna Haraway nous aide à élaborer cette notion d'écoperversion. Ainsi, le compost Camille-Monarques est *comme* un agencement fétichiste pervers.e-statue-fourrure, langue-chaussure-cheveux. Le fétiche est capable de créer des lignées d'engendrement en dehors de la simple reproduction de notre espèce par elle-même. Les perversions, du point de vue psychanalytique écoféministe, qui est le nôtre ici, ne sont rien d'autre que des pratiques sexuelles qui sont en écart par rapport à la norme de la génitalité, c'est-à-dire à la norme de la reproduction, et qui instaurent de nouvelles lignées génératives. Cette approche est étrangère à toute stigmatisation des pratiques perverses, qui ne sont pas forcément identifiées avec des actes criminels comme la pédophilie —on peut très bien être pédophile et névrosé—, l'exhibition sexuelle, les actes de barbarie, etc. Il s'agit pour nous ici de repérer l'acte pervers à partir de la spécificité de la connexion avec l'objet, sans nous arrêter sur la nature de l'acte, qu'on le juge répréhensible ou non.

Le *kin* de Donna Haraway est par définition pervers, car il implique d'engendrer autrement, c'est-à-dire en dehors de la norme génitale. Créer des parentèles alternatives est un acte *vraiment* pervers. On voit à quel point la sage homoparentalité dérange dans cette société « génitalisée » à outrance. On n'ose imaginer combien doit gêner l'union de l'humain et de la pierre, de l'humain et de l'animal, de l'humain et du robot, que nous avons d'abord connu dans les romans de science-fiction —pensons justement à *Les androïdes rêvent-ils de moutons électriques ?*, de Philip K. Dick <sup>60</sup>—, et que nous allons connaître bientôt dans le cours de notre vie ! Ce n'est pas le cyborg qui nous attend, mais des lignées entières de cyborgs.

Le geste écoféministe de Donna Haraway est simple à résumer : mettre sur le même plan les couples homoparentaux et les symbioses biologiques, l'humain et le virus, le fait de pouvoir à la fois caresser et aimer sa propre chienne <sup>61</sup>. Rien n'agite vraiment les esprits normativo-castro-génitalo-familialistes, au sujet de la perversion, que la possibilité d'un autre type d'engendrement qu'elle fait surgir, et non pas seulement la possibilité d'un autre type de jouissance. Engendrer et non reproduire, voici l'horreur que cause la perversion : faire des « kin » (pervers) à la place des « babies »



(névrosés).

Lacan regrettait que la psychanalyse n'ait pas été capable d'inventer une nouvelle perversion <sup>62</sup>. Grâce à Donna Haraway, nous pouvons reconforter Lacan : la psychanalyse permet d'entrevoir, dans toutes les relations écologiques que nous allons devoir inventer, autant de perversions nouvelles. L'écoféminisme est devenue l'espèce compagne de la psychanalyse, grâce à leur connexion partielle, à leur relation sympoïétique. Après tout, ce texte lui-même est ainsi déjà une perversion de ce genre.

Pour terminer, citons encore une fois Donna Haraway :

**Les espèces compagnes incitent à raconter des histoires sans queue ni tête [comme probablement la mienne d'ailleurs] — ou peut-être plutôt des histoires où abondent les queues, les têtes, mais aussi les grognements, les morsures, les chiots, les jeux, les reniflements et tout le reste. Le terme "symbiogenèse" n'est pas synonyme de bien, mais de devenir-avec les unes les autres avec respons(h)abilité <sup>63</sup>.**

Mais quelle est cette respons(h)abilité, sinon un désir qu'on croyait « interdit » –(h)abilité : désir habile mais aussi désir habitable, donc vivable, supportable, autrement dit, devenu possible—, devenu possible grâce à la perversion des lois normatives, névrosées, œdipiennes, génitales, appelez-les comme vous voudrez, à travers la création de nouveaux lien inattendus ? C'est en frémissant d'impatience qu'on attend ces nouveaux noms du désir à venir.

*Silvia Lippi*

—

## Notes

<sup>1</sup> Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2020, p. 291.

<sup>2</sup> Cette mise en question de la famille biologique, qui, pour la

psychanalyse, correspond à la famille œdipienne, a été interprétée par certain.es psychanalystes comme un refus de se confronter à la castration (et parfois même comme un refus direct de la pratique du coït hétérosexuel). Cette position a été brillamment critiquée par Lucile Mons dans son article « *The Baby crash* ou l'espace du désir », in *Revue du Champ Lacanien*, n°25 — *La psychanalyse, vitale*, 2021, p. 105-110.

- 3 La notion d'écoanxiété est la contraction des termes d'« écologie », au sens de science ayant pour objet les relations des êtres vivants (animaux, végétaux, micro-organismes) avec leur environnement, et d'« anxiété ». Elle a été inventée et théorisée à partir de 1997 par la chercheuse en santé publique belgo-canadienne Véronique Lapaige <https://youtu.be/AXkcHbct3m4?si=X8crisjkbZNYD7Z3>.
- 4 Sigmund Freud, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (le petit Hans) », in *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, p. 93-198. Freud entend ici, par castration, la peur imaginaire de perdre le pénis. La castration dans sa dimension imaginaire est forcément liée à la problématique œdipienne. Or la clinique montre bien que certaines phobies se mettent en place en dehors des questions familiales. Pour les controverses, voir Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 411-419 ; Gilles Deleuze, Félix Guattari, « Quatre propositions sur la psychanalyse », in *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 72-79 ; Gilles Deleuze, Félix Guattari, Claire Parnet, André Scala, « L'interprétation des énoncés », in *Deux régimes de fous, op. cit.*, p. 80-92.
- 5 Rappelons qu'il y a pour Lacan trois dimensions (*dit-mansion* ou *dit-mensions*, dit-il) de l'existence (Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome* (1975-76), Paris, Seuil, 2005, p. 144) : le symbolique, l'imaginaire et le réel. Symbolique : dimension attachée à la fonction du langage et plus spécialement à celle du signifiant. Le symbolique est en rapport étroit avec le père et, en particulier chez Lacan, au Nom-du-Père, le Père mort de la horde, fondateur de la loi et du désir. Imaginaire : c'est le registre du spéculaire et du leurre. Réel : ce qui résiste, impossible à dire et à imaginer. Le réel est à distinguer de la réalité (la représentation du monde extérieur) ordonnée par le symbolique et l'imaginaire. Tout traumatisme est pour Lacan, une expérience de l'ordre du réel, de même que la jouissance qui lui est rattachée, comme la jouissance du symptôme.

- 6 Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, in *Œuvres Complètes*, IV, 1899-1900, Paris, P.U.F, 2003, p. 561-563.
- 7 Le terme de « jouissance » désigne cette étrange satisfaction, au-delà du principe de plaisir que Freud a découverte dans une série d'expériences de douleurs physiques ou psychiques. La jouissance est en relation avec le trauma, en tant qu'expérience inassimilable pour le sujet. Bien que le concept de « jouissance » ait été repéré par Abraham en 1912, il revient à Lacan de l'avoir théorisé à partir de l'introduction par Freud du concept de « répétition » dans la théorie de l'inconscient. Karl Abraham, « Préliminaires à l'investigation et au traitement psychanalytique de la folie maniaco-dépressive et des états voisins » (1912), in *Œuvres complètes*, I, 1907-1914, Paris, Payot, 2000, p. 219. Rappelons que chez Lacan, la jouissance se conçoit à partir du « discours sur le masochisme ». Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991, p. 12.
- 8 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux pour la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 58.
- 9 Sandor Ferenczi, « Réflexions sur le traumatisme », in *Psychanalyse IV, Œuvres complètes, 1927-1933*, Paris, Payot, 1982, p. 139.
- 10 « La SF [science-fiction] est encore ce jeu risqué dans lequel se font des mondes et des histoires ; elle nous fait vivre avec le trouble. » Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble, op. cit.*, p. 27.
- 11 Voir en particulier, Philip K. Dick, *Labirinto di morte*, Rome, Fannucci, 2007, p. 110. Je le cite en italien, car c'est en italien que je l'ai lu et que les langues aussi peuvent être plus ou moins hospitalières, et à certaines phrases plus qu'à d'autres...
- 12 Paul B. Preciado utilise l'expression « psychanalyse mutante » pour décrire une psychanalyse qui serait capable non seulement de réfléchir, mais aussi de modifier ses concepts en fonction des changements en acte dans le monde contemporain, au niveau des corps humains, territoriaux et vivants en général. Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle*, Paris, Grasset, 2020, p. 125. La mutantité implique alors un devenir constant du corps, suspendu entre les mutations du corps psychique (l'inconscient) et les

nouvelles technologies du corps. La mutantité est toujours prise entre l'artificiel et l'organique, autrement dit entre la culture et la nature.

- 13 Lucile Mons, « The baby crash ou l'espace du désir », *op. cit.*, p. 108.
- 14 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 287-346. En biologie, on définit un compost comme un mélange de matières végétales et animales en décomposition.
- 15 Lynn Margulis, Dorion Sagan, *L'univers bactérien*, Paris, Seuil, 2002.
- 16 Le premier modèle symbiotique utilisé par Donna Haraway est le cyborg. Le cyborg n'est pas un hybride, car il ne se forme pas à partir d'une mutation interne, mais un compost hétérogène, qui « surgit des chutes de frontières entre l'organique et le machinique, humain et animal, matériel et informationnel. C'est un assemblage auto-différent dont les parties ne forment jamais un tout homogène ». *Dizionario per lo Chthulucene*, <https://not.neroeditions.com/dizionario-lo-chthulucene/> Traduit par l'autrice. Sur le cyborg, voir Donna J. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, *Sciences – Fictions – Féminismes*, Paris, Éditions Exils, 2007.
- 17 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 27. Je souligne.
- 18 *Ibid.*, p. 235.
- 19 *Ibid.*, p. 224. Je souligne. Chthulucène est le nom que donne Haraway à l'ère dans laquelle nous vivons. Le nom est tiré de *khthôn*, qui renvoie à la terre comme matière et comme sol, mais il est aussi le nom de l'araignée californienne Pimoc Cthulu, avec un h en plus, qui rompt l'unité de l'être singulier comme un métaplasme. Le terme fait également référence au monstre tentaculaire de l'œuvre de science-fiction, *L'Appel du Cthulhu*, de l'écrivain raciste Howard P. Lovecraft. Donna Haraway préfère le terme de « Chthulucène » à celui d'« Anthropocène », définition qui est, pour Haraway, fermée en soi et incapable de rendre compte de la complexité hétérogène du monde. Au contraire, Chthulucène rappelle les enchaînements entre humain et non-humain (humain de *humus*), et la générativité risquée des processus sympoïétiques. Le Chthulucene est

maintenant, mais c'est aussi un espace-temps constamment diffracté, c'est le temps de la responsabilité, et non de l'espérance.

- 20 María Puig de la Bellacasa, *Les savoirs situés de Sandra Harding à Donna Haraway. Science et épistémologies féministes*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 176.
- 21 « Caractérisées par leurs connexions partielles, les parties ne s'ajoutent pas pour se fondre dans un quelconque tout ». Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 235. Elle se réfère dans ce passage au « cyborg », mais cela vaut aussi pour les enfants du compost, c'est-à-dire les Camille-Monarques.
- 22 *Ibid.*, p. 306.
- 23 *Ibid.*, p. 306.
- 24 *Ibid.*, p. 115.
- 25 *Ibid.* La citation complète : « [Sympoïèse] C'est un mot pour caractériser de manière adéquate des systèmes complexes, dynamiques, réactifs, situés et historiques. Un mot pour désigner des mondes qui se forment-avec, en compagnie. La sympoïèse embrasse l'autopoïèse et, de manière générative, elle la déploie et l'étend. »
- 26 *Ibid.*, p. 317.
- 27 *Ibid.*, p. 235.
- 28 Laura Aristizabal Arango, « Appren-tissages avec des papillons Monarques (*Danaus plexippus*). Une lecture d' "Histoires de Camille" de Donna Haraway », in *Itinéraires, Littérature, textes, cultures*, 2021-1/2022, « Écoféminismes : récits, pratiques militantes, savoirs situés », p. 6, <https://journals.openedition.org/itineraires/10290>.
- 29 María Puig de la Bellacasa, « Technologies touchantes, visions touchantes. La récupération de l'expérience sensorielle et la politique de la pensée spéculative », in Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, P.U.F, *op. cit.*, p. 86.

- 30 Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis, Encyclopédie des perversions sexuelles*, Rosières-en-Haye, Éditions Camion blanc, 2012.
- 31 Patrice Maniglier, « Political and Theoretical Introduction to Post-Sexuality », in Béatrice Mousli & Eve-Alice Roustang-Stoller (sous la direction de), *Women, Feminism and Femininity in the 21st Century : American and French Perspectives*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 201-218.
- 32 Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905/1910/1915/1920), Paris, Folio, 1987, p. 82-85. Freud définit la pulsion en ces termes : « Par “pulsion”, nous ne pouvons, de prime abord, rien désigner d'autre que la représentance psychique d'une source endosomatique de stimulations, s'écoulant de façon continue, par opposition à la “stimulation”, produite par des excitations sporadiques et externe. La pulsion est donc un des concepts de la démarcation entre le psychique et le somatique. » (p. 83).
- 33 *Ibid.*, p. 34.
- 34 *Ibid.*, p. 62-65. Ce n'est pas Freud qui a inventé le concept de fétichisme, mais Charles de Brosses. Il en parle dans le livre *Du culte des dieux fétiches*. Pour tout approfondissement, voir : Frédéric Keck, « Fiction, folie, fétichisme, Claude Lévi-Strauss entre Comte et La Comédie humaine », in *L'Homme*, n°175-176, 2005, p. 203-218.
- 35 Voir en particulier le chapitre « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » (Livre premier, § 1-4), in Karl Marx, *Le Capital*, Paris, P.U.F, 1993, p. 81-95.
- 36 Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op. cit., p. 74.
- 37 Léopold von Sacher-Masoch, « La Vénus à la fourrure », in Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch, Le froid et le cruel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007, p. 117-257.
- 38 « Un certain degré de fétichisme de ce genre est ainsi régulièrement propre à la vie amoureuse normale [...]. » Sigmund Freud, *Trois*

*essais sur la théorie sexuelle, op. cit.*, p. 63.

- 39 Georges Bataille, « L'esprit moderne et le jeu des transpositions », in *Documents*, II, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1991, p. 491.
- 40 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble, op. cit.*, p. 291. Je souligne.
- 41 Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle, op. cit.*, p. 62.
- 42 Sigmund Freud, « Le fétichisme », in *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F, 1969, p. 134.
- 43 Le sujet « a conservé la croyance [que la mère] a un phallus mais il l'a aussi abandonnée ». (*Ibid.*) Freud utilise indistinctement le terme de pénis et de phallus.
- 44 La *Spaltung* est une notion problématique chez Freud, car elle peut s'appliquer à la psychose, à la perversion, et même à certaines formes de névrose. Voir : Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, P.U.F, 1985, p. 78. Voir aussi « Le fétichisme », *op. cit.*, p. 137 et « Le clivage du moi dans le processus de défense », in *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, P.U.F, 1985, p. 284-286.
- 45 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 60. Voir notamment le deuxième chapitre, « Psychanalyse et familialisme : la sainte famille ».
- 46 Lacan invente un néologisme, « *historiole* », pour indiquer ce point de rencontre entre l'histoire fantasmée et l'histoire vécue : « L'histoire est historiolée de mythes », affirme-t-il en 1957. Il se réfère au cas du petit Hans, commenté par Freud dans *Les cinq psychanalyses*, pour qui l'histoire a la fonction d'intégrer par l'imaginaire un élément intolérable du réel. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 400.
- 47 Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse, op. cit.*, p. 78.
- 48 Jacques Lacan, « Fonctions de la psychanalyse en criminologie », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 130.

- 49 Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Gallimard, 1993, p. 292.
- 50 Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 73. Voir en particulier le tableau des formules de la sexualité.
- 51 Freud insistera sur la valorisation de l'objet dans le fétichisme, objet paradoxalement valorisé en tant qu'idéal et en tant que déchet. Le rapprochement avec l'amour est encore une fois patent. Sigmund Freud, « Le refoulement », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 52.
- 52 Pierre Klossowski, *La monnaie vivante*, Paris, Rivages, 1997. Nos objets et nos fétiches sont toujours en relation avec nos histoires de domination et d'exploitation. L'exemple du téléphone, fabriqué avec une technologie qui requière du silicium et d'autres minerais difficiles et dangereux à extraire illustre bien. Nous ne pouvons pas échapper à notre histoire, et vivre avec le trouble implique aussi que nos fétiches ne puissent pas être tous « écologiquement corrects ». Cependant, faire corps avec les objets et ouvrir avec eux des lignes nouvelles invite sans doute plus facilement à s'interroger sur la provenance de ces objets. Est-ce que je souhaite une histoire qui s'inscrive dans les mines de lithium et de cobalt ? Si l'objet devient non pas un accessoire qui s'ajoute à mon corps, mais une partie de mon propre corps, la mine est un peu comme une histoire familiale, un roman des origines. (Je remercie Pierre Niedergang et Patrice Maniglier pour m'avoir aidée à mieux comprendre cette question.)
- 53 Paul B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset, 2008, p. 51-62. Voir en particulier le chapitre « Testogel ».
- 54 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 225.
- 55 Cette lecture rejoint un certain nombre de recherches contemporaines qui visent à dépasser l'opposition entre normalité et transgression, pour penser quelque chose comme, par exemple, une normativité queer. Voir notamment Pierre Niedergang, *Vers la normalité queer*, Toulouse, blast, 2023.
- 56 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 296.
- 57 *Ibid.*, p. 323-324.



- 58 Annie Sprinkle, Beth Stephens, Jennie Klein, *Assuming the Ecosexual Position, The Earth as Lover*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2021. Pour la traduction française, voir Elizabeth Stephens et Annie Sprinkle « Manifeste écosexuel », trad. J. Etelain, *La Deleuziana*, n°6/2017 ([http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2018/01/Deleuziana6\\_175-176\\_Ecosex\\_FR.pdf](http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2018/01/Deleuziana6_175-176_Ecosex_FR.pdf)).
- 59 Voir Patrice Maniglier, *Le Philosophe, la Terre et le Virus, Bruno Latour expliqué par l'actualité*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2021.
- 60 Philip K. Dick, *Les androïdes rêvent-ils de moutons électriques ?*, Paris, Éditions J'ai lu, 2022.
- 61 Donna J. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Paris, Flammarion, 2019.
- 62 « C'est triste ! Parce qu'après tout si la perversion c'est l'essence de l'homme, quelle infécondité dans cette pratique [la psychanalyse] ! ». Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, (1975-76), Paris, Seuil, 2005, Séance du 11 mai 1976, p. 153. Lacan opère ici une substitution : il propose le terme de « perversion » à la place de celui de « désir ». Rappelons que c'est pour Spinoza que le désir est l'essence de l'homme. Spinoza, *Ethique*, Paris, Ivrea, 1993, p. 151 [Troisième partie, proposition IX, scolie].
- 63 Donna J. Haraway, *Vivre avec le trouble, op. cit.*, p. 270.

—

## Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier, Pierre Niedergang et Juliette Simont

—

## Comment citer ce texte

Silvia Lippi, « Écoperversions : Sigmund Freud à l'école de Donna Haraway », *Les Temps qui restent*, n°1, avril-juin 2024.

# Les droits de la nature : une sortie de la modernité juridique ?

Par Marine Yzquierdo | 18-03-2024

**La nature doit-elle avoir des droits ? Dans cet article, Marine Yzquierdo défend l'idée que l'attribution de droits à la nature est une révolution juridique nécessaire pour empêcher la destruction de la nature à laquelle le droit moderne a contribué, et elle montre que cette révolution a déjà commencé.**

Le droit est le reflet des mutations sociales. Les valeurs modernes étant aujourd'hui remises en cause, il n'est pas étonnant de voir le droit sommé d'opérer à son tour sa mutation et aller au-delà de la modernité juridique. Celle-ci est souvent associée à la manière dont les notions de nature et d'humanité ont été instituées en étant dotées de valeurs extraordinairement inégales. Les défis de l'Anthropocène auxquels l'humanité est confrontée semblent aujourd'hui montrer les limites de cette division hiérarchique : en n'accordant de la valeur que relativement aux êtres humains, nous n'avons manifestement pas su prendre soin d'autres valeurs essentielles, du moins de celles qui semblent compter de l'aveu général, puisque sans elles il risque de ne plus y avoir du tout de vie sur Terre.

Cette situation est donc aussi une opportunité pour le droit de se réinventer : il peut participer à l'élaboration de nouveaux imaginaires en redéfinissant la place accordée à la nature dans la société, comme il a participé à la mise en place du monde moderne. C'est

dans cette perspective, du moins, que sera introduite la thématique en plein développement aujourd'hui des « droits de la nature ». La proposition est assez simple : c'est en accordant des droits à la nature que nos sociétés se montreront capables d'hériter de la modernité juridique. Hériter de la modernité juridique veut dire ici, à la fois, tenir compte de ses effets dans la réalité (plutôt délétères, puisqu'ils se confondent avec l'Anthropocène même), et aller au-delà du cadre conceptuel et des outils techniques que nous a légués cette modernité juridique. Pour vivre dans ce monde que le droit moderne a largement contribué à façonner, il faut y introduire des droits nouveaux : les droits de la nature.



## **Vous avez dit « droit moderne » ?**

Avant de présenter la notion de « droits de la nature », il faut se demander ce que recouvre cette notion de *modernité juridique*. Celle-ci est d'autant plus difficile à définir que le concept de modernité en général est lui-même sujet à discussion. Selon Bruno Latour :

*«La modernité a autant de sens qu'il y a de penseurs ou de journalistes. Pourtant, toutes les définitions désignent d'une façon ou d'une autre le passage du temps. Par l'adjectif moderne, on désigne un régime nouveau, une accélération, une rupture, une révolution du temps. Lorsque les mots « moderne », « modernisation », « modernité »*

*apparaissent, nous définissons par contraste un passé archaïque et stable. De plus, le mot se trouve toujours lancé au cours d'une polémique, dans une querelle où il y a des gagnants et des perdants, des Anciens et des Modernes. »* <sup>1</sup>

Or on retrouve bien quelque chose de ce genre en droit. Un ouvrage synthétique de référence sur l'histoire des notions d'interprétation et de raison juridiques, *Le Sens des lois* de Benoît Frydman <sup>2</sup>, situe la modernité juridique au XVII<sup>ème</sup> siècle.

Ce droit moderne est tout d'abord caractérisé par la référence à la raison et l'effort d'unification, l'État devenant la source exclusive du droit et mettant de l'ordre dans l'hétérogénéité des normes juridiques plus ou moins incohérentes. Il se fonde sur la figure de l'individu détenteur de droits que l'État doit garantir. En ce sens, le droit est perçu comme un instrument de justice et de progrès. John Rawls <sup>3</sup> de ce point de vue est encore un « moderne » quand il considère que la justice s'appuie sur deux principes, la liberté et l'égalité, et qu'une société juste doit garantir par ses principes la liberté et l'équité en faisant cohabiter différentes visions du bien.

Le droit moderne reflète également l'expression des valeurs sous-jacentes à la modernité, dont le modèle économique repose sur une quête de la croissance et l'exploitation illimitée des ressources naturelles. L'émergence du capitalisme moderne, qui correspond au début de la révolution industrielle au XIX<sup>ème</sup> siècle, se traduit par la déréglementation, le libre marché et la recherche de profits toujours plus importants pour les entreprises. Le système capitaliste s'appuie sur le droit de propriété et réduit la nature à un bien, considérant les éléments naturels pour leur seule valeur marchande. Dans une économie de marché, un arbre n'a de valeur que s'il est coupé pour être vendu, et non pour les services écosystémiques qu'il procure, moins encore pour sa valeur intrinsèque.

La modernité, c'est enfin une croyance dans les vertus de la « Science » qui dote l'homme d'outils toujours plus puissants pour dominer la Nature. Cette croyance en une séparation entre l'homme et la nature, confortée par la science moderne, s'est pro-

fondement ancrée dans notre rapport au monde. C'est là un aspect des grands changements apparus alors. Au lieu d'appréhender le vivant dans son ensemble, la science moderne cherche à unifier la diversité des êtres vivants, leur déniaient toute spécificité. Partant de cette logique, l'homme ne fait plus partie de la nature, il l'exploite et la maîtrise. Il y aurait donc d'un côté la nature, dénuée de droits intrinsèques, et l'être humain, uniquement source de droit mais aussi pour cette raison valeur juridique ultime.

Cet anthropocentrisme affiché par nos sociétés occidentales alimente les critiques faites à la modernité. Placé sur un piédestal, l'être humain est conforté dans ses comportements de domination et d'exploitation de la nature au service d'une économie de marché dans laquelle la nature est faite pour servir les intérêts humains. Cette vision réductrice peut s'expliquer de plusieurs manières. Tout d'abord, l'héritage de la culture chrétienne qui dissocie la nature et l'homme parce que seul ce dernier a été créé à l'image de Dieu, lui-même transcendant. Notre espèce, créée par Dieu, n'a pas sa place dans la nature, mais au-dessus d'elle. Ensuite, l'évolution de la conception de la nature au fil des siècles, qui vient influencer le comportement des hommes envers la Terre. Dans un article adapté de son grand livre, *La mort de la nature* <sup>4</sup>, Carolyn Merchant écrit :

*« Parallèlement à la mécanisation croissante de la culture occidentale au XVII<sup>ème</sup> siècle, la représentation de la terre nourricière et cosmique a été remplacée par celle de la machine. Le changement de conception dominante fut directement lié au changement d'état d'esprit et de comportement envers la terre. Alors que l'ancienne image de la terre nourricière pouvait être envisagée comme une contrainte culturelle, qui restreignait les actions humaines moralement et socialement acceptables aux actions qui respectaient la Terre, les nouvelles images de maîtrise et de domination ont opéré comme des autorisations culturelles de dépouillement de la nature. »*

Le droit apparaît comme un outil de cette toute puissance à la fois théorique et pratique des êtres humains sur tout ce qui ne l'est pas. La modernité juridique désigne donc tout un ensemble de disposi-

tions juridiques particulières en même temps que l'esprit général d'un système de production normative dans lequel l'humanité est à la fois source et valeur ultime du droit.

## La crise de la modernité

A partir du XIX<sup>ème</sup> siècle, la modernité entre dans une crise qui s'étend au domaine juridique. Cette crise de la modernité juridique est d'abord une remise en cause de l'idée de la rationalité et de la stabilité qui étaient censées caractériser le droit, avec l'émergence de différentes sources du droit : l'État est concurrencé par différents acteurs – notamment privés – dans l'exercice de la production normative. Elle est aussi une crise d'effectivité du droit en raison d'une complexification de l'ordre juridique due à une prolifération de textes législatifs et réglementaires. Elle est enfin une redéfinition de la place de la norme dans l'ordre social, de façon à la rendre plus accessible et plus démocratique **5**. Mais elle est aussi plus que tout cela.

La crise que traverse notre système juridique est bien plus profonde. C'est toute la « matrice culturelle **6** » de notre droit qui est désormais remise en question. Malgré les importantes évolutions du droit de l'environnement depuis les années 1970, ce dernier est incapable de faire face aux défis de l'Anthropocène. Qu'on en juge : en 45 ans, les populations de vertébrés ont chuté de 68%, 1 million d'espèces sont aujourd'hui menacées d'extinction, et six des neuf limites planétaires – le changement climatique, l'érosion de la biodiversité, la perturbation des cycles d'azote et de phosphore, le changement d'usage des sols, les nouvelles pollutions chimiques et le cycle de l'eau douce – sont déjà dépassées. Ce dépassement conduit l'humanité vers un point de non-retour et menace « *notre viabilité en tant qu'espèce* », selon l'ONU.

Certes, le manque d'effectivité du droit de l'environnement est régulièrement dénoncé pour expliquer les atteintes à l'environnement, de sorte qu'il faudrait seulement le renforcer, voire simplement l'appliquer. Certes, de grandes avancées ont eu lieu, telle la

reconnaissance du *préjudice écologique* qui permet de réparer le préjudice écologique pur, distinct du préjudice subi par les humains. Mais le droit de l'environnement est également remis en cause en raison de son *fondement conceptuel* 7. Car jusque-là, notre droit a été pensé en termes d'obligations de protection de l'être humain envers la nature, ce dernier restant placé au sommet de la pyramide des êtres vivants. Mais cette vision de l'être humain en tant que protecteur de la nature ainsi que le maintien du Grand Partage ne paraissent plus satisfaisantes.

L'anthropocentrisme moral n'exclut pas, bien sûr, que l'humanité décide, pour son propre épanouissement, de protéger la biodiversité. Aujourd'hui, il est communément admis que la vie des êtres humains est étroitement liée à celle des autres espèces vivantes. Protéger la nature, c'est en même temps protéger les êtres humains. Détruire la nature ou épuiser ses ressources prive l'être humain d'un environnement sain.

Cependant les lois environnementales ne font bien souvent que déterminer l'étendue possible des atteintes à l'environnement, avec, par exemple, des « autorisations à polluer » sous réserve de ne pas dépasser certains seuils. Il n'est donc pas étonnant que l'opposition entre nature et culture, dont est imprégné le droit de l'environnement, engendre des crises environnementales.

Pour y remédier, la place de la nature en société et la valeur qu'on lui accorde doivent être redéfinies. C'est ce que proposent les droits de la nature. Leur reconnaissance est une des pistes de réflexion envisagée pour sortir de cette modernité juridique et s'appuyer sur de nouvelles valeurs.

## **Vers de nouvelles fictions du droit**

Face à un paradigme juridique anthropocentrique qui entretient une relation destructrice des humains envers la Terre, de nombreux experts en sciences juridiques, philosophie et éthique proposent la mise en place d'un nouveau système de gouvernance dans

lequel l'humanité reconnaît les liens d'interdépendance qui existent avec les autres vivants et tient compte de la valeur *intrinsèque* de la nature.

C'est par exemple l'objet de la *jurisprudence de la Terre*, une philosophie juridique théorisée par Thomas Berry en 2001, qui promeut une vision écocentrique dans laquelle l'homme fait partie d'une *communauté biotique* et n'est plus la mesure de toute chose. Dans ce système de gouvernance, les entités naturelles sont envisagées comme sujets de droits, car, pour Berry, « *l'univers est une communion de sujets et non une collection d'objets* ». La planète n'est plus considérée comme un objet inanimé exploitable, mais comme un foyer commun, lieu vivant dont la santé est soumise à de multiples dangers. Ce processus nécessite de repenser entièrement notre interaction avec la nature et d'intégrer la jurisprudence de la Terre dans la législation, l'éthique, la politique et les pratiques, en entretenant une attitude de respect envers la Terre et ses cycles naturels.

Les droits de la nature traduisent cette idée de nouvelle gouvernance centrée sur la Terre permettant de changer de fondement conceptuel. Car la crise environnementale que nous traversons implique un changement systémique. Pour y parvenir, on peut changer les lois, voire les renforcer pour rendre le droit de l'environnement plus effectif. C'est une mesure nécessaire mais non systémique. Il y a une autre voie, systémique : celle-ci consiste à modifier la catégorie des personnes juridiques en ajoutant une sous-catégorie aux sujets de droit, celle des « entités naturelles ». Ces entités naturelles auront des droits propres, distincts des droits humains bien entendu, mais distincts entre elles également : une rivière n'aura pas les mêmes droits qu'un éléphant ou qu'une forêt.

Il est clair que cela bouscule nos représentations et pose des questions à la fois d'ordre juridique, philosophique et culturel. Car la *summa divisio* structure notre système juridique : ce terme latin désigne l'opération qui distingue entre les « personnes », d'un côté, sujets de droits, et les « choses », de l'autre, dépourvues de droits. Enfermés dans une conception occidentale moderne, certains refusent l'idée que des non-humains puissent devenir sujets de droit,



c'est-à-dire « personnes » juridiques. La notion de « personne » est pourtant un concept technique qui repose sur une fiction juridique. C'est par cette fiction que des entités collectives, comme les communautés religieuses dès le XIII<sup>ème</sup> siècle <sup>8</sup>, puis un nombre considérable d'entreprises, de sociétés, d'associations, de syndicats, etc., à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, ont été considérées comme des sujets de droit. Il serait donc possible d'étendre la qualité de sujet de droit à des non-humains (forêts, rivières, glaciers, animaux) sans que cela ne remette en cause la *summa divisio* personnes/choses.

Cette notion de personnalité juridique est centrale, car, comme le disait si bien Steven Wise, juriste américain et professeur de droit animalier, « *sans personnalité juridique, on est invisible au regard du Code civil* ». En 1980, Wise porta sa première affaire de protection des animaux devant les tribunaux des États-Unis. Mais très vite, expliqua-t-il, il se heurta à un problème structurel qu'il baptisa « le mur ». Un mur juridique, épais et impénétrable, qui sépare depuis quatre mille ans les humains des animaux <sup>9</sup>. Ce mur, il est prolongé dans la *summa divisio* du droit privé : la distinction entre les personnes et les choses.

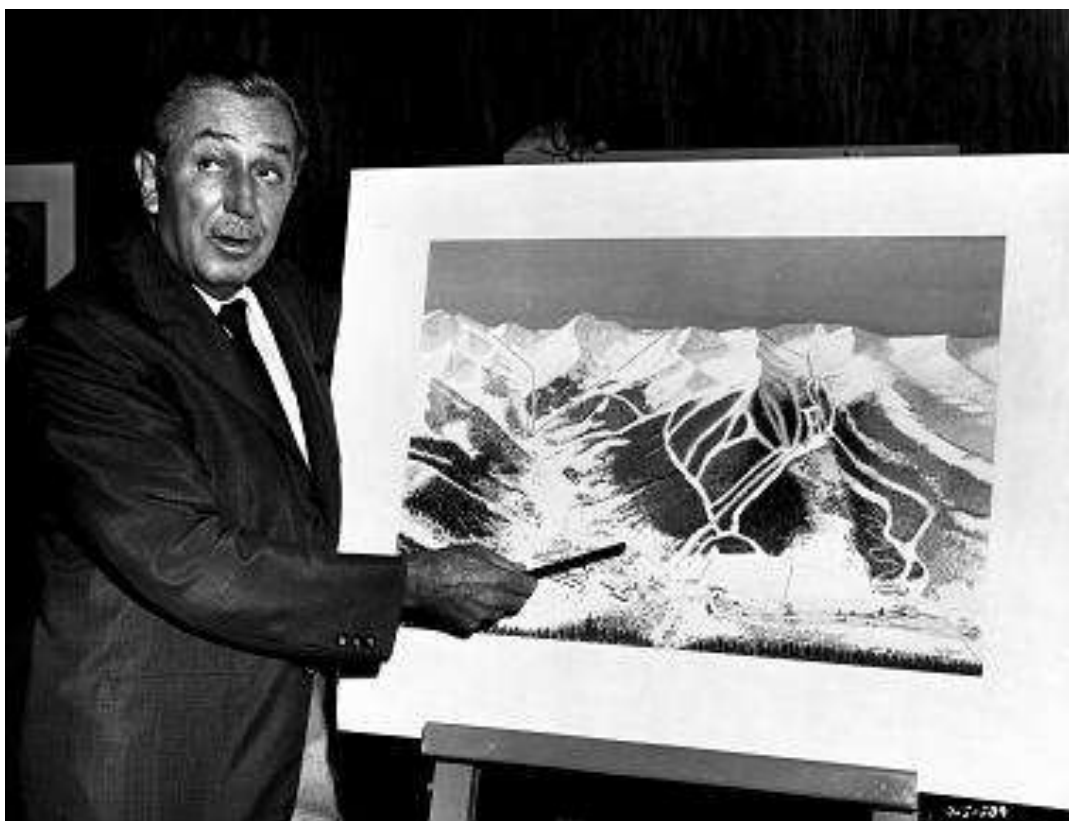


La vallée de Mineral King, en Californie



Les prémices des droits de la Nature en Occident se dessinent dès les années 1970 où combats judiciaires et réflexions morales s'entremêlent autour de la volonté de protéger la Nature. En 1972, le juriste américain Christopher Stone publie l'article fondateur «*Should trees have standing? Toward Legal Rights for Natural Objects* <sup>10</sup> », dans lequel il propose d'octroyer une personnalité juridique et des droits aux arbres. Cet article fait écho à une affaire qui opposait une association de protection de l'environnement, le Sierra Club, à la société Walt Disney. En effet, à la fin des années

1960, Walt Disney projetait d'installer une station de sports d'hiver dans la vallée de Mineral King, en Californie du Sud, célèbre pour ses séquoias millénaires. Le Sierra Club s'opposa au projet et intenta une action en justice. En 1970, la Cour d'appel de Californie rejeta la demande du Sierra Club au motif que l'association n'avait pas d'intérêt à agir. L'affaire fut ensuite portée devant la Cour Suprême des États-Unis. C'est là qu'intervient l'idée de Christopher Stone. Constatant cette impasse juridique, Stone propose que les arbres puissent plaider eux-mêmes leur cause, par un représentant désigné, car ils ont un intérêt direct à agir, étant directement menacés par le projet. L'article fut accepté par la *Southern California Law Review* à temps pour que les juges de la Cour suprême puissent en avoir connaissance avant même sa publication en 1972. Si l'appel du Sierra Club fut finalement rejeté par la Cour suprême, une minorité de trois juges fut cependant d'avis contraire, dont le célèbre juge Douglas, qui reprit les arguments de Stone dans son opinion dissidente. Le juge Douglas ajouta qu'au lieu d'être désignée comme *Sierra Club v. Morton* (Morton étant le secrétaire d'État à l'Intérieur de l'époque), l'affaire devait être rebaptisée *Mineral King v. Morton*, ce qui reviendrait à conférer aux objets environnementaux un droit d'agir en justice pour leur propre compte 11.



University of Southern California

Learn the facts behind the controversy

Come to the 2<sup>nd</sup> Annual  
**MINERAL KING  
'HIKE-IN'**



Invitations to participate have been sent to —

- Congressmen
- Disney Corporation
- U.S. Forest Service

Take the Mineral King turn-off from Highway 198, just beyond Three Rivers. The drive takes about 1½ hours. Camping at Atwell Mill, Cold Springs, and Mineral King Valley. Accomodations at Three Rivers.

For more information, contact --

Lyal Asay, M.D.  
2453 Mountain Avenue  
Upland, California  
(714) 982-0978

Brian Jones  
1714 S. Beverly Glen  
Los Angeles, California 90024  
(213) 825-4665 days  
277-4152 eves

Meet in Mineral King Valley on  
**SAT., AUGUST 16, 1969 10 A.M.**

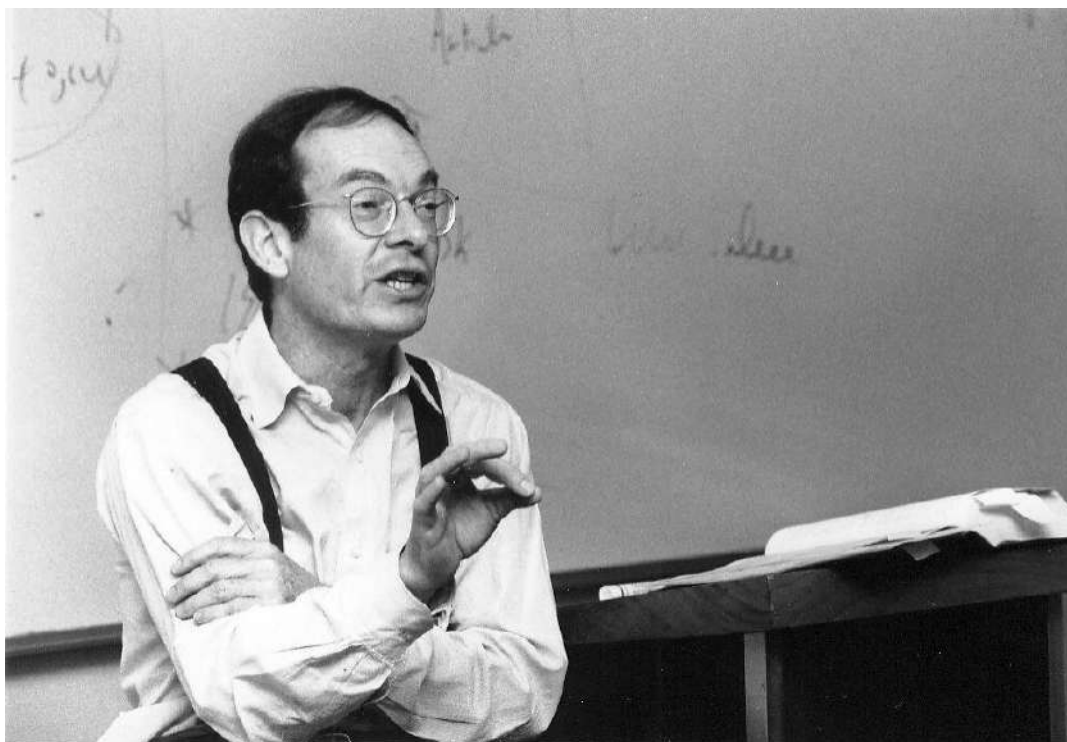
Sponsored by members of the MINERAL KING TASK FORCE, SIERRA CLUB

Pétition du Sierra Club, 1969  
(USC Libraries/Mineral King Development Records)

On voit donc qu'accorder des droits personnels et donc le statut de personne à des entités non humaines n'est pas uniquement une disposition symbolique, ayant pour seul but de faire valoir une idéologie au mépris de la rationalité technique du droit, comme le disent

souvent les détracteurs des « droits de la nature ». C'est bien une disposition qui a une utilité technique – parfois la seule manière de protéger certaines valeurs que la société considère comme dignes d'être protégées.

À celles et ceux qui estiment inconcevable l'idée d'accorder une personnalité juridique et des droits à des entités naturelles et des animaux, Stone rappelle que le débat fut le même pour les esclaves, les enfants, les femmes, et les Noirs à travers l'histoire. S'agissant des droits des femmes par exemple, aux États-Unis, la première femme dans le Wisconsin qui pensait avoir le droit d'exercer la profession d'avocat s'est vu répondre par la Cour suprême du Wisconsin qu'elle ne l'avait pas. La Cour avait en effet estimé que la loi de la nature destinait le sexe féminin à porter, élever, éduquer les enfants, et à s'occuper du foyer <sup>12</sup>. En France, l'entrée des femmes dans la profession d'avocat n'a eu lieu qu'en 1900, grâce à l'adoption de la loi du 1<sup>er</sup> décembre 1900 ayant pour objet de permettre aux femmes munies des diplômes de licencié en droit de prêter le serment d'avocat et d'exercer cette profession. Ce qui était autrefois impensable est aujourd'hui communément admis. Pourquoi ne pourrait-il pas en être de même pour des écosystèmes ? Si des êtres humains, initialement considérés comme n'étant pas des « personnes » ou alors pas toujours dotés de certains droits, ont pu l'être, pourquoi des éléments naturels ne pourraient-ils pas être considérés comme des « personnes » au sens juridique ? C'est là un choix avant tout moral et politique, et non pas une contrainte intrinsèque au droit.



Christopher Stone

L'évolution des connaissances scientifiques permet de conforter le mouvement des droits de la nature. C'est ce que Marie-Angèle Hermitte, pionnière du droit du vivant, nomme « l'animisme juridique à base scientifique » <sup>13</sup>. Cette observatrice des mutations juridiques distingue trois sortes d'*animisme juridique*. Premièrement, un animisme juridique à consonance autochtoniste, comme en Colombie, où des affaires relatives aux droits de la nature sont portées par des peuples autochtones et des communautés locales. Deuxièmement, un animisme juridique à consonance mystique ou religieuse. C'est le cas en Inde où les fleuves Gange et Yamuna ont été reconnus sujets de droit, ces fleuves étant sacrés dans la culture hindoue. Enfin, un animisme juridique à base scientifique, plus acclimaté aux systèmes juridiques occidentaux, dans lesquels les alertes des scientifiques (sensibilité animale, intelligence des plantes, complexité des milieux naturels...) soutiennent l'adoption de lois plus protectrices de l'environnement.

## Un mouvement en pleine expansion

Le mouvement des droits de la nature est en pleine expansion au-

jourd'hui. En 2008, l'Équateur est devenu le premier pays à adopter des dispositions constitutionnelles donnant à la nature des droits inaliénables et opposables. Sa nouvelle Constitution stipule que la nature, ou plus exactement « *Pachamama* », ce par quoi la vie est reproduite et existe, a le droit au respect intégral de son existence et du maintien et de la régénération de ses cycles vitaux, de sa structure, de ses fonctions et de ses processus évolutifs. De la Colombie au Canada en passant par la Nouvelle-Zélande, l'Australie, la Nouvelle-Calédonie et même l'Espagne, les droits de la nature sont aujourd'hui une réalité juridique dans une vingtaine de pays <sup>14</sup>.

Même en l'absence de lois reconnaissant les droits de la nature, des juges adoptent des raisonnements ambitieux et une approche écocentrique en invoquant l'ordre public écologique pour déclarer des entités naturelles comme sujets de droit. Cette approche est confirmée dans plusieurs décisions de la Cour constitutionnelle d'Équateur. Dans l'affaire *Los Cedros* <sup>15</sup>, le juge constitutionnel a déclaré que « *les droits de la nature sont un changement de paradigme juridique car historiquement le droit a favorisé l'instrumentalisation, l'appropriation et l'exploitation de la nature en tant que simple ressource naturelle. Les droits de la nature partent du principe que pour harmoniser sa relation avec elle, l'être humain doit s'adapter adéquatement aux processus et systèmes naturels [...]* ». Et d'ajouter : « *les droits de la nature protègent les écosystèmes et les processus naturels pour leur valeur intrinsèque, et de cette manière sont complémentaires du droit de l'homme à un environnement sain et écologiquement équilibré* ».

Sur le plan juridique, les droits de la nature présentent l'intérêt de permettre à des éléments de la nature d'agir en justice pour défendre leurs droits par l'intermédiaire de représentants. La défense de la nature n'est alors plus subordonnée à l'existence d'intérêts humains et le rapport de force devient plus équilibré. Le juge doit ainsi arbitrer entre des intérêts opposés – humains et non-humains – et faire prévaloir l'intérêt qu'il considère comme plus légitime, comme il le fait habituellement. Le juge constitutionnel français a par exemple déjà jugé que la protection de l'environnement, patri-

moine commun de l'humanité, constitue un objectif de valeur constitutionnelle qui peut justifier des atteintes à la liberté d'entreprendre <sup>16</sup>. De même, en Équateur, le juge constitutionnel a pu juger que les droits de la nature devaient prévaloir sur le droit de propriété d'un exploitant d'une ferme d'élevage de crevettes installée dans une réserve naturelle <sup>17</sup>.

Parce que le droit doit évoluer avec la société en fonction de ses mutations, il doit rétablir l'harmonie sociale, la capacité de vivre ensemble, non seulement entre humains, mais aussi entre humains et non-humains. C'est en ce sens qu'il doit être perçu comme un outil de transformation sociale permettant de sortir de la modernité juridique. Avec les droits de la nature, s'ouvre une étape vers un autre mode de gouvernance intégrant le Vivant. Alors que les atteintes à l'environnement s'intensifient et changent d'échelle, transformer notre droit et son fondement conceptuel afin de mieux prendre en considération le Vivant devient une nécessité. D'autant plus que ce droit a contribué à mettre en place les manières d'agir et les systèmes socio-techniques qui ont précisément entraîné une extinction massive de la vie sur la Terre. Nous n'allons pas couper d'un coup avec la modernité juridique, car elle est là, dans les gaz à effet de serre qui circulent dans l'atmosphère, dans les cicatrices indélébiles que l'effondrement de la biodiversité laissera sur la face de la Terre, dans les milliards de microplastiques qui se logent jusque dans les couches profondes des sédiments océaniques. Mais on peut encore transformer le droit pour le rendre plus à même de nous aider à vivre dans ce reste qu'il a contribué lui-même à produire. Hériter de la modernité, pour le droit, c'est reconnaître les droits de la nature.

—

## Notes

<sup>1</sup> Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1991

<sup>2</sup> Xavier Prévost, « La Renaissance dans *Le sens des lois*, la modernité



en question », *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2022, *Lectures de...* n° 4 : *Le sens des lois, histoire de l'interprétation et de la raison juridique* (Bruylant, 3e éd. 2011), de Benoît Frydman, p. 1-10.

- 3 John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, 1971
- 4 Carolyn Merchant, « Exploiter le ventre de la terre » dans *Reclaim, recueil de textes écoféministes*, choisis et présentés par Émilie Hache, Cambourakis, 2016.
- 5 Jacques Chevallier, « Vers un droit post-moderne ? Les transformations de la régulation juridique », *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, 1998, N° 3, pp. 659-714.
- 6 Camille de Toledo, préface in *Notre Affaire à Tous, Les droits de la Nature - Vers un nouveau paradigme de protection du vivant*, Le Pommier, 2022
- 7 Assemblée générale de *Harmony with Nature*, note du Secrétaire général, 1er août 2016
- 8 Yan Thomas, « Le sujet de droit, la personne et la nature, Sur la critique contemporaine du sujet de droit », *Le Débat*, 1998/3, n°100. Dans ce texte, le grand historien du droit qu'était Yan Thomas, qui est un de ceux qui a le plus fait pour réhabiliter la notion de « fiction juridique », se montre très polémique à l'égard des droits de la nature et très sceptique envers la personnification des non-humains. Cependant, il montre bien qu'il n'y a pas d'obstacle technique à cette personnification. Il montre même que l'extension de la notion de personne, héritée du droit romain, à autre chose que des individus humains, entre l'Antiquité et le Moyen-Âge, répond uniquement à des exigences techniques : « *Le subterfuge de la personnification (celle des successions jacentes en droit romain classique, celle des communautés humaines au Moyen-Âge) ne servait traditionnellement pas à réserver, à sanctuariser choses ou gens dans un espace d'inaliénabilité, mais à instituer un point d'imputation des obligations et des droits, lorsque l'identité de leur titulaire était incertaine.* » (*loc. cit.*, pp. 93-94).
- 9 Steven Wise, *Rattling The Cage: Toward Legal Rights For Animals*,

2000

- 10 Christopher Stone, "Should Trees Have Standing?—Towards Legal Rights for Natural Objects." *Southern California Law Review* 45 (1972): 450-501. Le texte a été traduit en français sous forme de livre, avec une préface de Catherine Larrère : Christopher Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, Le passager clandestin, 2017.
- 11 Christopher Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, préface de Catherine Larrère, Le passager clandestin, 2017.
- 12 In re Goddell, 39 Wise. 232, 245 (1875) in Christopher Stone, *op. cit.*
- 13 Marie-Angèle Hermitte a forgé ce concept en 2013. Voir notamment Marie-Angèle Hermitte, « Artificialisation de la nature et droit du vivant », *La lettre du Collège de France*, n°44, 2017-2018
- 14 Notre Affaire à Tous, *Les droits de la Nature, Vers un nouveau paradigme de protection du vivant*, Le Pommier, 2022
- 15 Décision n° 1149-19-JP/21 du 10 novembre 2021
- 16 Décision n° 2019-823 QPC du 31 janvier 2020
- 17 Décision 0507-12-EP du 15 juillet 2015

—

## Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier et Mathieu Watrelot

# Une autre destruction de la nature est possible (I)

Par Vladimir Safatle | 12-03-2024

Pour que la nature ne soit pas détruite dans les faits, il faut la détruire dans les idées. Tel est l'argument du philosophe brésilien Vladimir Safatle, qui propose ici une contribution originale, de la part d'une figure de la théorie critique d'inspiration marxiste, aux réflexions sur la dévastation écologique globale. L'idée de nature étant liée à celle de liberté comme autonomie, dans le double héritage de la théologie chrétienne et du capitalisme, on ne détruira la nature qu'en réinventant la liberté.

## (I) Genèse et structure d'un concept théologico-politique

*Le progrès ne commence que là où il finit*

Theodor Adorno

J'aimerais commencer par dire que l'une des caractéristiques les plus structurantes de notre époque est l'ampleur de nos crises **1**. Nous avons un système de crises connexes qui ne semble pas vouloir disparaître **2**. Par crises connexes, nous entendons le lien profond entre les crises écologiques, sociales, politiques, économiques, démographiques et psychiques qui semble s'être stabilisé à l'échelle mondiale. Et je voudrais commencer par insister sur ce sujet apparemment paradoxal, à savoir des crises qui se stabilisent en tant que crises. Car tout se passe comme si nous étions face à des crises qui sont devenues le régime normal des gouvernements **3**,

comme la longue crise politique des institutions de la démocratie libérale depuis vingt ans ou la longue crise économique qui se profile à l'horizon pour justifier les politiques économiques de nos pays et de nos institutions depuis 2008. Ces crises n'ont pas empêché la préservation des fondements de la gestion économique néolibérale, ni l'approfondissement de sa logique de concentration et de musèlement des luttes sociales. Au contraire, on pourrait même dire qu'elles ont fourni le terrain idéal pour la réalisation de ces processus.

Cette dynamique de normalisation des crises soulève de profondes questions sur les stratégies de pensée critique. Elle met en évidence une mutation de nos formes de gouvernance, dans la mesure où celles-ci peuvent de plus en plus normaliser le recours à des mesures exceptionnelles et autoritaires dans le cadre des processus de gestion sociale. Elle indique également une rétraction structurelle des horizons de transformation capables de propulser l'imagination vers d'autres formes de relations sociales. Cependant, c'est précisément à ce moment de rétraction que l'on voit apparaître de plus en plus de doutes quant à l'engagement effectif de la théorie critique dans les transformations structurelles de la société capitaliste, dans l'écoute de la souffrance immanente à ses formes de domination sociale et la considération de l'étendue réelle de cette souffrance, au point que certains parlent d'un processus inéluctable de « domestication » de la critique <sup>4</sup>. Cette domestication vient de ce qu'elle s'accommode de l'horizon restreint des conflits sociaux susceptibles d'être gérés par la structure institutionnelle existant actuellement dans les pays développés. Un horizon qui démontre de plus en plus son irréalité et son lien naturel avec le rétablissement des dynamiques d'accumulation primitive que le continent européen n'a contrôlé que momentanément après la Seconde Guerre mondiale, grâce à la force, aujourd'hui disparue, d'un système de luttes ouvrières.

Je voudrais partir de ce point pour insister sur le fait qu'une partie de la paralysie qui nous afflige provient de l'incapacité à comprendre que ce système de crises liées entre elles a pour fondement une crise plus profonde, à savoir une crise épistémique. L'engage-

ment des sujets dans les processus de lutte sociale n'est pas nécessairement lié à la souffrance et à la précarité auxquelles ils sont soumis. Les sujets et les populations peuvent endurer un degré de souffrance extrêmement élevé s'ils ne sont pas en mesure de se considérer comme des agents potentiels de transformation. Ce potentiel ne requiert pas seulement des formes efficaces d'organisation politique et de construction de la solidarité. Il nécessite également un redimensionnement de l'imagination sociale, une certaine capacité à essayer de réaliser des relations et des processus qui semblaient auparavant impossibles.

Cette paralysie de l'imagination sociale est, dans une large mesure, liée à ce que nous pourrions appeler des crises épistémiques **5**. Par crise épistémique, nous entendons une crise de ce que nous pourrions appeler la « condition de possibilité de toute expérience possible ». Notre expérience sociale, avec ses formes de catégorisation, de distinction et d'organisation de l'espace et du temps, n'est pas une condition transcendantale, mais le résultat des institutions sociales qui définissent les conditions matérielles de la reproduction sociale, laquelle s'incarne dans des processus économiques et politiques répétés. Ces formes, à leur tour, offrent ce que nous pourrions appeler une « grammaire sociale » qui définit notre manière de déterminer non seulement le sens des valeurs à fort potentiel normatif, mais aussi la manière de les appliquer, la clarté de leur sémantique et, surtout, la forme des sujets qui peuvent les énoncer. C'est cette grammaire qui définit les limites de ce qu'il est possible d'imaginer et de ce qu'il n'est pas possible d'imaginer. C'est pourquoi l'impossibilité de modifier cette grammaire sociale produit un système d'inhibitions de l'action qui doit être analysé dans sa dynamique propre. S'il est une chose que l'expérience historique du xx<sup>e</sup> siècle nous a montrée, c'est que l'on peut même modifier les bases économiques de nos sociétés sans pour autant modifier cette grammaire, comme si la modifier nécessitait des régimes d'action et de lutte spécifiques.

## Détruire la nature

Je soutiens ici que l'un des axes fondamentaux de la grammaire sociale hégémonique de notre époque réside dans la notion de « nature ». En d'autres termes, la manière dont nous définissons et créons la « nature » détermine un large éventail de nos modes d'expérience et d'action sociale. Car l'Occident n'est pas exactement une forme de société. Il est d'abord une forme de nature, ou si l'on veut, une manière de définir comme « nature » le système vivant qui nous affecte et auquel nous participons. C'est en inventant quelque chose comme la « nature », avec ses tensions internes et ses catégories, que nous avons créé nos sociétés occidentales. C'est le concept qui définit nos structures de vie, même par opposition. Souvenons-nous : là où la nature définit le rythme des mouvements, pour nous, il ne peut y avoir d'histoire. Là où la nature définit le comportement, il ne peut y avoir d'autodétermination. Là où la nature définit les cycles, il ne peut y avoir de liberté. C'est pourquoi une théorie critique effectivement engagée dans l'émancipation ne peut laisser intacts les présupposés que la notion de nature a intégrés dans l'histoire de la rationalité moderne. Elle doit prendre conscience que non seulement notre rapport à la nature est en crise, mais que la nature elle-même est en crise, au sens où il est impossible de préserver ce qui a été jusqu'à présent son lieu social.

Cela nous amène à dire qu'il y a une destruction de la nature à faire si l'on veut que l'émancipation se réalise. Il ne s'agit pas de la destruction physique à laquelle nous assistons de plus en plus dramatiquement aujourd'hui, mais de la destruction de la nature en tant qu'horizon social d'action et de détermination, en tant que définissant à la fois comment nous devons agir sur l'environnement, qui nous sommes et ce que nous sommes. D'une certaine manière, nous pourrions même dire que pour empêcher la destruction physique de la nature, une autre forme de destruction de la nature est nécessaire.

Il y a ceux qui, lorsqu'ils entendent parler de la nature comme d'une construction sociale à remettre en question et, finalement, à détruire – ce que je partage dans une certaine mesure –, imaginent immédiatement qu'ils ont affaire à une pensée radicalement anti-réaliste qui, de manière presque délirante, nie l'existence de pro-

cessus indépendants de notre description et de notre action. À tel point que quelqu'un comme Andreas Malm doit nous rappeler que :

**Découvrir du charbon dans la jungle de Bornéo, c'est ouvrir un conduit vers ce passé [antérieur à l'action humaine] et mettre la main sur quelque chose qu'aucun humain n'a contribué à produire, et cela vaut pour tout combustible fossile extrait des entrailles de cette planète 6 .**

Mais nous devons nous rappeler que ceux qui cherchent à réaliser le projet politique de nier l'existence de la nature ne veulent pas nécessairement nier l'existence d'entités indépendantes de notre description, et encore moins imaginer que le charbon n'existerait pas sans nous. Il s'agit plutôt de nier notre façon de décrire ces entités en raison de leurs conséquences sociales et politiques, de problématiser la dénomination de ces processus en tant que « nature ». Car il est impossible d'ignorer que la « nature » est une construction hétéroclite, dont la structure hétéroclite a une fonction claire, à savoir établir une zone de chevauchement confuse entre la science, la théologie, la morale, la politique, la philosophie et l'économie. Ce que nous appelons « nature » est composé d'éléments divers tels que : des processus physiques indépendants de l'observateur, la libido, les instincts, les séquences d'ADN, les genres naturels, Dieu, des processus physiques dépendants de l'observateur (comme ceux mis en évidence par la physique quantique), les hiérarchies, une certaine notion de la croissance, les peuples amérindiens, etc. En d'autres termes, il s'agit d'une construction sociale visant à superposer des valeurs et à constituer une disposition « naturelle » à agir sur l'environnement qui nous entoure et sur nous-mêmes.

La nature dont nous traitons est née à un certain moment historique. Ce n'est pas la *physis des Grecs*, ni l'*uriki des Yanomami*. Ceux-là, pour nous, appartiennent littéralement à d'autres mondes. Le concept pour nous hégémonique a été imposé par une articulation profonde entre le développement du capitalisme, la théologie-politique et les intérêts expansionnistes. Et tout comme il est né, il

peut mourir. L'illuminisme puéril qui consiste à croire que l'on peut et que l'on doit distinguer entre les énoncés proprement scientifiques sur la nature et les énoncés proprement « idéologiques » risque de rendre un mauvais service à la critique. Car la « nature » en tant que concept et valeur a été créée précisément pour que ces énoncés puissent passer l'un dans l'autre. L'émergence de la vision scientifique de la nature comme machine, par exemple, est inséparable d'un système de présupposés théologiques que le développement de la science moderne a renforcés et non pas affaiblis 7. Des présupposés qui permettent non seulement la mathématisation des phénomènes physiques, mais aussi la constitution d'une certaine notion d'exceptionnalité humaine, fondamentale pour l'émergence de nos notions de conscience, d'autonomie et de subjectivité.

Mon but ici n'est pas de nier pertinence de la distinction entre nature et culture, comme ceux qui prêchent son obsolescence 8. En fait, cette distinction est plus que jamais d'actualité. Car pour poursuivre sa logique d'extraction et entretenir son illusion de progrès, la société capitaliste a besoin de définir ce qu'est la nature, de s'en distinguer. Dans un second temps, lorsque les conséquences catastrophiques de cette distinction deviennent évidentes à travers les crises que nous connaissons aujourd'hui, il devient nécessaire d'« anticiper la réconciliation », en la plaçant comme déjà réalisée dans le cadre du capitalisme. Mais il s'agirait alors d'insister sur le fait que la distinction nature/culture n'est pas un malentendu de la modernité. C'est un postulat fondamental de notre mode de production. Elle est réitérée quotidiennement dans chaque processus de production capitaliste.

Cependant, nous devons reconnaître la tâche politique que représente le dépassement de cette dichotomie. Ce n'est pas un hasard, comme nous le verrons plus loin, si les luttes sociales menées par des peuples expulsés et opposés au processus de « modernisation capitaliste », des peuples qui, pour cette raison, refusent de faire des distinctions strictes entre nature et culture, ont la possibilité d'enclencher de véritables processus de politisation de la fin de la nature. Cette fin apparaît comme un moment important dans un



projet d'émancipation sociale.

Ces luttes nous rappellent comment la place sociale de la nature nous conduit aujourd'hui à expliciter la violence inhérente à des valeurs qui, pendant des siècles, semblaient garantir les voies de notre émancipation et de notre liberté, de la réalisation la plus profonde du potentiel d'être nous-mêmes. Progrès, développement, abondance, richesse, croissance : ces termes sont chargés d'une profonde dimension normative parce qu'ils semblent assurer les conditions matérielles de l'émancipation. Et tous ces notions, aujourd'hui remises en cause par les crises et les violences qu'ils ont engendrées, sont profondément liés au sort que nous avons réservé jusqu'à présent à la nature, à la compréhension du type de relation que nous devons entretenir avec elle, à la distance que nous devons prendre à son égard. En ce sens, je ne peux que rejoindre Pierre Charbonnier qui, dans un beau livre, disait :

**Le sens que nous donnons à la liberté et les moyens mis en œuvre pour l'établir et la préserver ne sont pas des constructions abstraites, mais les produits d'une histoire matérielle dans laquelle le sol et le sous-sol, les machines et les propriétés des êtres vivants ont fourni des leviers d'action décisifs. La crise climatique actuelle révèle de manière spectaculaire cette relation entre l'abondance matérielle et le processus d'émancipation** 9.

En d'autres termes, ce que nous entendons par liberté est inséparable d'un ensemble d'actions sociales et économiques visant à garantir les conditions d'exercice de notre autonomie. La liberté n'est pas une disposition subjective, ce n'est pas un prédicat que l'on attribue aux individus. C'est plutôt un système de pratiques sociales, un prédicat des corps sociaux. Dans le cas de nos sociétés, ces pratiques sociales sont, entre autres, liées à la manière dont nous contrôlons la nature, dont nous en faisons l'espace d'extraction des ressources contre la peur de la pénurie, du manque et de la vulnérabilité.

## Vie psychique et théologie politique

Je voudrais insister sur ces questions pour souligner que cette crise de la place sociale de la nature ne concerne pas seulement un ensemble de valeurs qui guident nos modèles socio-économiques. Elle concerne aussi ce que l'on pourrait appeler les « fondements théologico-politiques » qui constituent à la fois nos sociétés capitalistes et l'horizon normatif par lequel nous nous définissons nous-mêmes. La crise de la nature est une crise du projet théologico-politique dans lequel elle s'inscrit. Et la crise de ce projet théologico-politique de longue durée affecte profondément une certaine conception hégémonique de l'autonomie et de la liberté qui est la nôtre. En d'autres termes, cette crise conduit nécessairement à la crise de l'un des concepts normatifs les plus forts que nous connaissions. Cela signifie que le dépassement de ces crises ne passe pas seulement par des luttes sociales visant à réguler l'extractivisme et à modifier les rapports de production. Elle requiert également une critique de l'autonomie en tant qu'horizon politique d'émancipation, une reconfiguration structurelle des sujets et de leurs conditions sociales d'auto-préservation.

J'aimerais donc partir de deux hypothèses :

- 1- Des concepts tels que l'identité, la personnalité, l'individu et l'autonomie sont des concepts théologico-politiques. Ils trouvent leurs fondements dans un domaine où théologie et morale s'entremêlent. Ils sont politiques dans la mesure où ils justifient des opérations de hiérarchisation, d'autogestion et de domination.
- 2- La constitution de nous-mêmes, de nos promesses et de nos douleurs, est inséparable de la relation agonistique que nous construisons avec ce que nous définissons comme la « nature ». Notre propre théologie politique nous a habitués à l'idée que nous sommes des êtres traversés par le conflit, par l'opposition, et qu'à la base de ce conflit se trouve notre relation dramatique avec la nature. Cette opposition sera le fondement d'une conception de l'autonomie morale comme capacité d'auto-législation qui apparaît encore aujourd'hui comme un point constitutif de notre conception de l'émancipation.

Mais avant de poursuivre, je voudrais insister sur deux points. Premièrement, lorsque nous disons « nous » dans ce contexte, nous nous référons à l'horizon de la théologie chrétienne. D'une part, cela pose des limites évidentes à l'universalité supposée des processus décrits ici. Toutefois, il convient de garder à l'esprit un élément important dans ce contexte. Cette base théologico-politique spécifique a fourni, dans une large mesure, les conditions socio-subjectives pour le développement et le renforcement du capitalisme. Les articulations nécessaires et constitutives entre le capitalisme et le christianisme sont un thème majeur de la sociologie classique <sup>10</sup>. Si nous acceptons ce point, alors toute société soumise à la dynamique de la valorisation du Capital (c'est-à-dire toute société existante à ce jour, même les yanomamis y sont soumis, et de la pire façon) devra faire face aux tendances à la reproduction matérielle et à la production de subjectivités qui sont spécifiques à ce modèle théologique. Bien sûr, les sociétés feront face à ces tendances en tenant compte de leurs propres conflits. Mais aucune ne sera indifférente à l'horizon que nous verrons décrit ici.

Deuxièmement, nous pouvons parler de théologie politique dans ce contexte parce qu'il s'agit d'une réflexion sur la structure de l'exercice du pouvoir qui trouve son fondement dans une conception théologique de la volonté. L'une des caractéristiques fondamentales de la théologie politique qui marque l'Occident est sa conception du pouvoir comme exercice d'une volonté souveraine et unitaire, qu'il s'agisse de la volonté du roi ou de la volonté du peuple. Cette conception trouve sa matrice dans l'idée de volonté divine en raison de sa structure de *causa sui*, d'immanence potentielle entre l'être et l'agir. Comme en Dieu, la volonté, lorsqu'elle est libre, est cause d'elle-même, elle ne se confond pas, ne se perd pas, elle est mouvement d'actualisation de ce qui ne sort jamais de soi-même, c'est pourquoi elle est l'expression d'une décision souveraine. Il n'y a pas de causalité extérieure à cette volonté, elle n'est pas affectée de l'extérieur, mais se réalise comme un principe immanent à soi-même <sup>11</sup>.

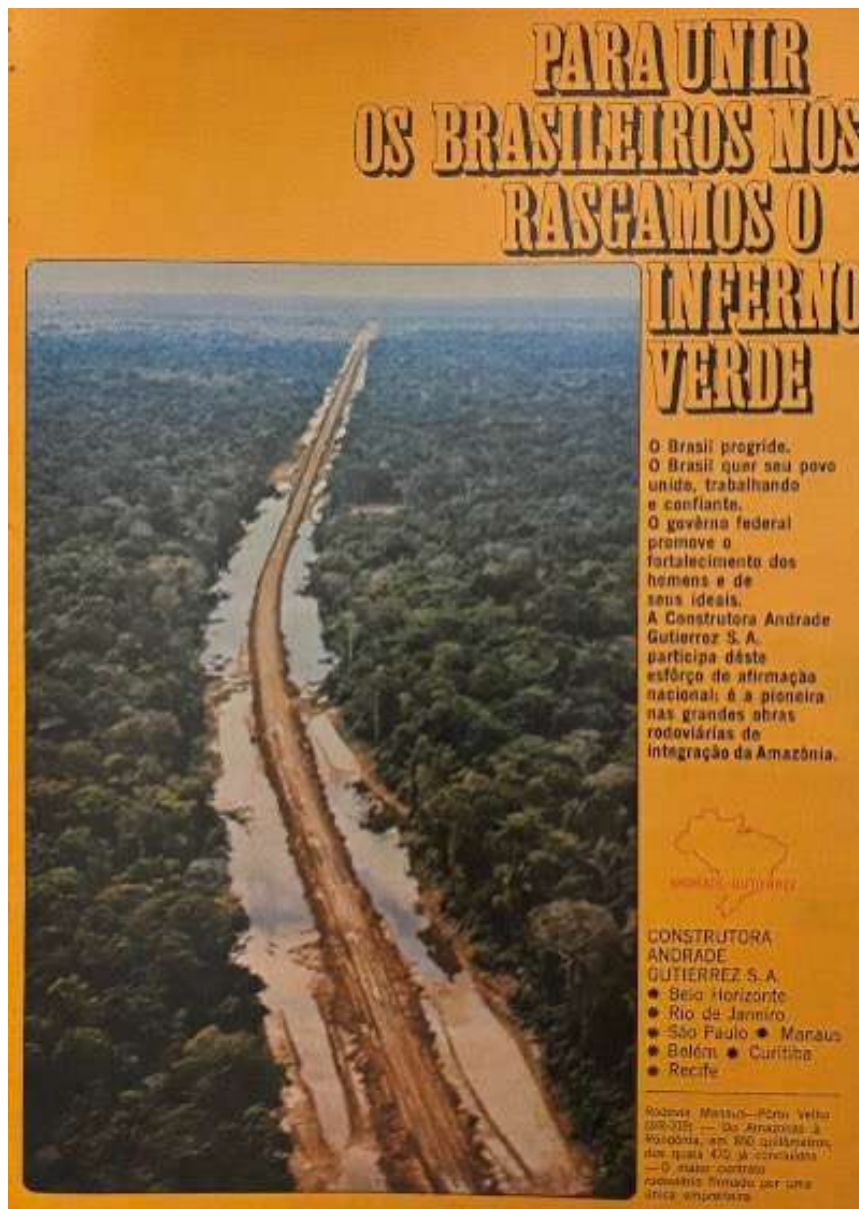
La présence de cette conception de la volonté n'est pas seulement une caractéristique constitutive de notre notion de pouvoir poli-

tique, de peuple et de souveraineté populaire. Elle sera également présente dans la constitution de notre rapport à nous-mêmes. Car nous ne pouvons pas oublier que notre notion d'autonomie est avant tout l'expression d'un rapport de gouvernement, d'une capacité à se gouverner soi-même à partir de la construction d'une unité potentielle entre le *moi* et la *loi* que je me donne. Se donner la loi à soi-même est quelque chose que, à la limite, seul Dieu peut faire, car c'est seulement en lui que l'immanence entre *nomos* et *ipse*, entre loi et moi, est absolument réalisée. Mais pour que cette relation entre *nomos* et *ipse* se réalise, il faut que ce qui n'est pas conforme à cette condition de *causa sui* soit défini comme « nature » et fasse l'objet d'un type de relation spécifique.

À ce stade, j'aimerais ajouter quelque chose qui peut nous aider à comprendre pourquoi nous devrions ici parler de théologie politique. L'une des principales caractéristiques des relations théologico-politiques est qu'elles confondent le gouvernement et la lutte contre le mal. Chaque fois que le mal est invoqué dans le domaine politique, vous pouvez être sûrs que nous revenons à la théologie. Car contre le mal, il n'y a pas de négociation, il y a une lutte à la vie à la mort, il y a la victoire et la conjuration. Contre le mal, il y a cette violence absolue qui est propre à la théologie en acte. Il n'y a pas de concept séculier du mal, il a toujours été et sera toujours un concept théologique. En ce sens, partout où le « mal » est mobilisé, nous nous trouvons dans des relations de hiérarchie et d'évaluation qui appellent une opération de nature théologico-politique. Ainsi, se gouverner aura pour sens de combattre le mal qui nous habite ou nous guette. Un mal qui s'empare de nous et dont la meilleure expression est l'insoumission. Car le mal n'a jamais été une question de cruauté et de violence, notamment parce qu'il n'y a pas de bien qui interdise la cruauté envers ceux qui ne croient pas au bien que nous défendons. Le mal fondamental sera toujours d'ignorer les hiérarchies nécessaires.

En ce sens, je ne peux m'empêcher de penser à une publicité qui illustre mon propos. Nous sommes au Brésil, dans les années 1970, en pleine phase de développement soutenue par la dictature militaire. L'un des éléments fondamentaux à l'horizon du progrès dans

ce pays, qui a toujours été l'une des principales frontières du monde pour le développement agricole, est la connexion à travers la forêt amazonienne. C'est à ce moment-là que l'État militaire a décidé de construire une grande autoroute qui couperait la forêt en deux. Il s'agit de la « transamazonienne ». La route ne sera jamais achevée. Mais dans le cadre de la lutte pour le progrès, une campagne publicitaire apparaît qui a l'avantage d'affirmer explicitement ce qui a toujours été supposé. On y voit la forêt coupée en deux par la route et le titre : « Pour unir les Brésiliens, nous déchirons l'enfer vert ». Le progrès, la formation d'un État-nation, la création d'une unité passe par la victoire sur le mal représenté par l'enfer vert, un mal qu'il faut vaincre, qui rôde autour de nous pour empêcher la réalisation du développement humain, comme une sorte de « cœur des ténèbres » où les lumières ne parviennent pas.



## Augustin et l'émergence du Soi

Mais ce cœur des ténèbres n'est pas seulement dans les espaces qui nous empêchent d'ouvrir nos routes. Il est aussi en nous, et c'est ce qui rend cette bataille si décisive. En ce sens, revenons en 1607 et écoutons une sorte de poème écrit par un puritain, George Goodwin, intitulé *Automachia, ou l'auto-conflit d'un chrétien* :

**Je chante mon moi, mes guerres civiles internes**

**Les victoires que je perds et que je gagne**

**Le duel quotidien, la lutte permanente**

**La guerre qui n'en finit pas, jusqu'à la fin de ma vie**

**Et pourtant, pas seulement la mienne, pas seulement la mienne,**

**Mais de tous ceux qui, sous le signe honorable**

**De la bannière du Christ, soutiendront son nom**

**Avec des vœux sacrés de corps et d'âme 12.**

J'évoque ce texte parce qu'il exprime quelque chose de fondamental dans la genèse de notre notion de liberté et d'autonomie. Quelque chose qui ne pourrait peut-être être véritablement formulé que par un religieux. Notons en effet que la liberté apparaît ici comme l'exercice continu d'une guerre civile intérieure, d'une lutte qui ne s'arrête jamais et qui est soutenue par une relation constitutive avec le divin.

Nous pouvons comprendre la matrice de cette guerre en examinant les fondements théologiques de la notion d'identité. Ce fondement nous renvoie, entre autres, à Saint Augustin. C'est là que nous trouverons l'un des points de départ d'un long mouvement qui nous conduira à la notion moderne d'autonomie et à la création de la notion moderne de nature. Augustin ne pouvait pas ne pas être l'un des points de départ, car c'est avec lui qu'est né quelque chose de fondamental dans notre écriture à la première personne du singulier. Avant Augustin, ceux qui utilisaient la première personne du singulier ne l'utilisaient jamais pour parler d'eux-mêmes, comme quelqu'un qui présente une perspective qui, parce qu'elle est une perspective, ne peut être que singulière. Avant Augustin, on parlait de soi pour raconter des histoires mémorables, pour donner des témoignages, des exemples à suivre. Augustin, en revanche, écrit pour parler du parcours particulier d'une errance, de la singularité d'une expérience qui se confesse pour exposer une perspective qui doit être dissipée pour que la raison puisse finalement s'imposer. C'est pourquoi il dit :

**Mais à qui vais-je raconter ces faits ? Pas à toi, mon Dieu. En ta présence, je m'adresse à l'humanité, celle à laquelle j'appartiens, même si ces pages n'atteignent qu'une minorité. Alors pourquoi est-ce que j'écris ceci ? Pour que moi-même et tous ceux qui liront ces mots réfléchissent à l'abîme profond que représente le fait de crier vers toi. Qu'est-ce qui pourrait être plus proche de vos oreilles qu'un cœur repentant et une vie de foi **13** ?**

Cette déclaration est très significative. J'écris pour moi et pour cette minorité qui se sent au fond d'un abîme. J'écris pour ceux qui sont marqués par l'errance, afin que le « je » apparue comme le témoin d'un abîme accède à une connaissance qui n'a plus besoin de perspective. Entre autres, cette errance est organiquement liée au destin que la nature aura parmi nous. Si le « je » est la marque d'une errance, c'est parce que l'aveu de soi équivaut à une réunion de la volonté avec elle-même, à une sortie du mal et de la déviance. Pour mieux comprendre la figure de cette déviance, rappelons une précision fondamentale. Augustin dit :

**Si quelqu'un dit que la chair est la cause de tous les vices et de toutes les mauvaises habitudes, précisément parce que l'âme, amoureuse de la chair, vit ainsi, il est hors de doute que cela n'a pas été fixé dans l'ensemble de la nature humaine [...] La chair corruptible n'a pas non plus rendu l'âme pécheresse, mais c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible [...] L'homme n'est pas devenu semblable au diable parce qu'il avait de la chair, dont le diable est dépourvu, mais parce qu'il a vécu selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme **14**.**

En d'autres termes, la chair n'est pas la cause du mal ; si elle est corruptible, c'est parce que la volonté humaine l'a corrompue. Dieu, créateur omniscient, n'a pas pu créer une nature mauvaise, une chair mauvaise. D'où ce rappel que l'être humain n'est pas devenu comme le diable parce qu'il avait une chair. Le problème réside dans ce que l'on pourrait appeler la « politique de la volonté ». Les rapports politiques au sein de la volonté peuvent être inversés. L'être humain peut vouloir vivre selon lui-même et non selon Dieu. Il peut inverser le bien propre à une volonté libre et rationnelle, en



brisant les rapports politiques de hiérarchie et d'obéissance. Cela explique pourquoi le péché central pour Augustin est l'orgueil (*superbia*). C'est l'orgueil qui a fait pécher les êtres humains à l'origine, en méprisant l'obéissance due à Dieu. L'amour des choses changeantes au détriment des choses durables et éternelles, le désir d'inversion des valeurs : voilà le vrai mal. L'être humain n'a pas été créé pour vivre selon lui-même, mais pour vivre selon celui qui l'a créé, en faisant sienne sa volonté. En d'autres termes, la confession rétablit un ordre politique corrompu.

Mais notons un point : vivre selon soi-même signifie, pour l'homme, paradoxalement avoir sa volonté en dehors de lui-même, car cela signifie agir involontairement, sans réflexion, comme les animaux. La séparation entre l'homme et l'animal passe par la raison, c'est-à-dire par la capacité de se percevoir et de s'évaluer, d'être doté d'un sens intérieur qui nous permettrait de juger et d'évaluer nos propres sens, et non d'être les serviteurs inertes d'une causalité extérieure. Cela nous permettrait, entre autres, de nous éloigner de nos passions et des inconstances qui découlent du fait d'être à la merci des contingences extérieures. En d'autres termes, le libre arbitre a été créé pour permettre l'exercice d'un désir de second ordre, un désir d'avoir un certain désir ou un désir de ne pas avoir un certain désir 15. Cette réflexivité définit l'exceptionnalisme humain et rapproche la volonté humaine de la raison divine.

Mais ce libre arbitre ne se caractérise pas seulement par ce que nous entendrons plus tard par « réflexivité ». Il est également capable de comprendre que la nature ne doit pas légiférer, qu'elle ne doit pas commander, mais qu'elle doit se soumettre et se laisser dominer. C'est ici qu'intervient l'opération théologique fondamentale d'Augustin, à savoir la définition du péché originel comme pièce maîtresse de toute la théologie chrétienne. Rappelons à cet égard des affirmations telles que :

**Enfin, et pour tout dire, quelle est la sanction du péché de désobéissance si ce n'est la désobéissance ? Et quelle misère est plus propre à l'homme que la désobéissance de lui-même contre lui-même, de sorte que, n'ayant pas voulu ce qu'il pou-**

vait, il veut maintenant ce qu'il ne peut pas ? S'il est vrai qu'au paradis, avant le péché, il ne pouvait pas tout faire, il ne voulait que ce qu'il pouvait, et donc il pouvait faire tout ce qu'il voulait. Mais aujourd'hui, comme nous le voyons dans sa descendance et comme l'atteste l'Écriture divine, l'homme est devenu comme une vanité. Qui peut compter les choses qu'il veut et ne peut pas, si son esprit est contraire et si sa chair, inférieure à lui, n'obéit pas à sa volonté **16** ?

Il s'agit d'un passage central. Le péché originel occupe une place fondamentale parce qu'il explique le fonctionnement de la guerre civile interne qu'est devenue la nature humaine. La désobéissance à la volonté de Dieu est devenue désobéissance de soi contre soi, désobéissance d'une chair qui ne se soumet plus à la volonté, d'une nature qui est un espace hostile. Dès le péché originel, l'être humain sera le lieu d'un schisme continu entre la volonté et un principe d'insoumission qui portera un nom spécifique et accompagnera l'anthropologie occidentale comme une ombre, à savoir la libido. La libido est la pire forme d'égarement, car elle « est si forte qu'elle ne domine pas seulement tout le corps, non seulement à l'intérieur et à l'extérieur, mais qu'elle met en jeu l'homme tout entier **17** ».

Augustin nous rappelle qu'il n'y avait pas de libido avant le péché originel. La nudité n'était pas honteuse parce que la libido n'activait pas les organes sexuels contre notre volonté. Cependant, cette immanence a été rompue et la honte est l'affection qui explicite cette rupture. C'est ainsi que naît la nature corrompue qu'il faut maintenant ramener à son lieu de soumission, à la raison. D'où l'importance de l'affirmation suivante :

**Il ne fait aucun doute que la nature humaine a honte de cette libido. Et pour cause, car dans sa désobéissance, qui a laissé les organes sexuels soumis à leurs propres mouvements et les a déconnectés de la volonté, le paiement que l'homme a reçu de sa propre désobéissance est clairement visible. Et il convenait que sa trace apparaisse surtout dans les membres qui servent à la génération de la nature, aggravée par le premier et énorme péché **18**.**

Le problème central est donc politique, il s'agit de savoir qui doit dominer et ce qui doit dominer dans l'humain. Tout comme la libido doit être dominée, la chair doit apprendre à obéir. Mais pour cela, il faut que le comportement humain ne soit pas soumis à une causalité extérieure, ce qui ne peut se faire que si, à la limite, l'humain est capable de dominer la nature, de lui imposer un rapport de domination. La distinction entre l'homme et la nature prend sa signification théologique. Retrouver cette signification nous montre quelles sont les conditions réelles de la construction de l'unité du moi, de l'autodétermination.

## Guerre contre la nature, travail et réflexion

Cet horizon théologico-politique constituera l'un des axes centraux de la sensibilité occidentale à l'égard de la nature et de notre autonomie. Retrouver cette histoire, c'est dire que l'émergence de la nature est inséparable de la naturalisation d'un dispositif de gouvernement de soi, de la défense de la liberté entendue comme volonté autonome. Il n'est pas possible de changer notre rapport à ce que nous appelons « nature » tout en conservant de tels dispositifs, de telles manières de se comprendre. Bien sûr, la résistance à de tels changements n'est pas simplement « grammaticale », elle est matérielle. Ou plus exactement, elle est le fruit de processus matériels qui imposent une grammaire sociale à nos yeux insurmontable.

En ce sens, voyons comment cet horizon théologico-politique se déploie avec le développement du capitalisme, avec son appropriation de la nature par le travail et son expansionnisme colonial. Il ne s'agit pas de dire que les constructions théologiques fournissent des systèmes de justification aux modèles économiques. Il serait plus juste de dire qu'elles créent des dispositions subjectives au sein desquelles les modèles économiques peuvent se développer et s'imposer. Comme je l'ai dit, les articulations nécessaires entre capitalisme et christianisme sont un thème majeur de la sociologie classique. Elles doivent être approfondies si l'on veut comprendre les matrices des crises actuelles qui ont la nature pour centre.

Par exemple, l'idée de la nature qui doit se soumettre à la condition de propriété dans un expansionnisme sans limite, idée qui soutient le capitalisme et sa dynamique coloniale, ne peut se développer que dans un horizon social déjà marqué par l'idée de la nature comme devant être soumise, assujettie à l'homme dans une guerre nécessaire à l'affirmation de notre liberté. Elle a besoin de ce postulat pour fonctionner. En d'autres termes, l'idée de réaliser les conditions matérielles de la liberté conduit à l'idée de progrès, de développement économique, de croissance et de richesse. Mais il est important de rappeler que l'idée de liberté qui se déploie de manière hégémonique dans les sociétés capitalistes est un opérateur théologique. Il ne peut en être autrement, étant donné la dépendance du libéralisme à l'égard de la théologie.

En s'imposant comme modèle de développement économique et de structuration de la subjectivité, le libéralisme a réussi à réaliser l'accélération continue du progrès économique. Mais pour qu'il y ait progrès, il faut qu'il ait pour tâche de sauver quelque chose de la régression ; pour qu'il y ait développement, il faut qu'il y ait quelque chose qui soit compris comme un retard. Et c'est dans ce lieu que la nature émergera. De même, ce sera le lieu de tous ceux qui sont « très proches de la nature », comme les peuples amérindiens. Ce qui nous amène aux querelles théologico-politiques qui vont traverser la consolidation du libéralisme au cours du siècle précédant et qui vont nécessairement l'influencer. Ces querelles se déroulent dans le plus grand empire mondial de l'époque, l'empire espagnol du XVI<sup>e</sup> siècle.

La discussion sur la conquête de l'Amérique en tant que guerre juste, ainsi que l'utilisation du droit naturel pour justifier le droit de conquête, est largement basée sur une anthropologie théologique qui nous ramène à ce que nous trouvons chez Saint Augustin. Les peuples amérindiens sont définis comme arriérés, trop proches de la nature, et doivent être gouvernés par des peuples supposés supérieurs. La notion aristotélicienne de servitude naturelle est constamment utilisée. Les peuples amérindiens seraient marqués par la barbarie qui s'exprime par le cannibalisme, les sacrifices humains continus et la sodomie : marques d'une nature insoumise à la

raison. Ils doivent donc être gouvernés par ceux qui sont déjà à un autre stade, afin que la raison qui les habite puisse trouver sa force **19**. La conquête est donc juste et nécessaire. Mais il ne s'agit pas seulement d'une guerre juste contre des peuples inférieurs. C'est surtout une guerre juste contre la nature qui s'exprime en eux.

En ce sens, cette guerre prépare la réalisation matérielle de l'individualité libérale et de ses modes d'action économique. Il y a une trace d'origine coloniale dans l'émergence de l'individualité libérale. Et c'est vers John Locke qu'il faut se tourner, car c'est chez lui que l'on trouve le plus clairement énoncé le rapport entre l'appropriation de la nature par le travail et la constitution de notre liberté. Commençons, par exemple, par son affirmation :

**Bien que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes à tous les hommes, chaque homme possède néanmoins une *propriété* en sa propre *personne*. Personne d'autre que lui n'y a droit. On peut dire que le *travail de son corps* et le *travail de ses mains* lui appartiennent en propre. Tout ce qu'il prend dans l'état où la nature l'a laissé est mélangé à son travail, devient quelque chose qui lui appartient et devient ainsi sa *propriété* **20**.**

Il s'agit d'un texte décisif pour comprendre la notion hégémonique de liberté parmi nous et ses conséquences sociales. Locke affirme que la liberté individuelle est une question de propriété de soi, d'être propriétaire de sa propre personne. Penser le rapport à soi comme une propriété de soi est quelque chose qui aura d'innombrables conséquences. Mais notons le deuxième point de ce passage. La propriété est un mode de relation de l'individu à lui-même et au monde. Car la *propriété est avant tout un affect* : l'affect de la sécurité des choses qui sont entièrement soumises à ma domination, des choses qui ont perdu leur étrangeté. Et cela n'est possible que lorsque la nature est soumise au travail.

Le point fondamental est donc de savoir comment le travail émerge désormais comme la production de ce qui m'est propre, de ce qui est la confirmation spéculaire de ma propre détermination. Ce n'est pas seulement une structure de reconnaissance, c'est surtout une

structure d'autodétermination. Tout ce que l'être humain a retiré de l'état de nature a été mêlé au travail, et, de cette manière, quelque chose qui lui appartient désormais se retrouve dans l'objet travaillé. C'est donc sa propriété. C'est son miroir. Et par cette réduction de la nature à un miroir, le travail peut apparaître comme l'opérateur central de la réalisation de l'autonomie individuelle.

On comprend mieux ce fait si l'on se rappelle que cette notion de travail est la réalisation matérielle d'une certaine notion de réflexion qui, il est toujours bon de le rappeler, est née avec Locke <sup>21</sup>. C'est la réflexion qui va permettre l'émergence d'un individu qui, dès lors, sera le terme préférentiellement appliqué à ceux qui sont dotés d'une identité personnelle. Et l'identité personnelle sera définie comme suit :

**Ce que représente la notion de personne et qui, je pense, est la pensée elle-même, c'est la même chose pensante en des temps et des lieux différents ; ce qui n'est conscience que par cela, qui est à mon avis essentiel à la pensée, inséparable d'elle et essentiel à elle. Il est impossible que quelqu'un perçoive sans se rendre compte qu'il perçoit <sup>22</sup>.**

En d'autres termes, l'identité personnelle est directement liée à la capacité d'être la même chose pensante dans des temps et des lieux différents, ce qui signifie se comprendre comme le même agent conscient dans la dispersion du temps et de l'espace. En ce sens, l'identité d'une personne ne sera pas comprise comme l'identité d'une substance, mais comme l'identité d'une conscience. La conscience apparaît ainsi comme le principe unificateur de l'existence dans le temps et l'espace. C'est pourquoi : « si loin que la conscience puisse être étendue en arrière vers toute action ou pensée passée, si loin atteindra l'identité d'une personne <sup>23</sup> ». Cette opération faite par Locke est décisive : toute identité personnelle est l'expression de la présence de la conscience comme principe d'unité. Car la « conscience » est avant tout le nom que nous donnons à cette activité qui fait que, dans chaque action ou pensée passée, je me vois en train de me voir. Si Locke doit rappeler qu'il est impossible que quelqu'un perçoive sans se rendre compte qu'il perçoit, c'est parce que la réflexion doit être une opération immanente

à l'ensemble de mon existence. Tous les faits de conscience sont, de droit, accessibles à la réflexion, ils peuvent être transformés en représentation pour la réflexion.

Une sorte d'« identité à la première personne » apparaît ainsi. Contrairement à une substance, dont l'identité est normalement décrite à la troisième personne et dont l'identité ne change pas si elle n'est pas décrite à la première personne, une identité de conscience n'existe qu'au moment où elle peut être assumée sous la forme d'une activité à la première personne. Si elle ne peut être décrite à la première personne, elle n'existe tout simplement pas. Je ne suis pas identique à ce dans quoi je ne me reconnais pas, même s'il s'agit d'actions qui ont été faites par mon corps ou que j'ai faites involontairement.

En d'autres termes, du moins chez Locke, la réflexion est une activité par laquelle la volonté assure sa domination sur les choses, les souvenirs, les impressions et les perceptions en les soumettant à un régime de présence spécifique, que nous entendons par « représentation ». Il s'agit d'une appropriation, tout comme le travail est une appropriation. Comme je l'ai dit précédemment, le travail retire les choses des mains de la nature. Il le fait en réalisant matériellement le principe d'identification propre à la réflexion. Et il est impossible de ne pas réaliser la dimension profondément théologique de cet horizon :

**Dieu a donné le monde aux hommes en commun, mais comme il le leur a donné pour leur propre bénéfice et pour les plus grandes commodités de la vie dont ils ont pu jouir grâce au monde, il n'est pas possible de supposer que Dieu ait pensé que le monde devait toujours rester commun et inculte** 24

On peut se demander pourquoi Dieu n'aime pas les choses qui restent communes et incultes. Pourquoi a-t-il besoin de l'homme pour réaliser un projet de façonnage et d'appropriation de la nature ? Il s'agirait alors de se demander ce que l'on entend par « travail » dans ce contexte, quelles sont ses coordonnées historiques et matérielles spécifiques.

Car Locke pense qu'il existe des espaces où la nature n'a pas encore été soumise au travail, des espaces multiples où l'on retrouverait le mythe de la nature vierge, de l'espace vide et non travaillé, de la terre très proche du néant, prête à être accaparée et colonisée. *Vacuum domicilium* 25. Il est clair que, entre autres, cela « permet de distinguer les hommes "laborieux et rationnels" des autres, les indigènes : c'est ainsi que les sociétés originelles sont exclues des relations juridiques légitimes avec la terre, puisqu'elles ne sont que des chasseurs-cueilleurs, ou du moins perçues comme telles 26 ». Cette illusion anthropologique, si ancrée chez nous, de la distinction entre des phases de développement anthropologique (peuples de chasseurs-cueilleurs et peuples agricoles), illusion partagée par Locke, se révèle aujourd'hui plus proche d'une construction idéologique liée à la valeur-travail. Rappelons que David Graeber et David Wengrow défendent l'idée que la distinction entre cueilleurs et agriculteurs doit être pensée comme des possibilités qui traversent la même société en fonction de la saisonnalité, et que la figure du cueilleur jouissant simplement de ce que la nature lui offre est un mythe. Leur affirmation fondamentale est la suivante :

**L'agriculture à l'européenne n'est qu'une des milliers de façons de cultiver la terre et d'en augmenter la productivité. Là où les colons ne voyaient que des étendues sauvages qui semblaient n'avoir jamais été touchées par la main de l'homme, il y avait en fait des paysages activement entretenus par les indigènes depuis des centaines de générations grâce à différents types de méthodes: brûlage contrôlé, désherbage, élagage, fertilisation, organisation de structures estuariennes à différents niveaux pour étendre l'habitat d'une flore sauvage particulière, création de jardins de palourdes dans les zones intertidales pour améliorer la reproduction des crustacés, création de barrages pour capturer les saumons, les esturgeons... Non seulement ces travaux nécessitent une main-d'œuvre importante, mais ils sont régis par des lois indigènes qui fixent les droits d'accès aux bois, aux étangs, aux radicales, aux prairies ou aux zones de pêche, ainsi que les droits d'exploitation de telle ou telle espèce à telle ou telle période de l'année, etc. 27.**



C'est une façon très concrète de comprendre comment la technodiversité des multiples formes sociales doit être radicalement niée pour que la notion de nature vierge puisse être constituée <sup>28</sup>. Cette même technodiversité se développe, dans bien des cas, sans qu'il soit nécessaire de faire des distinctions entre l'espace domestique et l'espace sauvage, entre l'espace de la nature et l'action de la culture, où l'espace de production est discret, en continuité avec l'espace général, parce qu'il ne reconnaît pas la logique extractive liée à l'accumulation primitive. En d'autres termes, si Locke est victime de cette illusion des terres non travaillées, c'est parce que sa conception du travail est organiquement et exclusivement liée à la production capitaliste de la valeur. Une production qui a besoin de briser ce que le jeune Marx appelait le métabolisme entre l'homme et la nature <sup>29</sup>, afin de réduire ce qu'est la nature à l'état de réserve, de stock, de condition de valorisation de la valeur et de justification de l'expansion coloniale.

On a dit que le capitalisme était une religion. Il s'agirait en effet de rappeler que sa dynamique d'accumulation et d'expansionnisme serait impossible sans la sécularisation de la notion de nature comme ce qui est disponible pour la réalisation de l'exceptionnalité humaine, un peu comme Adam recevant de Dieu la jouissance de tous les fruits de la terre. Mais cette exceptionnalité exige une transformation de la nature, sa transformation en propriété: le droit extensif à la propriété privée de la terre exige que les usages de la terre soient soumis à des impératifs de production, que les propriétaires aient le droit de détourner l'eau vers les moulins, que les espaces soient clôturés et les animaux marqués, que ceux qui vivent sur les terres communes, sans propriétaire, soient expulsés. C'est pour cette raison que le chapitre V du *Second traité du gouvernement* de Locke, qui sert de base à notre discussion, établit très clairement la propriété foncière comme la pièce maîtresse des relations de propriété : « Mais la principale question de propriété n'est pas maintenant les fruits de la terre, et les animaux qui y subsistent, mais la terre en tant que telle <sup>30</sup> ». Car il s'agissait, entre autres, de justifier une nouvelle forme d'organisation économique imposée par l'expansionnisme colonial, une nouvelle technologie de production née de la destruction des *terres communales* par ce que les

Anglais appellent « enclosure » et qui détermine le processus de ce que nous comprenons aujourd'hui comme l'accumulation primitive. Il s'agissait principalement de transformer la terre en capital qui prend de la valeur. C'est ainsi qu'ont été inaugurées les deux principales illusions du capitalisme, à savoir l'extraction infinie de la valeur de la terre et du travail.

## Un nouvel horizon concret pour les luttes

Si le concept de nature est l'expression d'une jonction entre la rationalité économique et la théologie politique, la possibilité de sa destruction dépend des luttes sociales capables de libérer la nature de la condition d'objet de travail, de changer les frontières que nous établissons entre la nature et la société, ainsi que de reconfigurer la structure de ce que nous devrions entendre par autonomie.

Il conviendrait alors de conclure en rappelant que la théorie critique doit pouvoir trouver des modèles de généralisation de l'action sociale à partir des luttes concrètes qui se déroulent dans notre présent. Elle recherche les potentialités ouvertes par les luttes sociales. En ce sens, il faut être attentif aux reconstructions dans le champ de notre grammaire sociale que certaines luttes rendent possibles.

Par exemple, en lisant la Constitution actuelle de l'Équateur, on trouvera le texte suivant à l'article 71 : « La nature, ou Pacha Mama, où la vie se reproduit et se réalise, a le droit au plein respect de son existence, ainsi que le droit à la préservation et à la régénération de ses cycles vitaux, de sa structure, de ses fonctions et de ses processus évolutifs ». C'était la première fois qu'une constitution reconnaissait la nature comme un sujet de droit. Des lois similaires sont apparues en Nouvelle-Zélande, mais pour des espaces localisés (rivière Whanganui, forêt Te Urewera, mont Tarakani). Au Bangladesh, en Colombie et en Inde, des décisions de justice ont été rendues en invoquant les droits de la nature. La Bolivie a adopté une série de lois sur les droits de la Terre nourricière et l'Ouganda a fait de même 31.

Dans le cas de l'Équateur, l'article constitutionnel a été le fruit d'une séquence constante et inflexible de luttes populaires indigènes qui ont traversé l'histoire récente du pays. Mais il convient de rappeler que cette disposition constitutionnelle va bien au-delà de la consolidation d'une innovation juridique visant à fournir davantage d'instruments d'action à ceux qui cherchent à réguler l'extractivisme capitaliste. Elle est, à sa manière, l'expression de la prise de conscience politique que la notion moderne de nature est le résultat de dichotomies qui plongent leurs racines dans une métaphysique agissante qu'il convient de détruire. La brutalité de l'extractivisme, avec sa combinaison de progrès et de destruction, serait impossible sans l'acceptation sociale de ces dichotomies et de leur existence juridico-normative.

Faire accéder la nature au statut de « sujet » n'a rien à voir avec un archaïsme « animiste » ou un mysticisme messianique. Il s'agit plutôt d'une stratégie politique astucieuse. Elle part du constat qu'un changement fondamental pouvait se produire à partir du moment où la nature n'était plus socialement vécue comme un système de choses soumises à l'usage, n'était plus comprise comme un objet, mais comme un sujet. En effet, l'innovation juridique tend à produire un effondrement dans la manière dont nous définissons ce qui peut être utilisé et ce qui ne peut pas l'être, ce qui est doté d'un pouvoir d'action et ce qui ne l'est pas, ce qu'est une chose et ce qu'est une personne, ce qui peut être une propriété et ce qui ne peut pas l'être.

L'action juridiquement reconnue doit-elle nécessairement prendre la forme de la volonté ? Et qu'en est-il des cycles vitaux qui produisent de l'action, parce qu'ils déploient des processus, une structure et des fonctions marqués par l'ouverture au hasard et à la contingence, même si ce n'est pas exactement sous la forme d'une volonté ? Ne devrions-nous pas leur accorder également la dignité de sujets ? Ces questions nous montrent comment la généralisation de la catégorie de sujet à des entités non humaines nous conduit à mieux comprendre comment nous sommes affectés par ce qui n'est pas nécessairement à notre image, comment nous sommes causés par ce qui nous éloigne de notre autonomie supposée. C'est ainsi

qu'un autre concept de liberté peut être engendré. Avec elle, l'émergence d'un autre type de sujet politique devient possible. Et c'est peut-être ce changement qui explique pourquoi l'Équateur sera le théâtre d'une décision sans précédent. En 2023, lors d'un plébiscite, 58,3 % des électeurs ont choisi d'empêcher l'exploration pétrolière dans le bloc 43 du parc Yasuni. En d'autres termes, la remise en cause de l'ordre économique s'y opère, où ce que nous appelons la nature n'est plus placée comme un simple objet à travailler.

## Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio ; *Le règne et la gloire*, Paris : Seuil, 2008.

AUGUSTINE, *A cidade de Deus I*, Petrópolis : Vozes, 2008.

\_\_\_ ; *Confissões*, Petrópolis : Vozes, 2004.

ARNEIL, Barbara ; *John Locke and America: the defence of english colonialism*, Claredon Press : oxford, 1996.

CHARBONNIER, Pierre ; *Abondance et liberté*, São Paulo : Boitempo, 2022.

DERRIDA, Jacques ; *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris : Galilée, 2003.

FOUCAULT, Michel ; *Les aveux de la chair*, Paris : Gallimard, 2021.

FRANKFURT, Harry ; «Freedom of the will and the concept of a person», *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 1 (14 janvier 1971), pp. 5-20.

GABRIEL, Markus et al, *The New enlightenment*, The New Institute : Hamburg, 2022.

GOODWIN, George ; *Automachia or the self-conflict of a Christian*, Early English books online.

GRAEBER, David et WENGROW, David; *Au commencement était...*, Paris : Les Liens qui libèrent, 2023.

HUI, YUK; *Technodiversidade*, São Paulo : Ubu, 2020.

KOJÈVE, Alexandre; *L'origine chrétienne de la science moderne*, Paris : Hermann, 2021.

KOUVÉLAKIS, Stathis; *La critique défaite : émergence et domestication de la théorie critique*, Paris : La Découverte, 2019.

LATOUR, Bruno; *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 2006.

LOCKE, John; *Essais sur l'entendement humain*, Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_; *Second traité de gouvernement*, Cambridge University Press, 2005.

MALM, Andreas; *Avis de tempête : nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris : La Fabrique, 2023.

MANIGLIER, Patrice ; *Le philosophe, la Terre, le virus*, Paris : Les liens qui libèrent, 2021.

MARX, Karl; *Manuscrits économique-philosophiques*, São Paulo : Boitempo, 2002.

RORTY, Richard; *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, 1979.

SEPULVEDA, Juan Ginés de; *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.

STREECK, Wolfgang; *Buying time : the delayed crisis of democratic capitalism*, Londres : Verso, 2017.

WEBER, Max; *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

---

## Notes

- 1 L'auteur tient à exprimer sa gratitude envers l'Institut d'études avancées (IEA) de Paris pour le séjour de recherche en décembre 2023, qui a permis la rédaction de cet article. Il souhaite également remercier l'Université Paris III de l'avoir invité à mener cette recherche, et particulièrement Isabelle Alfandary, qui a initié cette collaboration et l'a soutenue par un dialogue constant.
- 2 Sur ce point, voir GABRIEL, Markus et al, *The New Enlightenment, The New Institute* : Hamburg, 2022.
- 3 Voir STREECK, Wolfgang; *Buying time : the delayed crisis of democratic capitalism*, Londres : Verso, 2017
- 4 Voir KOUVÉLAKIS, Stathis; *La critique défaite : émergence et domestication de la théorie critique*, Paris : La découverte, 2019.
- 5 Sur ce point, voir surtout le chapitre "Remettre les sciences au coeur du débat public" in: MANIGLIER, Patrice; *Le philosophe, la Terre et le virus*, Paris: Les Liens qui libèrent, 2021; je dois à ce texte la conscience de l'importance politique du problème de la nature.
- 6 MALM, Andreas; *Avis de tempête : nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Paris : La Fabrique, 2023, p. 35.
- 7 Sur les rapports entre la physique moderne et la religion chrétienne, voir par exemple KOJÈVE, Alexandre; *L'origine chrétienne de la science moderne*, Paris : Hermann, 2021.
- 8 Voir LATOUR, Bruno; *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 2006.
- 9 CHARBONNIER, Pierre; *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, São Paulo : Boitempo, 2022, p. 12.

- 10 Comme nous le voyons dans WEBER, Max ; *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo : Companhia das Letras, 2004
- 11 Les conséquences d'une telle conception ont été bien développées par DERRIDA, Jacques ; *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris : Galilée, 2003. Sur la nature théologique de la notion de volonté, voir aussi AGAMBEN, Giorgio ; *Le Règne et la Gloire*, Paris : Seuil, 2008.
- 12 GOODWIN, George ; *Automachia or the self-conflict of a Christian*, Early English books online. Ma traduction.
- 13 AUGUSTIN, *Confissões*, Petrópolis : Vozes, 2004, p. 53. Ma traduction.
- 14 AUGUSTIN, *A cidade de Deus, vol II*, Petrópolis : Vozes, 2008, p. 163. Ma traduction.
- 15 Sur la notion de désir de second ordre, voir FRANKFURT, Harry ; «Freedom of the will and the concept of a person», *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 1 (14 janvier 1971) pp. 5-20.
- 16 AUGUSTIN ; *Ibid.*, p. 1.
- 17 *Idem*, *A cidade de Deus*, XIV, 16, J. Ma traduction. Michel Foucault l'a bien compris lorsqu'il dit : "L'homme déchu n'est pas tombé sous une loi ou une force qui le soumet entièrement : un schisme marque sa propre volonté, qui se divise, se retourne contre elle-même et échappe à ce qu'elle peut vouloir. C'est le principe, fondamental chez Augustin, de l'inobéissance *reciproque*, de la désobéissance en retour. La révolte de l'homme reproduit la révolte contre Dieu". Cf. FOUCAULT, Michel ; *Les aveux de la chair*, Paris : Gallimard, 2021, p. 334.
- 18 *Idem*, p. 193.
- 19 Voir, entre autres, SEPULVEDA, Juan Ginés de ; *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.
- 20 LOCKE, John ; *Second treatise of government*, Cambridge University Press, 2005, p. 340. Ma traduction.

- 21 A ce sujet, voir RORTY, Richard ; *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, 1979.
- 22 LOCKE, John : *Essays on human understanding*, Cambridge University Press, 2008, p. 302. Ma traduction.
- 23 *Ibid.*, p. 302. Ma traduction.
- 24 LOCKE, *ibid.*, p. 191. Ma traduction.
- 25 Sur ce sujet, voir ARNEIL, Barbara ; *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, Claredon Press : Oxford, 1996.
- 26 CHARBONNIER, Pierre ; *Abondance et liberté*, p. 65.
- 27 GRAEBER, David et WENGROW, David ; *Au commencement était...*, Paris : Les Liens qui libèrent, 2023, p. 194.
- 28 Voir HUI, YUK ; *Technodiversidade*, São Paulo : Ubu, 2020.
- 29 Voir MARX, Karl ; *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo : boitempo, 2002.
- 30 LOCKE, idem, p. 190. Ma traduction.
- 31 On trouvera un panorama de ces innovations juridiques dans Notre Affaire à Tous, *Les droits de la Nature, Vers un nouveau paradigme de protection du vivant*, Le Pommier, 2022. Voir aussi la [contribution de Marine Yzquierdo dans ce même dossier des Temps qui restent.](#)

---

## Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier



# À quelle époque vivons-nous ?

Par Peter Wagner | 12-03-2024

Peter Wagner revient ici sur la description et l'analyse des discours contemporains qui se réfèrent au passé, à l'histoire ou à la tradition comme témoin de la transformation de notre conscience historique ou sentiment d'historicité.

La période actuelle est souvent évoquée sous l'angle d'une série de crises aux effets cumulatifs. De la crise financière de 2008 à la pandémie de COVID-19 et enfin aux récentes guerres, agression russe contre l'Ukraine (qualifiée de « tournant historique » par le chef du gouvernement allemand), puis attaque du Hamas contre Israël et représailles israéliennes contre la bande de Gaza, sans oublier les effets désastreux du changement climatique, les événements critiques en effet s'accumulent ; et, si différents qu'ils soient, cette accumulation appelle à tenter d'identifier la spécificité du temps présent. Cependant, si l'on considère les diagnostics actuels, de telles tentatives frappent plutôt par leur absence.

Les manières de diagnostiquer et de traiter ces crises sont marquées par une double divergence. Premièrement, ceux qui prônent une ingénierie sociale fragmentaire se confrontent aux critiques de ceux qui voient plus loin. Les premiers soulignent l'urgence soudaine et appellent à des mesures court-termistes : nouvelle réglementation bancaire ; commercialisation du dioxyde de carbone ; développement de vaccins ; intensification de la production d'armes et des voyages diplomatiques. Leurs pourfendeurs insistent sur le fait que de telles mesures ne tiennent pas compte des racines profondes des crises et de la dynamique à long terme des

évolutions sociales mondiales. Deuxièmement, ceux qui adoptent une vision à long terme sont à leur tour divisés entre techno-optimistes et penseurs apocalyptiques. Les techno-optimistes affirment que l'humanité a été confrontée à de nombreux problèmes au cours de l'histoire et qu'elle les a surmontés en inventant de nouvelles solutions. Malgré quelques revers, on peut constater l'existence du progrès dans la condition et l'histoire humaines, comme le démontrent plusieurs indicateurs tels que l'espérance de vie, l'alphabétisation, le niveau de confort et la liberté. Comme le disait déjà Karl Marx, « l'humanité ne se propose que les problèmes qu'elle peut résoudre <sup>1</sup> » ; et nous devons rester confiants que les problèmes actuels seront également résolus. Les penseurs apocalyptiques, à leur tour, suggèrent que la fin du monde est proche, provoquée par l'hybris de l'action humaine. Les visions apocalyptiques du xx<sup>e</sup> siècle reposaient sur la menace d'une guerre nucléaire, considéré comme inévitable dès lors que de grandes quantités d'armes nucléaires étaient en circulation. Aujourd'hui, la version prédominante repose sur la prévision d'un tel degré d'exploitation et de destruction de l'environnement que les limites planétaires seront dépassées.

### Se situer dans le temps

Si différentes que soient ces attitudes, aucune d'elles ne fait un effort sérieux pour situer le présent dans le temps historique. La version techno-optimiste héritée des Lumières n'a pas besoin de le faire, car elle suppose la continuité du temps à partir du moment où l'humanité s'est engagée sur la trajectoire de la modernité. Mais la tradition apocalyptique pas davantage, puisque ses manières d'interpréter le présent ne cessent de changer tandis que le résultat attendu reste le même. Les ingénieurs sociaux, par définition, s'intéressent uniquement au présent, sans aucune notion du passé.

Bien entendu, de nombreux observateurs s'accordent sur le fait que le monde contemporain nécessite une transformation sociale radicale et que des actions doivent être entreprises pour faire advenir cette transformation. Mais ceux qui ne veulent adopter ni visions

catastrophistes ni visions optimistes n'ont souvent pas d'orientation claire sur ce qu'il faut faire. Historiquement, les appels à une transformation radicale ont fonctionné en offrant une manière de situer son époque par rapport à d'autres. Longtemps, les transformations ont été considérées comme nécessaires lorsqu'une société ou un régime politique s'écartaient du bon chemin. L'appel à la transformation peut être étayé par une référence à un passé meilleur vers lequel il faudrait revenir. Telle était la vision consacrée depuis les anciennes cités grecques jusqu'à la Glorieuse Révolution en Angleterre. À partir de la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, la référence change. L'horizon des attentes futures n'était plus restreint par le champ de l'expérience passée **2**. Les transformations sociales étaient censées engager les sociétés et les politiques sur une nouvelle voie, et le temps présent pouvait être interprété à partir de sa position sur cette trajectoire. Cette vision est forte, sinon toujours dominante, dans les sociétés occidentales depuis environ deux siècles. Au xix<sup>e</sup> siècle et jusqu'au xx<sup>e</sup>, on appelait le résultat d'une telle opération la « conscience historique » ou le « sens de l'histoire », permettant à tout ce qui se passe maintenant de prendre un sens par rapport à un passé déjà bien compris. Mais cette conscience historique est elle-même devenue quelque chose du passé, une sorte de tradition de la modernité. De nos jours, en général, elle a été abandonnée.

Dans leur récent ouvrage, Luc Boltanski et Arnaud Esquerre analysent « l'actualité politique » – une expression elle-même très orientée vers le présent – à l'aune de l'affaiblissement du lien entre le présent et le passé ainsi que des liens actuels entre les membres d'un régime politique **3**. Ils relient l'incertitude et l'insécurité contemporaines à la perte d'un « sens de l'Histoire » (avec un H majuscule dans l'original, pour désigner une histoire commune et étendue), c'est-à-dire à la difficulté d'intégrer la « succession des plans d'actualité » en vue de tracer « les contours d'une époque », comme « une opération par laquelle ce qui se passe maintenant serait supposé prendre une signification en étant rapporté à ce qui est arrivé avant, et à ce qui a toute chance de se produire demain **4** ». Aujourd'hui, cela apparaît souvent comme un projet « impossible, voire absurde », en raison de « cette impuissance ou cette

défaillance des moyens interprétatifs disponibles » dont les sciences sociales constituaient autrefois une source importante 5. Les moyens de se situer dans son époque ne semblent plus disponibles 6.

Mais cette observation soulève davantage de questions. Existe-t-il pour nous quelque chose comme « notre propre temps » ? Et, si oui, comment le reconnaître et le rapporter à d'autres époques ? Pourquoi est-il important que l'action situe notre époque par rapport au passé, ou aux autres époques en général ? Ne suffirait-il pas de dire que « *the time is out of joint* », que le temps est dérégulé ? Ou, pour utiliser une métaphore technologique contemporaine, de dire que nous avons besoin d'une réinitialisation ? Ces deux expressions indiquent que quelque chose ne fonctionne plus. La normalité et la continuité des pratiques sont interrompues, ou devraient être interrompues. Elles suggèrent également qu'il est possible d'interrompre le temps ou qu'il peut s'interrompre de lui-même. Mais elles ne mettent pas l'accent sur une comparaison entre le présent et le passé.

Ainsi, les arguments actuels en faveur d'une transformation radicale de nos sociétés diffèrent des lectures de l'histoire mobilisées au cours des siècles passés. Ni l'affirmation qu'il existe, en arrière, un droit chemin vers lequel on peut – et doit – revenir, ni l'idée qu'il existe, en avant, une direction que l'on puisse adopter, ne convainquent désormais. Néanmoins un élément peut être retenu et devrait effectivement être conservé de ces idées. Contrairement aux perspectives apocalyptique et techno-optimiste, celles-ci sont fondées sur un sens de l'historicité, mettant en avant la spécificité de différents moments du temps historique. Pour entretenir un certain sentiment d'historicité, il n'est pas nécessaire de supposer une direction de l'histoire, qui soit stable ou linéaire, comme le prétendait une grande partie de la pensée des <sup>xix</sup>e et <sup>xx</sup>e siècles. Mais on peut et on doit supposer qu'il existe un cours de l'histoire, aussi tortueux soit-il. Les événements peuvent être liés les uns aux autres, même à une certaine distance dans le temps et dans l'espace, à la

fois de manière matérielle et à travers les concepts que nous créons. Les actions et les interprétations actuelles se rapportent à des expériences antérieures ; elles ne sont pas simplement « déconnectées » du passé.

Après avoir affirmé la nécessité de situer notre époque, nous sommes ramenés, de manière plus concrète, à la question que nous nous posions précédemment : quel est exactement notre temps présent, qu'est-ce qui le distingue des autres époques ? Dans ce qui suit, je tenterai brièvement de caractériser notre époque actuelle en deux étapes historiques. En essayant justement de montrer les liens qui lient les événements entre eux à travers le temps, je voudrais suggérer que notre présent est un prolongement d'une transformation sociale qui a commencé au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, au moment où la revue *Les Temps Modernes* s'est consacrée à fournir une lecture de la situation actuelle. Cette transformation était très ambivalente et elle s'est passée en deux temps : le premier court à peu près des années 1950 aux années 1980, et le second des années 1980 jusqu'à nos jours.

### **La rupture avec la tradition (Diagnostic du temps présent, phase 1)**

Les décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale ont été marquées par la reconstruction rapide des sociétés d'Europe occidentale suite aux destructions de guerre, une reconstruction qui semblait parfois partir « de zéro » et a souvent été interprétée ainsi. D'un point de vue politique et économique, la reconstruction coïncidait avec la « modernisation », alors qu'au plan artistique, elle fut marquée par l'apogée du « modernisme ». Même s'il a été créé antérieurement, le terme « moderne », à cette époque, est de plus en plus utilisé par opposition à celui de « traditionnel ». Les sociologues, par exemple, distinguaient les « sociétés modernes » des « sociétés traditionnelles ». La « modernité » signifiait alors la victoire sur la tradition, voire souvent sa destruction, ou au moins sa

relégation aux marges de la société, sous le nom de folklore.

On peut certainement affirmer que cette situation telle que diagnostiquée ici a des racines et des débuts plus anciens. Hannah Arendt, par exemple, parlait d'une rupture avec la tradition préparée philosophiquement depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et accomplie politiquement avec la Première Guerre mondiale et le totalitarisme. Mais il semble néanmoins valable de dire que le sentiment de rupture s'est généralisé après la Seconde Guerre mondiale. Après tout, c'est à ce moment-là qu'Arendt a donné son diagnostic et que son ami Karl Jaspers a rappelé, reprenant explicitement une image de Max Weber, que l'histoire universelle est « une route que le diable pave de valeurs détruites **7** ».

Puisque ce n'est pas ici le lieu pour des investigations historiques approfondies, permettez-moi d'illustrer ce point en me référant aux débats italiens sur l'abstraction dans l'art **8**. L'art abstrait, disait Alberto Moravia à la fin des années 1950, « correspond au moment historique où se produit l'effondrement des cultures, le rejet des procédures du passé, la rupture du rapport traditionnel à la réalité [...]. Le peintre abstrait, de sa propre volonté et au terme d'un travail conscient et rationnel, revisite sept mille ans d'art et tente d'atteindre la zone archaïque, primitive, irrationnelle, chaotique **9** ». De toute évidence, le « rejet » du passé, la « rupture » avec la tradition, sont ici vus comme une libération. L'« effondrement » culturel que Moravia identifiait déjà à la fin des années 1950 a été plus généralement associé aux révoltes de la fin des années 1960, principalement menées par la jeunesse, souvent au nom d'un rejet explicite de la génération précédente et de ses valeurs. La rupture avec l'ensemble des traditions semblait alors ouvrir un champ infini de possibles. Toutes les contraintes devaient disparaître.

Personne ne pouvait mieux exprimer l'éthos de ces révoltes que Michel Foucault, même si ce fut avec un peu de recul, en 1984, lorsqu'il décrit ce mode de critique qui « ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire et de connaître, mais [...] dégagera de la contingence qui nous a fait être

ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons **10** ». Le progrès ici revient à s'émanciper de la détermination de l'espace et du temps dans lesquels nous sommes nés. Comme Reinhart Koselleck l'avait dit à propos de la période se situant autour de 1800, l'horizon des attentes s'est complètement détaché du champ de l'expérience passée. Cette façon de penser n'était donc pas nouvelle dans les années 1960. Mais à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, plus qu'à la fin du xviii<sup>e</sup>, elle évoquait des possibles imminents qui suggéraient un progrès se profilant immédiatement à l'horizon, un progrès dont on pouvait être le témoin individuel, non pas un progrès général et vague de l'histoire humaine.

En d'autres termes, la notion de progrès a subi un processus parallèle de dés-historicisation et d'individualisation. Mais ce processus n'a pas été remarqué à l'époque, et certainement pas par la plupart des acteurs qui voyaient sans problème leur propre émancipation aller de pair avec l'émancipation de l'humanité. L'un des rares à l'avoir noté fut Pier Paolo Pasolini. Explorant la question de l'art abstrait d'une manière qui semble directement répondre à Moravia, bien que ce soit quelques années plus tard, il écrit :

**La peinture abstraite, par exemple, est moderne au sens courant du terme : pour moi elle est, au contraire, profondément vieille, vieille : *putet, quatríduana est* ! (Elle pue, c'est un cadavre de quatre jours). Produit typique et glorieux du néo-capitalisme, elle le représente intégralement : c'est-à-dire qu'elle obéit à sa demande de non-intervention de l'artiste : « Artiste, occupe-toi de tes affaires intérieures ! Que ton art soit le graphe de ton intimité, peut-être la plus profonde et la plus inconsciente ! » : voilà ce que le capital demande à l'artiste. Et le peintre abstrait, triomphalement, exécute l'ordre : et, perdu dans les délicieux méandres angoissés de son intimité, il a même le privilège de ne pas se sentir dépourvu de fierté. En effet, il croit qu'il obéit à l'inspiration secrète et moins... bourgeoise **11**.**

Pasolini a identifié l'individualisation en jeu dans la mode de l'art abstrait et son adéquation aux besoins du capitalisme contempo-

rain. Depuis, l'abandon de la tradition, qui apparaissait comme l'accomplissement majeur de la modernisation (socioéconomique) et du modernisme (artistique), a été plus largement analysé et ce de manière plus critique. Luc Boltanski et Ève Chiapello ont tenté de retracer les transformations du capitalisme depuis les années 1960 et ont montré comment la « critique artiste », devenue dominante durant cette période, éclipsant la « critique sociale », a soutenu la montée du « nouvel esprit » du capitalisme qui célèbre l'autonomie et la créativité <sup>12</sup>. Même si l'inspiration, l'autonomie et la créativité sont au cœur de la compréhension artiste du soi, sur le plan économique, ces nouveaux individus poursuivent leurs objectifs de manière instrumentale. Plus généralement, les conséquences de « 1968 » sont aujourd'hui interprétées davantage comme une révolution culturelle que politique <sup>13</sup>. La décennie qui a suivi, les années 1970, a vu la fin des utopies collectives avec la décrédibilisation du nationalisme postcolonial et du socialisme existant. En réponse, la défense des droits humains individuels a émergé comme « la dernière utopie <sup>14</sup> ».

Que se passe-t-il donc une fois que l'on a rejeté le passé et rompu avec la tradition ? Sans nier la portée émancipatrice de ces mouvements, Michel Foucault mettait également en garde contre le « rêve vide de la liberté », conduisant à des « projets qui prétendent être globaux et radicaux » <sup>15</sup>. Ces projets visent précisément à l'effacement du temps et de l'espace, de toute tradition. Ils prennent diverses formes politiques : l'idée d'individus entrepreneurs interagissant les uns avec les autres par le biais de marchés autorégulés ; l'idée de droits humains individuels sans notion aucune d'institution garantissant ces droits ; l'idée d'une démocratie cosmopolite dépourvue d'une compréhension des formes de communication politique. En outre, ils favorisent la « frontière infinie » de l'exploitation techno-scientifique des ressources et la « Grande accélération » de l'utilisation des ressources biophysiques depuis 1950, car ils reposent sur l'illusion que les êtres humains pourraient se désolidariser de ce qui conditionne leur vie, tant au sens des ressources matérielles et biophysiques de la planète que des ressources idéologiques et communicatives avec lesquelles nous vivons. Le film *Koyaanisqatsi* de Godfrey Reggio, en 1982, exprime de manière



frappante ce détachement.

## **Fragmentation et recomposition des traditions (Diagnostic du temps présent, phase 2)**

Une telle critique de la critique de la tradition s'est considérablement intensifiée au fil du temps, jusqu'à devenir un lieu commun. Ainsi, nous sommes sans doute maintenant dans une nouvelle situation, que je décrirai pour le moment comme le second temps de notre long présent. Nous avons vu qu'Alberto Moravia et Pier Paolo Pasolini postulent une certaine correspondance entre le type d'art qui prédomine et la formation sociale ou le moment historique (cette hypothèse bien trop courante ne peut être interrogée davantage ici). De même, Fredric Jameson a soutenu que le postmodernisme correspondait à la logique culturelle du capitalisme tardif, notamment en raison de son dédain pour l'historicité et son manque de profondeur <sup>16</sup>. Bien que largement salué à l'heure actuelle, ce diagnostic est tout à fait surprenant au regard de l'interprétation que Moravia et Pasolini font de l'art visuel moderniste. Si opposés soient-ils, Moravia et Pasolini considèrent tous deux que la peinture abstraite rejette tout passé, rompt avec toute tradition, pour se concentrer sur l'intériorité, sur la subjectivité de l'artiste. En d'autres termes, ils voient déjà dans le modernisme ce qui, selon Jameson, se produirait dans le postmodernisme.

En arrière-plan du raisonnement de Jameson, il y a un argument théorique qui permet d'envisager de manière contre-intuitive la rupture avec la tradition comme une expression forte de l'historicité, comme définissant le moment du temps historique. Cependant, ce qui commence à être remis en question à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, c'est précisément la tentative de donner un sens à l'histoire, ce que Jameson cherche aussi à faire. La deuxième phase de notre présent n'est pas simplement la ratification d'un capitalisme consumériste insensé, c'est aussi la prise de conscience que le rejet du passé et la rupture avec la tradition ne sont pas possibles. Plutôt que d'affaiblir l'historicité et de vanter le manque de profondeur, ce qu'on appelle le postmodernisme fait appel à l'histoire au moment même de

son abandon et de sa destruction dans et par le modernisme <sup>17</sup>.

À y regarder de plus près, Jameson est conscient que son argument ne tient pas tout à fait la route. Il déclare : « Pourtant, tout dans notre culture donne à penser que nous n'avons pas pour autant cessé d'être préoccupé par l'histoire ; en effet, au moment même où nous nous plaignons, comme ici, de l'éclipse d'historicité, nous diagnostiquons également universellement que la culture contemporaine est irrémédiablement historiciste <sup>18</sup>. » Mais il écarte ce constat en ajoutant aussitôt que ce retour à l'histoire se produit « dans le mauvais sens d'un appétit omniprésent et aveugle pour des styles et des modes morts ; en fait, pour tous les styles et modes d'un passé mort <sup>19</sup>. » Il est vrai qu'il faut prendre en considération le contexte d'écriture de Jameson, les années 1980. À cette époque, la référence à l'histoire dans l'art dit postmoderne est souvent ludique, à travers le collage et le pastiche, sans tenir compte de la nécessité ni même de la possibilité de situer son époque dans un cadre plus large d'historicité. De toute évidence, il n'y avait aucun sentiment d'urgence. En effet, toute la pensée de Jameson était au contraire motivée par la même volonté de situer notre époque. Aujourd'hui, cependant, on peut voir que même le retour ludique à l'histoire faisait partie d'un effort pour reconstruire un certain rapport au passé, suite à son rejet par le modernisme, même s'il s'agissait d'un effort très modeste et largement implicite.

Jameson écrivait au début de ce que j'appelle ici le deuxième temps de notre présent, alors que nous nous trouvons maintenant – peut-être – à la fin de cette deuxième phase, cette fin étant marquée par l'accumulation de crises, évoquée plus haut. Dans les sciences sociales, la constellation actuelle a été abordée comme la recherche d'une nouvelle « Grande Transformation » : reprise du terme que Karl Polanyi avait inventé pour désigner l'autodéfense historique des sociétés, amorcée à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, contre les désastres causés par la croyance dans l'autorégulation des marchés <sup>20</sup>. Quand on regarde les tentatives actuelles visant à réaliser quelque chose d'analogue à la Grande Transformation, on constate rapidement que l'histoire et la tradition sont fréquemment invoquées dans le but de trouver des ressources pour faire face aux urgences

de notre temps. Face à la crise écologique, on cherche à retrouver un rapport non instrumental à la nature, à l'instar, par exemple, du *buen vivir* des traditions andines. Face à la crise socio-économique, une certaine nostalgie émerge pour l'époque de l'État-providence social-démocrate et keynésien, qui semblait rendre le capitalisme compatible avec la démocratie, du moins dans les pays du Nord. Face à la crise de la communication politique, on aspire au rétablissement d'une certaine autorité dans la sphère publique qui, pour la énième fois, a été « structurellement transformée ».

Deux premières observations se dégagent de notre tentative de comprendre ce nouveau retour à l'histoire et à la tradition. Premièrement, même si le jeu peut en faire partie, le retour à l'histoire n'est plus du tout ludique. Les références actuelles à l'histoire s'inscrivent dans une quête de solutions pressantes à des questions urgentes, dans une recherche d'alternative à la situation présente. On se tourne vers le passé parce qu'on ne peut regarder ailleurs, suite au discrédit des utopies antérieures.

Deuxièmement, on peut clairement discerner la tentative délibérée de dépasser l'individualisation qui s'était imposée comme promesse d'émancipation à la fin des années 1960. En se référant à l'histoire, ces tentatives recentrent en effet l'attention sur les liens entre les êtres humains. Mais elles sont loin de raviver la notion d'une histoire universelle orientée vers le progrès à laquelle on pourrait et devrait souscrire à nouveau. Il s'agit plutôt de puiser dans des souvenirs spécifiques et des traditions particulières pour répondre aux urgences de notre époque.

### **Des traditions radicalement plurielles**

Traditionnellement, si je puis dire, le terme « tradition » faisait référence à des connaissances, des coutumes et des habitudes dont la validité est incontestable, guidant nos croyances et nos actions sans remise en question. L'hypothèse sous-jacente est que la tradition remonte très loin dans le temps ; et c'est précisément ce qui la rend indubitable et incontestable. De plus, on supposait que de telles ha-

bitudes étaient partagées au sein d'un collectif donné, de sorte que les membres de ce collectif auraient tendance à penser et à agir pareillement, se confirmant mutuellement la validité de ces habitudes. Cette compréhension traditionnelle de la tradition reposait certainement sur l'idée que ceux qui partagent une tradition partagent une histoire commune, mais la manière dont cette histoire était devenue commune était rarement expliquée. Les collectifs étaient généralement considérés comme allant de soi.

La référence actuelle à l'histoire, quant à elle, est beaucoup plus étroitement liée à l'expérience, souvent même à l'expérience vécue, même si une place importante est accordée à la transmission intergénérationnelle. Ainsi, pour revenir aux trois exemples cités précédemment, le concept de *buen vivir* reste vivant dans certaines régions des Andes, ou du moins il peut être rappelé à la mémoire des personnes vivantes. La tradition sociale-démocrate de gestion économique et de développement social est aujourd'hui défendue par ceux qui l'ont connue dans leur jeunesse. Ceux qui critiquent le chaos dangereux de la communication publique provoqué par les médias sociaux ont souvent en mémoire un passé caractérisé par une sphère publique plus ordonnée, où les prétentions à la validité et à l'autorité étaient apparemment triées de manière efficace (au moins dans les deux derniers cas, ceux qui évoquent maintenant le passé le critiquaient souvent alors que ce passé était leur présent, mais cela est une autre histoire.)

Ces trois exemples sont relativement inoffensifs. Concernant les deux derniers, du moins, il n'y a aucune raison évidente de ne pas les évoquer conjointement lorsqu'on cherche aujourd'hui une transformation sociale, dans la mesure où ils font référence dans une certaine mesure au « même » passé des sociétés du Nord global (faute d'une meilleure expression). Cependant, faire appel en même temps à la tradition du *buen vivir* et aux « trente glorieuses » de l'après-Seconde Guerre mondiale est déjà bien plus problématique. Nous avons des raisons impérieuses de supposer que la paix, la liberté et le bien-être dans le Nord ont été rendus possibles et maintenus en s'appuyant sur les modes de vie durables dans le Sud. Les tentatives politiques du centre-gauche dans le Nord visant à unir les tra-

ditions sociale-démocrate et libérale avec la tradition écologique ne parviendront pas facilement à surmonter les divisions passées.

D'autres exemples complexifient davantage la relation entre tradition et expérience. Commentant de manière critique la pensée apocalyptique contemporaine, T. J. Demos a récemment souligné que l'expérience historique du colonialisme, de l'esclavage et du génocide signifiait pour beaucoup que « la fin du monde s'est *déjà* produite, même il y a longtemps <sup>21</sup> ». En analysant ce que l'on appelle le Printemps arabe, Haytham El-Wardamy semble arriver à la conclusion inverse : « L'avenir est l'ombre d'une catastrophe <sup>22</sup> ». Alors que l'expérience du colonialisme et ses conséquences à long terme ont récemment été remises au centre du débat politique, un nouveau débat sur l'interprétation de l'histoire a émergé. Le colonialisme est désormais souvent caractérisé comme l'événement ayant la plus grande, voire la seule, signification historique mondiale. Une telle affirmation va cependant à l'encontre d'une lecture de l'histoire qui considère l'Holocauste comme un événement unique défiant toute comparaison avec les autres. Cette dernière vision est courante dans la compréhension que les Juifs ont d'eux-mêmes, et elle est quasi officielle en Allemagne, l'État et la société qui ont commis ce crime contre l'humanité. À l'occasion de certains événements en Allemagne, comme l'exposition *Documenta* à Kassel en 2022 par exemple, on souligne régulièrement l'apparente incompatibilité entre deux manières de se rapporter à l'histoire, au passé et aux traditions <sup>23</sup>. Cette apparente incompatibilité est devenue un enjeu majeur du débat politique mondial autour de l'actuelle intensification brutale de la violence en Palestine/Israël.

Ainsi, il reste peu de choses du sens « traditionnel » du terme tradition, qui faisait référence à un cadre unique, exhaustif et collectivement partagé orientant la pensée et l'action. Aujourd'hui, comme le montrent les quelques exemples ci-dessus, plusieurs tentatives de récupération de traditions existent, parfois avec des liens ténus entre elles, parfois en contradiction ouverte les unes avec les autres. Bien qu'elles puissent toutes se rapporter à la crise dans laquelle nous nous trouvons, elles en abordent des aspects différents et utilisent des cadres temporels distincts, faisant référence soit à une

histoire lointaine n'ayant que peu de lien avec le présent, soit à une histoire vécue qui n'est guère devenue une tradition établie. Elles sont aussi souvent enracinées dans certaines régions du monde et pas dans d'autres, ce qui rend leur reprise partout peu plausible. Un recours éclectique et peu communicable à une variété de traditions est très différent de la tentative de récupération de ce que la tradition a pu fournir autrefois, ou était censée fournir.

### Que faire, donc ?

Ainsi, il devient évident que nous libérer complètement du passé n'est ni possible ni souhaitable. Mais il n'est pas non plus possible ni souhaitable de revenir à une quelconque notion de l'Histoire avec un H majuscule ou à une tradition qui guide nos actions vers l'avenir. Que faut-il donc faire ? Contrairement à ce que l'on pense souvent, Foucault n'a pas adopté sans réserve la notion d'émancipation comme ce qui dépasserait les limites imposées par le passé. Il insiste plutôt sur ceci que « ce travail fait aux limites de nous-mêmes doit d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre part se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement **24** ». Dans cette optique, les tentatives de récupération des traditions mentionnées ci-dessus peuvent être considérées comme faisant partie d'une telle enquête historique, du moins par intention, sinon toujours par résultat. En tant que telle, cette pluralité doit être acceptée, tant sur le plan empirique que normatif. Mais plutôt que de simplement explorer le passé, cette pluralité de manières de se référer à l'histoire et à la tradition devrait elle-même faire partie de l'épreuve de l'actualité que nous devons entreprendre. En ce sens, l'épreuve de l'actualité présente au moins une composante commune majeure qui est propre à notre époque.

On avance parfois que la récente déstabilisation anthropogénique de la Terre – appelée Anthropocène ou, dans une perspective à plus court terme, Grande Accélération – a fait perdre à l'humanité le sol, le seul sol disponible, fournisseur de certitude ontique, sur

lequel l'intelligibilité de la condition humaine pouvait reposer <sup>25</sup>. Si tel était effectivement le cas, cela conduirait nécessairement à une pluralité de façons d'interpréter le monde, sans qu'on puisse raisonnablement espérer une communicabilité entre elles.

Il est vrai que les termes « Anthropocène » et « Grande Accélération » ont été inventés pour mettre en évidence les limites des modes humains d'habitation de la Terre, soulignant ainsi les limites planétaires. Cependant, les savoirs derrière ces termes, malgré les discussions en cours, ont rendu la planète et la vie humaine sur Terre plutôt plus intelligibles. Nous en savons désormais davantage sur la Terre en tant que fondement de notre expérience. Nous savons même beaucoup mieux que ce sol se meut, et dans une certaine mesure pourquoi. Mais la Terre reste le fondement ; elle ne bouge pas en tant que fondement de notre connaissance, « *Die Urerde bewegt sich nicht* (l'arche-originnaire Terre ne se meut pas) », comme l'avait dit Husserl <sup>26</sup>.

L'impact déstabilisant de l'humanité sur la planète est probablement bien rendu par le terme « globalisation », qui, avec « individualisation », visait à désigner les orientations de nos sociétés contemporaines depuis les années 1980. Imaginée comme infinie, la globalisation est tout autant insensée. Le processus supposé et souhaité de la globalisation exprime ce que Cornelius Castoriadis appelle la « pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle » du monde <sup>27</sup>. A contrario, Jean-Luc Nancy avait proposé de penser et d'agir en termes de « mondialisation », c'est-à-dire de travailler à l'interprétation du temps présent – une « épreuve de réalité » – en vue de faire monde <sup>28</sup>. Considérée comme une forme d'engagement politique et moral, la mondialisation, le faire-monde ou *world-making*, relève aujourd'hui du cosmopolitisme. Cependant, dans les débats contemporains, le cosmopolitisme apparaît davantage comme une obligation que comme une condition. Notre situation planétaire, en revanche, suggère que nous pouvons développer une compréhension créative-constitutive de ce qui serait alors un cosmopolitisme esthétique <sup>29</sup>. Notre commune condition planétaire ainsi que les connaissances scientifiques et esthétiques que nous avons à son sujet peuvent susciter un dialogue fécond entre les traditions, une

meilleure compréhension de l'urgence actuelle et l'élaboration de mesures pour la surmonter.

À l'automne 1945, il n'était déjà plus possible de revenir à la « conscience historique » qui avait marqué une grande partie du xix<sup>e</sup> siècle. Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir étaient bien conscients de cette nouvelle situation et de la nouvelle tâche qui leur incombait avec le lancement des *Temps modernes*. Depuis lors, cependant, d'autres transformations historiques ont une fois de plus engendré une nouvelle situation, à laquelle nous avons donné le nom provisoire d'Anthropocène et de Grande Accélération. Celles-ci nous confrontent de nouveau à la tâche de nous situer dans notre propre époque, qui pourrait bien être encore une forme de modernité, mais qui n'est plus l'époque des *Temps Modernes*.

—

## Notes

- 1 Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. par M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 5.
- 2 Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.
- 3 Luc Boltanski et Arnaud Esquerre, *Qu'est-ce que l'actualité politique ? Événements et opinions au xxi<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 2022.
- 4 *Ibid.*, p. 264.
- 5 *Ibid.*, p. 265.
- 6 François Hartog (*Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003; et sa contribution à ce numéro) a parlé d'un présentisme qui a émergé dès la fin du xx<sup>e</sup> siècle et qui se voit confronté maintenant avec une condition planétaire qui impose une nouvelle appréciation du passé et du futur. Même si ces réflexions



sont proches des miennes, j'insisterais plus sur la pluralité des relations entre expériences et attentes et sur le besoin d'interpréter l'Anthropocène au lieu de le voir simplement comme l'imposition d'une nouvelle forme d'historicité.

- 7 Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Pion, 1983, p. 102.
- 8 Je remercie ici Ara Merjian.
- 9 Cité d'après Antonella Camarda, « L'élite ostile. La battaglia per l'arte contemporanea in Italia (1948-1975) », *piano b. Arti e culture visive*, vol. 2, no. 1, 2017, p. 1-27, p. 12. Notre traduction.
- 10 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » , dans *Dits et Ecrits 1954-1988*, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 562-578, p. 574.
- 11 Cité d'après Antonella Camarda, « L'élite ostile. La battaglia per l'arte contemporanea in Italia (1948-1975) », art. cit., p. 12-13. Notre traduction.
- 12 Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- 13 Peter Wagner, « The project of emancipation and the possibility of politics, or, what's wrong with post-1968 individualism? », *Thesis Eleven*, no. 68, février 2002, p. 31-45.
- 14 Samuel Moyn, *The Last Utopia*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- 15 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 574-574.
- 16 Fredric Jameson, « Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism », *New Left Review*, no. 146 (juillet-août) 1984, p. 59-92; *Postmodernism Or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.
- 17 On pouvait essayer de maintenir une claire distinction entre le

modernisme et le postmodernisme en disant que le premier rompt avec l'histoire et le second avec l'historicité. Mais ce qu'observait Pasolini nous enseigne que le désir de rompre avec l'histoire nous mène directement à rompre avec l'historicité. Je remercie Jeanne Etelain pour ses commentaires à ce propos, qu'il faut poursuivre pour explorer plus profondément les formes possibles d'historicité dans le temps présent.

- 18 Fredric Jameson, *Postmodernism Or The Cultural Logic of Late Capitalism*, op. cit., p. 285. Notre traduction.
- 19 *Ibid.*, p. 285. Notre traduction.
- 20 Karl Polanyi, *The Great Transformation*, New York, Farrar & Rinehart, 1944.
- 21 .J. Demos, « Beyond the end of the world: the ZAD against the Anthropocene », dans Eric C.H. de Bruyn et Sven Lüttiken (dir.), *Futurity Report*, Berlin, Sternberg Press, 2020, p. 249-266, p. 252. Notre traduction.
- 22 Haytham El-Wardany, « Notes on the necessity of overcoming the future », dans Eric C.H. de Bruyn et Sven Lüttiken (dir.), *Futurity Report*, op. cit., p. 239-246, p. 241. Notre traduction.
- 23 Natan Sznaider, *Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus*, Munich, Hanser, 2022.
- 24 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », op. cit., p. 574.
- 25 Voir, en référence à Edmund Husserl, Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, The University of Chicago Press, 2021, p.179-180.
- 26 Kenneth White, « Talking topology in the Finisterras », dans Jeff Malpas et Kenneth White (dir.), *The Fundamental Field: Thought, Poetics, World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021, p. 3-68, p. 32.
- 27 Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996.

## À quelle époque vivons-nous ?

28 Jean-Luc Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002. Voir également, Nathalie Karagiannis et Peter Wagner (dir.), *Varieties of World-Making: Beyond Globalization*, Liverpool, Liverpool University Press, 2007.

29 Pour une telle approche, voir Nikos Papastergiadis, *The Cosmos of Cosmopolitanism*, Cambridge, Polity, 2023.

—

## Contributeur·ices

Édité par Jeanne Etelain

# Décivilisation écologique: apprendre à vivre à l'improviste dans les temps qui restent

Par Martin Savransky | 15-03-2024

Traduit de l'anglais par Romane Baleynaud <sup>1</sup>

L'heure serait à la « transition » vers une « civilisation écologique » ? Restituant l'histoire de cette notion, mise en œuvre ironiquement dans la Chine contemporaine, le philosophe Martin Savransky lui oppose le projet d'une *décivilisation écologique*. Comment penser un effort collectif qui essaie, certes, de rendre la vie meilleure sur la Terre, mais ne le fait pas dans la figure du progrès, d'une norme universelle, d'un monde unifié et d'un temps linéaire ? Les temps qui restent seront des temps où la vie bonne ne peut que s'improviser, localement, précairement, expérimentalement.

«La difficulté est celle-ci: - Il paraît impossible de concevoir une réorganisation de la société propre à supprimer quelque mal reconnu, sans détruire l'organisation sociale et la civilisation qui en dépend. Un malheur du même genre veut qu'il n'existe pas de moyens connus de supprimer un mal sans amener des maux pires d'un autre genre.» (Alfred North Whitehead, *Aventures d'idées*) <sup>2</sup>

Introduction : les changements climatiques du pro-

## grès

Dans les pages « Opinion » du *New York Times*, le vétéran Roy Scranton écrit sur ce qui deviendra ensuite le thème principal de son lapidaire *Learning to Die in the Anthropocene*, et se rappelle un jour, deux ans et demi après son retour d'Irak, quand, « en sécurité chez [lui] à Fort Sill, dans l'Oklahoma, [il] pensai[t] s'en être sorti **3** ». Durant les quatre ans de sa mission en Irak, il était terrorisé à l'idée de mourir. Il écrit que Bagdad « semblait incroyablement dangereuse, même si statistiquement, elle ne l'était pas tant. Nous avons essuyé des tirs, des mortiers et des engins explosifs artisanaux, mais j'étais bien équipé, nous avons une équipe médicale de pointe et nous étions l'armée la plus puissante au monde. » Ses chances de rentrer chez lui étaient, dans l'ensemble, plutôt bonnes – « blessé, peut-être, mais certainement vivant ». Pourtant, rien de tout cela n'apaise le sentiment inéluctable, chaque fois qu'il part en mission, que la mort est au rendez-vous : « Je regardais dans le canon de l'avenir et ne voyais qu'un trou noir et vide. » Après tout, il était devenu « un soldat de l'armée américaine. Ce monde étrange et précaire était mon nouveau foyer. Si je survivais. » Et il survécut. Pendant un temps, le fait d'avoir enfin quitté l'Irak signifiait la possibilité de laisser cet avenir derrière lui, de revenir à une trajectoire temporelle plus familière. Mais, dès le jour où il a enfin commencé à penser qu'il s'en était sorti, Scranton a allumé la télévision pour découvrir que l'ouragan Katrina frappait la Nouvelle-Orléans :

**Cette fois-ci, ce sont les conditions météorologiques qui ont provoqué le choc et la stupeur, mais j'ai vu le même chaos et le même effondrement urbain qu'à Bagdad, le même échec de la planification et la même marée d'anarchie. La 82<sup>e</sup> division aéroportée s'est rendue sur le terrain, a pris des points stratégiques et a patrouillé dans les rues, désormais soumises de facto à la loi martiale. Mon unité a été mise en alerte pour se préparer à des opérations antiémeutes. L'avenir sombre que j'avais vu à Bagdad revenait à la maison : pas de terrorisme, pas même d'armes de destruction massive, mais une civilisation qui s'effondre, dont l'infrastructure est paralysée, incapable de se remettre des chocs subis par son sys-**

tème. Aujourd'hui, plus d'un an après Sandy, la reconstruction se poursuit et de nombreux critiques affirment que la côte Est n'est pas plus préparée à un événement météorologique de grande ampleur qu'elle ne l'était en novembre dernier.

*Une civilisation qui s'effondre.* C'est peut-être l'une des significations de ces temps de fin du monde, de réchauffement et de fonte des glaces, de ces temps d'extinctions et catastrophes météorologiques, de sécheresse et de migration climatique, de capitalisme fossile et de bouleversements écologiques – des temps que l'on a pris l'habitude d'appeler Anthropocène. Associer le présent planétaire à l'épuisement d'une civilisation, ou à la fin de ce que la Modernité nous a appris à nommer « civilisation », c'est rendre perceptible qu'il ne s'agit pas seulement de « réparer » les conditions géo-historiques dans lesquelles nous sommes désormais impliqués, et que l'on ne pourra pas se contenter de techno-optimisme et de géoconstructivisme. C'est sentir que l'épuisement et l'effondrement impliquent non seulement les écologies environnementales, mais aussi l'écologie sociale, mentale, culturelle et imaginative – pour reprendre les mots de Félix Guattari : « C'est de la façon de vivre désormais sur cette planète [...] qu'il est question **4** », de ces mêmes façons de labourer la terre pour lesquelles, il n'y a pas si longtemps, le mot « civilisation » a été inventé. C'est pourquoi, au-delà des rapports scientifiques et des solutions techniques, au-delà des accords internationaux et des objectifs climatiques, Scranton fait la désarmante proposition que « si nous voulons apprendre à vivre dans l'Anthropocène, nous devons d'abord apprendre à y mourir **5**. »

Apprendre à mourir est une tâche des plus exigeantes. On peut dire – comme ce fut souvent le cas, de Cicéron à Montaigne – que la philosophie elle-même a été inventée pour y répondre, que son histoire est celle des variations de l'art d'apprendre comment bien vivre et bien mourir **6**. Confronté à l'urgence de la question en tant que soldat en Irak, Scranton lui-même a trouvé une source d'inspiration dans le *Hagakure*, un manuel de *bushidō* du xviii<sup>e</sup> siècle, compilant les préceptes de Yamamoto Tsunetomo, qui conseille à chacun de méditer au quotidien sur l'inéluctabilité de la mort, ce qui permet d'intégrer celle-ci dans ses pensées et son

mode de vie en apprenant à accepter le caractère éphémère de sa propre vie. Mais, si c'était une leçon difficile, apprise au milieu des balles et des engins artisanaux omniprésents, ce fut aussi le cheminement personnel de Scranton, sa manière propre de vivre la guerre. Si, pour l'ancien président des États-Unis, George W. Bush, c'est pour « sauver la civilisation en tant que telle » que Scranton et tant d'autres ont été envoyés en Irak, « [l]e nœud du problème à présent », note Scranton à propos de l'ironie annoncée par l'Anthropocène, « est que nous devons apprendre à mourir non pas en tant qu'individus, mais en tant que civilisation **7** ». Le défi s'en trouve renforcé d'autant. Non pas cependant parce que, comme le dit Scranton, « les humains sont câblés pour croire que demain ressemblera à aujourd'hui ». Après tout, quelle que soit la léthargie dans la mise en œuvre des accords internationaux auxquels les gouvernements du monde entier se sont engagés, ces dernières années n'ont pas manqué de propositions et d'engagements nouveaux et audacieux pour des projets de transitions socio-écologiques à l'échelle mondiale, émanant de traditions politiques, géographiques et culturelles divergentes – dont le Green New Deal, le Pacto Ecosocial del Sur, et même le Manifeste écomoderniste, entre autres.

En effet, sauf l'intervention d'un événement cataclysmique imprévisible qui pourrait percer le tissu du temps et y mettre un terme absolu, l'une des difficultés d'apprendre à mourir « en tant que civilisation » est peut-être que la fin d'une civilisation s'apparente davantage à un processus lent et prolongé d'attrition et d'épuisement qu'à un arrêt clair et net. Ainsi, apprendre à mourir « en tant que civilisation » pose un grand défi d'imagination : sa propre fin soulève des spéculations à propos des « après » auxquels la mort pourrait donner lieu, et des modes possibles et impossibles de socialité qui pourraient émerger dans son sillage. Cela illustre la question qui sous-tend ce que Patrice Maniglier appelle la tâche de notre présent : « Comment allons-nous hériter de ce que les temps modernes ont fait à la Terre **8** ? » En m'intéressant à la façon d'apprendre à mourir aujourd'hui pour apprendre à vivre dans les temps qui restent, j'interroge en détail la réponse à une telle question et le projet de création d'un monde qui, ayant bien conscience de la nécessité

d'un « après » de *cette* civilisation capitaliste, écocidaire et obsédée par la croissance, appelle à une transformation radicale des fondements mêmes de la vie collective humaine afin de fonder une nouvelle « civilisation écologique » mondiale basée sur les principes de durabilité, d'interdépendance ontologique et de relationnalité, de communautarisme libéral et d'alliance nouvelle entre les sciences et les humanités.

Un entrelacs de raisons font de la proposition d'une « civilisation écologique » un terrain – spéculatif, politique et écologique – particulièrement intéressant et instructif comme lieu d'exploration de ces défis et de la manière de (ne pas) hériter de ce que la modernité a fait à la terre, de se consacrer à apprendre à mourir dans l'Anthropocène et à vivre dans les temps qui restent. Bien qu'elle semble trouver ses racines dans la notion écomarxiste soviétique de « culture écologique » reprise par Ivan T. Frolov dans les années 1980, la forme contemporaine de cette proposition a été adoptée par un collectif de théologiens, de philosophes, d'éthiciens et d'activistes soutenant une tradition philosophique qui en est venue récemment à influencer les sciences de l'environnement, et les sciences sociales de manière générale <sup>9</sup>. Il s'agit de la tradition de la philosophie du processus associée aux travaux d'Alfred North Whitehead, entre autres – une tradition philosophique mineure qui, selon les termes de ces héritiers, rejette le matérialisme dogmatique de la pensée moderne et propose « une compréhension plus large, plus réaliste et non-duale de la réalité, avec des implications sur nos manières de vivre <sup>10</sup> ». Bien que toujours marginaux dans les débats occidentaux, la notion et le projet de « civilisation écologique » est déjà devenue la marque de fabrique de l'approche du gouvernement chinois en matière de politique écologique, qui inscrit le concept dans la constitution même du Parti communiste chinois (PCC) en 2012, et développe toute une série de politiques socio-environnementales de grande envergure en son nom – une forme nettement autoritaire de (géo)politique écologique, qui, formulée en termes d'« environnementalisme coercitif », limite la contingence historique de l'association récente en Occident des « valeurs écologiques » à des projets de justice socio-environnementale et à des idéaux démocratiques <sup>11</sup>.



Finalement, il va peut-être sans dire (mais non sans remarquer) que le projet d'une « civilisation écologique » est une proposition résolument *civilisationnelle*, qui ne prétend pas simplement accepter, mais bien embrasser pleinement le fait que la civilisation industrielle moderne est en train de graver sa propre épitaphe et doit être remplacée par un principe, nouveau et meilleur, d'organisation planétaire. Pour préparer les temps qui restent. En ce sens, les leçons tirées d'un examen critique du projet de « civilisation écologique » pourraient peut-être aussi avoir une certaine importance au-delà de ce cas spécifique. Non seulement parce que le discours politique européen s'est récemment entiché d'un discours civilisationnel renouvelé qui, sans la moindre trace d'ironie, a conduit des personnalités politiques, dont Emmanuel Macron, à appeler à des réformes pour protéger et renforcer un « projet de civilisation européenne » prétendument menacé <sup>12</sup>. En effet, si le lent processus d'épuisement et d'effondrement des civilisations rend particulièrement difficile la question d'apprendre à mourir et de savoir comment la vie sociale peut survivre, personne ne trouve cela plus difficile, plus inimaginable, que les héritiers de ceux qui, au xviii<sup>e</sup> siècle seulement, *ont inventé* le concept de « civilisation », précisément pour résumer, selon les mots de Norbert Elias, « tout ce en quoi la société occidentale des deux ou trois derniers siècles croit être supérieure aux sociétés antérieures ou contemporaines qu'elle considère comme “plus primitives”, tout ce qui était censé constituer “son caractère particulier et ce dont elle est fière: le niveau de *sa* technologie, la nature de *ses* coutumes, le développement de *ses* connaissances scientifiques ou de *sa* vision du monde, et bien plus encore” <sup>13</sup>. » En effet, créée au cœur de l'âge des empires de l'Europe moderne, à travers le prisme de la rencontre coloniale, pour désigner à la fois le processus qui rend l'« homme » civilisé et l'aboutissement de ce processus, la notion moderne de civilisation « est entrée dans l'histoire des idées en même temps que le sens moderne du mot *progrès* » ; les deux termes « étaient destinés à entretenir une relation des plus intimes » qui rendrait « indispensable la détermination des phases précises du processus civilisateur, des étapes du progrès social » <sup>14</sup>.

Si le désastre planétaire est le don de la modernité à la terre, ce ca-

deau empoisonné ne peut être dissocié de la promesse progressiste qui a fait des temps modernes une rupture dans les tissus de l'histoire humaine et de l'histoire de la terre. Animé tant par les activités extractives de ses divers avant-postes impériaux et coloniaux que par les révolutions scientifiques, industrielles et politiques qui ont transformé l'Europe – et une grande partie du monde – au xviii<sup>e</sup> siècle, le « progrès » est devenu depuis lors la philosophie moderne de l'histoire, inaugurant une nouvelle expérience du temps qui prétendait rompre avec la temporalité eschatologique des formes antérieures de gouvernement absolutiste, dans lesquelles les prédictions de la Fin du Monde et du Jugement Dernier fixaient des limites à l'ambition et à l'espérance humaines. Au contraire, le progrès a engendré une nouvelle historicité universelle qui « a permis d'attribuer à l'histoire la puissance latente des événements et des souffrances humaines, une puissance qui relie et motive tout selon un plan secret ou évident dont on peut se sentir responsable, ou au nom duquel on peut se croire agissant <sup>15</sup> ». Le progrès promettait « le futur » en tant que tel. Et si la notion de progrès offrait celle de futur, inconnu et difficile à imaginer mais plein d'espoir et de promesses, cette nouvelle philosophie de l'histoire alimentée par le techno-capitalisme extractiviste a engendré à son tour une nouvelle expérience quotidienne au cœur de l'Europe moderne. Un mode d'expérience, en d'autres termes, qui a considérablement éloigné les attentes collectives de toute expérience antérieure, introduisant un gouffre entre le passé et le futur, « continuellement alimenté par un certain nombre de causes: le développement technique, la croissance de la population, le développement social des droits de l'homme et le changement correspondant dans les systèmes politiques <sup>16</sup> ».

Ainsi, à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, le progrès n'est plus seulement une idée parmi d'autres, mais une foi établie et quasiment universelle qui révèle la trajectoire de l'histoire ; ce n'est plus une valeur parmi d'autres, mais la *perspective même d'évaluation* d'où proviennent les valeurs de civilisation, de croissance économique, de développement humain, d'amélioration des droits humains et d'innovation technologique. Il ne devrait plus être, comme le note Eric Hobsbawm, « aussi facile pour le bon sens brut, qui sait de toute fa

çon que le monde triomphal du progrès capitaliste libéral est le meilleur des mondes possibles, de mobiliser l'univers au nom de ses préjugés <sup>17</sup> ». Pourtant, ce meilleur des mondes possibles (en Europe) ne dépendait pas seulement de l'extraction et de l'appropriation de la valeur des colonies et de la Terre, façonnant le monde, ses peuples – humains et autres – et leur travail en monocultures de production, de commerce et d'accumulation homogènes, fongibles et extensibles. En retour, cette historicité progressive et ce mode d'évaluation civilisationnel ont eu pour corollaire la création d'une hiérarchie géoculturelle et géopolitique fondée sur la prise en compte des constitutions politiques les plus « avancées » ou de l'état de développement scientifique, technique ou économique. C'est cette géographie des anachronismes qui a permis au colonialisme européen d'ordonner, selon une seule ligne diachronique de progrès et de régression, d'autres formes de vie et de socialité, d'autres formes de connaissance et d'autres régions de la Terre – en concevant effectivement les peuples non européens, tout comme les cosmologies et les récits les animant, comme faisant partie du passé de l'Europe. Si le plan d'historicité inauguré par le « progrès » a servi à la fois à justifier l'ordre mondial impérial et à absoudre la dépossession et la dévastation coloniales à l'échelle de la planète en tant que fardeau civilisationnel que les sociétés modernes devaient accepter et imposer de force, pour leur propre bien, aux peuples « arriérés », les luttes de décolonisation des années 1950 et 1960 n'ont jamais réussi, en revanche, à contester ou à déplacer l'impératif de progrès. En lieu et place, la marche du progrès s'est poursuivie sous la forme d'un système mondial de dépendance postcoloniale et de contre-insurrection qui, sous l'égide de l'aide humanitaire et de la promotion de la liberté et des droits, a établi des stratégies technocratiques et des programmes de développement pour « moderniser » et apporter la prospérité économique et le progrès social à ce que l'on appelle le tiers-monde, cherchant progressivement à incorporer des communautés de plus en plus éloignées dans l'économie capitaliste mondiale tout en transformant chaque coin de la Terre en une « ressource <sup>18</sup> ».

Comment allons-nous hériter de ce que le progrès a fait à la Terre ? Dans ce qui suit, j'explore la proposition selon laquelle apprendre à

mourir dans l'Anthropocène pourrait nécessiter d'apprendre à vivre en dehors des coordonnées modernes du progrès. Comme beaucoup d'autres qui réfléchissent aux transitions socio-écologiques, les partisans d'une « civilisation écologique » critiquent les principes extractivistes, matérialistes, scientifiques, orientés vers la croissance, qui constituent les valeurs substantielles du « progrès » du système mondial moderne et capitaliste ; mais l'idéal même d'une *civilisation* écologique suppose un « progrès » – une trajectoire globale, sans limite et ascendante vers un futur qui, guidé par un ensemble de principes universels, sera « meilleur » que le présent – fonctionnant comme un mode d'évaluation ; cet idéal réinscrit ainsi les valeurs impériales qui l'ont sous-tendu au cœur des efforts de réinvention du monde dans les temps qui restent. C'est pourquoi je suggère, dans cette tentative d'exploration de ce que pourrait impliquer le fait d'apprendre à mourir dans l'Anthropocène pour improviser des manières d'apprendre à vivre dans les temps qui restent, que ce que Patrice Maniglier appelle « l'ontologie du reste » ne concerne pas seulement ce qui n'est pas passé dans le passé et ce qui, dans le passé, ne passe pas encore. Elle concerne aussi ce qui a été mis de côté, effacé, ce qui n'adhère ni ne s'oppose au présent mais s'y *oppose*, ce qui n'est ni complètement détruit ni complètement assimilé, la para-ontologie d'un dehors qui insiste et persiste malgré tout, qui fait encore le pari de ce monde, quel qu'il soit <sup>19</sup>. Ce qui veut aussi dire que, cherchant à hériter de *cela*, il se pourrait bien qu'apprendre à mourir « en tant que civilisation » exige probablement que l'on apprenne à improviser une vie *en l'absence* du concept et de l'idéal de civilisation. En d'autres termes, cela requiert une activation spéculative de l'imagination sociale qui, plutôt que de remplacer un modèle civilisationnel par un autre, plutôt que d'évoquer l'horizon progressiste d'une nouvelle situation globale qui finirait par se substituer à l'état actuel des choses, refuse l'attrait du progrès pour se livrer à une expérimentation continue et inachevée de formes de socialité plus précaires, fragmentaires, subjonctives et inchoatives sur un terrain écologique instable. Inspiré par l'expérience poétique du Dark Mountain Project sur la « décivilisation », je cherche dans cet article à activer un après-progrès spéculatif en présentant l'idée de la *décivilisation écologique* comme une improvisation en cours avec

des modes improbables de socialité et des méthodologies de vie articulées grâce à la précarité terrestre dans laquelle nous sommes impliqués et non malgré elle, qui sont envisagées grâce à des histoires de décolonisation en cours et non malgré elles, qui s'efforcent de bien vivre et de bien mourir, mais pas toujours mieux.

## Civiliser l'anthropocène ? Contours d'une civilisation écologique

Le terme « civilisation écologique », comme l'écrit le théologien et philosophe John Cobb dans la préface de l'ouvrage de Philip Clayton et Andrew Schwartz sur le sujet, « est proche de l'oxymore », car la notion même de civilisation « est en partie définie en termes de modification par les humains de leur environnement en faveur des désirs immédiats de leur espèce. En ce sens, il semble qu'une civilisation soit intrinsèquement anti-écologique. Comment peut-on alors décrire l'objectif de l'humanité comme une transition vers une civilisation écologique <sup>20</sup> ? » La réponse à cette question est généralement formulée en termes de préoccupation concernant la *forme* que prennent ces altérations humaines de l'environnement et les principes philosophiques, scientifiques et politiques primordiaux auxquels elles obéissent. En effet, au cœur du projet de civilisation écologique se trouve un diagnostic radical, quoique relativement peu controversé : les causes sous-jacentes de la tourmente écologique actuelle sont inséparables de l'ensemble de la configuration des modèles sociaux, culturels, politiques et économiques qui constituent la civilisation industrielle moderne en tant que telle. « L'inégalité massive entre riches et pauvres », ajoutent Clayton et Schwartz, « n'est pas dissociée d'une économie de croissance illimitée et de l'épuisement des ressources naturelles, de l'extinction des espèces ou du réchauffement de la planète. La civilisation contemporaine est conçue pour profiter à l'élite privilégiée au détriment des pauvres et de l'environnement <sup>21</sup> ». Si la « civilisation écologique » peut finalement être rachetée du péché d'auto-contradiction, c'est parce qu'en son cœur se trouve précisément la tentative de poser les bases philosophiques, scientifiques et politiques qui pourraient fonder une nouvelle civilisation mondiale sur

des principes entièrement écologiques. La clé de cette refonte sociale est la reconnaissance que les traditions philosophiques hégémoniques qui ont fini par dominer la culture moderne et ses institutions dirigeantes, celles qui ont émané de l'essor, au xvii<sup>e</sup> siècle, d'un matérialisme scientifique qui a scindé la nature en deux systèmes de réalité – un domaine d'expériences et un royaume des causes de ces expériences –, ont rendu une grande partie des sciences naturelles et humaines incapables de répondre aux conséquences des modèles culturels et économiques auxquels elles ont donné forme, des modèles qui font de toute chose et de chacun les instruments prévisibles d'une machine capitaliste mondiale, conduisant ainsi « à la dégénérescence de la culture, la fragmentation de la recherche, la multiplication des disciplines et des sous-disciplines [...] qui s'ignorent les unes les autres, et à une explosion de bruit cachant la stagnation de la vie intellectuelle 22 ».

En intronisant la maîtrise techno-scientifique et la matière brute comme le matériau dont tout est fait, les sciences naturelles et humaines modernes sont amenées « à expliquer non seulement la conscience, mais la vie elle-même, comme n'étant rien d'autre que des processus physiques et chimiques, soutenant une vision avilie de l'humanité et de la vie qui légitime la cupidité comme force motrice de l'économie et de l'évolution de la nature, imposant ainsi à l'humanité un modèle fondamentalement erroné de la réalité 23 ».

». C'est pour remplacer ce modèle défectueux et pour jeter les bases d'une « nouvelle orientation du monde » que les partisans d'une civilisation écologique affirment que nous devons nous tourner vers une autre tradition philosophique occidentale, plus marginale, qui a rejeté la bifurcation de la nature et le matérialisme scientifique qui la soutient. Cette tradition philosophique n'est autre que celle de la philosophie du processus d'Alfred North Whitehead et, plus largement, la tradition plus ancienne – remontant à la pensée de F.W.J. Schelling – du « naturalisme spéculatif », tant en philosophie que dans les sciences biologiques et écologiques ; cette tradition fournirait les bases d'un « paradigme » écologique où « le dualisme et le monisme sont remplacés par un holisme qui dépeint la réalité non pas comme une collection d'objets, mais comme une communauté de sujets – un tout interconnecté, à l'intérieur duquel

nous sommes constitués par nos relations <sup>24</sup> ». Ce holisme métaphysique d'une communauté interconnectée de sujets ou d'organismes créerait les conditions pour le développement des sciences naturelles et humaines, ainsi que des formes d'agriculture et d'élevage cohérentes avec la réalité de la complexité organisée et de son émergence telle que décrite par l'écologie théorique ; l'univers ne serait plus alors constitué de morceaux de matière en mouvement mais « de processus créatifs, ou de modèles d'activité auto-contraints dans la durée, et de configurations de tels processus à des échelles multiples en interaction dynamique <sup>25</sup> ». Ainsi, les mesures contemporaines de « productivité », définies en termes de volume de rendement et d'heures de travail humain, seraient remplacées par une préoccupation pour la « santé » et la durabilité des processus créatifs et des modèles de coordination par lesquels les sols, les rivières, les océans, les animaux humains et non-humains, et l'ensemble de la communauté des sujets qui composent la biosphère, se génèrent et se régénèrent eux-mêmes. La « santé » d'une communauté d'organismes, de la Terre elle-même, serait donc une fonction de « l'accroissement mutuel de l'ensemble de la communauté et des communautés constitutives les unes des autres, facilitant leur bon fonctionnement continu, leur résilience en réponse aux perturbations, aux nouvelles situations et au stress, et pour le développement continu et la créativité afin de maximiser les options de développement, et peut être mesurée en tant que telle <sup>26</sup> ».

Ce holisme, qui n'est plus centré sur les valeurs capitalistes de productivité, mesurerait et régirait la « santé » d'une communauté écologique en fonction de sa capacité de résilience, de développement et de créativité.

Mais ce n'est pas tout. En effet, une métaphysique holistique de la complexité organisationnelle cherchant à remodeler l'organisation sociale mondiale ne peut se contenter de la conception de la « nature » en tant que simple matière première pour la consommation et la réflexion humaines. Un « changement de paradigme », comme l'appellent certains de ses partisans, impliquerait également une transformation corrélative de nos anthropologies philosophiques, en repensant ce que signifie être humain dans le sillage de la « reconnaissance que les humains font partie d'une Terre vivante et

qu'ils en dépendent **27** ». Concevoir la Terre comme une communauté de sujets exige que l'on prenne au sérieux ce que les biosémioticiens soutiennent depuis des décennies, à savoir que les processus de création de sens ne sont pas l'apanage des humains, mais qu'ils imprègnent le monde entier à des degrés divers, de sorte que chaque organisme se façonne lui-même et façonne le modèle de son activité en réponse au monde qui l'entoure **28**.). Les humains, à cet égard, ne diffèrent pas des autres êtres par nature mais par degré, en développant des processus et des capacités sémiotiques qui leur permettent non seulement de répondre à leur environnement immédiat, mais aussi

**d'agir en retour sur les conditions de leur émergence, ce qui implique la possibilité de modifier les trajectoires de leurs communautés naturelles et sociales. Si les conditions de la recherche et de la diffusion de la vérité sont maintenues, on peut démontrer que nous ne sommes pas condamnés à détruire nos conditions d'existence. C'est l'engagement en faveur de la vérité et les conditions de sa poursuite qui pourraient constituer le fondement ultime et l'unité d'un mouvement environnemental capable de défier avec succès le néolibéralisme, ou plutôt le fondamentalisme managérial du marché, et de créer une nouvelle civilisation mondiale **29**.**

C'est à partir de cette anthropologie philosophique naissante que s'esquisse une philosophie politique cherchant à fournir l'architecture sociopolitique et institutionnelle d'un maintien des « conditions de poursuite et de diffusion de la vérité » en vue de la création d'une organisation socio-écologique mondiale « où les conflits destructeurs entre les tribus, les civilisations et les nations auront été surmontés ». Acceptant le destin de la mondialisation capitaliste moderne tout en déplorant la « fragmentation » culturelle qui en a découlé, le philosophe Arran Gare, parmi d'autres, soutient que cela impliquera « d'unifier l'ensemble de l'humanité dans un engagement à faire progresser la santé de l'écosystème mondial et de ses communautés subordonnées **30** ». Cette unification, nous dit-on, se ferait par une reformulation de la mondialisation selon un fédé



ralisme à plusieurs niveaux de « communautés de communautés » supervisées par des organes directeurs internationaux, tels que les Nations Unies, qui nous permettraient de « surmonter l'esprit de clocher de chaque civilisation et d'intégrer les principales idées de toutes les civilisations », institutionnalisant ainsi la « reconnaissance universelle de la valeur de la vie, y compris des formes de vie non-humaines et des écosystèmes, de sorte que seules les pratiques qui améliorent les écosystèmes soient autorisées à prospérer <sup>31</sup> ». Selon Clayton et Schwartz, une telle reformulation nécessiterait des stratégies « descendantes » qui conçoivent et mettent en œuvre des politiques, des lois et des réglementations pour « encourager les citoyens et les entreprises à opérer de manière à promouvoir la durabilité à long terme et le bien-être général », ainsi que des actions « ascendantes » dans lesquelles « les citoyens individuels et les organisations locales assument la responsabilité d'agir au nom de la vision de la durabilité à long terme et du bien-être général <sup>32</sup> ». L'objectif est clair : cultiver des vertus et des modes de pensée créative, guidés par une philosophie naturelle et sociale plus holistique, qui peuvent favoriser « le nouvel imaginaire social d'une civilisation écologique mondiale, et c'est par rapport à cela que tous les autres aspects de la culture devraient être compris et évalués, et faire l'objet d'une action <sup>33</sup> ».

Il ne s'agit bien sûr que d'une brève esquisse, d'un contour théorique tiré de deux textes programmatiques significatifs qui donnent forme à l'imagination politique d'une civilisation écologique. Que l'on trouve la proposition attrayante ou qu'on y soit réfractaire, cela dépendra certainement de la sensibilité politique de chacun et de sa propre interprétation de la tradition de la philosophie du processus. Pour des raisons qui deviendront évidentes – si elles ne le sont pas déjà – je ne prends aucun de ces deux partis <sup>34</sup>. Mais il ne s'agit pas ici de s'engager dans un exercice de contre-exégèse. Mon intérêt est plutôt d'ordre spéculatif et pragmatique – je pense à ce qu'il faudrait faire pour hériter autrement de ce que la modernité a fait à la terre, et je me préoccupe aussi des conséquences de création de monde et de terraformation que des idées bien intentionnées sont capables de déclencher. Car, en tout état de cause, ces propositions ne relèvent plus de la spéculation philo-

sophique. Comme le disait Gare dans un texte programmatique antérieur : « Le monde devrait suivre l'exemple de la Chine <sup>35</sup> ».

## Le progrès après le progrès : le fardeau d'une civilisation écologique

Parallèlement à la présence croissante de la philosophie du processus en Chine, la « civilisation écologique » a fait son apparition en 2007 lors du 17<sup>e</sup> congrès du PCC et, en 2014, elle était inscrite dans sa Constitution et au cœur même de l'impressionnante refonte de la philosophie politique et des politiques gouvernementales du gouvernement chinois visant à faire de la République populaire de Chine, actuellement plus gros producteur de CO<sub>2</sub> au monde et superpuissance montante, un pays qui n'est plus redevable du seul impératif capitaliste de la croissance économique et au contraire d'en faire un leader mondial du « développement vert », avec l'objectif d'atteindre la neutralité carbone d'ici à 2060 <sup>36</sup>. Largement perçue comme une tentative de résoudre les tensions entre la protection de l'environnement et le développement économique par la création de politiques concrètes en matière d'énergie renouvelable, de production, de réduction du carbone et de reforestation, la notion de civilisation écologique en Chine encadre l'adoption de « voies spécifiques, et a défini des projets pilotes et un ensemble de changements applicables dans la gouvernance qui peuvent aider à les réaliser », tout en annonçant simultanément « le potentiel d'une Chine plus affirmée et plus confiante pour assumer un rôle de leadership accru dans les débats environnementaux mondiaux <sup>37</sup> ». Tout en accordant une attention particulière aux succès de l'État chinois dans la réduction des émissions de carbone et de la dépendance aux combustibles fossiles, ainsi que dans la mise en œuvre de programmes massifs de boisement – un pourcentage stupéfiant de 25 % de l'augmentation nette de la surface foliaire de la planète entre 2000 et 2017 – et de conservation de l'environnement, Yifei Li et Judith Shapiro nous rappellent dans leur étude critique mais remarquablement détaillée des politiques du récent tournant environnemental chinois que la poursuite décisive de la civilisation écologique en Chine ne

peut être dissociée du mode de gouvernance de plus en plus autoritaire et répressif qui caractérise son environnementalisme dirigé par l'État, de sorte que « au nom du bien-être écologique, l'État exploite l'environnement comme une nouvelle forme de capital politique, le mettant au service de la résilience et de la durabilité de l'autorité **38** ».

Ce nouvel « autoritarisme environnemental », comme ils l'appellent, ne se limite pas au déploiement de technologies de géo-ingénierie pour contrôler la pluie et le beau temps, aux politiques de « modification obligatoire du comportement » destinées aux classes moyennes de la riche Côte Est – soumises aux contrôles d'« inspecteurs des ordures » qui surveillent activement le respect du tri des déchets –, ou au pilotage de « banques de moralité » qui attribuent aux citoyens des points de crédit pour le recyclage et autres « actes vertueux », et leur en retirent pour « les funérailles et fêtes d'anniversaire extravagantes ou autres “actes d'immoralité” **39** ». Elle implique également des déplacements forcés de peuples pour la construction de barrages et le développement de l'énergie hydroélectrique dans l'Ouest rural, la « sédentarisation » obligatoire des bergers nomades (y compris les Ouïghours, les Kazakhs, les Tadjiks, les Ouzbeks et les Kirghiz) au nom des « objectifs gagnant-gagnant de réduction de la pauvreté et de restauration des prairies », faisant ainsi de la migration écologique « une pièce maîtresse de la poursuite souvent insaisissable de la civilisation écologique par la Chine **40** ». Mais ce n'est pas tout. Dans la mesure où le projet de civilisation écologique est également un moyen de repositionner la Chine sur le plan géopolitique, la panoplie de politiques nationales est encore renforcée par une série de politiques internationales d'investissement, de développement et de commerce « verts », telle la nouvelle route de la soie, qui fait revivre l'ancienne route de la soie à travers l'Asie centrale et établit de nouvelles voies maritimes le long des côtes de l'Asie du Sud. La nouvelle route de la soie, mise en œuvre en Asie du Sud, en Afrique et au Moyen-Orient, s'étend désormais « de manière spectaculaire, sur le plan tant géographique que conceptuel, avec des signataires qui représentent environ un quart de l'économie mondiale » et un ensemble de programmes qui comprennent et dépassent le déve-

loppement des infrastructures, des « programmes de lutte contre la pauvreté, d'aide alimentaire et sanitaire, d'éducation, dont des bourses pour les étudiants des pays de la « nouvelle route de la soie » (*Belt and Road Initiative*) qui viennent étudier en Chine, et l'installation renforcée à l'étranger d'instituts Confucius, pour la promotion de la langue et de la culture chinoises afin de créer un groupe d'étrangers amis de la Chine <sup>41</sup> ».

Cependant, ce qu'il y a d'intéressant et dans l'examen incisif et bien informé de Li et Shapiro, c'est qu'il n'est pas tout à fait une critique libérale de la nature autoritaire de l'environnementalisme dirigé par l'État chinois, mais une dénonciation des effets non environnementaux de ces politiques sur les plus pauvres et les minorités ethniques, et qu'il cherche à « démasquer » l'agenda caché d'un nouvel impérialisme derrière les programmes de la « nouvelle route de la soie ». Comme ils le soulignent à juste titre, les prétendues démocraties libérales occidentales ne sont en aucun cas étrangères aux opérations coercitives. En effet, elles ont été fondées sur ces opérations <sup>42</sup>. Dans les démocraties dites libérales, le système de « crédits sociaux » est simplement appelé « crédit ». L'argument de Li et Shapiro est que malgré toutes les réalisations de la Chine, l'environnementalisme coercitif n'est pas une garantie, car « même les réussites environnementales ne sont pas toujours ce qu'elles semblent être <sup>43</sup> ». Les influences géopolitiques de la « nouvelle route de la soie » permettent également au PCC d'effectuer une forme de « migration sale » par laquelle les émissions de carbone sont déplacées vers d'autres pays signataires, tandis que les barrages chinois dans le delta du Mékong ont des implications délétères en aval, au Viêt Nam et au Cambodge, « mettant 64 espèces en danger et [...] limitant les débits d'eau dont dépendent des millions de personnes <sup>44</sup> ».

».

Au niveau national, leurs programmes de boisement de masse sont réalisés en plantant des monocultures d'arbres qui négligent les exigences complexes et localisées des milieux écologiques spécifiques, dégradant ainsi davantage les sols et les habitats de la faune sauvage, tandis que leurs politiques de « migration écologique » et de sédentarisation des collectifs nomades non seulement précipitent les bouleversements sociaux et culturels, mais contribuent à la répartition des prairies entre les ménages individuels, ce qui

« donne des résultats écologiquement pires que les unités de pâturage à plus grande échelle composées de plusieurs ménages <sup>45</sup> ». C'est ainsi que Li et Shapiro affirment que « [d]e la civilisation écologique à l'urbanisme à faible émission de carbone, ces termes admirables encadrent le paysage discursif global de l'environnementalisme dirigé par l'État chinois. Pourtant, au-delà de leurs qualités discursives et de leurs fonctions de propagande, ils n'offrent que peu d'indications sur le fonctionnement de l'État chinois <sup>46</sup> ».

C'est une conclusion solide. Mais elle ne nous aide pas vraiment à répondre à la question de savoir comment hériter de ce que les temps modernes ont fait à la terre. En d'autres termes, elle ne nous permet pas d'explorer ce que pourrait être l'apprentissage de la mort aujourd'hui. Car si elle présente un récit accablant des dangers nés d'une réalisation imparfaite, une telle conclusion conserve tacitement dans son propre acte d'accusation l'idéal de la civilisation comme mode de construction du monde et d'imagination politique, renforçant ainsi l'image politique habituelle d'une politique écologique pour un bien commun mondial contre les forces du pouvoir et les manœuvres au service d'intérêts égoïstes. Ce qui revient à dire que les partisans *et* les détracteurs du projet chinois de civilisation écologique ont en commun l'histoire de la « civilisation » en tant que longue marche universelle du progrès humain, qui sort de la sauvagerie par le raffinement de la culture, des modes de conduite, des lois et des formes d'organisation sociopolitique, processus remontant à la révolution néolithique, en tant que « manière de vivre ensemble avec des valeurs communes <sup>47</sup> ». Le problème, cependant, est qu'il s'agit là aussi d'un récit typiquement moderne, le produit d'une imagination politique enflammée par ceux qui ont inventé le concept de « civilisation » dans l'Europe impériale du xviii<sup>e</sup> siècle, non seulement en tant que description auto-admirative face à d'autres non européens et colonisés, mais aussi en tant que jugement politique et moral, « le critère par rapport auquel la barbarie, ou la non-civilisation, est jugée et condamnée <sup>48</sup> ». En fait, je dirais que l'examen par Li et Shapiro du bilan écologique du PCC devrait peut-être nous conduire à l'évaluation inverse: plutôt qu'une corruption de l'idéal d'une civilisation écologique, les récentes (géo)politiques environnementales de la Chine

en constituent *l'incarnation même*. Après tout, le mot « civilisation » inventé au milieu du xviii<sup>e</sup> siècle, n'était alors qu'un terme de jurisprudence décrivant le passage d'un tribunal pénal à un tribunal civil (la civilisation d'une affaire). Pourtant, cette acception éphémère a rapidement cédé la place à un signifié rival, non jurisprudentiel, qui allait remplacer son sens technique de manière si complète que « le mot a rapidement cessé d'être perçu comme nouveau <sup>49</sup> ». Telle est la naissance de la « civilisation » en 1756, en tant que processus qui a rendu l'humanité civilisée et en tant que résultat normatif de ce processus. Et le caractère normatif acquis au cœur de l'empire par la notion de civilisation a fait d'elle le nom d'un projet de construction du monde qui – comme le dit joliment l'historien Brett Bowden dans *The Empire of Civilization* – a toujours été « plus uniforme qu'universel <sup>50</sup> ». Elle conférait aux civilisés le droit et le devoir – voire le fardeau – de civiliser les non-civilisés, c'est-à-dire de « sauver » les sauvages et les barbares de leur état primitif en les soumettant, en les rééduquant – et, à défaut, en les supprimant – pour les engager sur la voie du progrès civilisationnel. Plutôt qu'un nom de sophistication culturelle et politique, la civilisation, pour reprendre les termes de Bruce Mazlish, a toujours été, depuis sa naissance, « un mot de combat, une question politique sérieuse <sup>51</sup> ».

En d'autres termes, si les méthodes par lesquelles l'Europe impériale a cherché à faire plier l'arc universel de l'histoire vers la « civilisation » étaient celles « des *missions civilisatrices*, souvent violentes et toujours zélées, qui étaient généralement conçues pour améliorer – si possible – les conditions de vie des sauvages et des barbares du monde, le plus souvent par le biais de la tutelle, de la formation et de la conversion au christianisme », alors loin d'en faire un concept creux, l'environnementalisme coercitif du PCC est bel et bien un concept *civilisateur*: déplacer et remodeler les modes de vie minoritaires par la migration écologique forcée et la sédentarisation, imposer des « normes » de civilisation écologique par le biais des programmes de développement de la nouvelle route de la soie, et étendre la volonté civilisatrice d'uniformisation à la Terre elle-même par le biais de la géo-ingénierie et du boisement monoculturel, entre autres formes d'opérations civilisationnelles

52. Veiller, en d'autres termes, à ce que « seules les pratiques qui augmentent sa forme d'organisation socio-écologique soient autorisées à prospérer 53 ». Tel est, après tout, le fardeau de la civilisation (écologique) face à la tourmente planétaire : le devoir et l'impératif de ne jamais régresser « à l'époque de la civilisation agricole où la productivité était faible et où les gens luttèrent pour leur subsistance », mais de *progresser* vers une société mondiale « d'abondance, de qualité et durable, de prospérité écologique et d'économie stable dans les limites du développement » ainsi que « dans les limites des ressources et de l'environnement » 54.

En introduction du désormais classique *History of the Idea of Progress*, Robert Nisbet lance un pari osé en écrivant : « Nous devrions savoir rapidement si la civilisation sous une forme et substance comparable à celle que nous avons connue [...] en Occident est possible sans foi dans le progrès qui l'a accompagnée 55 ». La réponse, quarante ans plus tard, est peut-être « non ». Bien sûr, comme pour beaucoup d'autres projets anthropocéniques de construction du monde, les théoriciens et les architectes de la civilisation écologique critiquent féroce­ment les principes centrés sur le marché, technocratiques, matérialistes et orientés vers la croissance, qui constituent les valeurs consubstantielles au progrès du système mondial capitaliste moderne, les dénonçant comme de la « magie moderne [...] rendue possible par les combustibles fossiles 56 ». Mais le rejet de ces valeurs consubstantielles n'équivaut jamais à l'abandon de la foi dans le progrès comme mode d'évaluation. Le progrès, écrit Arran Gare, « sera alors défini en termes d'écopoïèse, comme l'augmentation de la vie et de ses conditions, y compris la vie humaine et toutes les formes de vie coévoluées avec lesquelles les humains participent à l'écosystème global 57 ». En effet, l'idéal même d'une civilisation écologique intègre le « progrès » – une trajectoire globale, illimitée et ascendante vers un avenir qui, guidé par un ensemble de principes universels, sera « meilleur » que le présent – dans son imagination politique. Avec lui, la modernité continue d'offrir son cadeau à la Terre.

**Improviser une vie dans les Temps qui restent : éco-**

## logie et décivilisation

En m'efforçant d'apprendre à mourir pour comprendre comment vivre dans les temps qui restent, j'accepte l'éventualité que, si « la prochaine civilisation – le prochain modèle d'organisation sociale – sera écologique ou ne sera pas », il n'est peut-être pas nécessaire, après tout, que civilisation il y ait **58**. Si apprendre à vivre dans l'Anthropocène implique d'apprendre à « mourir en tant que civilisation », si travailler dans les temps qui restent sur la manière d'hériter de ce que les temps modernes ont fait à la Terre implique au moins de donner à cette fin socio-écologique le pouvoir de transformer les modes possibles et impossibles de socialité et les méthodologies de vie que l'on pourrait élaborer dans son sillage, alors peut-être n'y a-t-il plus besoin de civilisation ; peut-être les tribulations de la « civilisation écologique » indiquent plutôt que penser avec et par la (para)-ontologie du reste, c'est penser comment vivre après le progrès, c'est-à-dire sans le concept et l'idéal de civilisation. En d'autres termes, il s'agit d'accepter l'effondrement écologique de ce que nous avons fini par appeler « civilisation » – un effondrement qui implique non seulement nos habitats, mais aussi nos habitudes et nos imaginaires politiques **59**. Pour reprendre les mots et l'inspiration des fondateurs du Dark Mountain Project, collectif littéraire et culturel qui refuse de participer à la recherche hobbesienne de la sécurité et à la ferveur de la construction d'un monde global qui assurerait la continuité des formes de vie progressistes dans l'Anthropocène pour se livrer à une expérimentation poétique d'autres formes de récit, d'écriture, de penser et d'être ensemble après le progrès :

**« Nous avons essayé de dominer le monde, nous avons essayé d'agir en tant qu'intendants de Dieu, puis nous avons essayé d'inaugurer la révolution humaine, l'âge de la raison et de l'isolement. Nous avons échoué dans tout cela, et notre échec a détruit plus de choses que nous n'en étions conscients. Le temps de la civilisation est révolu. La décivilisation, qui connaît les défauts de la civilisation parce qu'elle y a participé, qui voit sans fard et qui mord à pleines dents quand elle enregistre, voilà le projet dans lequel nous devons**



nous engager maintenant **60** >>.

Si je m'intéresse aux projets, pratiques et méthodes de décivilisation, ces improvisations visant à créer la vie à partir de ce qui a été laissé de côté, c'est grâce à leur appel à une écriture non civilisée, à leur refus des horizons progressistes auxquels nous lie l'espoir d'une civilisation nouvelle et meilleure, à leur effort pour donner à la mort de ce que l'on a appelé « progrès » et « civilisation » le pouvoir de nous permettre d'hériter de la multiplicité des forces et des ressources de la vie que les temps modernes ont rendues jetables et qui restent politiquement diminuées et conceptuellement non comptabilisées. L'appel imaginatif à la décivilisation écologique n'est cependant pas un appel au primitivisme. Il ne s'agit pas d'un appel à un « retour » à une situation préindustrielle ou préagricole où les gens vivaient censément en harmonie avec la nature. Car cela aussi est l'histoire de la civilisation, la toile de fond réadaptée sur laquelle la « civilisation » émerge en tant que « progrès humain ». Et le romantisme d'un « retour au passé » élude plutôt qu'il n'affronte le problème de ce qui nous est arrivé. En effet, je ne peux qu'être d'accord avec la suggestion de Patrice Maniglier : la modernité est désormais un « héritage forcé », même si la manière dont un futur possible hérite des conditions planétaires dont il a toujours été doté et dans lesquelles il doit s'efforcer de vivre reste à déterminer **61**. Apprendre à mourir exige que l'on apprenne à s'impliquer autrement dans la condition de précarité qui caractérise le présent à l'échelle de la planète **62**. Non pas, bien sûr, pour s'en prémunir. Car la recherche de sécurité à l'encontre des milieux plus qu'humains dans lesquels nous sommes inévitablement impliqués est au cœur de la pulsion des temps modernes, la matière particulière qui a rendu la Terre elle-même précaire et qui s'efforce maintenant désespérément de rendre son propre mode de vie appauvri suffisamment résistant aux événements mêmes qu'elle a provoqués **63**. C'est cette compulsion qui rend collectivement imperméable à la nécessité de poser et d'expérimenter la question de ce qu'apprendre à bien mourir pourrait signifier aujourd'hui.

Si je m'inspire du post-environmentalisme du Dark Mountain Project pour tenter de raviver l'imagination, c'est donc parce que,

plutôt qu'un appel au primitivisme et à la sécurisation, plutôt qu'une ode au nihilisme ou un projet de mobilisation globale, je lis – et je rejoins – leurs efforts comme des contributions à ce que Jairus Grove appelle « une évacuation ». C'est-à-dire le fait de fuir un ensemble de « pratiques, d'organisations et d'alliances » progressistes qui ont façonné l'imagination politique moderne et « ont échoué pour la plupart d'entre nous <sup>64</sup> ». Bien que généralement méprisé par les éco-activistes comme une expression de désespoir et un manquement au devoir dans la lutte pour le progrès environnemental à l'échelle mondiale, le Dark Mountain Project (2009) et d'autres expériences de ce type en matière de *storytelling* et de méthodologies de vie se caractérisent avant tout par le refus de continuer à empiler le progrès sur le progrès et une civilisation sur une autre – par le refus de rendre modernes les temps qui restent. Dans leurs efforts constants pour écrire cette fin différemment, pour improviser des façons de bien vivre et de bien mourir dans ce monde, quelle qu'en soit l'issue, les contributeurs au Dark Mountain Project rendent souvent perceptible le fait que s'impliquer autrement dans cette condition de précarité terrestre, c'est au contraire proposer quelque chose de plus risqué et de plus intéressant que l'alternative infernale entre la vie civilisée et la vie nue ou la survie pure et simple. Ils nous invitent au contraire à tâtonner dans l'obscurité, à nous égarer pour chercher quelque chose de plus

**« humble, interrogatif, méfiant à l'égard des grandes idées et des réponses faciles. Ils repoussent les limites et rouvrent d'anciennes conversations. À l'écart mais engagés, ses praticiens sont toujours prêts à se salir les mains; conscients, en fait, que la saleté est essentielle; que la frappe des claviers devraient appartenir aux doigts de ceux qui ont de la terre sous les ongles et de la sauvagerie dans la tête <sup>65</sup> ».**

Ce que l'on pourrait appeler, après le Dark Mountain Project, la « décivilisation écologique » ne désigne ni la résignation nihiliste, ni les formes réactionnaires de nationalisme environnemental auxquelles certains de ses fondateurs se sont parfois adonnés, mais une réactivation spéculative de l'imagination après le progrès: improviser des modes de socialité possibles et impossibles et des méthodologies improbables sur une terre désormais instable et dangereuse.

En évoquant cette faible possibilité au moment même où ce que nous appelons la civilisation rédige sa propre épitaphe, la décivilisation écologique pourrait constituer un refus affirmatif d'avancer plus loin sur la voie du progrès. Il pourrait s'agir d'un effort pour apprendre à mourir en cherchant, en improvisant, en s'égarant, en bricolant une vie avec ce qui a été mis de côté, rayé et éliminé, une vie à l'extérieur : une vie qui ne refera jamais le globe ni n'aspirera à être entière, des méthodologies d'assemblage et de mise en commun qui ne sont ni modernes ni civilisées, mais qui stimulent et intensifient les moments de contingence et de fragilité lorsque des idées, des formes de socialité résiduelles et des pratiques imprévues surgissent de manière précaire dans le processus même d'épuisement et d'effondrement de la civilisation.

Si les penseurs contemporains qui imaginent les contours philosophiques et politiques d'une civilisation écologique se fondent sur la philosophie du processus de Whitehead, peut-être qu'une version différente de sa pensée pourrait découvrir qu'elle palpite à travers cet effort possible d'apprendre à mourir pour apprendre à improviser une vie décivilisée. Il s'agit moins du Whitehead systématisant et de sa proposition tardive selon laquelle c'est dans la présence de cinq qualités – la Vérité, la Beauté, l'Aventure, l'Art et la Paix – que l'on peut trouver le noyau d'une définition générale de la civilisation, que de celui – le même – qui remarque que, bien que présentes dans la civilisation, les aventures, ces expériences toujours précaires de création d'un monde et de modes de vie et de mort, constituent également les *principes mêmes de la décivilisation*, les « ondulations du changement » qui tôt ou tard activent l'imagination pour contourner le sillon du progrès, l'ordre de l'établi et du civilisé, pour atteindre « au-delà des limites sûres de l'époque, et au-delà des limites sûres des règles savantes du goût **66** ». C'est, en d'autres termes, Whitehead le pragmatique et l'assembleur, qui nous rappelle que, quelles que soient les réalisations philosophiques, politiques et écologiques d'un programme d'unification planétaire, la vie est une tentative de liberté et que « la bonne vie est instable », de sorte que lorsqu'une méthodologie de vie établie « a épuisé les nouveautés à sa portée et en a joué jusqu'à l'épuisement, une décision finale détermine le destin d'une espèce. Elle

peut se stabiliser et rechuter pour vivre », c'est-à-dire refuser l'aventure de la décivilisation et « retomber dans l'habitude éprouvée de la simple vie ». Ou bien elle peut « s'ébranler » et se livrer à une expérimentation permanente et inachevée, sans garantie, réimaginant ce que bien vivre et bien mourir pourrait signifier en s'emparant de « l'une des méthodologies naissantes dissimulées dans la masse d'expériences diverses qui échappent à l'ancienne voie dominante **67** ».

Il va sans dire que ces formes d'expérimentation décivilisée et ces méthodologies de vie sur un terrain écologique instable ne sont pas nouvelles et ne sont pas en elles-mêmes un signe de progrès. Car elles insistent et persistent depuis toujours, non pas dans les systèmes des nations ou à travers le progrès des civilisations, mais dans les interstices et les aspérités des empires, sous la forme de ce que, d'après James C. Scott, nous pourrions appeler des zones de refuge multiples, ou des zones d'éclatement : des formes collectives et multiples de vivre et de mourir sur un terrain accidenté, « partout où l'expansion des États, des empires, de la traite des esclaves et des guerres, ainsi que les catastrophes naturelles, ont poussé un grand nombre de personnes à se réfugier dans des endroits isolés : en Amazonie, dans les hautes terres d'Amérique latine (à l'exception notable des Andes, avec leurs hauts plateaux arables et leurs États), dans le corridor des hautes terres d'Afrique à l'abri de la traite des esclaves, dans les Balkans et le Caucase **68** ». Les zones d'éclatement sont les espaces où les expériences écologiques non civilisées se forment un extérieur aux coordonnées du projet colonial, où un ailleurs se fait sentir, où un effort pour apprendre à mourir afin d'apprendre à vivre se met, peut-être, en route. Car ce qui « pousse » de tels collectifs à chercher refuge à l'extérieur n'est pas simplement la résistance à l'oppression étatique ou à quelque calamité. C'est aussi l'attrait même de l'extérieur, de devenir des « barbares non gouvernés » qui choisissent, « par choix politique, de prendre leurs distances avec l'État ». Les zones d'éclatement, en d'autres termes, sont composées par et de ceux qui improvisent une vie avec ce qui reste, dont le mode de terrestrialisation est donné dans et comme une écologie permanente de l'évasion, de la prévention et de la défaisance de l'État. Si de telles expériences peuvent

être qualifiées d'écologiques, ce n'est pas parce qu'elles sont « bonnes » ou parce que leurs pratiques cherchent à retrouver d'anciennes valeurs environnementales ou à fonder de nouveaux principes pour une forme alternative de civilisation. C'est tout simplement parce que les complexités de la migration, de la cohabitation multiethnique et de la subsistance qu'implique le geste de la vie qui se libère ont toujours été redoutables. Ceci rend perceptible le fait que la composition d'un dehors est impossible sans insister sur la précarité de son existence telle qu'elle s'exprime dans la nécessité de la persistance des autres, humains et autres, pour que leur insistance collective soit soutenue. En tant que telle, la vie décivilisée dans les zones d'éclatement signifie que vivre et mourir bien est fonction de la relation instable, improvisée et inventive avec d'autres sans lesquels on n'est pas, sans lesquels la « survie » est le mieux que l'on puisse espérer, et pas pour longtemps.

L'étude de Scott portait sur la Zomia, un terme qui décrit les hautes terres qui traversent cinq pays d'Asie du Sud-Est et quatre provinces de Chine, la plus grande partie du monde où les populations n'ont pas (encore) été pleinement intégrées à la vie collective des États – ou sédentarisées de force dans la civilisation écologique. Ce qu'il déchiffre là-bas est un art de devenir ingouvernable, un art qui résonne de manière générative avec les communautés fugitives, fugitives et marrons d'ailleurs, de *Kisama* en Angola au plus fort de la traite des esclaves, ou les *quilombos* du Brésil colonial (et contemporain), jusqu'aux exercices précaires de commonisme [« *commonism* »] noir et de sécurité alimentaire autonome à Détroit, et aux efforts d'autonomie politique et d'autodétermination au Rojava. Si divergentes et marginales que puissent être ces expériences, j'ai le sentiment que leur capacité à créer un chemin à partir de son absence, à créer une terre à partir de la disette moderne, repose en partie sur la possibilité de nourrir d'autres formes d'attention historique et géographique. Elle dépend de la possibilité de dresser une cartographie toujours fragmentaire de la vie non civilisée et des formes (im)possibles de socialité en dehors des coordonnées du progrès, une cartographie que je ne peux que commencer à tracer ici de la manière la plus brève qui soit. Car à mon sens les zones d'éclatement ne sont pas seulement composées de tentatives de

création de lieux dans les interstices et les bords hors-la-loi du nomos de la Terre. Elles sont également le fruit d'une murmuration de modes culturels, philosophiques, scientifiques, spirituels, écologiques et politiques mineurs d'improvisation non civilisée, dédiés à la composition continue et inachevée de modes de coexistence dissensuels et de méthodologies précaires pour allumer un nouveau goût pour la vie au-delà des limites du jugement de goût civilisé <sup>69</sup>. Parmi d'autres, cette murmuration comprendrait, par exemple, l'émergence fin-de-siècle d'un « anticolonialisme métropolitain » mettent en relation, comme l'a superbement retracé l'historienne postcoloniale Leela Gandhi, une équipe hétéroclite de « radicaux victoriens » – dont William James, Swami Vivekananda et Edward Carpenter – qui ont tissé des liens entre eux et le monde entier, qui ont pensé des formes disparates de socialisme utopique, de mysticisme spirituel, de pragmatisme et d'anarchisme continental, pour créer des alliances génératives avec des efforts anticoloniaux ailleurs, de manière à précipiter temporairement une « mutation de l'« internationalisme » en une série de pratiques révolutionnaires contre-culturelles <sup>70</sup> ».

Les formes d'improvisation décivilisée dans les temps qui restent pourraient également être discernées aujourd'hui dans toute une série d'expériences visant à apprendre à mourir dans l'Anthropocène afin de rendre la vie digne d'être vécue sur une Terre précaire. On pourrait ici mentionner ceux qui, à la suite de l'ouragan Katrina – dont l'apparition à la télévision, rappelons-le, a incité Scranton à méditer sur l'effondrement civilisationnel – se sont en effet efforcés d'apprendre à subir une certaine mort de la socialité terrestre pour apprendre à vivre une vie amphibie dans les marais, en équipant des maisons, des caravanes, ainsi que des bars et des restaurants, pour qu'ils puissent flotter hors de leurs fondations, sans avoir à céder aux dangers toujours croissants des zones inondables le pouvoir de déterminer où et comment vivre <sup>71</sup>. De l'autre côté du Pacifique, on pourrait évaluer les pratiques d'improvisation d'un collectif de prêtres bouddhistes, shintō et protestants, après le tsunami de 2011 : face à la dévastation du nord-est du Japon et à l'incapacité de l'État à répondre à la souffrance qu'elle avait engendrée, ils inventèrent un café mobile pour offrir un sou-

tien spirituel aux vivants et aux morts ; ou encore les efforts de ceux qui, à Fukushima et dans ses environs, confrontés à l'explosion nucléaire qui a suivi le tremblement de terre, s'engagent dans des projets – de la surveillance bricolée des radiations à l'introduction de régimes alimentaires médicinaux, en passant par la construction de communautés hors réseau – pour apprendre à mourir afin d'apprendre à bien vivre avec les multiples radionucléides que la catastrophe a libérés à tout jamais <sup>72</sup>. Alors que la toxicité coloniale de ce que nous appelons aujourd'hui la « civilisation » envahit véritablement la Terre, des méthodes de vie naissantes sont également cultivées dans les jardins communautaires des environs d'Arusha, en Tanzanie, où une ONG s'est consacrée à la production, aux confins de la médecine et de l'agriculture, d'aliments thérapeutiques et de médicaments nutritifs afin de permettre aux populations de vivre en harmonie avec leur environnement, et de permettre aux personnes souffrant de maladies chroniques – dues à la toxicité des pesticides et des herbicides dans les aliments, des hormones de croissance dans les poulets, les cultures cellulaires injectées dans les bananiers, l'aluminium dans les casseroles et les produits pharmaceutiques qui les maintiennent en vie – d'apprendre à bien vivre et à bien mourir en intégrant leur corps dans d'autres configurations culturelles <sup>73</sup>.

Les aliments et les médicaments des jardins d'Arusha n'offrent cependant pas de « remède », et l'on ne peut pas non plus discerner dans ces ensembles improvisés et ces méthodologies de vie le chemin vers un monde commun meilleur et nouveau, ou la perspective d'un avenir où la précarité sur terre aura été (une fois de plus) dépassée. Tel est le temps qui nous reste. La co-implication écologique est leur (notre) condition précaire – et non le nouveau nom d'un impératif catégorique ou d'un projet rédempteur de paix perpétuelle. Si une cartographie fragmentaire de la vie improvisée peut permettre d'apprendre quelque chose sur la façon de mourir en tant que civilisation afin d'apprendre à vivre dans le temps qui reste, ce n'est pas parce qu'elle prescrit des leçons sur la « bonne vie », mais précisément parce qu'elle affirme son instabilité radicale. En tant que telles, ces méthodologies et d'autres font ressortir la nécessité d'improvisations multiples et divergentes, hors limites,

afin de nourrir de nouveaux goûts pour la vie au-delà du jugement civilisé du goût. Plutôt que de déplorer un processus historique de « fragmentation culturelle » et d'aspirer à un avenir cosmopolite et civilisé « où les conflits destructeurs entre tribus, civilisations et nations auront été surmontés », ces expériences sont des vecteurs actifs de divergence, de profusion et de dispersion : des éclats de décivilisation écologique où des formes (im)possibles de socialité sont improvisées sur un terrain accidenté, contre une histoire impériale de dévastation provoquée par l'homogénéisation à l'échelle de la terre – par la production écologique *d'un monde sans les autres* au nom du progrès et de la civilisation 74. C'est pourquoi les formes précaires de construction du monde et de vie non civilisée ne garantissent rien et n'autorisent rien. Si elles ne parviennent pas à jeter les bases d'une nouvelle civilisation mondiale, c'est uniquement parce qu'elles font de cet échec leur vocation politique. C'est-à-dire qu'elles refusent, dans leurs propres formes improbables de socialité, d'assumer le fardeau de la marche ascendante du progrès comme un mode d'évaluation qui présenterait une fois de plus l'avenir comme un chemin bifurquant entre le salut et la damnation, la civilisation ou la ruine.

Pour finir, pour commencer, ces méthodologies de vie naissantes sont des affirmations de liberté, des tentatives non civilisées d'apprendre à mourir pour apprendre à vivre bien, mais pas toujours mieux. Ce qu'elles peuvent encore engendrer, ce qu'elles font encore résonner, c'est la possibilité de réactiver l'imaginaire, de bouleverser les fondements modernes et de desserrer l'emprise du progrès sur le temps qui reste pour expérimenter la possibilité d'habiter le présent autrement. Elles parient, contre vents et marées, sur la possibilité de se rendre capable de penser, d'élaborer et d'imaginer des vies et des mondes en dehors des formations figées de ce que l'on a appelé la civilisation. En fin de compte, dans leur refus du progrès, elles nous obligent une fois de plus à repenser les enjeux de la lutte. Elles nous poussent aussi à imaginer la possibilité que, sur une Terre instable et dangereuse, la vie collective après le progrès prenne une forme incertaine, improvisée et inachevée. Ceci nous invite possiblement à nous engager dans une insistance continue et divergente plus que dans un mode d'existence fondé



sur l'universel, dans une activité fugitive au milieu de ce qui a été établi, dans une frissonnante sensation évoquée par la différence et le possible, dans un improbable « peut-être » dont les contours seraient difficiles à tracer avec certitude mais dans lequel réside la composition de modes de coexistence dissensuels – humains et autres – qui continue sans relâche à rendre la vie et la mort dignes d'être vécues.

*Cet article est une version retravaillée et traduite d'un texte initialement paru dans le volume 70, numéro 2, du journal The Sociological Review sous le titre "Ecological Uncivilisation: Precarious World-Making After Progress," dans le cadre d'un dossier intitulé After Progress co-dirigé par Martin Savransky et Craig Lundy. Pour accéder à cette version, veuillez vous rendre sur: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/00380261221084782>*

—

## Notes

- 1** Cet article est une version retravaillée et traduite d'un texte initialement paru dans le volume 70, numéro 2, du journal *The Sociological Review* sous le titre "Ecological Uncivilisation: Precarious World-Making After Progress," dans le cadre d'un dossier intitulé *After Progress*, co-dirigé par Martin Savransky et Craig Lundy. Pour accéder à cette version: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/00380261221084782>
- 2** » *The difficulty is just this :- It may be impossible to conceive a reorganisation of society adequate for the removal of some admitted evil without destroying the social organisation and the civilization which depends on it. An allied plea is that there is no known way of removing the evil without the introduction of worse evils of some other type.*» (Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*)
- 3** Voir Roy Scranton, "Learning How to Die in the Anthropocene", *New York Times*, 2013: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/11/10/learning-how-to-die-in-the-anthropocene/> ainsi que son ouvrage *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*, San

Francisco, CA: City Light Books, 2015.

- 4 Félix Guattari, *Les Trois écologies*, Paris, Éditions Galilée, 1989, p. 13.
- 5 Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene*, p. 27.
- 6 Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Deuxième édition revue et augmentée, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987.
- 7 Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene*, p. 21. L'argument civilisationnel de George W. Bush en faveur de la soi-disant «guerre contre la terreur» se trouve dans son discours du 8 novembre 2001 intitulé *Address to the Nation from Atlanta on Homeland Security*, <https://www.govinfo.gov/content/pkg/PPP-2001-book2/pdf/PPP-2001-book2-doc-pg1360.pdf>
- 8 Patrice Maniglier, “Des Temps Modernes aux Temps qui Restent: histoire et avenir d’une revue, histoire et avenir du monde”, in *Les Temps Modernes, d’un siècle l’autre*, Esther Demoulin et Juliette Simont (dir.), Bruxelles, Les Impressions nouvelles, p. 344 et suivantes. Ce texte est désormais aussi disponible dans une version légèrement révisée [ici-même](#), sur le site des *Temps qui restent* et dans le même dossier que celui où cette traduction paraît.
- 9 Sur les racines historiques de l’idée de civilisation écologique, voir Qingzhi Huan, “Socialist Eco-civilization and Social-Ecological Transformation,” *Capitalism, Nature, Socialism*, 27, no. 2 (2016): 51-66 ; également Arran Garre, “The Eco-Socialist Roots of Ecological Civilization,” *Capitalism, Nature, Socialism*, 23, no.1 (2021): 37-55.
- 10 Voir John Cobb and Andrew Schwartz, *Putting Philosophy to Work: Toward an Ecological Civilization*. Anoka, MN: Process Century Press, 2018; et aussi Arran Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization: A Manifesto for the Future*. London & New York: Routledge, 2017.
- 11 Pour des études concernant certaines de ces politiques, voir Sam Geall et Adrien Ely, “Narratives and Pathways towards an Ecological Civilization in Contemporary China,” *The China Quarterly*, 236

(2018):1175-1196; et Zhihe Wang, Huili He, & Meijun Fan, "The Ecological Civilization Debate in China." *Monthly Review*, 66, no.6 (2014): <https://monthlyreview.org/2014/11/01/the-ecological-civilization-debate-in-china/>. Pour des discussions perspicaces sur l'autoritarisme chinois en matière de politique environnementale et ses implications pour la politique environnementale en Occident, voir Yifei Li & Judith Shapiro, *China Goes Green: Coercive Environmentalism for a Troubled Planet*. Cambridge: Polity, 2020, et Pierre Charbonnier, "For an Ecological Realpolitik", *E-flux Journal*, 114 (2020): 1-6.

12 Emmanuel Macron, "Conférence des ambassadeurs 2019", 27 août 2019: <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2019/08/27/discours-du-president-de-la-republique-a-la-conference-des-ambassadeurs-1>

13 Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 4.

14 Jean Starobinski, *Blessings in Disguise; Or, the Morality of Evil*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 4.

15 Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 35.

16 Koselleck, *Futures Past*, 60.

17 Eric Hobsbawm, *The Age of Capital: 1848-1875*, London, Random House, 1996, p. 269.

18 Pour une étude plus approfondie du « progrès » et de ses « après », voir Martin Savransky et Craig Lundy, *After Progress*, London, Sage, 2022.

19 Martin Savransky, « Passages to the Outside: A Prelude to a Geophilosophy of the Future », *Dialogues in Human Geography* (2023), <http://doi.org/10.1177/20438206231151426>.

20 Phillip Clayton and Andrew Schwartz, *What is Ecological Civilization? Crisis, Hope and the Future of the Planet*, Anoka, Process Century Press, 2019.

- 21 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 11-12.
- 22 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 147
- 23 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 144.
- 24 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 41.
- 25 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 178.
- 26 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 180.
- 27 [1] Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 99.
- 28 Voir par exemple Claus Emmeche et Kalevi Kull, *Towards a Semiotic Biology: Life is the Action of Signs*, London, Imperial College Press, 2011
- 29 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 164
- 30 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 166.
- 31 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 184, p. 181.
- 32 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 106-107.
- 33 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 210.
- 34 Voir Martin Savransky, *Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse*, Durham & London, Duke University Press, 2021; et Martin Savransky, *The Adventure of Relevance: An Ethics of Social Inquiry*, New York, Palgrave Macmillan, 2016.

- 35 Arran Gare, "Toward an Ecological Civilization: The Science, Ethics and Politics of Eco-Poiesis." *Process Studies*, 39, no. 1(2010): 5-38.
- 36 Sur l'influence de la pensée de Whitehead et de la philosophie processuelle en Chine, voir Fubin Yang, "The Influence of Whitehead's Thought on the Chinese Academym," *Process Studies*, 39, no. 2(2010): 342-349.
- 37 Geall et Ely, "Narratives and Pathways towards an Ecological Civilization in Contemporary China," p. 1191.
- 38 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 23.
- 39 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 69-71.
- 40 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 105.
- 41 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 116-117.
- 42 Voir par exemple le livre remarquable de Lisa Lowe, *The Intimacies of Four Continents*, Durham & London: Duke University Press, 2015.
- 43 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 23.
- 44 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 121.
- 45 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 106.
- 46 Li et Shapiro, *China Goes Green*, p. 197.
- 47 Clayton et Scwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 16.
- 48 Starobinski, *Blessings in Disguise*, p. 31.
- 49 Starobinski, *Blessings in Disguise*, p. 2.
- 50 Brett Bowden, *The Empire of Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, p. 224.
- 51 Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 116.

- 52 Bowden, *The Empire of Civilization*, p. 130. Sur l'étrange histoire de l'introduction de la notion moderne de civilisation en Chine, voir Huang Xingtao, "The formation of modern concepts of 'civilization' and 'culture' and their application during the late Qing and early Republican times," *Journal of Modern Chinese History*, 5 no. 1(2011): 1-26.
- 53 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 181.
- 54 Jiahua Pan, *China's Environmental Governing and Ecological Civilization*, Heidelberg, Springer, 2014, 209.
- 55 Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, London, Heinman, 1980, p. 9.
- 56 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 23.
- 57 Gare, *The Philosophical Foundations of Ecological Civilization*, p. 209.
- 58 Clayton et Schwartz, *What is Ecological Civilization?*, p. 30.
- 59 Martin Savransky, "After Progress: Notes for an Ecology of Perhaps," *ephemera: theory & politics in organisation*, 21, no. 1(2021): 267-281.
- 60 Dark Mountain Project, *The Dark Mountain Manifesto*, 2010: <https://dark-mountain.net/about/manifesto/>
- 61 Maniglier, « Des Temps Modernes aux Temps qui Restent », art. cit.
- 62 Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
- 63 Pour une approche critique de la «resilience», David Chandler, Kevin Grove, et Stephanie Wakefield, *Resilience in the Anthropocene*, London, Routledge, 2020.
- 64 Jairus Grove, *Savage Ecology: War and Geopolitics at the End of the*

*World*, Durham & London: Duke University Press, 2019, p. 277.

- 65 Dark Mountain Project, *The Dark Mountain Manifesto*, 2010: <https://dark-mountain.net/about/manifesto/>
- 66 Alfred North Whitehead, *Adventures in Ideas*, New York, Free Press, 1967, p. 279.
- 67 Alfred North Whitehead, *The Function of Reason*, Boston, Beacon Press, 1929, p. 19.
- 68 James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2010
- 69 Martin Savransky, "Zones de Divergence: Le Pragmatisme et les Murmurations de la Terre," in Didier Debaise et Isabelle Stengers (dir.), *Au Risques des Effets*, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2023.
- 70 Leela Gandhi, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham & London, Duke University Press, 2006, p. 9.
- 71 Stephanie Wakefield, *Anthropocene Back Loop: Experimentation in Unsafe Operating Space*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2020.
- 72 Sur ce collectif de prêtres après le tsunami, voir Savransky, *Around the Day in Eighty Worlds*. Sur les expérimentations post-Fukushima voir Sabu Kohso, *Radiation and Revolution*, Durham & London, Duke University Press, 2020.
- 73 Voir Stacey Ann Langwick, "A Politics of Habitability: Plants, Healing, and Sovereignty in a Toxic World", *Cultural Anthropology*, 33, no. 3(2018): 415-443.
- 74 Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

—

## Contributeur·ices

Traduit par Romane Baleynaud et revu par Arnaud Cudennec



# Devenir angélique ou humanité perspective : l'anthropologie chrétienne à l'épreuve des cosmologies animistes

Par Eduardo Viveiros de Castro | 16-03-2024

L'encyclique du pape François *Laudato Si'*, en 2015, sonnait comme un virage écologique dans la théologie politique catholique. Invité à se prononcer sur cet événement, l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro soutient que ce retour du christianisme à la Terre bute sur son anthropologie : l'être humain se distingue de toutes les autres créatures par son devenir angélique, promis pour la fin des temps. Il lui oppose une autre manière de penser l'exceptionnalité humaine : celle de « l'animisme », notamment dans les cosmologies amazoniennes, où l'humain est la forme que toute entité a pour elle-même. Ce n'est pas alors dans le temps, mais dans l'espace, que l'humain négocie sa différence. Et de conclure : on a besoin de « procéder à une réforme agraire en philosophie »...

Ce texte est une version écrite et augmentée d'une conférence prononcée lors du colloque international « Gaïa face à la théologie : l'enjeu religieux de la mutation climatique », qui s'est tenu au Collège des Bernardins à Paris en février 2020 <sup>1</sup>. L'annonce du colloque indiquait que :

Ce colloque propose de réfléchir aux manières dont la théologie ainsi que la politique et la science peuvent faire face à

Gaïa. La mutation climatique oblige à prendre en compte une transformation profonde dans les rapports avec la Terre. Cette transformation est résumée dans la figure énigmatique de Gaïa, expression qui renvoie à la fois à de nouvelles sciences de la Terre et de nouveaux mythes. Jusqu'ici, la religion chrétienne, formée à une époque qui ignorait encore cette mutation largement causée par l'activité humaine, n'a pas encore mesuré l'immensité des enjeux. L'encyclique du Pape François *Laudato Si'* a certes joué un rôle d'éveil et d'alerte, mais elle n'a pas encore été assimilée par les fidèles. Le but de ce colloque est de laisser la figure nouvelle de Gaïa ébranler autant que possible les formes d'expression de la religion. Il porte autant sur la science du système Terre que sur la mythologie, l'exégèse et la politique.

## Laudato Si' et la théologie de l'atterrissage

Je voudrais tout d'abord noter que la position relative des « actants » de notre colloque ne semble pas être parfaitement claire pour les organisateurs. Son titre est en effet « *Gaïa face à la théologie* » ; mais la page d'annonce nous avertit qu'il se propose de « réfléchir aux manières dont la théologie ainsi que la politique et la science peuvent faire *face à Gaïa* ». On peut donc se demander qui doit faire face à qui. De fait, on lit ensuite que « le but de ce colloque est de laisser la figure nouvelle de Gaïa ébranler autant que possible les *formes d'expression* de la religion ». Il semble donc que ce ne soit pas tant la réalité de Gaïa à l'époque de l'Anthropocène – le « changement climatique 2 » – qui est ici en discussion, mais plutôt la nécessité pour l'Église catholique d'accueillir pleinement Gaïa, de lui donner un sens théologico-politique capable d'informer activement la *praxis* du Peuple de Dieu. Mais là encore, l'objet du colloque reste quelque peu ambigu : Gaïa nous inviterait-elle à repenser uniquement les *formes d'expression*, ou aussi quelque chose de *la substance du contenu* de la religion chrétienne ? Ce contenu serait-il immuable et intouchable, son fondement se situant *en dehors de Gaïa, au-delà de Gaïa* ? Dans ce cas, il s'agirait simplement de trouver une place dans le corpus doctrinal chrétien pour la nouveauté mondaine de Gaïa, disons un accord ou un rac-

cord entre l'eschatologie chrétienne et la collapsologie médiatique. À moins que nous ne soyons effectivement invités à réfléchir à la possibilité et à la nécessité d'une réorientation substantielle de la théologie face à l'intrusion de Gaïa ? Le sous-titre de la conférence, « L'enjeu religieux de la mutation climatique », évoque la possibilité d'imaginer au moins que le changement climatique provoquera certaines mutations religieuses – peut-être est-il déjà en train d'en provoquer – à l'intérieur et à l'extérieur de la sphère de la chrétienté, des mutations qui nécessitent une réflexion aussi attentive qu'urgente.

Depuis quelques temps, je suis de plus en plus enclin à considérer l'hypothèse (peut-être faudrait-il plutôt parler d'un pressentiment) selon laquelle l'Anthropocène – l'événement et le concept – marque non seulement la fin de la Modernité (Bruno Latour), mais aussi l'achèvement par inversion du parcours trimillénaire inauguré par l'Ère Axiale (Karl Jaspers) <sup>3</sup>. Jaspers situait l'Ère Axiale entre le viii<sup>e</sup> et le iii<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et y voyait la naissance de l'idée d'une histoire universelle de l'humanité, avec l'apparition simultanée de modes d'interrogation ouverts sur plusieurs continents (le taoïsme en Chine, le zoroastrisme en Iran, les Upanishads en Inde, les Présocratiques en Europe). Mais avec l'avènement de ce que Dipesh Chakrabarty appelle « l'histoire universelle négative », que l'on peut faire remonter (disons) à 1492, la grande avancée métaphysique que Jaspers voyait dans l'universalité « axiale », en devenant bien plus qu'une idée, se réalise, mais en s'inversant, à travers la figure d'une catastrophe universelle. Cela signifie, notamment, que les ressources intellectuelles léguées par l'Ère Axiale ont épuisé leur attrait, leur capacité à être réactivées (réinventées) chaque fois qu'une crise historique se présente (qu'elle soit politique, religieuse, culturelle, écologique etc.) <sup>4</sup>. Et cela implique, donc, qu'il nous faut sortir de « nous-mêmes », c'est à dire réinventer nos instruments de réinvention.

Ma contribution à ce colloque prendra la forme d'une série de préoccupations, que je ne suis évidemment pas le premier à exprimer (ni ici, ni ailleurs), suscitées par une lecture agnostique (dans le sens aussi d'anti-agnostique) de l'encyclique du pape François, *Laudato*

*Si'* (ci-après abrégée LS) <sup>5</sup>, à partir de mon expérience d'anthropologue spécialiste des cosmologies indigènes de l'Amazonie. J'ai pu lire récemment le *Document final* du Synode sur l'Amazonie réuni au Vatican en octobre dernier <sup>6</sup>, un texte d'une grande importance du point de vue des implications du LS pour l'action de l'Église dans cette immense région qui, en ce qui concerne les changements climatiques d'origine anthropique, est la deuxième région la plus vulnérable sur Terre après l'Arctique. L'Amazonie, comme chacun sait, est la plus grande forêt tropicale de la planète (5,5 millions de km<sup>2</sup>, la moitié de la superficie totale de l'Europe) – c'est la terre promise de la bio- et socio-diversité, de la vie à l'état sauvage, c'est-à-dire de la vie « non domestiquée en vue d'un rendement » (définition de la « pensée sauvage » selon Lévi-Strauss), une région dont les habitants humains et non humains sont encore très peu connus. L'Amazonie brésilienne (60% du biome) est la région de la planète comprenant le plus grand nombre de communautés autochtones classées comme isolées, c'est-à-dire encore non captées et soumises par un État national. L'Amazonie est au bord d'un effondrement écologique catastrophique, résultat de l'extraction illégale de bois et l'orpaillage clandestin, l'implantation de la grande industrie minière transnationale (pétrolière, aurifère etc.), la déforestation à grande échelle pour la création de bétail et la plantation de monocultures – tout cela pour l'exportation, bien entendu. C'est donc vous (les Européens) qui êtes à l'autre bout de la chaîne. Vous, ainsi que les Américains et les Chinois, bien sûr.

Les populations indigènes qui vivent aujourd'hui au Brésil sont la cible d'une campagne d'extermination culturelle délibérée de la part de l'État – écologique (invasion de leurs terres), sociale (attaque des fondements moraux de leur économie), politique (non-respect de leurs droits constitutionnels) et spirituelle (prosélytisme évangélique agressif) – campagne qui n'hésite pas à recourir à l'extermination physique. Nous sommes confrontés à un écocide gigantesque et à un ethnocide systématique, qui ne datent malheureusement pas d'aujourd'hui, mais qui ont été brutalement accélérés par le gouvernement d'extrême-droite qui a pris le pouvoir au Brésil en 2019 et qui considère les peuples aborigènes, c'est-à-dire originaires, comme des envahisseurs du territoire brésilien, comme une

menace à la souveraineté nationale <sup>7</sup>. Un gouvernement négationniste climatique, qui ne manque aucune occasion de manifester son abjecte servilité devant l'ancien (et peut-être futur) président des États-Unis, Donald Trump ; qui a importé les techniques de propagande de l'« alt-right » de ce pays ; qui est en train de mettre en œuvre une politique économique inspirée du Chili de Pinochet, ouvertement dirigée par et pour le grand capital. Un gouvernement féroce extractiviste, anti-indigène, raciste, obscurantiste, mafieux et corrompu, dont le président est un admirateur avoué de la dictature militaire des années 1964-85, faisant publiquement l'éloge de la torture, et qui est associé par des liens de parenté et d'amitié à des puissants groupes criminels issus des forces de sécurité. Un gouvernement qui brandit, comme une de ses bannières, la « guerre culturelle » contre l'éducation publique, l'université, la recherche scientifique, la création artistique et la pensée en général. Enfin, et ce n'est pas la moindre des ironies, un gouvernement qui se déclare profondément chrétien, et qui a été élu avec deux fois plus de voix évangélistes (néo-pentecôtistes en grande majorité) que le candidat du Parti des Travailleurs (le vote catholique ayant lui été réparti à égalité entre les deux candidats, les courants charismatiques et réactionnaires votant pour le candidat gagnant). Il y a moins d'une semaine <sup>8</sup>, un missionnaire évangélique a été nommé responsable de la coordination des Indiens isolés de la Fondation Nationale des Peuples Indigènes <sup>9</sup> : la conversion intégrale des Indiens au christianisme évangélique est dorénavant une politique d'État – une conversion évidemment aux antipodes de la « conversion écologique intégrale » que prêchent le pape François et les évêques d'Amazonie <sup>10</sup>. Hier, le gouvernement a envoyé à l'Assemblée nationale un projet de loi autorisant l'extraction minérale et pétrolière dans les territoires indiens, en totale contradiction avec la Constitution fédérale. En un mot : un génocide, un ethnocide, et un écocide sont en cours.

Avant de passer aux questions que je me suis posées après avoir lu le LS et le document final du synode pour l'Amazonie, je tiens à préciser que je considère que le LS est un document révolutionnaire, comparable à l'encyclique *Paix sur la terre* (1963), et qui aurait pu d'ailleurs s'appeler « Paix avec la terre », dans la mesure où

sa prise de position face à menace climatique est semblable à celle de Jean XXIII face à la menace nucléaire. L'encyclique du pape François marque sans doute un tournant décisif dans la doctrine catholique en ce qui concerne les relations entre les humains et leurs conditions matérielles d'existence, en insistant sur le fait que ces conditions, tout autant que les relations intra-humaines qu'elles étayent, s'inscrivent dans le réseau total d'interdépendances qui forme le tissu de la vie terrestre (Gaïa). Cela étant précisé, je passe à mes questions, ou plutôt à mes préoccupations géothéologiques concernant le LS, des préoccupations qui ne sont pas sans ressembler à celles que les pages sur la géophilosophie de Deleuze et Guattari ont suscitées en moi : en bref, il s'agit dans les deux cas d'une insistance troublante sur la singularité, voire l'exceptionnalité, de certains personnages de l'histoire mondiale (respectivement l'espèce humaine et la philosophie grecque) <sup>11</sup>.

La question principale, d'un point de vue « théorique », est de savoir si la distinction tranchée faite par *Laudato Si'* entre l'anthropocentrisme chrétien, pierre angulaire de la doctrine, et ce que l'encyclique condamne comme « anthropocentrisme moderne » (§115 et suivants) est convaincante. Mais surtout, il s'agit de savoir si la distinction est suffisante – et très précisément de savoir si elle suffit pour rendre justice à Gaïa théologiquement et politiquement.

Bien évidemment, la tentative de l'encyclique *Laudato Si'* de proposer un compromis entre immanence et transcendance peut s'avérer plus inclusive que celui que la théologie chrétienne pose comme son fondement (l'Incarnation) – c'est ainsi que j'interprète la dimension profondément novatrice du LS <sup>12</sup>. Cette tentative a été accusée, par les catholiques conservateurs, de promouvoir des propos téméraires, voire hérétiques, non seulement parce qu'ils reprendraient l'esprit « de gauche » de la théologie de la libération, avec sa critique de l'injustice économique et sociale <sup>13</sup>, mais aussi parce qu'ils insinueraient un « flirt avec le panthéisme » et feraient « des compromis avec le paganisme », avec son « écothéologie ». Toute lecture du LS faite d'un point de vue agnostique et biocentrique – comme le mien <sup>14</sup> –, qui ne peut manquer d'être troublée par les points d'intransigeance théologique qui compensent en

quelque sorte la hardiesse d'autres positions de l'encyclique, peut encore moins négliger le fait que le pape François est confronté à des ennemis puissants, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église catholique.

Mais voici néanmoins les deux points qui me semblent les plus importants d'un point de vue plus large, questions que je qualifierais peut-être de proprement cosmopolitiques :

1. En ce qui concerne la transcendance et la dimension eschatologique du LS, cet engagement est-il suffisamment solide pour faire face à l'apocalyptisme écocidaire des mouvements évangéliques (et de certains courants charismatiques au sein du catholicisme), qui se sont abattus comme un tsunami sur de vastes régions de la Terre ? N'oublions pas que s'il y a une théologie du climat-négationnisme, elle se trouve dans la mouvance néo-pentecôtiste, c'est-à-dire *chez des chrétiens*. En fait, ce n'est même pas une théologie négationniste, mais plutôt une opposition théologiquement motivée à tout mouvement, groupe générationnel, catégorie professionnelle ou courant d'opinion qui parle de la catastrophe écologique comme de quelque chose qu'il faut combattre, puisqu'on souhaite la venue de la catastrophe, on attend la fin du monde, on ne veut pas qu'elle soit « retenue » par quelque *katéchon*, comme par exemple les peuples indigènes d'Amazonie, ces gens qui croient que leurs chamanes empêchent la chute du ciel, et donc qui, du point de vue de ces chrétiens, retardent la montée au ciel des élus. En ce qui concerne l'immanence et la dimension écologique de l'encyclique LS, on se demande si la *théologie de la sobriété* prêchée dans l'encyclique a une force persuasive capable de neutraliser l'attrait de la *théologie de la prospérité* et de son compagnon encore plus sinistre, la théologie de la domination, le « *dominionisme* », ce mouvement qui vise à instaurer un État théocratique sous l'égide d'un Christ Pantokrator. Avec pour épicentre les États-Unis, une convergence politique est en train de se développer entre, d'un côté, les masses qui veulent l'Armageddon et attendent le Ravissement (en attendant la consommation des temps, ils consomment matériellement ce qu'il reste de l'avenir), et, de l'autre, les élites qui s'arment jusqu'aux dents pour défendre leurs bunkers

climatisés alors qu'elles se préparent à abandonner la Terre à la misère et au chaos <sup>15</sup>. Et il ne s'agit pas seulement de la théologie de la prospérité ou du dominionisme : en matière d'immanence, il saute aux yeux que le mouvement évangélique s'est montré étonnement plus efficace que l'Église catholique en ce qui concerne la capacité de conversion et de mobilisation, grâce à la continuité sociale, économique, psychologique qu'il a su établir entre les moments « sacrés » et « profanes » de la vie des fidèles.

2. En ce qui concerne l'attention particulière à accorder aux « valeurs » et aux « traditions culturelles » des peuples « autochtones » dont parle LS (§146, §179) – non seulement parce qu'ils sont particulièrement menacés par la cupidité et la corruption capitalistes, mais parce que ces traditions sont des exemples de respect et d'amour pour la terre, dont les chrétiens devraient donc s'inspirer –, la question que Pierre Clastres posait à l'ethnologie devrait être étendue à la théologie : « [O]n ne projette plus sur les sociétés primitives le regard curieux ou amusé de l'amateur plus ou moins éclairé, plus ou moins humaniste, on les prend en quelque sorte au sérieux. *La question est de savoir jusqu'où va cette prise au sérieux* <sup>16</sup> ». Cette question est particulièrement mise en avant dans le *Document final* du Synode pour l'Amazonie, qui semble aller plus loin que LS en ce qui concerne les traditions indigènes, en proposant une « conversion culturelle » comme partie intégrante de la « conversion écologique » de l'Église amazonienne <sup>17</sup>, et en légitimant les « forces spirituelles » immanentes que les peuples indigènes identifient dans la création. Je cite le §9 du *Document final* :

**La recherche de la vie en abondance par les peuples indigènes d'Amazonie se concrétise dans ce qu'ils appellent le "bien vivre", et qui est pleinement réalisé dans les Béatitudes. Il s'agit de vivre en harmonie avec soi-même, avec la nature, avec les êtres humains et avec l'être suprême, parce qu'il y a une intercommunication entre le cosmos entier, où il n'y a ni exclusion ni exclus, et où nous pouvons créer un projet de vie pleine pour tous. Une telle compréhension de la vie se caractérise par l'interconnexion et l'harmonie des relations entre l'eau, le territoire et la nature, la vie communautaire et la culture, Dieu et les différentes forces spirituelles.**



Les deux points, en somme, concernent la relation complexe de la théologie chrétienne avec l'immanence, ou plutôt la relation entre l'immanence, la transcendance et les différents sens que prend la dimension du surnaturel dans la théologie chrétienne et dans les cosmologies extra-modernes ou anti-modernes. En un mot, la question consiste à savoir dans quelle mesure la théologie chrétienne est prête enfin à apprendre de ce qu'on a la mauvaise habitude d'appeler l'animisme – à apprendre enfin à « réactiver l'animisme », au sens qu'Isabelle Stengers donne à ces deux mots **18**.

## L'eschatologisation de l'immanence

L'imaginaire spatio-temporel – scientifique, philosophique et politique – qui se construit autour de la très ancienne figure de Gaïa et de son compagnon le plus récent, l'Anthropocène, a pour pôles d'attraction et de répulsion la distinction caractéristique de la Modernité, à savoir celle entre Nature et Culture. « Gaïa » gravite sémantiquement autour du pôle de la Nature, tout en le problématisant, articulant (pour ne pas dire opposant) l'universalité planétaire et physique de Galilée à la singularité biogénique terrienne de Lovelock-Margulis. L'« Anthropocène », de son côté, met en évidence le pôle de la Culture ou de la Société – dans ses diverses incarnations : capitalisme, technologie, colonialisme, etc. – en même temps qu'il problématise le bicaméralisme physique/politique moderne, en soulignant la convergence d'échelle (chronologique, géographique et thermodynamique) entre les processus biogéochimiques d'origine anthropique et non anthropique.

L'idée d'un « enjeu religieux de la mutation climatique » suggère cependant qu'une troisième dimension cosmologique ou catégorie ontologique est appelée à constituer la physionomie de Gaïa, une dimension que j'appellerai, faute de mieux, le Surnaturel. Je parle de « surnaturel » non seulement parce que Gaïa fait un clin d'œil aux « nouveaux mythes » – ou plutôt, attire notre attention sur la sagesse contenue dans les anciens mythes **19** –, mais aussi parce que le terme « Anthropocène » désigne l'échec de l'exceptionnalisme humain (le « doublet empirico-transcendantal » de Foucault)

comme fondement surnaturel du capitalisme (le capitalisme en tant que religion, selon les termes de Walter Benjamin). De plus, l'effondrement de la dualité Nature/Culture libère et réactualise la dimension originelle qui a toujours insisté derrière elle, et dont la « nature » (au sens d'essence) peut être qualifiée, compte tenu de notre vocabulaire culturellement limité, de « spirituelle », car elle concerne l'aspect incarné (immanent) de Gaïa la transcendante, c'est-à-dire sa *signification*. C'est dans ce sens qu'il y aurait des « enjeux religieux » de la mutation climatique, et que le couple Anthropocène-Gaïa nous confronte au « surnaturel », c'est-à-dire à l'avènement probable d'une nouvelle « formation géo-spirituelle », comme le propose Bronislaw Szerszynski <sup>20</sup> – peut-être même à la promesse d'une « deuxième Ère axiale », toujours selon cet auteur. Ou, comme le suggère Bruno Latour, ce couple nous confronte à un choix entre différentes Terres possibles, Gaïa n'étant que le nom d'une d'entre elles <sup>21</sup>. Une autre façon de penser la réémergence d'une dimension géo-spirituelle dans le nouvel âge post-axial de l'Anthropocène est d'observer comment le transcendantal kantien a cessé d'être pris comme un ancrage cognitif, l'épine dorsale de la constitution immuable et distinctive de l'humain, pour entrer dans un régime « surnaturel » de variation continue, en se matérialisant dans différents agencements techniques et dans différentes formes de vie, qu'elles soient humaines ou autres-qu'humaines, biotiques ou abiotiques, corporelles ou spectrales <sup>22</sup>.

La dimension surnaturelle ou spirituelle qui émerge dans l'horizon de Gaïa peut être conçue d'au moins deux façons. Dans la vulgate théocosmologique chrétienne, elle constitue un troisième pôle transcendant – le Royaume de Dieu <sup>23</sup> – qui englobe la dualité Nature/Culture de façon absolue, mais aussi asymétrique, puisque l'être humain (l'être de la Culture) est, pour ainsi dire, déjà à mi-chemin de la transcendance, vu qu'il possède une « valeur particulière », une « dignité éminente », « unique » et même « une dignité infinie » <sup>24</sup>. Ici, l'encyclique reste fidèle à l'orthodoxie, qui affirme la « hiérarchie des créatures » et la condition de l'homme comme « sommet de la création » (*Catéchisme de l'Église Catholique* §342-343). Dans les mondes extra-modernes ou « extra-axiaux », en revanche, la dimension spirituelle tend à être pensée comme im-

manence de la nature dans la culture et vice versa – en d'autres termes, la surnature est le mode d'existence de la culture pensée *sub specie naturae*, sous l'aspect de la nature (dimension « magique » de l'immanence) et de la nature pensée sous l'aspect de la culture (dimension « animiste ») 25.

Cette alternative est tout sauf indifférente. La distinction entre un surnaturel conçu comme une transcendance hiérarchique substantielle – affirmation du statut exceptionnel de l'être humain au sein de la création –, ou comme une immanence horizontale – la condition humaine comme état basal et version originelle commune de tous les existants (nous y reviendrons plus loin) – indique des limites qui me semblent difficiles à franchir pour une réception intégrale de Gaïa par la théologie chrétienne, même dans la version « écologisée » de *Laudato Si'*. La spectrologie chrétienne, qui exige l'extinction eschatologique de toute animalité de l'humain et refuse catégoriquement la condition de « personne » à tout vivant non humain, n'offre aucune issue évidente, ni métaphysique ni politique, à la situation nommée « Anthropocène » 26. Dans le royaume de Dieu de l'eschatologie chrétienne classique, au moins, toute la biodiversité aura été anéantie, car seuls les corps impassibles, subtils et agiles des humains ressuscités y prendront place du côté des anges et devant Dieu (selon la hiérarchie ascendante de la perfection *feritas/humanitas/divinitas*). Le dogme de la résurrection de la chair, pierre angulaire de l'Église, « ne signifie pas la restauration de la condition adamique originale ... mais son dépassement sous forme angélique 27 ». Fabián Ludueña, sur lequel je m'appuie ici, caractérise l'eschatologie chrétienne comme un projet théologico-politique de reconstruction d'un homme angélique, c'est-à-dire purement humain, libéré de l'animalité qu'Adam le terreux porte en commun avec le reste des vivants : « En vérité, l'homme est l'être qui a réussi à vaincre l'animal 28 ». Ludueña y voit la présence d'une tendance gnostique dans le christianisme, suggérant, en outre, la continuité de cette anthropologie angélomorphe dans les courants contemporains défendant la « Singularité », cette religion technopolitique originaire de la Silicon Valley, qui promet de libérer l'espèce humaine de sa plate-forme organique et animale et de l'immortaliser dans le nuage informatique – ou, dans certaines versions

plus modestes, qui promet de libérer l'humanité de sa prison planétaire en état d'effondrement environnemental et de s'en aller coloniser les espaces infinis <sup>29</sup>. (Peut-être qu'il y a une affinité métaphysique profonde entre l'angélologie et le colonialisme ?)

Je n'ai pas choisi d'exprimer mes préoccupations en termes de contraste entre les notions de transcendance et d'immanence par simple désir de philosopher à l'ancienne. Je m'appuie ici, quoique librement, sur le livre récent de l'historien Alan Strathern, *Unearthly Powers*, où il développe un contraste dynamique et complexe entre les « religions immanentistes » et les « religions transcendantalistes » (judaïsme, christianisme, islamisme, bouddhisme, jaïnisme, confucianisme, bref, les religions – et les philosophies – de « l'Ère Axiale ») <sup>30</sup>. Je n'ai pas le temps de discuter ce livre très important. Un des arguments qu'on peut retenir ici est que les religions de la transcendance (ontologiquement dualistes, individualistes, éthicisantes, universalistes, sotériologiques, idéologiquement agressives, etc.) doivent toujours transiger avec les penchants immanentistes (« cosmologiques », animistes, intramondaines, pragmatiques, localistes etc.) qui informent les religions « pré-Axiales » et que l'auteur considère comme cognitivement innés, c'est-à-dire naturels <sup>31</sup>. L'histoire des grandes religions, par exemple, montrerait ainsi une alternance régulière entre des moments transcendantalistes (réformistes) et immanentistes (« popularisations »). Mais même le christianisme, religion fondée sur un compromis inédit entre immanence et transcendance (le Christ) – ou peut-être devrait-on dire sur le plus formidable effort pour immanentiser la transcendance – ne peut pas se passer d'affirmer, en dernière instance, et avec une force particulière, la transcendance. Ainsi, au §81 du LS, le « supplément d'âme » (au sens littéral) comme noyau dur de l'anthropologie chrétienne est clairement énoncé. François écrit :

**Bien que l'être humain suppose aussi des processus évolutifs, il implique une nouveauté qui n'est pas complètement explicable par l'évolution d'autres systèmes ouverts. Chacun de nous a, en soi, une identité personnelle, capable d'entrer en dialogue avec les autres et avec Dieu lui-même. La capacité**

de réflexion, l'argumentation, la créativité, l'interprétation, l'élaboration artistique, et d'autres capacités inédites, montrent une singularité qui transcende le domaine physique et biologique. La nouveauté qualitative qui implique le surgissement d'un être personnel dans l'univers matériel suppose une action directe de Dieu, un appel particulier à la vie et à la relation d'un Tu avec un autre tu. À partir des récits bibliques, nous considérons l'être humain comme un sujet, qui ne peut jamais être réduit à la catégorie d'objet. (je souligne)

Mais c'est au §119, qui fait suite à une critique sévère de la « démesure anthropocentrique moderne » – l'arrogance technocratique qui fait croire à l'homme qu'il peut remplacer Dieu – que la tension s'exprimera avec un maximum de clarté :

La critique de l'anthropocentrisme dévié ne devrait pas non plus faire passer au second plan la valeur des relations entre les personnes. Si la crise écologique est l'éclosion ou une manifestation extérieure de la crise éthique, culturelle et spirituelle de la modernité, nous ne pouvons pas prétendre soigner notre relation à la nature et à l'environnement sans assainir toutes les relations fondamentales de l'être humain. Quand la pensée chrétienne revendique une valeur particulière pour l'être humain supérieure à celle des autres créatures, cela donne lieu à une valorisation de chaque personne humaine, et entraîne la reconnaissance de l'autre. L'ouverture à un « tu » capable de connaître, d'aimer, et de dialoguer continue d'être la grande noblesse de la personne humaine. C'est pourquoi, pour une relation convenable avec le monde créé, il n'est pas nécessaire d'affaiblir la dimension sociale de l'être humain ni sa dimension transcendante, son ouverture au « Tu » divin. En effet, on ne peut pas envisager une relation avec l'environnement isolée de la relation avec les autres personnes et avec Dieu. Ce serait un individualisme romantique, déguisé en beauté écologique, et un enfermement asphyxiant dans l'immanence. (je souligne)

Je trouve cet argument irrecevable. Bien sûr, François veut marquer ici l'indissociabilité entre justice sociale et justice environnementale, et prévenir contre un écologisme des nantis ou contre une

misanthropie nihiliste. Mais je ne pense pas qu'un refus de *toute forme* d'anthropocentrisme, *y compris* l'anthropocentrisme chrétien réaffirmé ici <sup>32</sup>, nous mette en danger de faire passer la dimension sociale de l'être humain au second plan. Je pense même que c'est exactement l'inverse <sup>33</sup>. D'autant plus quand on sait que l'« individualisme » critiqué dans ce paragraphe, qu'il soit « romantique » ou possessif <sup>34</sup>, est une valeur cardinale que la sociologie et l'anthropologie historiques ont associée à l'universalisme chrétien, et que l'accent mis sur l'« identité personnelle », conçue comme l'intériorité du sujet en tête-à-tête avec Dieu (le « Tu »), a souvent été associé à un affaiblissement des relations sociales et communautaires (Luc 14: 26). Je ne pense pas non plus qu'il soit nécessaire de lier la dimension sociale de l'être humain à sa dimension transcendante – surtout quand cette dernière est jalousement revendiquée comme une « valeur particulière supérieure » à celle des autres créatures – puisque la socialité est la condition immanente et éminente de la toute la vie de Gaïa. Mais tout se passe comme si « la distance infinie entre la nature et le Créateur » (§88) était beaucoup plus infinie pour les créatures non humaines que pour les créatures humaines.

L'insistance sur la valeur supérieure de l'être humain par rapport aux autres créatures m'a rappelé un passage célèbre de la *Théodicée* de Leibniz :

**Chaque perfection ou imperfection dans la créature a son prix ; mais il n'y en a point qui ait un prix infini. [...] Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion ; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards ; mais quand cela serait, il ne s'ensuivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévalût à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez décriée, que tout est fait uniquement pour l'homme <sup>35</sup>.**

Par analogie, on pourrait dire que « Dieu fait plus de cas » de l'espèce humaine que de toute autre espèce en particulier ; cependant je ne sais pas si l'on peut assurer que Dieu préfère la seule espèce

humaine à toutes les autres espèces prises collectivement, à tous égards. Mais quand cela serait... Qu'est-ce que la Sixième Extinction <sup>36</sup>, sinon « le désordre général répandu dans un nombre infini de créatures » ?

Parlons de ce désordre-là, précisément. Nous savons que l'Anthropocène n'est pas l'acte d'une espèce, et que la destruction des conditions d'existence d'innombrables espèces vivantes n'est pas le fait de tous les êtres humains. Mais il reste que toutes les chaînes causales qui mènent à la destruction de la vie terrestre peuvent être retracées jusqu'à des actions humaines. Andreas Malm et Alf Hornborg, partisans du nom de « Capitalocène » pour désigner notre temps de catastrophes, ont soutenu, peut-être avec une intention ironique, que le concept d'« Anthropocène » n'aurait de sens que « du point de vue des ours polaires <sup>37</sup> ». Mais c'est justement la raison pour laquelle je défends ce concept. Du point de vue de l'humanité (c'est-à-dire de l'espèce humaine vue, en quelque sorte, de l'intérieur) <sup>38</sup>, ce temps des catastrophes mérite peut-être le nom de « Capitalocène ». Mais pour les abeilles, les ours polaires et les koalas, il est bel et bien l'Anthropocène. Dire « Anthropocène », c'est dire que *le point de vue correct pour appréhender l'effondrement environnemental en cours est celui des vivants non humains* – le concept d'Anthropocène nous amène à considérer l'espèce humaine de l'extérieur, seule perspective qui lui donne une cohérence pragmatique. Ce qui nous renvoie à Chakrabarty et son « histoire universelle négative », négativité à laquelle la Sixième Extinction confère une sinistre positivité.

La théologie du LS suppose donc une équivalence, voire une identité, entre la spécificité relative ou réflexive de l'être humain et son exceptionnalité substantielle et absolue. Toute exception est une extériorité face à une norme déterminée, exemption de responsabilité dans le domaine défini par cette norme – une sorte d'infinitude privée ou exclusive. Or, il me semble qu'il n'est pas légitime de partir du constat (qui n'a rien de particulièrement chrétien) d'un caractère spécial de l'être humain à ses propres yeux pour arriver à l'affirmation de son caractère exceptionnel devant les autres êtres. C'est précisément cette prétention d'exceptionnalité spirituelle qui

est refusée par les religions immanentistes extra-axiales ou extra-modernes <sup>39</sup>. Et c'est cette revendication, « sécularisée » dans l'exceptionnalité ontologique (LS §8 parle d'« une singularité qui transcende le domaine physique et biologique »), qui fonctionne, tout compte fait, comme le présupposé central de l'irresponsabilité cosmique de la civilisation technocapitaliste moderne. En somme : pas de démesure anthropocentrique moderne sans un anthropocentrisme théologique préalable.

La relation entre la non-exceptionnalité de l'espèce humaine et le soin de la Terre devient claire – et ici je ne donne qu'un exemple entre mille – dans un passage d'un livre dont tout le monde ici a entendu parler, à défaut de l'avoir lu, *La chute du ciel*, du penseur yanomami Davi Kopenawa et de l'anthropologue français Bruce Albert. Ce livre étonnant est, entre autres, un discours prophétique sur le péché écologique des Blancs <sup>40</sup>, un discours qui indique une voie que l'on pourrait appeler « eschatologisation de l'immanence », par opposition à la célèbre « immanentisation de l'eschaton » de Voegelin : l'idée, évidemment non chrétienne, que *Gaïa est le Royaume, et que « l'écologie » est directement, immédiatement, inmanquablement eschatologique*. Voici ce que les cosmologies extra-axiales ont à dire à propos de toute aspiration à une « écologie intégrale » :

**Omama [le démiurge créateur des Yanomami] a été, depuis le premier temps, le centre de ce que les Blancs appellent « écologie ». ... Bien avant que ces paroles n'existent chez eux et qu'ils se mettent à en parler autant, elles étaient déjà en nous, sans que nous les nommions de la même manière. [Les Yanomami étaient les gardiens de la semence du verbe écologique...] Depuis toujours, elles étaient pour les chamans des paroles venues des esprits pour défendre la forêt. ... Dans la forêt c'est nous, les êtres humains, qui sommes l'écologie. Mais ce sont, tout autant que nous, les xapiri [les esprits ancestraux des animaux et autres êtres de l'environnement], le gibier, les arbres, les rivières, les poissons, le ciel, la pluie, le vent et le soleil ! C'est tout qui est venu à l'existence dans la forêt, loin des Blancs ; tout ce qui n'est pas encore entouré de clôtures. [...] Les xapiri défendent la forêt depuis qu'elle**



existe. C'est parce qu'ils les possèdent à leurs côtés que nos anciens ne l'ont jamais dévastée. [...] Les Blancs qui, autrefois, ignoraient toutes ces choses, commencent aujourd'hui à les entendre. ... Ils se disent maintenant gens de l'écologie car ils sont inquiets de voir leur terre devenir de plus en plus chaude <sup>41</sup>. (je souligne)

## Ce qui n'est pas encore entouré de clôtures : la vie...

La définition que donne Kopenawa de l'écologie, à savoir tout ce qui n'est pas *encore* entouré de clôtures, met en évidence la dimension de *l'espace* – un espace lisse que le *temps*, c'est-à-dire les Blancs, est en train de strier et de s'appropriier à toute vitesse : le temps dévore l'espace. C'est cette dimension spatiale que le concept de Gaïa cherche à introduire dans le discours eschatologique chrétien, axé très unilatéralement sur la temporalité. Dans son livre *Eschatology and Space*, le théologien Vítor Westhelle <sup>42</sup> soutient l'idée que le concept d'*eschata*, les « choses dernières », comporte une référence à la fois spatiale et temporelle : *eschatos* est la limite, la frontière, la clôture, à la fois dans le temps et dans l'espace. Westhelle cite plusieurs déclarations d'éminents théologiens chrétiens où le temps est défini comme la dimension chrétienne par excellence, tandis que l'espace est « la chose » des païens :

Paul Tillich, certainement l'un des grands théologiens du siècle dernier et très sensible aux questions et aux valeurs culturelles, est allé jusqu'à affirmer que le christianisme a fait triompher le temps sur l'espace. Il identifie le paganisme à "l'élévation d'un espace spécial à la valeur et à la dignité ultimes". Sur un ton d'admonestation inhabituel, il appelle au "martyre" au nom de "la victoire éternelle dans la lutte entre le temps et l'espace [qui] redeviendra visible comme la victoire du temps et du Dieu unique qui est le Seigneur de l'histoire." Ce discours d'un théologien philosophe est même compréhensible pour quelqu'un qui a dû quitter son pays d'origine sous la politique nazie du Blut und Boden — mais le langage d'opposition qu'il utilise empêche le lecteur de se rendre

compte qu'un abus n'empêche pas l'us **43**.

Et Westhelle de se demander :

La séparation entre nature / espace / fait, d'une part, et histoire / temps / signification, d'autre part, est-elle propre au cœur de l'histoire chrétienne ? Ou bien cette séparation peut-elle être conçue comme un dispositif herméneutique qui, même s'il prévaut dans le christianisme occidental, a sa propre généalogie relative et ne doit pas être considéré comme un élément normatif ultime pour la reconstruction de la théologie chrétienne ? **44**

La question revêt une dimension d'urgence pour Westhelle, car il pense à son ministère à partir de son expérience avec les paysans sans terre. Il commence son livre par une anecdote personnelle :

La théologie a pris du retard par rapport à d'autres domaines en ce qui concerne l'importance de traiter les questions de géographie et d'espace. Travaillant au sein de la Commission pastorale œcuménique sur la terre (CPT), après avoir terminé un doctorat, je n'étais pas préparé à trouver des ressources dans la littérature théologique. Un dimanche, un frère capucin et moi-même dirigeons un service dans un campement de paysans sans terre dans le sud-ouest du Brésil. [...] Une trentaine de familles vivaient dans des tentes en plastique noir sous le soleil brûlant. [...] L'endroit se trouvait dans une bande de terre de 20 mètres de large maximum, à côté d'une autoroute reliant le Brésil et le Paraguay, flanquée de l'autre côté de la clôture d'une mégaferme. Parmi les textes bibliques pour le service figurait le Psaume 24 : « La terre est à l'Éternel et à tout ce qui s'y trouve, le monde et ceux qui y vivent ». L'un des paysans, qui avait perdu la parcelle de terre familiale à cause des politiques agraires adoptées par le régime militaire dans les années 1970, l'a dit à haute voix : « Si la terre est à Dieu, comment se fait-il que je ne voie que cette clôture ? » À l'exception des études d'architecture ecclésiastique, la théologie ne m'avait pas permis de fournir une orientation biblique et théologique pour encadrer les expériences spatiales **45**

Qu'y a-t-il donc de l'autre côté de ces clôtures ? Comment penser autrement que comme une expropriation l'effort pour faire sien un morceau de la terre, c'est-à-dire aussi un corps ? Cette question résonne étrangement avec la question de la différence anthropologique, c'est-à-dire avec ce que l'humanité peut avoir en commun avec des terrestres autres qu'humains. Le discours de Kopenawa dans *La chute du ciel*, en mettant sur un pied d'égalité, en tant que constituants de l'écologie, les humains (Yanomami) et les esprits, les animaux, les arbres, la pluie, le ciel – tous conçus comme « animés », c'est-à-dire capables d'une action (et d'une réaction) intentionnelle <sup>46</sup> – exprime une position fondamentale dans les cosmologies des sociétés amazoniennes et de nombreux autres peuples extra-modernes. Les peuples indigènes « répondent » à l'anthropocentrisme occidental (chrétien ou moderne) par ce que j'ai appelé, non sans quelques critiques, l'anthropomorphisme, c'est-à-dire l'inclusion virtuelle dans la catégorie de l'humanité de tout ce qui existe <sup>47</sup>. Dans les cosmologies indigènes, on trouve souvent l'affirmation selon laquelle plusieurs espèces de non-humains « sont des humains » ou « sont des gens » (c'est-à-dire : étaient des humains au temps mythiques, ou bien restent des humains derrière leurs « habits » animaux, ou encore ont des esprits-maîtres humanoïdes, etc.), au sens où ils possèdent diverses, voire toutes, les capacités que nous considérons comme distinctives des humains. Ce qui nous dérange dans cette idée, c'est que les Indiens ne reconnaissent pas ces attributs comme étant des propriétés exclusivement humaines. Relisons Descartes :

**[Je] me suis ici un peu étendu sur le sujet de l'âme, à cause qu'il est des plus importants ; car, après l'erreur de ceux qui nient Dieu, [...] il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie non plus que les mouches et les fourmis <sup>48</sup>**

Devant cette curieuse façon de comparer les âmes animales et humaines, on peut soupçonner que Descartes semble craindre à la fois que l'homme soit un animal comme les autres *et* que les animaux soient des hommes comme nous. C'est précisément ce que

prétendent les cosmologies des peuples « animistes », ces peuples qui prennent au sérieux « l'âme des bêtes » et qui refusent que la condition de sujet (et bien d'autres choses) soit une *propriété privée* de l'espèce humaine. Voilà leur façon de « nier Dieu », c'est-à-dire d'être des païens immanentistes. Mais nous, les Modernes, ne devrions-nous pas être un peu moins mesquins, moins avares de nos richesses ? Ceux qui partagent « la maison commune » ne doivent-ils mettre leurs « propriétés » en commun 49 ? Contrairement à la devise cartésienne, « je pense, donc je suis », le cogito amérindien s'exprimerait plutôt comme un : « ça existe, donc ça pense ». Et après tout, même les mouches et les fourmis (Leibniz aurait choisi les lions) peuvent avoir quelque chose à craindre – puisqu'ils n'ont rien à espérer – de l'espèce qui se considère comme la souveraine absolue en ce monde, précisément parce qu'elle est la détentrice exclusive de la seule chose qui n'est pas de ce monde.

Tout compte fait, la notion d'anthropomorphisme n'est peut-être pas la plus appropriée. Les religions immanentistes de l'Amérique indigène se caractérisent plutôt par un prosopomorphisme très général, c'est-à-dire par l'extension indéfinie de la condition politico-morale de *personhood* (ce mot anglais qu'on pourrait traduire par « personnitude ») à d'autres existants. L'anthropomorphisme anatomique, éthologique ou culturel qui accompagne souvent ce prosopomorphisme est plus de l'ordre d'un schématisme mythopoiétique qu'une position doctrinaire arrêtée – parce qu'en fait c'est la condition de personne qui joue ce rôle de substrat de l'être 50. Cela ne signifie pas que l'être humain, dans la conception des peuples amazoniens, n'est pas spécial. En fait, il est et n'est pas « spécial » en même temps. Du point de vue cosmologique, l'humanité est en réalité le contraire même de « spécial » – elle est la forme *a priori* (dans le langage du mythe : la forme primordiale, originaire) des êtres vivants, parfois de tous les êtres existants, d'où dérivent les espèces et autres *natural kinds* qui iront meubler le cosmos actuel (note : « L'action [du mythe] se déroule dans un temps auquel il n'y avait encore rien, mais les gens existaient déjà », écrit Miguel Carid, l'ethnographe des Yawanawa de l'Amazonie occidentale (cité dans Oscar Calavia Saez « El rastro de los pecarías. Variaciones míticas,

variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano», *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 87, 2001, 161-176.). D'un point de vue que nous appellerions réflexif, c'est-à-dire dans la « perspective de la première personne », l'humanité des peuples indigènes en question est clairement perçue par eux comme parfaitement spéciale. Ils sont même suprêmement humains, les seuls humains authentiques.

Ainsi, dans la vulgate mythologique amérindienne, la situation la plus courante est celle où tout ce qui existe revêt un *aspect* humain, qu'il soit résiduel, invisible, spirituel ou potentiel. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le répéter d'innombrables fois, pour les peuples indigènes, la condition originelle commune de l'animalité et de l'humanité n'est pas, comme pour les modernes, l'animalité, mais l'humanité en tant que condition politico-morale (la personnitude) <sup>51</sup>, souvent schématisée en termes anatomiquement anthropomorphes. Mais ce n'est pas seulement un substrat archaïque de tous les existants. Ce que l'on a fini par appeler le « perspectivisme amérindien » est la conception indigène selon laquelle toutes (ou plutôt, je le répète : presque toutes !) les espèces vivantes ou autres se perçoivent comme des êtres humains, tout en étant perçues comme des animaux, des plantes, etc., par les autres espèces (cela inclut celle que nous considérons comme humaine, c'est-à-dire « nous-mêmes », qui sommes perçus par les autres espèces comme des esprits monstrueux, des fauves cannibales ou, inversement, du gibier). La condition humanoïde primordiale posée par le mythe est une sorte de réification ou de « conversion empirique » de la condition aperceptive transcendantale inhérente à un nombre indéfini d'existants, pour ne pas dire à l'existence en tant que telle. (Les indigènes sont-ils des pan-expérialistes ? Peut-être...). Et en ce sens, l'être humain est bel et bien spécial – spécial pour lui-même. Mais puisque chaque espèce, dès qu'elle se perçoit comme humaine, se considère nécessairement comme spéciale, le spécisme (voire l'exceptionnalisme), tout comme sa version réduite, l'ethnocentrisme, est la chose du monde la mieux partagée <sup>52</sup>. On peut comparer cette façon d'imaginer la condition animale avec l'ironie anti-anthropomorphique de Xénophane disant à propos des bœufs et des lions que, « s'ils avaient des mains », ils sculpteraient leurs

dieux avec des corps bovins ou léonins, juste comme le font les humains avec leurs dieux. Dans le cas du perspectivisme indigène, ce sont les humains qui imaginent les animaux comme des humains, et non les animaux qui imaginent les dieux comme des animaux. Quant aux dieux indigènes (en l'occurrence, les esprits), ils sont souvent imaginés comme les ancêtres à forme humaine des animaux, tels les *xapiripë* des Yanomami <sup>53</sup>. Peut-être pourrions-nous combiner les deux figurations, la grecque et l'amazonienne, en une seule « solution » judéo-chrétienne, en supposant que le Dieu de la Genèse – qui aime toute sa création et qui n'a pas d'image – dit à toutes ses créatures que chacune d'elles a été faite à son image et à sa ressemblance...

## Conclusion

L'histoire de l'expansion impériale des religions de la transcendance n'est pas terminée. L'offensive du christianisme dans l'Amérique indigène, en Afrique, en Océanie, est l'histoire d'une guerre sans merci contre les spiritualités immanentistes, une guerre dans laquelle on n'a jamais hésité à avoir recours au génocide, à l'ethnocide, à l'esclavage et autres prouesses pieuses. La croisade est maintenant menée par les néo-pentecôtistes et leurs congénères. Le document final du *Synode amazonien* reconnaît la difficulté de cohabiter sur le terrain avec une interprétation du concept d'évangélisation très différente de celle défendue par le pape François : « En Amazonie, “les relations entre catholiques et pentecôtistes, charismatiques et évangéliques, ne sont pas faciles” ». Mais une confrontation directe avec ces versions agressivement colonialistes du christianisme est manifestement impossible pour l'Église catholique. C'est l'une des impasses théologico-politiques les plus graves pour la mise en œuvre effective de l'écologie intégrale de la LS dans le contexte amazonien et dans d'autres contextes extra-modernes. La position du document final du Synode est diplomatique, pour ne pas dire tiède ; en fait, elle trahit l'ascendance commune des confessions chrétiennes et, en fin de compte, une convergence théologique essentielle <sup>54</sup>. Le dialogue œcuménique et interculturel souhaité avec les traditions indigènes

et africaines doit donc également accueillir ces très incommodes courants intégristes, qui n'ont aucunement l'intention de « dialoguer » avec les peuples sous leur contrôle catéchétique (et souvent économique et donc politique) 55.

En conclusion, quelles leçons peut-on tirer de la distance qui, malgré l'important effort de conversion écologique initié par *Laudato Si'* (effort qui, espérons-le, ne sera pas étouffé dans l'œuf par la prochaine papauté – les réactions de beaucoup de catholiques aux positions réformistes de François étant inquiétantes), sépare encore l'anthropologie chrétienne des sagesse indigènes que le LS loue avec tant d'emphase ?

Je commencerai par dire qu'il ne s'agit pas de prêcher la nécessité d'un « retour » vers un animisme supposé « primitif », adjectif qui exprime précisément l'obsession de la temporalité typique de la tradition théologico-philosophique occidentale et l'occultation conséquente de la signification spatiale – autrement dit, terrestre – de l'*eschaton*. Il s'agit avant tout de respecter les manières dont les autres peuples habitent, meublent et engendrent le monde. Rappelons que l'attention portée aux modes indigènes de relation à la terre est plébiscitée dans le LS, et que ces modes sont intimement dépendants des « catégories du surnaturel » (pour parler comme Lévy-Bruhl) propres à ces peuples.

Ce n'est pas tout, bien sûr. Revenons à la notion de « clôture » dont parlent Westhelle et Kopenawa – car il ne s'agit pas seulement de la chose, mais d'un concept à part entière. Ce que j'ai appelé l'« eschatologisation de l'immanence » a un rapport fondamental avec la notion de clôture comme *limite*, l'un des sens, comme nous l'avons vu, de *eschatos*. Et la notion de limite doit être prise dans un double sens, c'est-à-dire dans le sens de signification et de direction. Les deux sens de « sens » s'articulent avec un autre mot qui a, lui aussi, deux sens proches, « la Terre » et « terre », une équivoque qui se retrouve dans plusieurs langues : la Terre-planète, Gaïa, et la terre-sol, lieu qu'on habite et où la vie s'engendre. L'immanence est le sens de ce qui reste de la Terre au-delà des limites des terres envahies et dévastées par les Blancs (la *Landnahme*, la « prise de terre »

de Carl Schmitt). C'est aussi le sens des limites à ne pas franchir dans les relations avec la Terre ; c'est, si l'on veut, la prise de conscience de la finitude comme condition immanente de l'immanence. Mais l'immanence, c'est *aussi* le mouvement pour franchir les frontières imposées par les clôtures qui strient l'espace lisse de la terre – pour reprendre les terres accaparées par l'agrobusiness et l'extractivisme, pour en finir avec le monde de la *monoculture* planétaire, au double sens anthropologique et agro-industriel. L'eschatologisation de l'immanence, ce sont les Soulèvements de la terre, le Mouvement des paysans sans terre (MST) brésilien, Extinction Rébellion, le mouvement anti-OGM : c'est la spatialisation de l'immanence, sa terrestrialisation, dans les deux sens de T/terre (qui sont toujours beaucoup plus que deux). L'immanence n'asphyxie pas, n'en déplaise au transcendantalisme chrétien du pape François. Ce qui est en train de nous asphyxier, c'est bien plutôt la concentration de CO<sub>2</sub> dans le ciel, sinon causée, du moins justifiée par la croyance en la destinée manifeste de l'humanité (blanche) vers un Royaume supra-céleste, et qui, en attendant le second Avènement (ou en en désespérant), rêve d'immanentiser l'*eschaton*. Les « temps qui restent » n'ont rien d'eschatologique au sens chrétien traditionnel ; ils habitent les équations de la thermodynamique, les courbes de Keeling et les graphiques des crosses de hockey. L'*eschaton* lui-même, dans son sens métaphysique plein, est entièrement du côté de l'espace, c'est la Terre qui nous reste et les terres qui ont été accaparées et dévastées par la cosmotechnique du capital. Il est de plus en plus nécessaire de procéder à une réforme agraire de la philosophie, dans le double sens d'une répartition plus équitable des terres transcendantales habitées et cultivées par les différentes humanités (humaines et autres) – il ne peut y avoir de véritable géophilosophie sans cette réforme territoriale – et d'un recentrage sur la spatialité en tant que terrain de la lutte pour le sens de/de la T/terre.

—

## Notes

- 1 J'ai ajouté une ou deux notes et quelques références



bibliographiques pour tenir compte de ce qui s'est passé entre-temps, au Brésil et ailleurs.

- 2 Plus précisément, le déséquilibre multi-dimensionnel des paramètres environnementaux résultant de la perturbation des cycles biogéochimiques responsables de la formation continue de la « zone critique » de la Terre (la biosphère au sens large).
- 3 Bruno Latour, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015. Karl Jaspers, *The origin and goal of history*. New York: Routledge, 2010 (1<sup>ère</sup> éd. allemande 1949; trad. fr., *Origine et sens de l'Histoire*, Paris, Plon, 1954).
- 4 Voir Eduardo Viveiros de Castro et Déborah Danowski, « The past is yet to come », *e-flux journal*, n°. 114, décembre 2020.
- 5 Disponible ici : [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- 6 Disponible ici : [https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20191026\\_sinodo-amazonia\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazonia_fr.html)
- 7 Le gouvernement d'extrême-droite de Bolsonaro a été remplacé en 2023 par Lula, du Parti des travailleurs, élu pour son troisième mandat présidentiel. La situation des peuples indigènes s'est un peu améliorée, mais la démarcation de leurs terres n'a toujours pas progressé (j'écris cette note le 22 février 2024). Surtout, la situation des Yanomami dans l'extrême nord du pays, piégés par une invasion massive de chercheurs d'or (financée par des intérêts très proches du parlement et soutenue officieusement par l'armée sous la forme d'une omission de ses devoirs constitutionnels) reste absolument catastrophique jusqu'à ce jour.
- 8 Je rappelle que ces propos ont été tenus le 20 février 2020.
- 9 La FUNAI (Fondation Nationale des Peuples Indigènes) est l'organisme public chargé de « protéger la vie, les terres et les droits fondamentaux » des peuples indigènes, conformément à la Constitution de 1988.

- 10 <https://culanth.org/fieldsights/bolsonaro-the-evangelicals-and-the-brazilian-crisis>
- 11 En ce qui concerne le second cas, je partage le malaise d'Isabelle Stengers : « Si on lit les philosophes en pensant à ce que ça implique pour les Africains, pour les Amazoniens... il y a peu de choses qui peuvent y échapper. Dieu sait que j'aime Deleuze, mais même parfois on peut être gênée en lisant *Qu'est-ce que la philosophie?* Oh là! » (Isabelle Stengers, « SF antiviral, ou comment spéculer sur ce qui n'est pas là », *Cahiers d'Enquêtes Politiques — Vivre, Expérimenter, Raconter*, Vaulx-en-Velin, Les Éditions des mondes à faire, 2016, p. 107-124.)
- 12 Par « compromis plus inclusif », j'entends que la visagéification humaine de Dieu – l'Incarnation – ne se contenterait pas d'exceptionnaliser l'humanité, mais sanctifierait toute la Vie. Je me permets de rappeler ici un passage de l'Ancien Testament sur les suites de la première fin du monde [Gen. 9 (8-17)] : « Dieu dit encore à Noé et à ses fils avec lui : “Et moi, je vais établir mon alliance avec vous et avec votre postérité après vous, *avec tous les êtres vivants qui sont avec vous, oiseaux, animaux domestiques et toutes les bêtes de la terre avec vous*, depuis tous ceux qui sont sortis de l'arche jusqu'à toute bête de la terre. [...] Je me souviendrai de *l'alliance éternelle qui existe entre Dieu et tous les êtres vivants, de toute chair, qui sont sur la terre.*” »
- 13 Le mot « capitalisme », jamais prononcé dans l'encyclique, y est pour ainsi dire représenté par plusieurs circonlocutions descriptives.
- 14 J'utilise le mot « biocentrique » à dessein, en pensant à la condamnation du « bio-centrisme » dans le LS §118.
- 15 Voir William Connolly, « The Evangelical-Capitalist Resonance Machine », *Political Theory*, vol. 33, no. 6, 2005, p. 869-886. Sur la théologie de la prospérité au Brésil, voir <https://culanth.org/fieldsights/bolsonaro-the-evangelicals-and-the-brazilian-crisis>. Sur l'exode des riches, voir Bruno Latour, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017 et Nikolaj Schultz, « Life as exodus », dans Bruno Latour et Peter Weibel (dir.), *Critical zones. The science and politics of landing on Earth*, Cambridge, The MIT Press, 2020, p. 284-287.

- 16 Pierre Clastres, « Entre silence et dialogue », in Raymond Bellour et Catherine Clément (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 1968, p. 33-38. (Je souligne).
- 17 Mais voir l'avertissement préventif dans LS §88 sur « Les Évêques du Brésil », qui « ont souligné que toute la nature, en plus de manifester Dieu, est un lieu de sa présence. En toute créature habite son Esprit vivifiant qui nous appelle à une relation avec lui. La découverte de cette présence stimule en nous le développement des “vertus écologiques”. Mais en disant cela, n'oublions pas qu'il y a aussi une distance infinie entre la nature et le Créateur... »
- 18 Isabelle Stengers, « Reclaiming animism », *e-flux journal*, no. 36, juillet 2012.
- 19 Bruno Latour parle d'un « [r]etour progressif aux cosmologies anciennes et à leurs inquiétudes dont on s'aperçoit, soudain, qu'elles n'étaient pas si mal fondées » (*Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 286). Voir aussi les actes du colloque international « Les mille noms de Gaïa : de l'Anthropocène à l'âge de la terre » (Rio de Janeiro, 2014), publiés récemment : Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro et Rafael Saldanha (dir.), *Os mil nomes de Gaia : do antropoceno à idade da terra*, vols. I e II. Rio de Janeiro, Editora Machado, 2022 et 2023.
- 20 Bronislaw Szerszynski, « From the Anthropocene Epoch to a New Axial Age: Using Theory-Fictions to Explore Geo-Spiritual Futures », in Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann et Markus Vogt (sous dir.), *Religion in the Anthropocene*. Londres, The Lutterworth Press, p. 35-52.
- 21 Voir Patrice Maniglier, « How many Earths? », *The Otherwise*, no. 1, 2019 ([http://theotherwise.net/articles/maniglier\\_how\\_many\\_earths.html](http://theotherwise.net/articles/maniglier_how_many_earths.html)); Bruno Latour et Dipesh Chakrabarty, « Conflict of planetary proportions: a conversation », *Journal of the Philosophy of History*, no. 14, 2020, p. 419-454.
- 22 Voir l'étonnant livre récemment publié de Gabriel Catren, *Pleromatica ou Elsinore's trance* (Falmouth, Urbanomic, 2023), qui opère une hybridation critique entre l'immanentisme spinoziste et le

transcendantalisme kantien, tout en proposant une redéfinition dé-substantialisante, non allégorique, de l'ontothéologie trinitaire chrétienne et intégrant les enseignements du « nomadisme transcendantal » des chamanismes indigènes.

- 23 LS §66 : « L'existence humaine repose sur trois relations fondamentales intimement liées : la relation avec Dieu [Surnature], avec le prochain [Culture], et avec la terre [Nature]. »
- 24 LS §90, §43, §63, §65.
- 25 La magie est en effet la manière dont on peut agir sur la « nature » par des moyens techniques (mécaniques et/ou sémiotiques), tandis que l'animisme repose sur le postulat que des êtres autres que les humains sont des agents intentionnels dotés d'une « théorie de l'esprit » et membres de communautés politiques. Dans *La Pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962, p. 293), Lévi-Strauss oppose précisément l'« anthropomorphisme de la nature » et le « physiomorphisme de l'homme », associant le premier à la « religion » (ce que nous appelons ici l'animisme) et le second à la magie.
- 26 Ici, bien sûr, il faut tenir compte de la prière franciscaine avec son affirmation d'une parenté humaine avec les animaux et les étoiles et, par conséquent, de la signification du choix du nom papal de Bergoglio, vu son engagement en faveur de la cause écologique. La question de savoir si la cosmothéologie de François d'Assise est une « anomalie sauvage » qui renvoie à l'imaginaire médiéval préscolastique et au folklore paysan (c'est-à-dire « païen ») ou si elle est une virtualité prête à s'actualiser dans un christianisme qui se trouve dorénavant « face à Gaïa » reste, du fait de mes connaissances théologiques plus que limitées, une question ouverte pour moi.
- 27 Fabián Ludueña, *La comunidad de los espectros. I: Antropotecnia*, Bueno Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 173.
- 28 Fabián Ludueña, *La comunidad de los espectros, op. cit.*, p. 209. Nous savons ce que Giorgio Agamben a fait de cette idée dans *L'Ouvert: de l'homme et de l'animal*, Paris, Payot et Rivages, 2016. Mais Alain Badiou n'est pas loin non plus: « Il faut affirmer nettement

que l'humanité est une espèce animale qui tente de surmonter son animalité, un ensemble naturel qui tente de se dé-naturaliser. » (« L'hypothèse communiste. Interview d'Alain Badiou par Pierre Gaultier. », *Le Grand Soir*, 6 Août 2009.) ».

- 29 L'amusant essai de philosophiction de Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future* (Paris, Slatkine, 1980 [1893]) peut être considéré comme l'une des premières versions des angélologies technophiles des siècles suivants. Dans le cas du *Fragment*, la purification de l'essence de l'humain, libéré de toute animalité, ne se fait pas en direction des cieux, mais sous la forme d'une « transdescendance » chtonienne, une fuite dans les profondeurs de la Terre glacialisée par la mort du Soleil. Voir l'analyse dans Eduardo Viveiros de Castro et Déborah Danowski, « L'arrêt de monde », in Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éditions Dehors, 2014, p. 221-339.
- 30 Alan Strathern, *Unearthly powers : religion and political change in world history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- 31 Alan Strathern accepte l'essentiel de la thèse sur l'Ère Axiale de Jaspers et de ses continuateurs Eisenstadt, Bellah, Momigliano et autres : voir *The past is yet to come*, *op.cit.*
- 32 Car comme on peut le voir, le problème n'est pas l'anthropocentrisme, mais la démesure moderne. Ce qui ne résout pas vraiment la question de la juste mesure de l'anthropocentrisme. Elle réside peut-être dans le paradoxe suivant : aujourd'hui plus que jamais, l'intérêt suprême de l'humanité est de rejeter toute forme d'anthropocentrisme.
- 33 Ce qu'on appelle « animisme » est l'extension précisément de la notion de relations sociales à toutes les relations, y compris aux relations entre des humains et des autres-qu'humains – une formidable extension du domaine de la socialité, du « tu », qui n'a plus besoin dès lors d'un « Tu » suprême. Je me permets de renvoyer à Eduardo Viveiros De Castro, *Métaphysiques cannibales* Paris, Presses Universitaires de France, 2009, ainsi qu'à Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- 34 Crawford Brough Macpherson, *La Théorie de l'individualisme*

*possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004 (édition originale 1964).

- 35 *Essais de Théodicée*, deuxième partie, §118. (Sur ce passage, voir l'article fondamental de Déborah Danowski, « Ordem e Desordem na Teodicéia de Leibniz », *Revista Índice*, vol. 3, no. 1, 2011).
- 36 Elizabeth Kolbert, *La sixième extinction : comment l'homme détruit la vie*, Paris, Vuibert, 2015.
- 37 Andreas Malm et Alf Hornborg, « The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative », *The Anthropocene Review*, vol. 1, no. 1, 2014, p. 62-69.
- 38 Je distingue ici l'espèce « darwinienne » *Homo sapiens*, de la condition « kantienne » (ou arendtienne) que j'appelle « humanité ». Sur cette distinction, voir Etienne Balibar, « Human species as a biological concept », *Radical Philosophy*, vol. 2, no. 11, 2011, p. 3-12.
- 39 Voir la note 27 *supra*, et Alan Strathern, *Unearthly powers*, *op.cit.*
- 40 Le « péché écologique », ou « péché envers la Création », est explicitement exposé et condamné dans le *Document final* du Synode pour l'Amazonie.
- 41 Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, 2010, p. 519-520.
- 42 Le Brésilien d'origine allemande Vítor Westhelle, décédé récemment, était professeur aux États-Unis et l'un des principaux théologiens de la libération de confession luthérienne.
- 43 Vítor Westhelle, *Eschatology and Space: the lost dimension in theology past and present*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 10. (je souligne). Il faut également rappeler la formule hégélienne selon laquelle le temps est « la vérité » de l'espace.
- 44 *Ibid.*, p. 14. (je souligne).
- 45 *Ibid.*, p. xi. (je souligne).

- 46 Ou, comme le dirait Lévi-Strauss, ce sont tous des êtres qui *font signe* : la pensée sauvage se trouve face à un univers « dont elle reconnaît des propriétés physiques et des propriétés sémantiques », in *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 355.
- 47 En fait, de *presque* tout. Sur l'importance de l'exception en tant que « résidu » classificatoire dans les jugements cosmologiques indigènes, voir Eduardo Viveiros de Castro, « On models and examples : engineers and bricoleurs in the Anthropocene », *Current Anthropology*, vol. 60, supplément 20, 2019 : S296-S308.
- 48 *Discours de la méthode*, 5<sup>e</sup> partie. (je souligne).
- 49 LS, §155 : « Dans ce sens, il faut reconnaître que notre propre corps nous met en relation directe avec l'environnement et avec les autres êtres vivants. L'acceptation de son propre corps comme don de Dieu est nécessaire pour accueillir et pour accepter le monde tout entier comme don du Père et maison commune ». En d'autres termes, l'écothéologie du pape François accepte que nous partageons notre condition corporelle avec les autres êtres vivants et la matière en général ; mais l'esprit reste notre propriété exclusive.
- 50 Ce que j'appellerais l'« onirisme spéculatif » est cependant absolument central dans la praxis intellectuelle indigène, tout comme la valeur de vérité particulière attribuée aux expériences de perception altérée induites par les prothèses pharmacologiques.
- 51 Voir Eduardo Viveiros de Castro, « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *Journal of The Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 4, 1998, 469-488, citant Descola, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 120.
- 52 En effet, l'humanité est comme un pronom plutôt qu'un nom, elle marque une position plutôt qu'une substance. Tout ce qui est pensé comme occupant la position déictique de sujet, c'est-à-dire qui joue le rôle de l'« observateur » définissant le cadre de référence selon lequel le monde peut être décrit ou énoncé est imaginé comme humain ou, dans certaines versions de cette idée, *imaginé comme imaginant* qu'il est humain : « imagination » dangereuse que les humains de référence (quels qu'ils soient, à commencer par « nous,

les humains ») doivent éviter de prendre pour argent comptant, au risque d'être capturés – adoptés, asservis, dévorés... – par ces humanités autres-qu'humaines.

53 Sur ces entités, voir Kopenawa et Albert, *La Chute du ciel*, *op.cit.*

54 « *La place centrale de la Parole de Dieu* dans la vie de nos communautés est un facteur d'union et de dialogue. Autour de la Parole, il peut y avoir tant d'actions communes : traductions de la Bible dans les langues locales, éditions conjointes, diffusion et distribution de la Bible et rencontres entre théologiens, entre théologiens et théologiennes catholiques et ceux de différentes confessions. » (*Document final*, §24).

55 *Document final*, §24 : « L'apparition soudaine de nouvelles communautés, liées à la personnalité de certains prédicateurs, s'oppose fortement avec les principes et l'expérience ecclésiologiques des Églises historiques et peut cacher le risque de se laisser emporter par les vagues de l'émotion du moment ou de renfermer l'expérience de foi dans des cadres protégés et rassurants. Le fait que beaucoup de fidèles catholiques soient attirés par ces communautés est un motif de friction, mais il peut devenir, pour nous, un motif d'examen personnel et de renouveau pastoral ».

—

## Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier



# Les spaghettis, ou les temps comme imbroglia

Par Vanessa Morisset | 15-03-2024

Peut-on penser le temps comme un plat de spaghettis? Vanessa Morisset rend hommage à cette étrange métaphore formulée par Bruno Latour à propos du futurisme italien, en explorant les paradoxes temporels de ce plat hautement réconfortant.



*Fraise, vanille, chocolat, 2022, acrylique sur toile, 45 x 37 cm ©C.O.F.*

Voici vingt ans, je vis dans le Kansas un clown musicien.

Il avait apposé son œil sur l'embouchure de son instrument,  
un tuba à triple nœud,

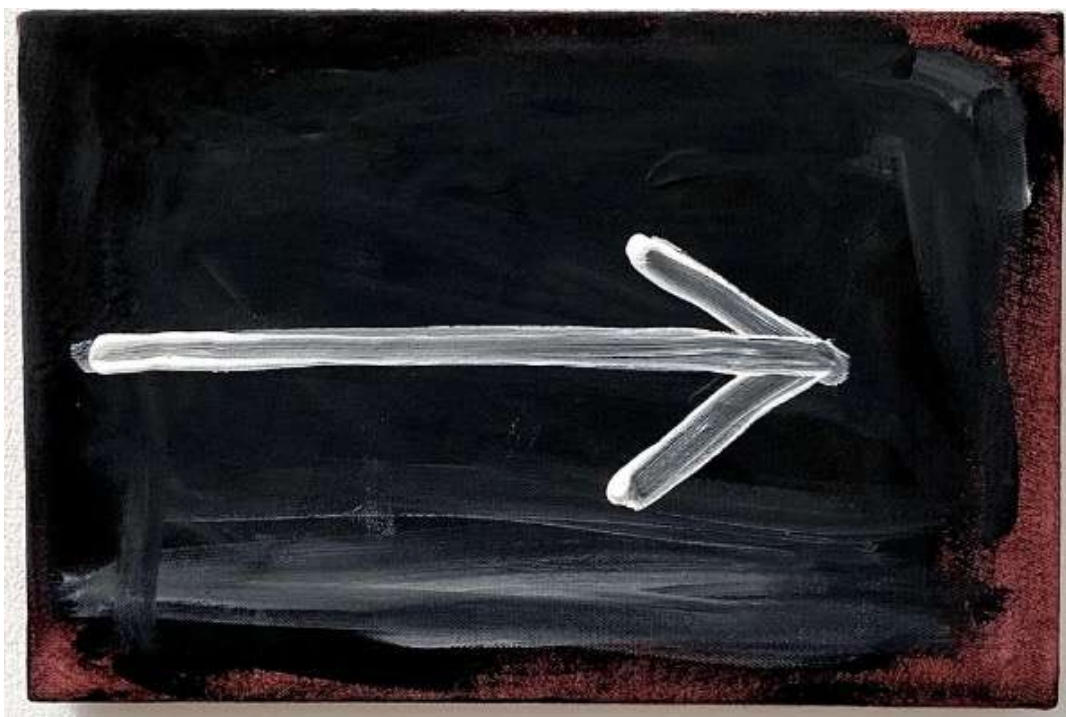
comme s'il eût tenu entre ses mains une longue vue.

Günther Anders, *L'Émigré*, 1962

Récemment m'est revenu à l'esprit une métaphore sur le temps entendue au Centre Pompidou, dans le cadre d'un programme de conférences accompagnant l'exposition *Le Futurisme, une avant-*

*garde explosive* 1. La star en était Bruno Latour : moi-même j'étais venue pour l'écouter, particulièrement intriguée par ce qu'il allait dire de l'ode perpétuelle à la modernité qu'est l'art des futuristes italiens. L'auteur de *Nous n'avons jamais été modernes* n'a pas manqué de rétrospectivement jeter de l'huile sur leur feu, en mettant à bouillir, au milieu, une drôle de marmite.

Dès l'introduction de sa communication, dont le sujet était la conception du temps héritée de la période moderne, le philosophe a dit, comme en aparté, sur un ton que j'ai senti amusé : la flèche du temps, aujourd'hui, c'est plutôt un plat de spaghettis. Quelle métaphore ! Latour l'avait-il malicieusement pensée rapport à l'origine italienne du futurisme ? Pour faire s'emmêler les vecteurs de vitesse et les lignes-de-fuite-droit-devant dont regorgent leurs textes, dessins, tableaux et sculptures ? En fait, cette métaphore, il l'a répétée dans d'autres conférences et essais, tant elle est efficace pour suggérer un nouveau paradigme dans la conception du temps. Car, à l'image simple et très répandue, au moins en Occident, du temps comme trajectoire d'une flèche dirigée vers une cible, le plat de spaghettis substitue une autre représentation tout aussi accessible et, de surcroit, plus sympathique, plus réconfortante, rendant moins angoissant le sentiment d'être désorienté. Sa tonalité épicurienne donne envie de séjourner dans la question de notre situation.



◀, 2021, acrylique sur tissu, 15 x 28 cm ©C.O.F.

Bien sûr Latour n'est pas le premier à imaginer le temps autrement que comme une ligne droite allant du passé vers le futur en passant par le présent. Au sein même de la période moderne le temps a pu être pensé avec une certaine élasticité, voire une certaine qualité bouillonnante, comme la durée chez Bergson qui s'étire et s'enroule sur elle-même – « la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres **2** » – dans une forme d'intériorité qu'avec nos mots et nos concepts on a bien du mal à « démêler » (le terme revient à plusieurs reprises, sans doute est-il l'un des moins mauvais, selon Bergson). De ce point de vue, le plat de spaghettis, bien que relevant d'un registre plus trivial, n'est pas loin, d'autant que la critique bergsonienne porte avant tout sur la principale impasse où a conduit la spatialisation du temps, à savoir sa division en parties quantifiables : voilà qui est quasi aussi inadmissible qu'une personne qui coupe ses spaghettis pour les manger.

D'une autre manière, les temps ne s'entortillent-ils pas également comme dans un plat de pâtes dans la mémoire des personnages de Proust ? Si tout le passé du narrateur, comme on le sait, sort d'une tasse de thé, la structure du temps retrouvé adopte souvent le mouvement serpentin des spaghettis chers à Latour. En témoigne par exemple cette phrase choisie par Gérard Genette, dans *Figures III*,

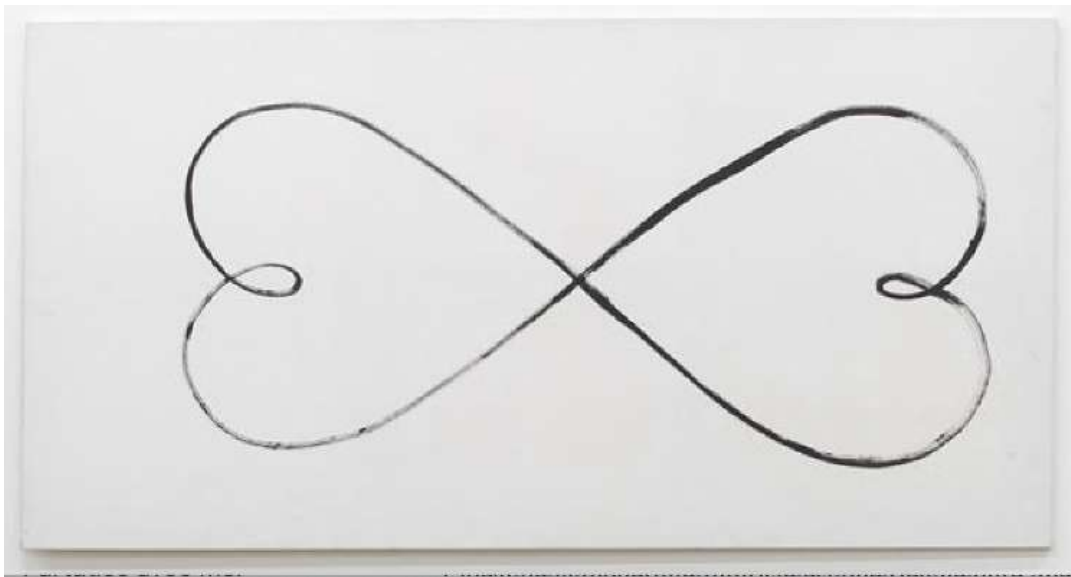
pour effectuer une analyse des anachronies narratives caractéristiques du récit proustien : « Quelquefois en passant devant l'hôtel il se rappelait les jours de pluie où il emmenait jusque-là sa bonne, en pèlerinage. Mais il se les rappelait sans la mélancolie qu'il pensait alors devoir goûter un jour dans le sentiment de ne plus l'aimer. Car cette mélancolie, ce qui la projetait ainsi d'avance sur son indifférence à venir, c'était son amour. Et cet amour n'était plus **3** ». Les anticipations imaginées dans le passé et les regards rétrospectifs dont on espère être capables un jour se croisent et se recroisent, ce qui amène Genette à conclure que ce récit suit « un parfait zigzag ».

Pour de tout autres raisons, Günther Anders clôt le premier chapitre d'un texte intitulé *L'Émigré* en convoquant l'image du tortillon. Il exprima là la manière dont il se représente le cours perturbé de sa vie. Il se compare à un clown qui regarde par son tuba comme à travers une longue vue en expliquant au public qu'il veut observer la Lune : il « essaye de voir à travers son tube entortillé ». De même, confesse l'auteur « si je [...] tentais de regarder à travers la totalité de toute ma vie, mes efforts seraient tout aussi vains » **4**. La métaphore du tuba fait écho à une autre qui a servi quelques lignes auparavant : « Il est plus facile de voir ce qu'il se passe au coin d'une rue que de saisir ce qui se trouve au coin du temps. Personne n'a encore inventé le périscope temporel **5** ». On ne peut pas mieux dire que le temps ne file pas droit.

Il existe sans doute de nombreux autres exemples de temps non linéaires au cœur de la modernité et chaque lecteur-riche pourra compléter selon ses références. L'important est de se rendre compte à quel point la représentation du temps proposée par Latour a été préparée par d'autres analyses, si bien qu'elle nous est finalement presque familière. Même si le contexte dans lequel, lui, l'amène est spécifique à un imbroglio dont il date précisément la formation. Le plat de spaghettis surgit en 1989, année où le capitalisme croit avoir définitivement triomphé alors que des conférences se tiennent sur l'état global de la planète dont il est responsable. Latour explicite : « en voulant dévier l'exploitation de l'homme par l'homme sur une exploitation de la nature par l'homme, le capitalisme a multiplié indéfiniment les deux **6** ». La disparition de

l'ailleurs que représentait le bloc de l'Est dans l'imaginaire occidental a permis d'en prendre pleinement conscience. Ainsi se profile « la symétrie parfaite entre l'effondrement du mur de la honte et la disparition de la nature illimitée **7** », qui nous amène à envisager notre futur autrement qu'une progression devant nous en même temps qu'à relire autrement notre passé. Voilà pourquoi nous sommes prêt-es à adopter le plat de spaghettis comme représentation commune du temps.

Finies les horloges, passons à l'heure des méandres et de la sinuosité.



*Together*, 2020, acrylique sur toile, 100 x 195 cm ©C.O.F.

Un point annexe reste toutefois à éclaircir. C'est un détail, drôle, mais pas négligeable car très significatif de ce qu'était le temps moderne, je dirai même le temps ultramoderne. Ce point à examiner est que, contre toute attente, les futuristes, que nous avons évoqués en même temps que la conférence de Latour à Beaubourg, n'aimaient pas les pâtes. Pire, ils prônaient d'en abolir la consommation. Si bien qu'entre Latour et eux, il y a un gros problème du point de vue des spaghettis. Et leur divergence du point de vue des spaghettis permet de saisir leur divergence sur le temps. Encore une fois, ce n'est pas qu'une blague.

Dans son *Manifeste de la cuisine futuriste* de 1931, Marinetti explique que « aux Italiens les pâtes ne conviennent pas. Par exemple,

elles contrastent avec la vivacité d'esprit et l'âme passionnée, généreuse, intuitive des Napolitains. S'ils furent des combattants héroïques, des artistes inspirés, des orateurs capables de remuer les foules, des avocats brillants, des agriculteurs obstinés, c'est en dépit des volumineux plats de pâtes quotidiens. Et c'est à force d'en manger qu'ils deviennent sceptiques, ironiques et sentimentaux – caractéristiques qui souvent freinent leur enthousiasme ». Et plus loin : « les pâtes, dont le pouvoir nutritif est inférieur de 40% à la viande, au poisson, aux légumes, entortillent les Italiens et les entravent comme autrefois les lents fuseaux de Pénélope ou les voiliers somnolents dans l'attente du vent [...]. Les défenseurs des pâtes les traînent dans l'estomac comme des boulets ou des ruines, tels des forçats ou des archéologues **8** ». Pour Marinetti, les pâtes sont synonymes de lenteur et d'inertie, ce qui maintient ceux qui s'en nourrissent dans une sorte d'éternel retard. C'est insupportable à l'esprit futuriste qui aspire à la plus grande vitesse possible. Quitte à foncer dans un mur. Rappelons en effet que l'acte de naissance du futurisme correspond à un accident de voiture. Et aussi, qu'en réalité, le futur importe peu à ces artistes puisqu'ils souhaitent mourir avant 40 ans (certains seront exaucés par la Première Guerre mondiale), faute de quoi ils appellent les plus jeunes à les enterrer dans les musées et les bibliothèques, ces lieux étant pour eux des cimetières. Dans l'idéologie futuriste, cela signifie qu'à travers les pâtes, ce qui doit disparaître, c'est le temps lui-même, en tant qu'il doit être comprimé au maximum dans la vitesse, idéalement être toujours déjà l'instant d'après. Les recettes de cuisine d'où sont bannies les pâtes (remplacé par le riz, cultivé industriellement dans les plaines du Pô) nous le certifient : l'idéal de la modernité futuriste est que rien ne dure, même pas la digestion.



*Dripping palette*, 2020, acrylique sur toile, 20 x 40 cm ©C.O.F.

Alors que savourer le temps, comme un bon plat de spaghettis, semble désormais notre seule richesse, à nous.

*Pour dialoguer avec le texte, j'ai invité Camila Oliveira Fairclough à choisir avec moi quelques-une de ces peintures. Je l'en remercie chaleureusement! Elle est représentée par la galerie Laurent Godin, Paris.*

—

## Notes

- 1 Elle a eu lieu le 20 octobre 2008.
- 2 Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), Paris, Les Presses universitaires de France, 1970, p. 102.
- 3 *Jean Santeuil*, cité par Gérard Genette, *Figure III* (1972), Paris, Éditions du Seuil, 2019 p. 108.



- 4 Günther Anders, *L'Émigré* (texte paru initialement dans la revue allemande *Merkur* en 1962), Paris Allia, 2022, p. 17-18.
- 5 *Ibid.* p. 15-16.
- 6 Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*. Essai d'anthropologie symétrique (1991), Paris, La Découverte/poche, 2006, p. 17.
- 7 *Ibid.* p. 18.
- 8 Filippo Tommaso Marinetti et Fillia, *La Cuisine futuriste*, Paris, Métailié, 1982, p. 44-45.

—

## Contributeur · ices

Peintures de Camila Oliveira Fairclough.

Edité par Juliette Simont.

**DOSSIER: LES TEMPS  
QUI RESTENT POUR  
UN NOUVEAU FRONT  
POPULAIRE**

# Éditorial : *Les Temps qui restent* pour le Nouveau Front populaire

11-06-2024

*Les Temps qui restent* ont entendu l'appel, formulé par plusieurs responsables politiques de gauche et écologistes dès l'annonce de la dissolution par le Président de la République, à la mobilisation de la « société civile » dans le travail de construction d'un « Front populaire » et se félicitent que les fondements en aient été posés rapidement par les principales forces politiques concernées. Cette initiative devra proposer, dans l'urgence, une alternative de gouvernement pour les trois prochaines années, permettant d'interrompre la marche de l'extrême-droite vers le pouvoir et son instrumentalisation mortifère par le camp présidentiel.

Nous souhaitons nous associer sans réserve à cette initiative. Nous appelons tous les responsables politiques à établir des accords de désistement dans toutes les circonscriptions et à soutenir sans arrière pensée, ni calcul hasardeux, la démarche d'unité qui vient d'être esquissée. Nous observerons les prises de position des responsables politiques dans les prochains jours avec une attention particulière.

En tant qu'actrices et acteurs de la « société civile », nous nous déclarons prêtes et prêts à nous associer à toute démarche qui permettra, d'abord, de faire aboutir la proposition d'un tel « Front populaire » dans les urnes, puis de la faire vivre et de l'enrichir tout au long du mandat qui sera le sien, en vue de la construction d'un pro-

jet politique de plus long terme, qui devra faire l'objet d'une clarification lors des prochaines échéances présidentielles (qui pourraient, elles aussi, arriver plus tôt que prévu). Nous croyons nécessaire que toutes les forces sociales, au-delà des seuls appareils politiques, contribuent à opposer à la montée de l'extrême-droite, et à son instrumentalisation systématique par le Président de la République, une mobilisation collective massive, diversifiée, inventive et déterminée.

La seule existence des *Temps qui restent* nous semble témoigner de la possibilité du dépassement des clivages supposés déchirer la gauche. Nous sommes en effet un collectif composé de personnes de formations intellectuelles différentes, de sensibilités politiques, spirituelles, esthétiques, différentes, de générations différentes, de langues différentes, universitaires mais aussi non-universitaires. On trouve, parmi nous, des philosophes et des informaticiens, des géochimistes et des poètes, des avocates et des vidéastes, des psychanalystes et des sociologues. Nous n'avons sans doute pas glissé les mêmes bulletins de vote dans les urnes lors des dernières années. Nous n'avons peut-être même pas la même conception de ce que doit être la place de l'acte électoral dans la vie politique. Mais nous partageons la conviction d'une urgence à se mobiliser pour mettre les forces sociales devant leurs responsabilités réelles, afin de leur permettre de décider en conscience du visage qu'elles dessineront à la surface de la Terre dans les prochaines décennies, comme l'indique le projet éditorial de la revue autour de laquelle notre collectif s'est constitué (<https://lestempsquirestent.org/fr/projet-editorial/le-projet>).

Nous constatons avec effroi que la politique menée par les différents gouvernements ces dernières décennies, mais particulièrement aggravée par Emmanuel Macron en France, ne permet pas du tout cette clarification du jeu démocratique. Elle donne au contraire le sentiment d'une instrumentalisation tactique à courte vue, n'ayant comme objectif que de se donner le semblant de légitimité électorale nécessaire pour poursuivre un programme politique qu'on sait d'avance dépourvu d'avenir et dont on constate les échecs à tous les niveaux : social, écologique, démocratique et

même géopolitique. Nous croyons que cette stratégie est précisément celle qui nourrit la montée de l'extrême-droite, car elle alimente le sentiment d'une absence de prise démocratique sur les dynamiques historiques à l'œuvre. Nous pensons que seule l'alliance de la justice sociale, de l'exigence écologique et de l'approfondissement démocratique permettra d'introduire un peu de clarté dans la manière dont l'avenir se construit dans le présent. Il nous semble évident que le nuancier des forces de gauche tel qu'il existe aujourd'hui permet de construire cette alliance. C'est pour cette raison que nous nous engageons sans réserve en faveur du succès du « Front populaire » dont les bases viennent d'être posées.

Dans les jours qui viennent, nous allons lancer plusieurs initiatives pour contribuer, dans la mesure de nos moyens, à cette alliance. Mais nous souhaitons affirmer, au lendemain de ces élections déso-lantes pour l'Europe entière, et de la décision singulièrement irresponsable du chef de l'État, l'existence d'une volonté, dans le corps social, de se mobiliser activement et largement pour construire cette alliance sociale, écologique et démocratique des gauches unies, qui est la seule alternative au retour de l'extrême-droite au pouvoir. Nous ouvrirons dans les jours prochains un dossier intitulé « Pour une union sociale, écologique et démocratique », où nous publierons des contributions susceptibles d'éclairer le débat public sur cette question. Nous invitons toutes les personnes et tous les collectifs qui se reconnaissent dans cette exigence adressée à la société civile de contribuer à cette dynamique, de nous envoyer leurs propositions de publications, d'actions ou d'événements ([contact@lestempsquirestent.org](mailto:contact@lestempsquirestent.org)).

Le Comité exécutif et le Conseil des *Temps qui restent*

(Ont plus particulièrement participé à la rédaction de ce texte: François Andrieux, Emily Apter, Michel Arbatz, Etienne Balibar, Anna Barseghian, Louis Bidou, Juliette Blamont, Jean Bourgault, Déborah Brosteaux, Déborah Bucchi, Erik Bullot, Nathalie Cau, Marianne Carpentier, Arto Charpentier, Alyne Costa, Donatien Costa, Sophie Cras, Laetitia Delafontaine, Esther Demoulin, Gabriel Dorthe, Divya Dwivedi, Jeanne Etelain, Jérôme Gaillardet,

Bastien Gallet, Tristan Garcia, Juan Luis Gastaldi, Ana Maria Gomes, Alexis Gonin, Emmanuel Grimaud, Haud Guéguen, Jeremy Hamers, Laurent Jeanpierre, Dominiq Jenvrey, Stefan Kristensen, Lissa Lincoln, Silvia Lippi, Camille Louis, Emmanuelle Loyer, Catherine Malabou, Martial Manet, Patrice Maniglier, Éric Marty, Zoé Mary-Roulier, Anne Mélice, Shaj Mohan, Lucile Mons, Vanessa Morisset, Frédéric Neyrat, Pierre Niedergang, Grégory Niel, Agathe Nieto, Rodrigo Nunes, Julien Pallotta, Luca Paltrinieri, Dimitra Panopoulos, Luc Pellissier, Catherine Perret, Philippe Petit, Sébastien Pluot, Mathieu Potte-Bonneville, Matteo Pratelli, François Provenzano, David Rabouin, Sinziana Ravini, Kianush Ruf, Warren Sack, Martin Savransky, Jim Schrub, Pierre Schwarzer, Nikolaj Schultz, Juliette Simont, Sarah Streliski, Anne-Christine Taylor, Stéphane van Damme, Romain Vielfaure, Pierre Vinclair, Eduardo Viveiros de Castro, Jean-Baptiste Vuillerod, Peter Wagner, Mathieu Watrelot, Marine Yzquierdo.)

---

# Dans la peau d'Emmanuel Macron

Par Patrice Maniglier | 16-06-2024

La dissolution de l'Assemblée Nationale, décidée par Emmanuel Macron, est-elle un bel acte de confiance démocratique, ou bien une sinistre manœuvre tactique qui court-circuite le jeu démocratique? Un acte profondément anti-démocratique, répond le philosophe Patrice Maniglier, qui se livre ici à une étrange expérience: il écrit le discours qu'*aurait dû* prononcer Emmanuel Macron, s'il avait *vraiment* voulu procéder à une «clarification» démocratique. Une occasion pour réfléchir à la vérité et au mensonge politique.



Il n'est pas très agréable de se mettre dans la peau d'Emmanuel Macron, certes. En revanche, ça n'est pas très difficile. À moins que je ne sois affligé d'une sorte de tare particulière qui me fait deviner les raisonnements de ce personnage avec une lucidité exception-

nelle ? Car le fait est qu'au matin du lundi 10 juin, au lendemain donc de sa décision de dissoudre l'Assemblée Nationale, je faisais circuler sur Facebook un post où j'expliquais ce que je pensais comprendre de cette décision. Et je crois que les quelques jours qui ont suivi ont déjà permis de confirmer la petite analyse que je proposais alors, au-delà même de mes espérances, puisque je pariais sur la maturité des responsables politiques de gauche et écologistes à conclure rapidement une union de combat – j'ai été exaucé sur ce point au-delà mes vœux.

Je citerai ce post *in extenso* plus loin, non pas pour mettre en valeur ma prescience, mais afin qu'on ne se trompe pas sur le sens de l'exercice auquel je vais me livrer par la suite. Car je voudrais ici revenir sur le point qui m'importait au fond : à savoir qu'Emmanuel Macron présentait comme un acte vertueux ce qui était au contraire le comble du vice au regard même des valeurs qu'il défendait. Il présentait en effet sa décision comme un geste de confiance en la capacité du processus électoral en démocratie, aussi imparfait soit-il, à permettre une « clarification » des forces politiques réellement en mesure de proposer quelque chose à la collectivité citoyenne. Or je crois qu'il faisait tout l'inverse : il convoquait des élections précisément pour court-circuiter l'épreuve démocratique, pour la vider de son sens, comme il l'a toujours fait. Cela m'enrageait particulièrement, car j'ai la conviction que c'est précisément cette perte du peu de sens que peut avoir la parole politique en « démocratie représentative de masse sous contrainte oligarchique » (comme je crois qu'on peut appeler nos régimes), qui est une des causes principales de l'explosion de l'extrême droite.

Mais un petit paradoxe m'a interpellé. D'un côté, je voyais bien les arguments qu'il y avait en faveur d'une présentation de ce geste comme un bel acte de confiance démocratique ; je voyais que cela *aurait été possible* (et c'est précisément sur ce possible que joue Emmanuel Macron). D'un autre côté je n'avais aucun doute sur le fait que ça n'était pas le cas : qu'il *faisait* même tout l'inverse de ce qu'il *disait*. Je me suis alors demandé ce qu'il aurait fallu qu'il fasse ou qu'il dise pour que ce soit le cas, pour qu'il s'agisse d'un authentique acte de confiance démocratique. Comment un Président de la



République dans la position d'Emmanuel Macron, mais véritablement convaincu de la vertu du processus électoral pour ajouter de la compréhension au monde, aurait-il dû s'y prendre pour réaliser ce geste ? Si Macron était plutôt de Gaulle que Hollande (désolé pour les connotations nationales de cette belle antithèse), qu'aurait-il dû dire et faire ? Certes, sur le fond, la réponse est facile : il n'aurait pas précipité ces élections en les convoquant en 3 semaines (le délai le plus bref que lui autorise la Constitution), il aurait donné le temps, aux forces politiques dont la situation présente en France est capable, de s'organiser pour voir si, sur le fond, elles ont effectivement quelque chose de cohérent à proposer à la communauté citoyenne, qui jugera alors de celle qui a la préférence majoritaire.

Cependant je me suis aussi rendu compte que cela rejoignait un certain nombre de réflexions qui m'occupent depuis longtemps sur la nature de la parole politique et du sens exact du mot « vérité » dans ce domaine (problème sur lequel Bruno Latour avait jadis essayé de formuler un certain nombre de choses, qui n'ont pas été très bien comprises, me semble-t-il <sup>1</sup>).

C'est pourquoi j'ai rédigé le discours qu'Emmanuel Macron aurait pu prononcer au soir du 9 juin 2024, s'il avait été non pas l'effroyable opportuniste qu'il est de fait, mais un authentique militant de la forme démocratique-représentative comme il prétend l'être. Je me suis dit que c'était la meilleure manière (et la plus amusante) de faire apparaître le contraste entre parler-vrai (c'est-à-dire user de la parole afin de donner sa chance à la politique) et parler-faux (c'est-à-dire user de la parole – ainsi que de son pouvoir institutionnel d'ailleurs – pour détruire jusqu'à l'idée de politique). Et bien sûr une bonne manière de donner à chacune et à chacun des raisons de ne pas tomber dans le piège que nous tend ce sinistre personnage – ce qu'on ne peut faire qu'en votant pour le Nouveau Front Populaire.

## **1. Pourquoi Emmanuel Macron a dissout l'Assemblée Nationale**

Mais commençons d'abord par ma petite analyse publiée sur Facebook le 10 juin, afin que ma propre position soit bien claire avant que je ne confonde ma voix avec celle dudit Emmanuel Macron.

Je constate que beaucoup de gens se grattent la tête pour comprendre le sens tactique de l'opération d'Emmanuel Macron et de sa décision totalement inattendue de dissoudre l'Assemblée Nationale. Une fois la surprise passée, je crains que ça ne mérite pas tant de connexions synaptiques. Cela est dans sa logique habituelle: instrumentaliser la peur de l'extrême-droite pour pouvoir acquérir un semblant de légitimité électorale afin de mener sa politique de réforme néolibérale (qui n'a pas d'originalité particulière). C'est la logique de quelqu'un qui, comme Hollande, ne réfléchit qu'en termes tactiques, et qui se croit très malin.

Il dissout en effet l'Assemblée au pire moment (en apparence) pour la gauche et en profitant de l'effroi que le score spectaculaire de l'extrême-droite suscite. Sachant donc qu'une bonne partie de l'électorat (notamment de gauche) ne veut pas de l'extrême-droite, et convaincu que la gauche ne pourra pas s'unir (de manière convaincante) dans un temps si bref, il espère donc de nouveau rafler la mise. De plus, il poursuit sa tentative pour siphonner les élus à droite et à gauche: un certain nombre de parlementaires LR auront peur de perdre leur siège et donc feront sécession (après avoir divisé la gauche, il divise donc la droite), et certains parlementaires PS qui hésitent depuis longtemps à trahir, mais n'ont pas encore osé le faire, le feront cette fois (au prétexte qu'on ne va pas s'allier à des antisémites, à des grossiers, etc. etc.). Je pense qu'il croit sincèrement qu'il va élargir sa majorité par ce coup trop-malin-vraiment-trop-malin. Et son entourage de murmurer au génie la bouche bée d'admiration...

Si sa propre majorité ne ressort pas élargie, il peut espérer faire un accord de gouvernement avec ce qu'il restera de la droite LR, car il est vraisemblable que l'extrême-droite ne réussisse pas à avoir la majorité absolue, de sorte que les LR n'auront plus que ce choix: soit de s'allier avec l'extrême-

droite, soit de s'allier avec Renaissance, soit de bloquer le fonctionnement institutionnel (au risque de continuer à tout perdre, car son électorat est pro-Macron ou pro-Le Pen).

Et enfin, au cas où même cela ne marcherait pas, il n'est pas si inquiet: l'arrivée de l'extrême-droite au pouvoir par voie parlementaire lui permettra (croit-il) de montrer qu'elle est inapte à gouverner, et donc permettra aux intérêts qu'il représente de reprendre la main lors des prochaines échéances présidentielles (qui pourraient d'ailleurs être rapprochées à sa guise). Il se posera quant à lui en garant des institutions et d'une certaine idée de la France, et il pourra enfin jouer le rôle de « rempart de l'extrême droite » (ce qui était sa mission principale, qu'il a volée au profit de son autre mission: supprimer les dernières résistances que la France opposait aux logiques néolibérales). Il le fera en refusant de signer certains décrets pour des décisions législatives qu'il pourra faire passer pour particulièrement dérogatoires à « l'esprit républicain », en en laissant passer bien d'autres au nom du respect du choix démocratique des français. Il essaiera, comme l'avait fait jadis Mitterrand avec Chirac, au moyen de la signature des décrets, de montrer à quel point ces gens sont des zozos et à quel point lui incarne la République et la France, la vraie, l'éternelle, la seule.

Et puis il faut bien dire que les forces sociales qu'il sert dans l'exercice de ses fonctions n'ont pas grand-chose à craindre de l'extrême-droite. L'extrême-droite ne fera rien qui va contre le cœur non-négociable de son projet politique, à savoir la mise en œuvre de politique néo-libérale. Le cas de Giorgia Meloni en témoigne. Sur les questions sécuritaires, de migration, et même géopolitique, ils seront d'accord. Et cet accord lui permettra d'ailleurs (croit-il) de montrer que l'extrême droite est un faux opposant. Bien sûr, il ne semble pas très inquiet devant la possibilité que cette démonstration (si elle se réalise) aboutisse à faire émerger un parti d'extrême-droite encore plus radical (celui-ci est déjà prêt d'ailleurs), ni qu'elle puisse être retournée contre lui (« Voyez comme il ne nous laisse pas gouverner. Maintenant, donnez-vous vraiment le pouvoir. »). Jusqu'à présent, la vie lui a souri. Si elle finit par

nous faire pleurer, c'est un risque à prendre.

Bref, tout cela est parfaitement dans la logique tactique de Macron, une logique à courte vue, toujours à courte vue, totalement indifférente aux grands intérêts de la société française et plus généralement du monde au sein duquel cette société française a un certain poids.

Le pire, sans doute, à mes yeux, dans cette manière de faire, c'est qu'elle se présente comme l'inverse de ce qu'elle est. Elle se présente en effet comme une manière de redonner à l'institution démocratique sa capacité à faire des choix collectifs. Or elle est l'inverse : elle est une manière d'empêcher cette « clarification » politique que certaines élections permettent dans une certaine mesure, puisqu'elle vole cette clarification en l'instrumentalisant à des fins purement tactiques. La conséquence est que les gens auront encore plus le sentiment d'être spoliés de la capacité démocratique qu'ils sont censés avoir. Et cela les rendra encore plus en colère. Et cela leur fera d'autant plus voter pour l'extrême-droite. Je me souviens de Macron prétendant redonner du sens à la parole politique. Il a fait tout l'inverse, systématiquement. Et la conséquence est l'explosion de l'extrême-droite.

Sauf, bien sûr, si la gauche réussit à s'unir et à court-circuiter le court-circuit. Cela est arrivé dans le passé, avec la « gauche plurielle », avec le « Front populaire » aussi dans un autre contexte ; cela peut arriver encore. Et je crois pour ma part que cela arrivera. Macron sous-estime la maturité politique à laquelle sont arrivés un grand nombre de responsables de gauche, mais aussi de consciences individuelles.

Moi je parie qu'il va se casser les dents. La gauche reviendra au pouvoir, dans la meilleure situation possible, c'est-à-dire dans une situation où aucune force n'est en position d'hégémonie, de sorte qu'un gouvernement bien conduit peut faire preuve d'une grande sensibilité aux besoins (variés, subtils) de la société qu'elle gouverne.

Donc on y va. On se mobilise. On va humilier le petit malin. Il

se prend pour Napoléon, et n'a pas peur de finir en catastrophe; mais il finira comme Hollande, en vendant ses scooters (sauf que ce seront des scooters des mers, nuance). Vive la plateforme populaire, sociale, écologique et démocratique à venir! Vive la diagonale des gauches!

## 2. Le parler-vrai en politique (*trigger-warning*)

On perçoit bien, j'imagine, qu'en écrivant ce texte, j'étais au fond animé par l'indignation que provoquait – et provoquera éternellement – en moi, la manipulation grossière à laquelle Emmanuel Macron s'est livré à l'occasion de cette dissolution. Mais il est toujours très difficile de dénoncer une personnalité politique pour ses « manipulations ». Après tout, la politique, ce n'est pas un concours de vertu, mais un art des rapports de pouvoir. De cela, je suis tout à fait convaincu, et non seulement je ne m'en indigne pas, mais je crois que ça n'est pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, incompatible avec l'idée qu'on produit là une certaine forme de vérité, qui a besoin d'être produite et qui ne pourrait pas l'être autrement. Je vois même de la grandeur et de la beauté à cette source originale et délicate de vérité que la parole politique explore dououreusement.

En effet, croire à ce qu'on dit, en politique, ou plus exactement *parler vrai*, n'implique pas forcément de dire des choses qu'on sait exactes, et encore moins qui correspondraient à la « réalité objective ». Car ce qu'est la « réalité objective », au sens de l'état réel de la situation collective dans laquelle nous nous trouvons en conflit, c'est précisément ce dont le débat politique doit décider. Il n'y a pas d'accord a priori. Seule l'épreuve politique peut trancher. Et encore, toujours provisoirement, et toujours relativement. Cela peut paraître désespérant. Mais il faut voir aussi la beauté de la chose : rien qui vienne de l'extérieur trancher, la responsabilité du vrai et du faux est entièrement entre nos mains. Pour ma part, j'appelle cela d'un nom qui sonne beau à mes oreilles : immanence.

Mais cela ne veut pas dire que toute parole politique soit forcément mensongère. Toute parole politique est rhétorique, certes, mais il y a de la bonne et de la mauvaise rhétorique. Il y a une rhétorique qui fait ce qu'est censée faire la parole politique, à savoir : *permettre à la diversité des perceptions des enjeux communs de s'explicitier et, éventuellement, de se reconfigurer, en vue de faire émerger une orientation au moins majoritaire, voire consensuelle* ; et une rhétorique qui au contraire empêche cette clarification. Emmanuel Macron a prétendu organiser ces élections législatives afin de précipiter une « clarification » de la situation politique. Mais je ne crois pas une seconde qu'il cherche le moins du monde une clarification. Je crois qu'il cherche simplement à l'emporter sur ses adversaires de la manière la plus efficace et la plus économique, sans avoir, précisément, à passer par l'étape de la discussion publique, c'est-à-dire de l'épreuve politique.

On peut discuter des vertus de la « disruption ». Mais ce que fait ici Emmanuel Macron, ce n'est pas de la « disruption » ; c'est simplement du *Blitzkrieg*. Je ne suis pas sûr qu'on gagne quoi que ce soit à confondre les manières de faire d'Adolf Hitler avec celle de Steve Jobs.

Des exemples étant toujours plus convaincants que des commentaires, j'ai donc décidé de rédiger moi-même le discours qu'*aurait dû* prononcer Emmanuel Macron, s'il avait vraiment voulu faire ce qu'il prétend vouloir. Bien sûr, je devais le faire sans renoncer à la position qui est la sienne, et donc en défendant les orientations politiques qu'il représente. Car le mensonge d'Emmanuel Macron consiste précisément à faire croire qu'il incarne certaines valeurs politiques, qu'il n'incarne, dans la réalité, pas du tout. L'exercice m'imposait donc de parler comme Macron. Il aurait été trop facile de changer le contenu de son discours politique sur le fond. Car je crois que l'affaire est ici essentiellement une question de forme. Bien sûr, maintenir les formes exige souvent d'exclure certains contenus et d'en introduire d'autres. Si je veux être poli, je ne peux pas *tout* dire, et surtout tout dire à n'importe quel moment. Je peux même dire des choses que je ne pense pas tout à fait, pas littéralement. Inversement, la forme n'est pas un simple enrobage ; elle

constitue en elle-même un contenu, puisqu'elle va déterminer la capacité des contenus à se faire valoir, à faire valoir, si je puis dire, leur valeur, à l'épreuve de la confrontation avec d'autres contenus, d'autres discours, d'autres propositions pour le champ public.

Mon Emmanuel Macron dit donc ici des choses que je crois personnellement fausses. Par exemple il prétend, vous le verrez, que sa politique migratoire est « humaniste », ce qui me semble une manière biaisée, pour dire le moins, de présenter les choses. Mais il le fait cependant en donnant les moyens à l'opinion publique organisée et éclairée par le débat ouvert et la liberté d'expression, de décider si ce qu'il dit est vrai ou faux. Et c'est cela qui rend son discours sinon vrai du moins véridique, plus véridique en tout cas que celui que le vrai Emmanuel Macron a prononcé – discours où tout est faux, car faussé.

De même, il présente comme une hypothèse inconsistante l'union de la gauche (qu'il n'anticipe pas d'ailleurs, car, comme je le présentais dans mon petit post du lundi matin, le vrai Emmanuel Macron sous-estimait la maturité des leaders politiques de gauche et leur capacité à s'unir – et de ce point de vue mon-Macron n'est pas plus perspicace), mais il ne fait pas ce que fait le vrai Emmanuel Macron : il ne traite pas les Insoumis d'antisémites et il n'accuse pas les leaders et consciences de gauche de s'unir à des antisémites. Mon Macron à moi pense que cette union est sur le fond inconsistante, et, ma foi, il a bien le droit de le penser. S'il symétrise le Rassemblement National et l'union de la gauche, ce n'est pas pour les exclure également du « champ républicain » (ce contenu-là ne saurait faire partie du « parler-vrai » politique), mais parce qu'il pense qu'elles partagent une même sorte d'irresponsabilité politique.

Je ne suis pas en train de dire que tous les contenus sont susceptibles de faire l'objet d'un parler-vrai. Au contraire, je crois qu'il faut être attentif aux contenus politiques aussi sous ce rapport : certains risquent de nous entraîner vers le parler-faux, et il faut s'en méfier comme de la peste – ils sont d'ailleurs la peste de la pratique politique.

J'ai la profonde conviction que la manière dont la grande majorité des élites politiques actuelles (en France assurément, mais probablement ailleurs aussi) a tourné le dos à l'art politique, a même perdu le sens de la nature de la politique, pour se contenter de se comporter comme des prédateurs, qui se jettent sur des réserves de voix pour fabriquer un semblant de légitimité leur permettant de s'emparer des énormes puissances accumulées dans les appareils d'État, au service de leurs intérêts personnels alignés sur les intérêts sociaux les plus puissants du moment, que cette « trahison des élites », donc, est la grande responsable de la montée de l'extrême droite. C'est à mon avis parce que Macron a exercé cet art confusionniste à la plus haute puissance, c'est-à-dire en se présentant comme celui qui précisément allait mettre un terme à cette confusion, alors même qu'il la pratiquait plus que personne avant lui, c'est pour cette raison, je crois, que sous son mandat l'extrême droite a explosé comme jamais auparavant.

C'est assez curieux à dire, mais je crois que l'ampleur du vote d'extrême droite est le signe d'une intense revendication démocratique.

D'où l'importance qu'il y a à reconstruire de l'autre côté, à gauche, le sens de la parole politique, et la certitude, dans les esprits, qu'il y a bien une relation entre parole et acte dans ce domaine qu'on appelle la politique. Cela ne veut pas dire cependant qu'on fait tout ce qu'on dit, notamment qu'on met en œuvre son programme à la lettre. Cela veut dire qu'on fait sentir qu'on est attentif à la question démocratique, c'est-à-dire aux équilibres qui permettent de trouver des solutions négociées à la diversité irréductible, éternelle, des perceptions des enjeux et des réalités communes sans laquelle la politique n'aurait aucun sens. Il s'agit ici simplement de faire confiance à l'épreuve démocratique. On pourrait se dire que c'est bien là une valeur de gauche, et, étant de gauche moi-même (inutile de vous le cacher), j'aimerais le croire. On aurait pour cela de bonnes raisons, puisque la droite se définit pour une part par la défense des intérêts sociaux déjà dominants, alors que la gauche viserait plutôt à rééquilibrer les rapports de forces en faveur des intérêts sociaux les plus faibles. Cependant, outre que cette définition est discutable, je ne suis pas sûr que le sens de la vérité politique



soit plus à gauche qu'à droite. De grandes figures politiques de droite, comme Charles de Gaulle, ont su faire preuve d'une grande maîtrise de l'art politique authentique (ce qui n'excluait pas de mentir, notamment quand le mensonge était la seule manière d'éviter la guerre civile et de maintenir la procédure d'examen des conflits démocratiques : je pense au fameux « Je vous ai compris ! » adressé aux pieds-noirs d'Algérie), alors que la gauche a pu pratiquer le mensonge politique à des niveaux qui n'ont probablement aucun équivalent dans l'histoire (je pense ici, bien sûr, au stalinisme, qui reste tout de même un phénomène énigmatique, dont toutes les leçons n'ont sans doute pas été tirées). Tout cela pour dire donc que la différence que je cherche à saisir entre anti-politique et politique, parler-faux et parler-vrai, n'est pas sans rapport avec les contenus, mais ne saurait être totalement confondue avec eux.

Quoi qu'il en soit, la différence entre opportunisme de la pire espèce (dont Macron donne l'exemple), et rhétorique politique assumée (dont j'espère avoir donné l'exemple dans le discours ci-dessous), est subtile. Mais elle est vitale.

Voici donc ce qu'aurait pu dire Emmanuel Macron s'il avait vraiment voulu rouvrir le débat démocratique (comme il le prétend) au lieu de chercher à le court-circuiter, comme il l'a fait.

### **3. Ce qu'aurait dit Emmanuel Macron s'il avait été un authentique homme d'État**

**Allocution du Président de la République Emmanuel Macron**

*Il est 22h30. Le président de la République a annoncé depuis 20h30 qu'il allait s'exprimer à cette heure précise. Tous les médias sont là. Il commence son discours.*

Françaises, français, mes chers compatriotes,

J'ai attendu cette heure un peu tardive pour m'adresser à vous, afin d'être certain d'avoir une image correcte des résultats de cette journée électorale. Ceux-ci sont désormais sans ambiguïté. Il apparaît que la liste du Rassemblement National arrive très largement en tête des suffrages exprimés. Plus du tiers des personnes qui représenteront la France au Parlement européen seront donc des membres du Rassemblement National. La liste qui incarne l'orientation que je défends, personnellement, pour notre pays, en Europe, a recueilli deux fois moins de vos suffrages.

Ce résultat exprime votre décision. Je la respecte. Cependant je ne peux pas faire comme si cela ne constituait pas à mes yeux un événement d'une extrême gravité. Certes, la France n'est pas le seul pays où des formations d'extrême droite, anti-européennes, populistes ou xénophobes, progressent de manière spectaculaire. Mais cela ne saurait être pour moi un motif de consolation, ni d'apaisement.

D'abord parce que je suis bien placé pour savoir que la France n'est pas n'importe quel pays. Sa voix en Europe a une signification particulière. Son histoire l'oblige. Nous venons de commémorer avec le monde entier le Débarquement en Normandie qui a mis fin à des années d'Occupation et de compromission dans notre pays et à la barbarie qui s'était emparée de notre continent. Nous sommes parmi les pays fondateurs de l'Union Européenne et nous avons toujours été, avec nos partenaires allemands, le moteur de cette grande aventure.

Mais j'ai aussi une raison plus personnelle de ne pas minimiser le sens de ces résultats. Si je suis devant vous ce soir en ma qualité de Président de la République, c'est que j'ai mis tout le sens de mon combat dans l'ambition de réconcilier les Français. Je suis entré en politique pour réparer un pays déchiré. Déchiré par trop de confusions, de reniements, de paroles non tenues. J'ai présenté un programme ; vous lui avez accordé votre confiance ; je m'y suis tenu. J'ai cru qu'en bousculant les habitudes, en libérant les énergies productives, en montrant qu'on pouvait s'ouvrir en confiance sur le monde, à

condition de se donner les moyens de se battre à égalité avec les autres, et en étant fiers de ce que nous sommes et de nos traditions, je réussirais à vous montrer que vous n'aviez pas de raison d'avoir peur de l'avenir, que nous avons plus de ressources que certains prophètes de malheur ne cessent de vous le dire, que nous étions toujours ce grand peuple qui pouvait contribuer positivement à l'avenir de notre monde, qui a tant besoin d'une France forte et généreuse, de la France des Lumières et de la République, de Pasteur et de de Gaulle, de l'innovation et du courage.

Je crois sincèrement que ce cap était le bon. Nous en voyons déjà les résultats. Le chômage, cette plaie qui a accablé tant d'entre vous, s'est effondré. Notre système de sécurité social est consolidé. Jamais nous n'avons déposé autant de brevets. La France est devenue le pays au monde qui attire le plus de capitaux étrangers – et ne croyez pas ce qui vous disent que cet argent ne va que dans la poche des ultra-riches. C'est absolument faux. Il nous permet de redonner du travail à celles et ceux qui avaient perdu le leur, de maintenir dans l'emploi celles et ceux qui sont dans des emplois industriels fragilisés par trop d'années d'indifférence, de renforcer notre système de protection sociale, qui a certes besoin d'évoluer avec les nouvelles données de notre démographie, de nos techniques médicales, de l'environnement économique international, mais qui doit rester le socle de notre contrat social. Je suis convaincu que le redressement de notre pays est en cours et qu'on verra toujours plus clairement dans l'avenir les résultats bénéfiques de ces choix que nous avons faits lors de ces sept dernières années.

De même, j'entends ces bonnes âmes qui nous disent que nous devrions ouvrir plus généreusement nos frontières, renoncer ici ou là à l'ordre public, abandonner nos armées au sous-financement chronique qui était le seul, ces bonnes âmes qui ont l'impression que nous trahissons les valeurs d'humanisme que nous défendons si on ne fait pas ce qu'elles estiment bon. Comme si on faisait preuve de plus de générosité et de cœur en se livrant impuissants aux grands vents du monde ! Je suis convaincu que ces personnes, que je

crois souvent sincères, se trompent lourdement. Il y a une angoisse légitime dans notre pays sur la place de l'identité française, de ses traditions, de son histoire, dans le monde ouvert qui est le nôtre. Il faut y répondre par autre chose que des bons sentiments. C'est pourquoi j'assume totalement la politique de contrôle des frontières, ferme mais humaniste, que nous avons mise en place. J'assume la défense intransigeante de l'ordre républicain qui a été la mienne tout au long de mes deux mandats. J'assume enfin de vouloir redonner à l'armée française, en solidarité avec le réarmement de l'Europe entière, une capacité de défense et de projection qui nous permette de ne pas subir les mauvais coups de nos ennemis. Car nous sommes dans un monde dangereux, où tout le monde n'est pas bien-intentionné, et il faut savoir se défendre.

Je crois donc qu'on peut être d'autant plus ouvert au monde qu'on est plus sûr de soi et j'ai mis toute mon énergie à défendre cette ligne pour notre pays. Je veux vous rendre de nouveau fiers de vous, car je crois que vous pouvez légitimement l'être. J'ai eu la conviction qu'en redonnant du poids et de la crédibilité à la parole politique, en annonçant un programme et en s'y tenant, je pouvais réconcilier toutes celles et ceux qui parmi vous ne croyaient plus en nos institutions.

Mais je suis bien obligé de reconnaître que j'ai échoué à vous en convaincre. Je comprends que cette méthode que j'ai adoptée depuis que vous m'avez accordé votre confiance, cette méthode plus franche, plus résolue, qui ne se satisfait pas des demi-mesures auxquelles on vous avait habitués pendant tant de décennies, qui ne remet pas au lendemain ce qu'il faut faire *maintenant*, je comprends que tout cela ait été perçu par beaucoup d'entre vous comme de l'arrogance et de l'insensibilité.

Je comprends aussi qu'en ces temps angoissants, les efforts que je vous ai demandés, le renoncement à certaines facilités et à certains confort illusoire que j'ai dû exiger de vous, je comprends que tout cela vous ait donné le sentiment que j'étais sourd aux souffrances des Françaises et des Français. Je veux cependant vous alerter contre les calomnies. Non, je

ne vis pas dans une tour d'ivoire, entouré d'or et de soie. Non je n'ignore pas les difficultés que beaucoup d'entre vous ont au quotidien. Je vois tous les jours des travailleuses et des travailleurs précaires, modestes, acharnés à bien faire et mal récompensés de leurs efforts. Cela fait partie de ma fiche de poste, autant que de mon plaisir personnel, que de les rencontrer, comme je rencontre des chefs d'État ou des capitaines d'industrie qui manipulent des milliards. Et non, je ne mens pas quand je dis que c'est leur visage, le visage des gens qui ont du mérite mais pas assez de reconnaissance, que j'ai sans cesse à l'esprit dans mon action. C'est en vue du bien commun que j'agis, et pour aucun autre motif, quoi qu'on vous raconte. Que j'aie raison ou que j'aie tort dans l'idée que je me fais de notre intérêt commun, c'est à vous d'en décider. Mais je ne veux pas que vous doutiez de la sincérité de mon engagement.

Il se trouve seulement que je ne crois pas en une société qui se protège dans le présent sans se projeter dans l'avenir. Je ne crois pas qu'on puisse vivre sur ses acquis et dans la nostalgie d'une splendeur passée, d'ailleurs en général mythifiée à dessein. Je crois qu'une société qui n'avance pas dépérit. Un gouvernement qui replierait la France sur elle-même ne vous protégerait pas. Il vous appauvrirait, vous rendrait plus vulnérable aux menaces extérieures, y compris militaires, vous rendrait plus dépendants de produits que nous ne serions plus capables de fabriquer par nous-mêmes. Je ne veux pas d'une France qui connaisse le destin de l'Argentine. Ce pays était la 9<sup>ème</sup> économie du monde en 1945. À force de croire qu'on pouvait se contenter de redistribuer de l'argent sans en produire, elle est aujourd'hui en faillite. C'est pour éviter cela que je me suis battu et que je continuerai à me battre.

Mais je ne veux pas continuer à le faire dans cette ambiance où règnent les rumeurs, les petits calculs politiques, les postures verbales qui n'engagent à rien, l'instrumentalisation systématique des frustrations, des souffrances et des incompréhensions par des gens qui ne sont pas inspirés par l'intérêt supérieur de la nation. La France mérite mieux que cette droite de notables, incapable de construire avec nous une

majorité stable pour faire passer les politiques qu'elle a pourtant défendues pendant sa campagne, et cela pour ne pas nuire à des petits intérêts personnels souvent très locaux. La France mérite mieux que cette gauche de grandes gueules ou de grands sentiments, qui veut faire croire qu'elle est majoritaire alors qu'elle est elle-même divisée sur les questions les plus importantes de notre temps, notamment sur les questions économiques et géopolitiques. C'est dans l'ombre de leur propre inaction que ces gens prospèrent et entretiennent la confusion dans notre pays. Ils vous font croire qu'ils ont quelque chose de cohérent à proposer pour notre pays, mais ils n'arrivent même pas vraiment à s'en convaincre les uns les autres. Tout cela crée une ambiance délétère, qui finit par faire perdre le sens de la démocratie. Cela ne peut pas durer et je crois que le résultat de ces élections en est la preuve flagrante.

Je veux que la France s'élève à la hauteur de son histoire. Car ne vous y trompez pas, mes chers compatriotes : nous sommes à un moment décisif de notre histoire. Le consensus sur l'ordre économique mondial s'est effrité avec le retour du protectionnisme dans le cadre de la rivalité des États-Unis et de la Chine et de la montée d'autres grandes puissances régionales. L'ordre international issu de la chute du Mur de Berlin est remis en cause par des puissances qui comme la Russie ont décidé de recourir à la guerre pour modifier les frontières à leurs convenances. Les progrès de l'Intelligence Artificielle posent des questions majeures sur la répartition des gains de productivité qu'elle générera et la maîtrise des pouvoirs qu'elle permettra d'obtenir. La prise de conscience des effets écologiques dévastateurs du mode de production que nous avons réussi à mettre en place et qui nous avait apporté confort et bien-être, notamment le réchauffement climatique et l'effondrement de la biodiversité, nous oblige à des transformations profondes, qui réclament cohésion, sérieux et confiance. L'Europe enfin, cette Europe en dehors de laquelle nous n'avons pas d'avenir, en dehors de laquelle nous n'avons jamais eu d'existence, l'Europe doit s'unir rapidement pour faire face à tous ces défis qui ne sont pas seulement ceux de la France, mais du monde entier. La France doit jouer,

dans ce moment crucial, un rôle à la hauteur de son histoire. Je ne peux pas l'abandonner à ce déluge de fausses promesses, de fausses informations, de confusions. Il est important que nous ayons un moment de clarification.

C'est pourquoi j'ai décidé de dissoudre l'Assemblée Nationale et de convoquer de nouvelles élections, afin que vous puissiez décider en conscience ce que vous souhaitez pour le destin de notre pays dans les années qui viennent. Je crois en la capacité du système démocratique qui est le nôtre à dégager les véritables aspirations de notre nation pour son propre avenir. Je crois en la sagesse du peuple français qui jamais, au moment du danger, n'a tourné le dos à ses responsabilités. Vous avez le pouvoir de décider ce que nous allons faire collectivement. Contrairement à ceux qui vous disent que votre destin vous est sans cesse volé par je ne sais quelle puissance obscure, je veux que vous sachiez que c'est à vous de décider de votre destin. Si je vous parle aujourd'hui de la position qui est la mienne, en tant que Président de la République, je le fais comme délégué de votre volonté, de cette volonté collective qui a dégagé une majorité à l'issue des débats que nous avons lors des deux précédentes élections présidentielles.

Je constate qu'il n'y a pas aujourd'hui de mandat clair pour un gouvernement qui agirait dans la direction que je considère la bonne pour notre pays. C'est pourquoi je m'en remets de nouveau à vos délibérations, et à votre verdict, pour savoir quoi faire dans ce temps si bref qu'il nous reste pour prendre les bonnes décisions pour notre pays.

Je le fais en ce lendemain des élections européennes afin que vous sachiez que toutes les élections comptent, que jamais votre voix ne se perd. Trop souvent les élections européennes sont une sorte de défouloir pour des forces politiques qui ne peuvent pas et sans doute ne veulent pas gouverner, mais qui veulent seulement prospérer sur les inévitables difficultés de l'histoire. En prenant la décision de dissoudre l'Assemblée Nationale en conséquence d'élections européennes, je veux aussi vous convaincre que vos choix en matière européenne

sont des choix pour la France, qui nous engagent, et que je les prends très au sérieux.

Il est temps de savoir ce que vous voulez. Voulez-vous vraiment d'une France qui se recroqueville sur elle-même et fasse l'escargot devant l'histoire, tantôt en se réfugiant derrière des slogans superficiels qui promettent l'argent facile et les smartphones sans travail, tantôt en accusant les étrangers d'être responsables de toutes nos difficultés, alors que ces étrangers apportent aussi beaucoup à la France ? Ou bien voulez-vous d'une France courageuse, qui sait faire face à ses responsabilités et se mettre en ordre pour proposer au monde un avenir moins sombre que celui dans lequel il semble engager ? Voilà la question qui vous sera posée. Et je ne doute pas que vous saurez y répondre de manière réfléchie et sereine.

Mes chers compatriotes, nous n'organiserons pas ces élections dans la précipitation. Si le débat électoral qui a précédé ces échéances européennes a été l'occasion d'une grande confusion, je veux que celui qui vient soit au contraire l'occasion d'une grande clarification. C'est pourquoi j'ai décidé de donner au débat politique le temps de s'organiser. Je dissoudrai donc l'Assemblée Nationale après les Jeux Olympiques, et plus précisément vers la fin du mois de juillet, après les consultations prévues à l'article 12 de Constitution, afin que de nouvelles élections soient convoquées dans le courant du mois de septembre, très précisément le 8 septembre pour le 1<sup>er</sup> tour et le 29 septembre pour le second. Cela donnera aux différentes formations politiques le temps pour réfléchir à ce qu'elles sont capables de proposer aux Françaises et aux Français. Cela donnera aussi l'occasion à celles et ceux parmi vous qui n'ont pas pensé à s'inscrire sur les listes électorales, parce que vous ne pensiez pas avoir à rencontrer des échéances aussi importantes dans l'immédiat, de le faire, et de participer ainsi à la décision démocratique. Cela donnera enfin au débat public le temps de s'organiser et de se développer, afin que vous ayez les moyens d'y voir clair. J'ai confiance en la valeur de mon projet. Je veux que de votre côté, chacune et chacun, vous ayez conscience du caractère solennel de l'échéance qui nous attend. Mais je dois aussi



vous avertir. La Constitution m'interdit de dissoudre plus d'une fois par an l'Assemblée Nationale. Il importe donc de se décider. Sinon, nous nous retrouverons avec un système institutionnel bloqué.

Entre temps, le gouvernement actuel se chargera de gérer les affaires courantes. Je sais que je peux faire confiance en votre maturité, et que ces échéances ne nous empêcheront pas de présenter au monde, à l'occasion des Jeux Olympiques, l'image d'un peuple uni et serein dans la perspective de ce moment de grande explication collective qui nous attend. Je sais que la France ressortira grandie de cette nouvelle épreuve. Nous montrerons qu'en France les mots « démocratie », « République », « débat public » ont un sens. Je ne doute pas qu'en faisant preuve de ce courage démocratique, nous ne donnions une nouvelle fois au monde un exemple du prix de la liberté.

Mes chers compatriotes, les mois qui viennent seront l'occasion d'un débat décisif. Je souhaite qu'il se fasse dans un esprit d'apaisement et de confiance. Des projets de société totalement divergents vont s'opposer en se proposant à vos suffrages. Mais cela ne justifie ni la discorde, ni l'invective ni le désordre – bien au contraire. Ne vous laissez pas voler votre réflexion. Examinez, informez-vous, échangez. Je veillerai pour ma part à ce qu'aucune puissance étrangère ne profite de ce moment pour déstabiliser notre démocratie, comme cela a été tenté dans le passé. Ne perdez pas de vue qu'à terme, nous devons nous retrouver, et que, quoi que la majorité d'entre vous décide, pour autant bien sûr que cela reste dans le cadre de notre Constitution, nous devons, toutes et tous, nous engager loyalement à respecter la décision démocratique. Je serai garant, dans la fonction que j'occupe au sein des institutions de la Ve République, et que je n'ai aucune intention de quitter, quelle que soit l'issue des élections législatives, du respect de votre décision, ainsi que du respect des principes fondamentaux de notre Constitution. Je n'ai aucun doute sur la capacité du système institutionnel que nous a légué le Général de Gaulle à nous faire sortir de cette épreuve non seulement plus forts, plus unis, plus apaisés, mais aussi

plus décidés et plus résolus.

**Vive la République ! Vive la France !**

Voilà. J'espère que ce discours ne vous a pas donné envie de voter pour (les formations politiques qui sont à la botte d') Emmanuel Macron. J'espère non seulement que vous ne partagez pas l'interprétation de la situation politique et les orientations de fond défendues dans ce texte, mais surtout que vous avez bien vu dans ce discours *tout ce qu'il n'a pas dit dans la réalité*, qui constitue autant de raisons non seulement de *ne pas voter* pour les candidats du « camp présidentiel », mais aussi de tout mettre en œuvre pour faire échouer l'opération scandaleuse à laquelle le Président de la République s'est livré avec cette dissolution, du fait du *timing* qu'il lui impose, mais aussi du fait du discours dont il l'entoure, et notamment de cette symétrisation indigne de la gauche et de l'extrême-droite. Macron ne fait pas seulement une mauvaise politique. Il détruit la possibilité de la politique.

Il faut sanctionner Emmanuel Macron, durement. Et cela passe, quoi qu'on dise, par un vote sans ambiguïté au premier tour pour les candidats qui auront été investis par le « Nouveau Front Populaire ». Cela seul constituera une sanction. Pas question d'attendre le deuxième tour. Mais c'est une autre question. Nous en reparlerons peut-être. Pour l'instant, qu'il nous suffise de retenir ceci : si vous croyez en la vertu des procédures électorales du genre de celles qui structurent notre régime démocratique, vous devez faire échec à l'opération d'Emmanuel Macron.

—

## Notes

- 1** Je fais allusion ici au passage sur le mode d'existence politique, au chapitre 12 de *l'Enquête sur les modes d'existence* (Paris, La Découverte, 2012). J'ajoute d'ailleurs que si je partage totalement le problème posé par Latour, je ne suis pas sûr d'être totalement convaincu par sa théorie du « Cercle » pour saisir le mode de fonctionnement de la vérité en politique. Mais cela importe bien peu

ici.

# Égalité, environnement, démocratie: le Nouveau Front Populaire entre deux siècles

Par Peter Wagner | 24-06-2024

Il existe un large consensus sur le fait qu'un projet politique progressiste aujourd'hui doit combiner les revendications démocratiques, sociales et écologiques. Le Nouveau Front Populaire, s'il devient plus qu'un accord électoral à court terme, vise exactement cela. Mais une telle démarche doit tenir compte d'un fait historique : l'urgence écologique est née du fait que, depuis le milieu du xx<sup>e</sup> siècle, les élites occidentales ont tenté de résoudre la question sociale et ses risques politiques en mobilisant les combustibles fossiles. Cet article retrace l'histoire de l'impasse dans laquelle les États occidentaux se sont mis eux-mêmes en choisissant cette solution au nouage des trois questions.

Un projet politique progressiste doit aujourd'hui combiner les revendications démocratiques, sociales et écologiques. Le Nouveau Front Populaire, s'il s'avère être plus qu'un accord électoral à court terme, s'impose exactement en cet endroit-là. Il y trouve aussi sa signification historique. Car, quoi qu'il arrive dans le futur immédiat, la question qu'il pose sera la nôtre pour longtemps.

Il s'agit incontestablement d'un défi considérable. Le Nouveau Front Populaire est d'autant plus urgent et salutaire qu'il se construit dans une situation où les engagements écologiques et sociaux semblent souvent s'opposer. Dans une certaine mesure, les politiques écologiques sont rejetées en raison de l'impact social négatif qu'elles sont censées avoir. Cette opposition est accentuée par le fait que les politiques écologiques doivent avoir une orientation

mondiale, notamment en ce qui concerne le changement climatique et la biodiversité, alors que les politiques sociales sont souvent considérées comme des politiques nationales destinées aux citoyens ayant droit à l'État-providence.

Bien entendu, l'opposition ne doit pas être exagérée et il ne faut pas sous-estimer le fait que la mobilisation contre les politiques écologiques est justifiée par de fausses déclarations émanant des parties intéressées, ou tout simplement instrumentalisée par certaines forces politiques pour faire avancer leur cause, comme cela est clairement le cas de la part du Rassemblement National dans la campagne pour les élections législatives <sup>1</sup>. Il n'en reste pas moins que le résultat politique immédiatement visible de ce prétendu conflit n'est autre que la résurgence de politiques autoritaires, notamment la répression de l'activisme écologique, et la montée continue de l'extrême droite aux élections. De fait, celle-ci se nourrit de l'exacerbation du conflit social, en se montrant capable de politiser par ce moyen d'autres aspects du débat public que la structure de la propriété, les questions de redistribution et de fiscalité ou la dynamique des inégalités. Après « l'immigrationnisme », « l'écologie punitive » est devenue, dans le discours de l'extrême-droite, l'illustration de la « trahison des élites » et la preuve de la « folie » de ceux qui gouvernent, ainsi que de la nécessité, pour la population nationale, de bénéficier de nouveaux dirigeants, supposément plus protecteurs et plus raisonnables. Droit des étrangers et droit de l'environnement sont effectivement deux des principales cibles du Rassemblement National, également parce que ce sont deux domaines dans lesquels un éventuel gouvernement d'extrême-droite pourra effectivement prendre des mesures immédiates et concrètes, prouvant à son électorat qu'il n'est pas impuissant... alors même qu'il n'aura rien fait pour s'attaquer au principal moteur du conflit social : les inégalités !

Mon objectif, dans les lignes qui suivent, est d'éclairer cette situation à travers une réflexion historique sur la relation entre la question sociale, la question écologique et la question démocratique dans les sociétés démocratiques-capitalistes. La question sociale est ici comprise comme exigeant des niveaux décents de bien-être

matériel pour l'ensemble de la société; la question écologique exige une manière de vivre avec la nature non humaine qui soit viable à long terme; et la question démocratique exige que les décisions concernant la vie commune soient prises dans le cadre d'une participation égalitaire et inclusive. Je soutiendrai que la relation entre ces trois questions s'est transformée à deux reprises depuis le milieu du xx<sup>e</sup> siècle. Cette histoire a rendu la combinaison des revendications démocratiques, sociales et écologiques beaucoup plus difficile aujourd'hui qu'elle ne l'était au moment où elle s'est présentée. Cela explique en partie pourquoi un projet politique comme celui que porte le Nouveau Front Populaire n'est pas aussi facilement réalisable que cela serait souhaitable – et même nécessaire.

## **Éviter le fascisme (de la Première Guerre Mondiale aux années 1968)**

Le nom de cette alliance électorale de circonstance, « Nouveau Front Populaire », invite de lui-même à une comparaison historique avec un moment où l'articulation de la question démocratique et de la question sociale était en cause. Dans le contexte de la menace d'une conquête du pouvoir par des mouvements apparentés au fascisme, le Front Populaire historique peut être considéré comme une de ces tentatives pour résoudre la question sociale à travers une participation politique de masse qui ont eu lieu non seulement en France, mais aussi ailleurs, sous des noms différents et avec des programmes politiques variés. Cependant, dans une grande partie de l'Europe, ces tentatives ont échoué et ont abouti à la défaite de la gauche, souvent par des moyens militaires, que ce soit dans le cadre d'une guerre civile ou d'une guerre internationale, et dans l'autoritarisme.

Regardons plus en détail les observations d'un contemporain quelque peu distant. Joseph A. Schumpeter est né dans l'empire des Habsbourg et a connu les brèves tentatives de révolution socialiste après la Première Guerre mondiale en Autriche et en Allemagne. En 1932, il émigre aux États-Unis et y observe la montée d'un nouveau capitalisme, combinant production et consomma-

tion de masse, qui sera qualifié de *fordisme*, entre autres par Antonio Gramsci. En 1942, Schumpeter rédige sa principale tentative pour tenter de proposer à la fois un diagnostic de l'époque et une vision sur des perspectives d'avenir, *Capitalism, socialism and democracy* <sup>2</sup>, livre qui sera mis à jour en 1946 après la défaite du nazisme et le début de la guerre froide.

Il y reconnaît que la détérioration des conditions de vie et de travail de la majorité de la population due à la propagation du capitalisme industriel à la fin du xix<sup>e</sup> et au début du xx<sup>e</sup> siècle avait donné naissance aux revendications socialistes d'une transformation sociale radicale. Il diagnostique « l'ordre capitaliste [... comme] non seulement réticent mais aussi tout à fait incapable de garantir » un niveau de vie décent aux masses, utilisant le sort des chômeurs comme illustration principale (pp. 68-70). Au moins jusqu'à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, selon lui, régnait « l'impossibilité de subvenir aux besoins des chômeurs de manière adéquate *sans compromettre les conditions d'un développement économique ultérieur* » (p. 70, italiques dans l'original), ce qui a conduit à affirmer la nécessité de vaincre le capitalisme. Son expérience récente aux États-Unis lui avait cependant appris que le capitalisme s'y était radicalement transformé, au point de laisser émerger la « grande possibilité » (p. 380) que son « succès industriel colossal [...] puisse annihiler toute la cause du socialisme » (p. 382). Observant la tendance déjà existante vers une « production destinée à la consommation intérieure », encore renforcée par la conversion de l'économie de guerre, « l'énorme masse de biens et de services disponibles [...] promettait un niveau de satisfaction des besoins économiques, même des membres les plus pauvres de la société » (p. 384) dès 1950. La prochaine « avalanche de biens de consommation » impliquerait « que tous les desiderata qui ont été jusqu'ici adoptés par tous les réformateurs sociaux [...] pourraient être réalisés *sans interférence significative avec le processus capitaliste* » (pp. 68-69, italiques dans l'original), ce dernier point étant si important pour l'auteur qu'il répète plus tard l'affirmation : « tout cela peut être accompli sans violer les conditions organiques d'une économie capitaliste » (p. 384).

La « grande possibilité » de Schumpeter esquisse une voie sur laquelle le capitalisme, la démocratie et le bien-être matériel dans l'ensemble de la société peuvent se combiner. Au cœur de ce projet se trouvait une forme de capitalisme qui stimulait la consommation de masse et qui, ainsi, était censée résoudre la question sociale. Jusqu'ici, l'histoire est désormais familière. Mais deux autres aspects doivent être soulignés.

Premièrement, pour que cette idée fonctionne, il fallait une nouvelle compréhension de la politique démocratique (souvent aujourd'hui appelée modèle schumpétérien), qui décourageait la mobilisation de masses supposées politiquement immatures. La démocratie devait désormais signifier la sélection d'une minorité de décideurs politiques par une population définie de manière inclusive et qui reste apathique en dehors des brefs instants des campagnes électorales et des élections. La combinaison entre, d'une part, une division entre la classe politique et l'ensemble des citoyens, en contact seulement au moment des élections, et, d'autre part, l'apathie de ces derniers, devait assurer la légitimité démocratique et la stabilité du gouvernement.

Deuxièmement, Schumpeter ne voyait aucune limite naturelle à ce « succès industriel ». Lui-même n'avait aucune sensibilité pour la question écologique, mais il était assez conscient de cette éventuelle objection pour en discuter explicitement. Son analyse partant des États-Unis, il se concentre sur la possibilité que de la disponibilité de « nouvelles terres » aient pu être une condition préalable au succès colossal de ce capitalisme dans ce pays, soulignant ainsi une possible exception. Il mentionne également la « présence de charbon et de minerai de fer en Angleterre ou de pétrole dans ce pays et dans d'autres » comme « une opportunité non moins unique » (p. 109). En conséquence, la question se pose de savoir si « les accomplissements du capitalisme [...] sont des accomplissements qui ne peuvent pas être répétés » (p. 110). Même si cette réflexion se pose au sujet de la terre, du charbon et du pétrole, la disponibilité limitée des ressources biophysiques ni les conséquences négatives de leur utilisation ne lui apparaissent pas comme un problème pour le développement économique. Selon lui, le caractère



unique de ces ressources n'implique pas que l'exploitation d'une ressource donnée crée une limite ou une contrainte pour les « progrès » futurs. Au contraire, la disparition d'une opportunité conduira à la recherche d'une nouvelle. Bien que l'expression soit anachronique, on peut dire que Schumpeter raisonne même en termes de frontières planétaires lorsqu'il réfléchit à la « fermeture de la frontière », thème clé de l'expansion des États-Unis vers l'Ouest. Dans une formulation qui sonne étrangement à notre époque bouleversée par l'accumulation de CO<sub>2</sub> dans l'atmosphère, il affirme que « la conquête de l'air pourrait bien être plus importante que ne l'était la conquête de l'Inde – nous ne devons pas confondre les frontières géographiques avec les frontières économiques » (117). L'un des plus ardents disciples de Schumpeter en France aujourd'hui, Philippe Aghion (un des principaux conseillers d'Emmanuel Macron, ce qui n'est sans doute pas un hasard), affirme en ce sens que l'innovation future sera la clé simple et directe pour lutter contre le changement climatique.

Une décennie et demi plus tard, la voie tracée par Schumpeter était bel et bien engagée en Occident. La croissance de la production avait atteint des niveaux sans précédent, et une grande partie de cette production était destinée à la consommation. La démocratie semblait s'être consolidée, comme devaient le dire bientôt les politologues, à mesure que les politiques sociales financées par la taxation des bénéfices des entreprises suscitaient l'apathie des citoyens. C'est à ce moment-là que l'on put commencer à analyser systématiquement les « exigences sociales de la démocratie », comme Seymour Martin Lipset entreprit de le faire à la fin des années 1950 3.

S'appuyant sur la compréhension schumpétérienne de la démocratie et développant une perspective comparative systématique, Lipset configure les indicateurs de « développement économique » et de « légitimité » comme les deux caractéristiques complexes des systèmes sociaux en corrélation avec une démocratie stable. Le développement économique est considéré comme « comprenant l'industrialisation, la richesse, l'urbanisation et l'éducation » (p. 71). En opérationnalisant ces caractéristiques, Lipset mesure la richesse à

travers « le revenu par habitant, le nombre de personnes par véhicule à moteur et par médecin, et le nombre de radios, de téléphones et de journaux pour mille personnes » (p. 75), incluant ainsi en bonne place les biens de consommation durables sur lesquels Schumpeter s'était également concentré. À son tour, l'un des indicateurs de l'industrialisation est l'« énergie » produite commercialement par habitant et utilisée dans le pays, mesurée en termes de tonnes de charbon par personne et par an » (p. 78), ciblant ainsi directement ce qui était encore le principal combustible fossile utilisé à cette époque. Lipset constate que les démocraties anglophones et européennes brûlent en moyenne deux fois et demi plus de charbon par personne que les dictatures européennes et même six fois plus que les démocraties latino-américaines, qu'il considérait alors comme instables (p. 76). En conséquence, selon sa lecture, l'analyse confirme la « généralisation la plus répandue » à propos de la démocratie, à savoir « que plus une nation est aisée, plus grandes sont ses chances qu'elle maintienne la démocratie » (p. 75).

Avec le recul, on peut dire que Lipset a validé une stratégie politico-économique dans laquelle les sociétés occidentales, États-Unis en tête, s'étaient engagées depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Il a en même temps contribué à rendre cette stratégie plus explicite et mieux généralisable. L'Union européenne, dont nous venons d'élire le Parlement pour les prochaines années, commençait alors sous la forme de la Communauté économique européenne (d'abord sous la forme du charbon et de l'acier), précisément sur cette conviction : elle espérait résoudre la question sociale, dont l'absence de solution était considérée comme politiquement dangereuse, en s'engageant sur la trajectoire même qui a créé l'urgence écologique actuelle.

## **L'occasion manquée des années 1970 et les défis du présent**

On peut dire que cette stratégie a été couronnée de succès. Mais seulement temporairement – plus précisément jusqu'au début des années 1970. Durant toute cette période, les sociologues, qu'ils

soient critiques ou apologétiques, s'accordaient sur le fait que des problèmes surgissaient pour lesquels aucune solution immédiate n'était à portée de main ; les premiers l'ont qualifié de crise de légitimité, les seconds de crise de gouvernabilité. Mais la plupart d'entre eux ne s'intéressaient qu'à la situation sociopolitique interne des sociétés occidentales. Ainsi, ils ont reconnu l'insatisfaction et l'aliénation croissantes malgré l'augmentation de la richesse et du bien-être matériel, conduisant à ce que l'on a appelé la participation politique non conventionnelle dans « les années 1968 ». Mais ils n'ont pas accordé beaucoup d'importance à la simultanéité et à l'interdépendance de ce mécontentement intérieur avec trois phénomènes : la dégradation croissante de l'environnement mondial et l'épuisement des ressources, que soulignera au contraire le rapport du Club de Rome *Les Limites à la croissance* de 1972 ; les demandes pressantes des pays postcoloniaux du « tiers monde » de contrôler leurs ressources, qui se firent entendre dans le cadre du Nouvel Ordre Économique International voté par les Nations Unies en 1974 ; et les guerres que l'Occident perdait, comme la guerre du Vietnam, ou ne gagnait qu'au prix de perpétuer et d'aggraver des situations hautement conflictuelles, comme les guerres dites des Six Jours et du Yom Kippour ou du Ramadan au Moyen-Orient, étroitement liées aux questions de ressources telles que le contrôle des terres et le prix des combustibles fossiles. Si l'on considère l'ensemble de ces éléments, tout semblait être en place, au début des années 1970, pour un tournant dans l'histoire du monde.

Ce qui apparaissait à l'époque comme un tournant potentiellement critique s'est en réalité transformé en une occasion manquée de transformation socio-écologique. C'est pourquoi nous devons considérer l'histoire du capitalisme démocratique depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale comme comprenant deux périodes avec des préoccupations et des stratégies politiques différentes. Dans ce qui suit, j'examinerai d'abord le changement d'orientation à partir des années 1970, puis je comparerai les deux périodes à la lumière de notre présent et de notre avenir.

Ne parvenant pas à reconnaître les multiples connexions, préférant même les ignorer, les élites occidentales ont tenté de résoudre la

crise du capitalisme démocratique dans les années 1970 en intensifiant la mobilisation des combustibles fossiles dans leur région, tout en modifiant leur rapport au contexte mondial. En se concentrant sur les questions intérieures et en considérant le globe et la planète comme une simple condition de fond, les sociétés occidentales ont eu recours à un triple déplacement du problème multiple, au lieu de proposer une tentative sérieuse de diagnostic et de solution globale. Sur le plan intérieur, on a assisté à un ralentissement de l'économie, qui ne s'est jamais complètement remise de la récession de 1974-1975; à des revendications en faveur d'une amélioration continue des conditions de travail et du bien-être, soutenues par des syndicats forts; et à des appels à l'amélioration des conditions environnementales exprimés par des mouvements écologistes de plus en plus puissants. La question sociale était sur le point de faire retour, la question écologique s'imposait désormais avec force, et elles ont conjointement entraîné une montée des protestations, mettant ainsi fin à l'apathie civique. La « solution » des élites à ces problèmes a consisté à déréguler l'action économique et à renforcer le commerce international en vue de restaurer la rentabilité du capital, notamment en permettant aux industries ayant un coût élevé en main-d'œuvre et un fort impact environnemental de se délocaliser vers d'autres régions du monde, en particulier en Asie de l'Est. Cette décision a affaibli le pouvoir de négociation des syndicats et amélioré les conditions environnementales nationales, tout en maintenant la « loyauté des masses » grâce à l'importation de biens de consommation bon marché produits ailleurs dans des conditions à faible coût. Ainsi, le problème occidental a connu un triple déplacement : vers d'autres régions du monde, renforçant par inadvertance les sociétés asiatiques; vers la nature, du fait d'une extraction plus étendue des ressources et de l'accumulation de dioxyde de carbone dans l'atmosphère; et enfin vers le futur, puisque les solutions à court terme créent des problèmes à l'avenir, problèmes auxquels aucune solution vraisemblable n'est proposée.

Ces changements peuvent être résumés dans trois faits, qui ont une valeur exemplaire :

- Le Nouvel Ordre Économique International s'est transformé

en une nouvelle division internationale du travail. Autrement dit, un arrangement visant à renforcer la justice socio-économique mondiale au sein de l'organe représentatif des États formellement souverains a cédé la place à l'exploitation des avantages comparatifs dans une économie mondiale plus étroitement connectée.

- L'évaluation de l'état de la planète est passée du Club de Rome au Groupe d'experts international sur l'évolution du climat (GIEC). Autrement dit, la menace d'épuisement des ressources s'est transformée en menace pour l'habitabilité de la planète en raison d'une utilisation excessive des ressources.

- L'État-providence démocratique est passé d'un modèle mondialisable à un bastion bien circonscrit de privilèges globalement insoutenables. Autrement dit, la notion d'un ordre politique à la fois juste et démocratique a échoué à passer le test d'expansion au-delà de la région du monde où elle a émergé.

Ce qui rend aujourd'hui l'action politique si problématique, c'est le fait que ces deux transformations historiques s'appuient l'une sur l'autre et ont des effets cumulatifs. Si l'on considère l'ensemble de la période d'après-guerre, on constate que la période allant jusqu'au milieu des années 1970 a été marquée par des gouvernements étatiques plutôt forts qui ont abordé la question sociale en radicalisant involontairement la question écologique et en cherchant à atténuer l'importance de la question démocratique. À partir des années 1970, la crise écologique est apparue, a pris de plus en plus d'importance et a été aussi dans un premier temps l'un des thèmes centraux du retour en force de la question démocratique. Face à cette poly-crise (pour reprendre une expression d'Edgar Morin), les gouvernements – de centre-gauche comme de centre-droit – ont abdicé leurs responsabilités en privatisant les entreprises publiques et en renforçant le commerce international. Ils ont peut-être eu l'intention d'éviter une profonde crise de légitimité en déclarant que des mesures correctives efficaces étaient hors de leur portée. Mais en réalité, ils se sont rendus moins capables d'avoir une prise sur la réalité. Paradoxalement, c'est en adoptant la notion de « gouvernance » qu'ils ont renoncé à gouverner, car ce n'est pour eux qu'un

autre mot pour laisser les intérêts privés prévaloir sur la délibération collective. Ayant voulu que les citoyens soient apathiques, les partis politiques ont renoncé à leur tâche de contribuer à former l'opinion publique et ont plutôt considéré cette dernière comme la somme arithmétique des opinions d'individus atomisés, qu'il leur fallait respecter. Tout en affaiblissant leur propre pouvoir, les gouvernements ont permis une concentration du pouvoir en dehors de la responsabilité politique et au-delà des frontières politiques, en particulier dans les domaines de l'énergie, de la communication et de la finance.

Au cours des années 1970, la tâche politique que les gouvernements ont assumée a essentiellement consisté à garantir la réponse existante à la question sociale, à aborder la question écologique telle qu'elle se posait et à renouveler l'engagement envers la question démocratique. En raison de l'insuffisance de la réponse politique à ce moment, la situation actuelle reprend de nombreux traits de celle du début des années 1970, mais elle est d'une urgence bien plus grande et montre des exigences plus élevées en matière d'action coordonnée. On ne peut plus éviter d'aborder la question sociale comme exigeant une justice sociale mondiale, et non plus seulement nationale. La question écologique est devenue une urgence mondiale. Et la question démocratique est marquée par le paradoxe selon lequel la participation politique a augmenté, alors que la qualité de la communication politique a diminué.

Dans sa forme, la montée de l'extrême droite est rendue possible par l'effondrement de la communication politique. Mais en substance, elle repose sur l'affirmation illusoire selon laquelle le bien-être matériel et un environnement durable peuvent encore être traités comme des questions de politique intérieure guidées par de prétendus intérêts communs nationaux. Cette tentative est vouée à l'échec, mais elle risque d'avoir des conséquences désastreuses si elle est poursuivie. Empêcher que cela ne se produise est la tâche urgente du Nouveau Front Populaire, comme elle le sera de tout mouvement politique progressiste.

À moyen terme, une nouvelle synergie entre les questions démocra-

tiques, sociales et écologiques doit être inventée. Les réflexions précédentes suggèrent qu'une nouvelle réponse à la question démocratique est la condition pour répondre de manière adéquate aux questions sociales et écologiques. En effet, il ne sera pas facile, même pour un gouvernement bien intentionné et déterminé, d'insister sur la nécessité d'une compréhension globale de la question sociale et écologique fondée sur l'acceptation d'une responsabilité européenne significative pour la situation dans laquelle nous nous trouvons. Mais ne pas y parvenir revient à tenter de gagner des élections en vendant des illusions, et cela ne sera efficace qu'à très court terme.

La nouvelle réponse à la question démocratique doit comporter deux composantes, à savoir la communication politique et le gouvernement. Les élites occidentales ont pour la plupart redouté les citoyens et ont cherché à canaliser le débat public selon des voies préétablies ou à disperser la formation de l'opinion par l'atomisation. Les citoyens insatisfaits ne resteront cependant pas silencieux, mais ils peuvent s'exprimer en fonction d'intérêts à court terme et étroitement définis si les conditions adéquates de communication n'existent pas. Même si ces termes peuvent sembler périmés et dépassés, une renaissance des formes de démocratie délibérative est nécessaire pour surmonter cette étroitesse. En outre, de telles délibérations doivent être accompagnées par un gouvernement disposé à agir à la lumière de leurs conclusions, et capable de le faire sans abdiquer sa responsabilité face à de puissants acteurs privés ni s'excuser en prétextant la difficulté d'atteindre une coordination mondiale entre les États. Les changements intervenus après les années 1970 ont paralysé la communication, la délibération et l'action collectives au sein des États-nation mais aussi entre les États dans l'ordre mondial. En parallèle, un problème qui a l'ampleur et le caractère d'urgence du changement climatique exige des formes de communication, de délibération et d'action mondiales d'une qualité et d'une intensité plus élevées que jamais auparavant. Le dernier demi-siècle a affaibli et désactivé de nombreuses ressources politiques qui étaient alors encore disponibles, dans une certaine mesure du moins, tout en aggravant les questions sociales et écologiques. Il est grand temps de reconstruire ces ressources politiques

pour mieux répondre aux exigences portées par ces questions. Tel est l'enjeu de cette élection en France et en autres pays d'Europe. Il ne faut pas se masquer la difficulté de la tâche. Mais nous serons peut-être d'autant plus fermes dans notre engagement à court terme que nous savons qu'à long terme il ne saurait y avoir d'autre solution – à moins qu'on appelle solution une catastrophe à la fois sociale, écologique et démocratique.

---

## Notes

- 1 Voir « Pourquoi le rejet de l'écologie est-il un moteur du vote pour le Rassemblement national ? », *Le Monde*, 19 juin 2024
- 2 Publié en traduction française (par Gael Fain) sous le titre *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris : Payot, 2023 ; les numéros de page suivants font référence à l'édition anglaise de 1946 : *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londres : Allen & Unwin, 1976 (mes traductions).
- 3 Seymour Martin Lipset, Some social requisites of democracy: economic development and political legitimacy. *American Political Science Review* 53, 1959: 1 (les numéros de pages suivants font référence à cet article).



# Il ne s'agit pas seulement d'une élection

Par Vladimir Safatle | 06-07-2024

À partir de son expérience brésilienne et d'une observation de l'extrême-droite internationale, le philosophe Vladimir Safatle avertit: les conquêtes électorales de l'extrême-droite ne s'inscrivent pas dans une logique d'alternance, mais dans un projet révolutionnaire. Projet qu'il tente ici brièvement de caractériser.

À la veille des échéances décisives de ce week-end, on pardonnera peut-être à une voix venue de l'autre côté de l'Atlantique, et plus précisément du Brésil, de partager une conviction, fondée sur une expérience : la victoire de l'extrême droite néofasciste en France ne constituerait pas seulement un fait électoral.

Partout où l'extrême droite a remporté des élections législatives, il n'y a plus eu d'alternance au pouvoir, au sens où nous entendions ce mot auparavant. Ce n'est pas seulement que l'extrême droite généralement n'accepte plus les résultats électoraux défavorables, comme en témoignent l'attaque du Capitole à Washington ou celle de la Place des Trois Pouvoirs à Brasilia. Il n'y a pas d'alternance car, lorsque l'extrême droite gagne enfin les élections générales, elle ne cesse d'être le pouvoir central, c'est-à-dire le pouvoir qui va recomposer l'agenda politique et, surtout, produire une transformation profonde de la société civile. Ce n'est donc pas une élection qui est en train de se jouer ces jours-ci ; c'est une transformation continue et irréversible de la structure sociale.

Lorsque l'extrême droite arrive au pouvoir, le camp progressiste

aime s'imaginer comme une «force de résistance». Mais l'extrême droite a appris que le temps joue en sa faveur et que la «résistance» est déjà une forme lente de défaite. Une force qui «résiste» est une force guidée par une autre force, active, qui tente d'apporter un changement, se retirant là où elle sent une résistance plus organisée, mais revenant dans un deuxième, troisième, quatrième temps. Elle a attendu longtemps ; elle sait prendre son temps. Ce qu'elle vise n'est pas une conquête électorale ; c'est une transformation radicale. La force active produit ainsi une dynamique continue de mobilisation et de lutte permanente jusqu'au moment où l'on réagit de moins en moins.

Il est important de comprendre enfin que l'extrême droite est une force révolutionnaire. Même s'il est pénible d'accepter d'utiliser un tel vocabulaire pour décrire sa logique, c'est malheureusement le mot juste. Elle opère une transformation révolutionnaire progressive des gens, même s'il s'agit d'une révolution conservatrice et suicidaire. L'engagement de ses électeurs devient de plus en plus organique, pendant que son discours devient, pour une grande partie de la population, de plus en plus un acte performatif qui remodèle les comportements. Ainsi, même lorsque l'extrême droite quitte le pouvoir, elle continue à gouverner.

Au moment où Bolsonaro a gagné les élections au Brésil, il est devenu évident que l'extrême droite n'avait pas de projet de gouvernement. Non à cause d'une quelconque incompétence managériale. Elle n'avait pas de projet de gouvernement parce qu'elle avait quelque chose de plus grand à l'esprit, à savoir un véritable projet de société. Ses premières actions ont été, et ce n'est pas un hasard, contre les universités, les écoles et le domaine de la culture. Nous avons même assisté à une descente de forces de police lourdement armées à l'Université de São Paulo, sous prétexte d'arrêter un étudiant qui aurait consommé de la pornographie infantile. L'intimidation était évidente, tout comme la tentative d'associer la pédophilie à l'environnement universitaire, dans une mobilisation claire de la panique sociale. Le premier discours de Jair Bolsonaro en tant que président (notez bien : son *premier* discours) invitait les étudiants à filmer des professeurs qui prétendent les «endoctri-

naient».

Mais le fait que les universités, les écoles, les musées et les centres culturels soient devenus des espaces de combat privilégiés est à prendre au pied de la lettre. La lutte est rigoureusement pédagogique, au sens où elle passe par la reproduction matérielle des subjectivités, la recomposition radicale des circuits sociaux des affects, la reconstruction du passé, la militarisation des modes de vie. Car l'extrême droite, contrairement à la gauche actuelle, sait très bien ce qu'est une bataille idéologique et une lutte pour l'hégémonie. Elle a lu Gramsci, on le sait. Cette lutte pour l'hégémonie idéologique est motivée par la conquête du pouvoir central, mais elle se poursuit même lorsque l'extrême droite est ensuite momentanément écartée du pouvoir.

Nous pourrions nous demander d'où vient la force de l'extrême droite. À mon avis, de nombreux collègues ont fait fausse route en essayant de comprendre l'adhésion à l'extrême droite à partir des supposés déficits cognitifs de ses électeurs (fake news, discours simplistes) ou de leurs déficits psychologiques (ressentiment, haine, frustration, etc.). Je crains que, politiquement, de telles descriptions ne soient inoffensives et ne servent qu'à nous assurer narcissiquement quant à notre supposée supériorité morale et intellectuelle.

Afin d'éviter de regarder l'extrême droite à travers le prisme du mensonge, de la tromperie et de l'immoralité, il faudrait peut-être se demander ce qu'elle dit vraiment – c'est-à-dire ce qu'elle transmet de vérité. Où se trouve son noyau de vérité ? Où se trouve le point où celles et ceux qui la représentent tombent le masque et disent simplement la vérité ? Car il est fort probable que ce point fournisse à ses électeurs le seul diagnostic social véritablement réaliste. Il consiste à dire entre les lignes : les crises du système capitaliste ne peuvent plus être gérées à l'intérieur du système capitaliste lui-même ; cependant, il n'y a pas d'alternative possible ; donc, il ne reste qu'à sauver une partie de la société et à laisser périr le reste, soit en l'expulsant en dehors de « nos » frontières, soit en le laissant sombrer dans la misère absolue, soit en le soumettant à une spolia-

tion maximale par l'augmentation exponentielle des violences policières et de la précarisation économiques des vies.

La conviction qu'il lui est encore possible de faire partie de cette portion de la société qui sera sauvée (et qui doit l'être) est ce qui mobilise la partie de la population qui adhère aujourd'hui à l'extrême droite. Que ce soit par la préférence nationale, par le discours de l'esprit d'entreprise ou de labeur («celui qui travaille dur sera sauvé»), ou dans d'autres cas par le discours religieux des élus (dont l'évangélisme au Brésil est le modèle évidemment, mais dont une variante de laïcité à la française est peut-être une expression aussi), il s'agit toujours de la division entre ceux qui seront sauvés et ceux qui seront sacrifiés. Pour brutal qu'il soit, ce discours a sa cohérence, surtout à un moment où la gauche ne croit pas vraiment qu'un changement de structure soit possible, puisqu'elle ne cherche jamais à le réaliser lorsqu'elle est au gouvernement. Notre appel à la solidarité est donc profondément abstrait et, pour de larges couches de la population, tout simplement faux. C'est de notre fausseté que l'extrême droite tire sa véritable force.

On ne peut donc qu'espérer que « barrage » sera fait à l'extrême-droite ce dimanche en France. Mais on doit aussi espérer que l'alerte sera suffisamment forte pour que les esprits cessent de se bercer de propos condescendants et se mettent en capacité d'énoncer, à leur tour, une vérité.

—

# En Belgique aussi

Par Vincent de Coorebyter | 06-07-2024

**En Belgique, les élections européennes étaient couplées à des élections législatives à tous les niveaux de pouvoir. Il en ressort un tableau assez complexe, mais qui correspond, dans les grandes lignes, à la tendance dominante en Europe. Le philosophe et politologue belge Vincent de Coorebyter livre ici une synthèse éclairante à destination du public français.**

Le 9 juin 2024, en Belgique aussi, la droite a gagné les élections. Et elle l'a même fait trois fois plutôt qu'une, puisque ce jour-là on votait en Belgique à tous les niveaux de pouvoir : européen, fédéral (renouvellement de la Chambre des représentants, le parlement national) et dans les entités fédérées (pour simplifier, on peut en distinguer trois : le parlement flamand, le parlement wallon et le parlement bruxellois).

Pour bien comprendre la situation politique belge, il faut se rappeler que le scrutin se déroule à la proportionnelle à tous les niveaux de pouvoir et que, à l'exception d'un parti de gauche radicale, le PTB-PVDA, il n'y a plus de partis nationaux en Belgique. Il existe deux partis libéraux, un francophone et un flamand, parfaitement indépendants l'un de l'autre ; il en va de même pour les deux partis socialistes, pour les deux partis historiquement issus de la tradition chrétienne et pour les deux partis écologistes (même si ces derniers entretiennent des liens étroits entre eux). En outre, certains partis ne sont implantés que dans une seule région du pays (Flandre ou Wallonie) en plus de Bruxelles, région bilingue, ce qui crée une forte asymétrie entre la carte politique flamande et francophone : les premiers partis que nous aurons à évoquer sont purement fla-

mands.

## Résultats par région (Flandre, Wallonie, Bruxelles)

Alors que la Belgique est complexe, il est frappant de constater que les tendances électorales sont les mêmes aux trois niveaux de pouvoir (à l'exception de quelques partis de gauche à Bruxelles), et qu'elles correspondent à la tendance dominante en Europe : poussée de la droite et recul des Verts.

La poussée de la droite prend d'abord le visage d'une victoire de l'extrême droite flamande (Vlaams Belang), dont le score augmente de plus de 4 % des voix en Flandre et qui s'approche du record qu'elle avait atteint en 2004 (24 %). Deuxième parti de Flandre et du pays, elle est précédée de peu par un parti autonomiste flamand fermement ancré à droite, la N-VA, qui s'effrite légèrement mais qui, au parlement flamand, obtient autant de sièges que l'extrême droite – les deux constituant, ensemble, exactement la moitié de l'hémicycle. Autrement dit, en Flandre, les partis de centre-droit et de gauche ne pèsent pas davantage que la droite affirmée ou extrême.

A la surprise générale, la tendance est la même du côté francophone (à la différence qu'ici, l'extrême droite est bannie des médias et électoralement marginale). En Wallonie, chacun des trois partis de gauche a reculé (le parti socialiste, le parti écologiste et le PTB-PVDA, qui est issu de la tradition maoïste), légèrement pour deux d'entre eux, de manière spectaculaire pour les écologistes, qui payent une fois encore leur participation au pouvoir (à la Chambre, ils passent de 13 sièges à 3). Symétriquement, le fait majeur du scrutin réside dans la victoire conjointe du parti libéral (MR) et d'un parti difficilement classable, Les Engagés, historiquement issu de la tradition sociale-chrétienne mais qui s'est refondé pour occuper, en simplifiant beaucoup, une position de centre-droit mâtinée d'accents solidaristes et écologistes. Pour la première fois de l'Histoire, les libéraux arrivent en tête en Wallonie sans bénéficier de l'appoint d'un allié : avec près de 30 % des voix ils battent le PS, qui

était tendancielle en déclin mais n'avait jamais connu de score aussi faible (23 %). Parallèlement, Les Engagés doublent leur score de 2019, antérieur à leur refondation : ils dépassent les 20 % et forment donc, avec les libéraux, un ensemble de centre-droit majoritaire en Wallonie, ce qui est sans précédent. Et c'est d'autant plus significatif que les libéraux étaient au pouvoir au niveau fédéral et en Wallonie (ils ont donc évité un vote-sanction) et qu'ils sont dirigés par un jeune président qui assume crânement ses positions clivantes et droitières, au point qu'on le compare parfois à Donald Trump.

La situation est plus complexe à la Région de Bruxelles-Capitale, dont la population est jeune et très cosmopolite et qui comporte une importante frange de confession musulmane dont les partis de gauche défendent les intérêts de manière ouverte, ce qui a aidé les socialistes francophones à maintenir leur score dans la capitale. Cette spécificité n'empêche pas, ici encore, une très nette victoire des libéraux francophones et des Engagés, qui tirent profit, les uns et les autres, de leur présence dans l'opposition sous la dernière législature. Mais on observe aussi, à Bruxelles, une poussée des écologistes flamands (sans doute due à de multiples facteurs et qui contraste avec leur recul en Flandre), du PTB-PVDA et d'un micro-parti de création récente, les deux derniers, et surtout le dernier, ayant largement fait campagne sur Gaza et sur des dossiers intéressants les musulmans (port du voile, abattage rituel sans étourdissement). Un vote de type communautariste se développe de plus en plus nettement à Bruxelles, mais aussi en Flandre où le soutien apporté à l'extrême droite constitue une réaction de défense de la communauté majoritaire.

Outre Bruxelles, il faut apporter une autre nuance à ce tableau. En Flandre, en effet, la gauche radicale du PTB-PVDA progresse (+ 3 %) et les socialistes regagnent du terrain (+ 4 %). La polarisation droite-gauche s'accroît donc en Flandre, mais elle doit s'analyser avec prudence. D'abord parce que le progrès des socialistes les ramène à un niveau qui reste modeste (14 %), et bien inférieur à leurs scores de la décennie 2000. Ensuite parce que les socialistes flamands ne se revendiquent plus guère de leur ancrage historique : le

nom de leur parti, Vooruit, signifie simplement « En avant », et leur figure de proue est un jeune dirigeant charismatique qui a défrayé la chronique, ces dernières années, par une déclaration qu'on peut juger xénophobe (« Quand je roule à Molenbeek, moi non plus je ne me sens pas en Belgique ») et par un aparté raciste au cours d'une soirée trop arrosée. Le fait que de telles déclarations ne l'ont pas empêché d'obtenir un très bon score personnel dit quelque chose de l'état d'esprit en Flandre (il en va de même pour un haut représentant des libéraux du côté francophone, apparemment boosté par une réplique xénophobe lâchée au cours d'un débat tendu).

## Quels gouvernements en perspective ?

Deux semaines après le scrutin, où en est-on de la formation des gouvernements, dans les entités fédérées et au niveau fédéral ? Ce processus est généralement long, puisque le scrutin proportionnel ne permet pas à un parti d'obtenir la majorité absolue à lui seul : à tous les niveaux de pouvoir, il faut former des coalitions, qui peuvent être pléthoriques là où Flamands et francophones sont réunis (le gouvernement fédéral sortant compte sept partis, le gouvernement régional bruxellois six).

En ce qui concerne le gouvernement flamand, l'hypothèse d'une coalition entre les autonomistes de droite (N-VA) et l'extrême droite a été écartée peu avant le scrutin, après des années d'ambiguïté de la part de la N-VA et malgré le fait que ces deux partis convergent en faveur de l'indépendance de la Flandre. Les négociations ont commencé tardivement, de manière assez timide, le spectre des élections locales qui doivent se tenir en octobre 2024 semblant pousser les partis à la prudence. Compte tenu de la déroute vécue par les libéraux flamands (Open VLD), qui vont tenter de se refaire dans l'opposition, les discussions démarrent sur la base attendue : le gouvernement devrait regrouper la N-VA, les socialistes et les sociaux-chrétiens (CD&V), sur fond de rigueur budgétaire et, c'est à craindre, d'un maigre entrain face au défi climatique, que la N-VA a tendance à subordonner à l'économie flamande et le CD&V aux intérêts spécifiques des agriculteurs.



Du côté francophone, les libéraux du MR et Les Engagés, majoritaires à eux deux, ont décidé de gouverner ensemble. Ils devraient s'accorder assez aisément sur nombre de sujets, mais on perçoit des différences sensibles en matière d'enseignement (le MR veut en revenir à plus de méritocratie), de questions sociales (conformément à la tradition chrétienne, Les Engagés se préoccupent des personnes fragiles et du tissu associatif) et d'environnement, le climat étant une priorité affichée pour les Engagés mais pas pour le MR, pour qui l'économie prime. Depuis toujours, les clivages politiques présentent, en Belgique, une configuration plus complexe que l'opposition droite-gauche, et cela se vérifiera encore dans les processus de formation des différents exécutifs.

La constitution du gouvernement de la Région de Bruxelles-Capitale défie toute explication synthétique. Disons simplement qu'il faudra réunir au moins sept partis, trois francophones et quatre flamands, afin d'obtenir la majorité dans chaque groupe linguistique du parlement. Dans ce cadre, les socialistes francophones pourraient s'avérer incontournables : pour se passer d'eux, le MR et Les Engagés devraient s'associer à deux partis (les écologistes et un parti purement bruxellois) qui ont subi une lourde défaite aux élections et qui ont tout intérêt à passer dans l'opposition. Il faudra donc sans doute marier l'eau et le feu, des libéraux dopés par leur éclatante victoire et des socialistes décidés à tirer profit de leur caractère incontournable. Quant au côté néerlandophone, où ce sont les écologistes qui sont arrivés en tête, on ignore encore quelle formule pourra surgir, plusieurs combinaisons à quatre partis étant possibles. En outre, les ailes francophone et flamande du gouvernement bruxellois devront s'entendre sur un programme commun, alors que ce sont des partis très différents – libéral côté francophone, écologiste côté flamand – qui se partagent le leadership. Les discussions seront donc longues, mais la présidence du gouvernement ne peut pas échapper aux libéraux, ce qui sera une première : depuis la création de la Région en 1989, la présidence a été toujours été occupée par les socialistes francophones.

Quant à la formation du gouvernement fédéral, qui a pris 494 jours après le précédent scrutin (record de Belgique non battu), elle

peut toujours réserver des surprises. A ce stade, la formule qui devrait être testée est une coalition de centre-droit qui réunirait, du côté néerlandophone, la N-VA (dont le président veut devenir Premier ministre), les socialistes et les sociaux-chrétiens et, du côté francophone, le MR et Les Engagés. Il faudra cependant voir quelles garanties demanderont les socialistes flamands, dans un atelage dont ils seraient la seule composante de gauche. La N-VA et le MR insistent sur la rigueur budgétaire, et la Belgique fait partie des pays que l'Europe vient de classer en déficit excessif (la dette publique dépasse les 100 % du PIB). La pression sera donc forte pour réduire les dépenses tous azimuts, mais ni les socialistes flamands ni Les Engagés ne sont prêts à admettre un gel du financement des soins de santé, qu'ils veulent au contraire augmenter afin de tenir compte du vieillissement de la population. Un accord sur des économies pourrait être plus facile à obtenir dans le domaine des allocations de chômage, mais de manière générale la question budgétaire risque de crispier les négociations.

Par ailleurs, la N-VA tient à engranger une nouvelle réforme de l'Etat qui accorderait plus de compétences aux entités fédérées, dans la perspective d'une autonomie flamande aussi complète que possible. Cet objectif sera certainement soutenu par le CD&V et sans doute admis par les socialistes flamands, mais il n'est pas partagé par le MR et Les Engagés, qui craignent d'hériter de compétences que la Région wallonne et la Région de Bruxelles-Capitale ne seraient pas capables de financer sur la durée. Une sorte de troc pourrait s'effectuer entre de nouvelles attributions de compétences demandées par la Flandre et un certain refinancement des entités francophones (dont le déficit budgétaire est très élevé), mais un tel donnant-donnant ne se négocie pas sans peine. En outre, la formule de gouvernement envisagée au niveau fédéral ne permet pas de transférer des compétences selon la voie imposée par la Constitution, qui exige une majorité spéciale des deux tiers. Anticipant ce risque, des juristes et des responsables politiques flamands ont déjà planché sur des procédés alternatifs, qui ont été employés dans les années 1960 mais qui bafoueraient l'actuelle Constitution. Leur utilisation est donc loin d'être acquise, car elle demanderait un large accord entre partis et risquerait de se heur-

ter à une multitude de recours devant la Cour constitutionnelle. En Belgique comme en France sur d'autres sujets, les hautes juridictions peuvent bloquer des projets politiques soutenus par des partis puissants, au risque d'être mises en cause.

## Conclusion en forme de convergence

La Belgique confirme ainsi sa réputation de pays difficilement gouvernable, à la fois parce que sa division linguistique contraint à associer de nombreux partis au niveau fédéral, mais aussi parce que le scrutin proportionnel impose de former des gouvernements de coalition qui doivent préalablement s'entendre sur un programme alors que les clivages politiques sont nombreux.

Pour autant, et quoi qu'il en soit d'une réelle difficulté à mener des réformes profondes, on aurait tort de voir dans la Belgique une sorte d'homme malade de l'Europe. Car les clivages politiques belges se retrouvent dans la plupart des pays européens, que ce soit sur les enjeux socio-économiques, environnementaux, migratoires ou concernant les revendications de l'islam ou des minorités. La Belgique est spécifiquement affaiblie par la tendance séparatiste flamande, mais pour le reste elle a appris de longue date à nouer des compromis entre des formations politiques distinctes voire opposées entre elles. Elle partage avec l'Allemagne, les Pays-Bas et la Suisse, pour ne citer qu'eux, une culture de la coalition que la France doit désormais s'approprier pour sortir de ses propres difficultés.

---

# La montée de l'extrême droite, vue d'Allemagne

Par Peter Wagner | 09-07-2024

La résistible ascension de l'extrême droite est un phénomène mondial. Au moment où les discussions sont en cours sur le prochain gouvernement et où la gauche s'interroge sur la meilleure stratégie, le sociologue Peter Wagner suggère de tirer les leçons de l'expérience allemande et d'observer les résultats de la dernière élection européenne, pour savoir ce qui pourrait enrayer l'extrême droite durablement - et ce qui, au contraire, la nourrit.

Cela fait au moins dix ans qu'entre amis et collègues d'Allemagne nous avons commencé à nous demander : combien de temps l'Allemagne tiendra-t-elle encore ? Nous songions, bien sûr, à la montée du populisme de droite, qui pouvait être observée dans un nombre croissant de pays, ainsi qu'à la polarisation politique et à l'effondrement du débat public en général. La politique allemande semblait résister à cette tendance, en partie à cause du style sédatif de la chancelière Angela Merkel qui fut à la tête du pays pendant seize ans, en partie aussi à cause de la capacité de négociation, établie de longue date, entre ce qui était autrefois les deux principaux partis, les démocrates-chrétiens (CDU) et les sociaux-démocrates (SPD), qui ont même formé des gouvernements de coalition à plusieurs reprises. Ces partis sont désormais classés au centre-droit et au centre-gauche, mais, pendant longtemps, il n'y eut pas d'autre droite ni d'autre gauche en Allemagne.

On déplorait souvent cette situation, en arguant qu'un tel climat politique n'était pas propice à des décisions politiques radicales,

même si, dans les faits, l'Allemagne en fut aussi capable à l'occasion (qu'on songe à l'attitude plutôt libérale en matière d'accueil des réfugiés lors de la soi-disant « crise de l'immigration » de 2015, ou à la décision de renoncer à l'utilisation de l'énergie nucléaire pour produire de l'électricité). Mais le regard posé sur cette singulière stabilité a progressivement changé : longtemps, elle avait été critiquée comme un obstacle aux nécessaires réformes sociales et associée une tendance marquée à l'étouffement de toute protestation, dont témoignaient éminemment au début des années 1970 les tristement célèbres *Berufsverbote* (cet ensemble d'emplois de la fonction publique interdits aux communistes – un terme allemand entré dans d'autres langues européens). Plus récemment, cependant, on s'est mis à voir dans cette stabilité un garde-fou contre la montée de l'extrême droite. Et de fait, cela explique peut-être que l'Allemagne ait résisté si longtemps. Mais ça, c'était avant.

Aux dernières élections européennes, qui ont eu lieu en Allemagne comme en France et dans tous les autres pays de l'Union, pour le renouvellement du Parlement européen, l'extrême droite incarnée par *l'Alternative für Deutschland* (AfD) a réalisé une percée historique avec 15,9% des suffrages (en progression de 4,9%), malgré les scandales qui ont conduit le parti à arrêter de faire campagne pour ses deux principaux candidats. L'AfD est tellement à droite qu'elle a été exclue du groupe Identité et Démocratie du Parlement européen sur décision de Marine Le Pen, même si c'est plus à des fins de campagne électorale interne que pour des divergences de fond. À première vue, la tendance politique en Allemagne est similaire à ce que l'on observe en France, avec une droite qui gagne dans les régions rurales et les petites villes, et une gauche – incluant sous cette dénomination les sociaux-démocrates, les écologistes (*Die Grünen*) et la gauche radicale (*Die Linke*) – qui résiste dans les grandes villes comme dans les villes universitaires, même petites. Toutefois, deux différences méritent d'être soulignées.

Première différence : alors que, d'une part, la carte électorale française montre que le RN est le parti qui fait les meilleurs scores presque partout en dehors des grandes villes, la carte allemande montre que c'est la droite modérée qui occupe cette position en

Allemagne de l'Ouest, l'extrême droite n'y arrivant qu'en Allemagne de l'Est, la ligne de démarcation se situant exactement à l'ancienne frontière entre la RFA et la RDA. Ce n'est que dans cette dernière région que l'AfD atteint des scores supérieurs à 30%, donc similaires au RN, alors qu'elle reste à environ 13% en moyenne à l'Ouest (ce qui n'est pas négligeable non plus). Dans une certaine mesure, l'AfD est donc un phénomène post-soviétique comparable à la situation politique de certains autres pays d'Europe centrale et orientale. Je ne dis pas cela pour être rassurant. Car si l'on regarde les trente dernières années, cela montre au minimum l'incapacité de l'Allemagne réunifiée à créer un espace public permettant de débattre et de délibérer sur les orientations du nouveau système politique allemand. L'ombre d'un processus d'unification déterminé par les intérêts stratégiques des partis politiques et des entreprises occidentales plane toujours sur le pays. Si l'on regarde vers l'avenir, la nature fédérale du système politique allemand rend probable la perspective que l'extrême droite occupe des positions politiques importantes à court terme. Des élections régionales auront lieu cet automne dans trois des cinq *Länder* de l'Allemagne de l'Est et la probabilité que l'AfD accède aux postes de gouvernement est élevée. Si cela se produit, son influence augmentera considérablement dans toute l'Allemagne, malgré sa position plus faible à l'Ouest.

Deuxième différence : contrairement à la France, l'Allemagne a actuellement un gouvernement engagé, en principe, dans un processus de réformes socio-écologiques. Il est formé d'une alliance entre les libéraux (FDP), les écologistes et les sociaux-démocrates, dictée par le résultat des dernières élections fédérales de 2021, et non souhaitée par aucun des trois partenaires. Les libéraux orientés vers le marché auraient préféré une alliance avec la droite modérée, tandis que les écologistes et les sociaux-démocrates attendaient de coopérer avec la gauche radicale, mais l'arithmétique parlementaire n'a permis la réalisation d'aucune de ces combinaisons. Malgré les circonstances, la coalition gouvernementale a connu des débuts prometteurs avec un programme intitulé «Oser plus de progrès» (*Mehr Fortschritt wagen*) proposant une combinaison d'engagements libéraux, écologiques et sociaux.

Il est difficile de savoir comment le gouvernement s'en serait sorti si la Russie n'avait pas envahi l'Ukraine, mais il est évident que le programme a rapidement déraillé. Perdants aux élections régionales ultérieures, les libéraux ont souligné leur critique de l'interventionnisme du gouvernement et leur croyance en l'austérité, creusant un fossé toujours plus large et profond au sein de la coalition. Ils ciblaient en particulier les politiques environnementales menées par les ministères dirigés par les écologistes. Ce faisant, ils ont également alimenté des sentiments anti-écologistes également exploités par l'extrême droite. Aux élections européennes, les partis de gouvernement ont lourdement perdu, notamment les écologistes et les sociaux-démocrates.

Il convient d'ajouter un mot sur la formation d'un nouveau parti, le *Bündnis Sahra Wagenknecht* (BSW), qui s'est présenté pour la première fois à ces élections et a immédiatement obtenu 6,2% des voix. Techniquement une scission de *Die Linke*, dont Sahra Wagenknecht fut pendant longtemps une députée charismatique au Parlement fédéral, BSW combine engagements sociaux, politiques anti-immigration et haine des écologistes. Ainsi, il n'est pas facilement classable entre gauche et droite et séduit à la fois les électeurs de l'AfD et de *Die Linke*. Selon les sondages d'opinion, il obtiendrait jusqu'à 15% des voix lors des prochaines élections régionales dans l'Est de l'Allemagne. Après ces élections, il pourrait s'agir d'un partenaire de coalition de la CDU ou de l'AfD dans l'un ou plusieurs des *Länder* d'Allemagne de l'Est.

Cette expérience allemande récente montre la difficulté, à notre époque, de rassembler une majorité politique favorable à une approche conjointe des questions démocratiques, sociales et écologiques, dont je soulignais la nécessité dans une contribution précédente <sup>1</sup>. On ne doit certes pas surestimer la détermination initiale du gouvernement à aller dans ce sens, mais l'intention de le faire était présente, ainsi que le sentiment d'une certaine urgence. Cependant, il s'est non seulement avéré rapidement impossible de poursuivre le programme annoncé, mais le seul fait de tenter de le faire a créé des réactions négatives au sein de la société allemande, exploitées par ceux qui ne s'intéressent ni à la démocratie, ni à

l'écologie, et qui visent à réserver les politiques sociales à ceux qui sont considérés comme les seuls vrais citoyens de la nation. Quel que soit le gouvernement qui pourra être formé à l'issue des élections législatives françaises, précipitées par Emmanuel Macron, la leçon allemande devrait être méditée par tout personne qui, au sein de la société civile ou des appareils politiques, cherche une issue à l'impasse dans laquelle les démocraties occidentales se sont enfermées en ne faisant pas face aux problèmes qui sont les siens, et qui étaient selon moi déjà manifestes dès les années 1970. Une chose est claire : dresser les intérêts démocratiques, sociaux et écologiques, les uns contre les autres présente le risque de favoriser la montée de l'extrême droite – et ce résultat ne sera probablement au service d'aucun d'entre eux.

—

## Notes

- 1 <https://lestempsquirestent.org/fr/numeros/numero-1/egalite-environnement-democratie-le-nouveau-front-populaire-entre-deux-siecles>



# CHRONIQUES

# La politique des désarmés

Par Frédéric Neyrat | 14-03-2024

« NOUS GISIONS

déjà au plus profond du maquis quand tu  
t'es enfin approché en rampant.

Mais nous ne pouvions pas  
ténébrer vers toi :

il régnait

la contrainte de lumière. »

Paul Celan, *Contrainte de lumière*

**Les voix de la paix.** - Reporter de guerre, on voit ce que c'est. On a tous vu les reportages d'« envoyés spéciaux » qui, au péril de leur vie, documentent les conflits en cours. Mais reporter de paix, qu'est-ce que c'est, qu'est-ce que cela pourrait être ? On ne voit pas. On ne voit pas car on ne sait pas où est la paix, on ne sait pas quels territoires l'abritent, quels pays la recherchent vraiment. La paix semble introuvable, et la journaliste de paix serait alors un reporter de l'invisible, condamné(e) à errer sur une Terre en proie à la guerre. C'est de cette invisibilité dont ma chronique veut rendre compte. Un(e) correspondant(e) de paix, c'est d'abord ce journaliste de l'impossible qui, sur le terrain saturé de lumière de la guerre, se met à l'écoute des voix improbables de la paix.

**Anesthésie.** - Il y a cette scène mémorable dans le film de Brian de Palma, *Blow Out* (1981), où Jack Terry, un technicien du son joué par John Travolta, découvre au milieu d'effets sonores potentiels qu'il a enregistrés dans un parc (des coassements, des hululements) un coup de feu précédant l'éclatement d'un pneu qui mène une voi-

ture à plonger dans un ruisseau. Le reporter de paix, me dis-je en revoyant cette scène, est à la recherche d'une technique d'enregistrement permettant de faire entendre les murmures de paix qui ont du mal à se détacher du bruit des explosions et des discours de la virilité ordinaire. C'est comme si notre capacité à être sensibles aux mots de la paix avait été anesthésiée par l'hypervisibilité des images de guerre et des affects qui les accompagnent (effroi, haine, ressentiment, pulsion de vengeance).

**Torture de l'information.** - Dans son livre au sujet de la Guerre du Golfe, *L'écran du désert. Chroniques de guerre* (1991), Paul Virilio cite le vidéaste Gary Hill : « La vision n'est plus la possibilité de voir mais l'impossibilité de ne pas voir ». La torture visuelle administrée à Malcolm McDowell dans *Orange Mécanique* (1971) – l'impossibilité de ne pas voir les images violentes qu'on le force à regarder en lui maintenant les yeux ouverts – décrit désormais les conditions esthétiques par lesquelles nous nous informons sur le monde, non pas quotidiennement mais seconde après seconde, qu'on le veuille ou non. Nous n'avons plus de paupières ; nous n'avons pas cette sorte de boucliers contre la violence du visuel. Mais quoi, nous faudrait-il réapprendre à fermer les yeux ? Ne serait-ce pas irresponsable ? Sacrilège ? Ou, tout au contraire, la condition nécessaire du changement esthétique grâce auquel on pourrait se détacher de l'horreur régnante afin de s'attacher à promouvoir la politique des désarmés.

**Images-écrans.** - Il est vrai qu'aucun média ne payerait un journaliste pour rapporter des faits relatifs à l'absence de guerre. Imaginez un instant, lors d'un journal télévisé ou sur une chaîne Youtube : « de notre envoyé(e) spécial(e) en Sursistan, ces images de paix, regardez » ... mais regarder quoi, que seraient ces images de paix ? Une colombe, dans un décor à la Walt Disney ? Une publicité des années 1950 sur le confort moderne ? Des sourires figés ? Figés par quoi alors ? Peut-être par la présence d'une police armée jusqu'aux dents, faisant de la paix une absence de liberté, le résultat d'une répression sanglante, d'une vidéosurveillance saturant l'espace du visible et refoulant de façon préventive toute voix hérétique qui chercherait à se faire entendre. Hors de cette paix armée

et de ces caricatures, nous n'avons aucune idée de ce qu'est la paix. Celle-ci n'est désormais plus qu'un trou béant dans l'espace des représentations collectives. C'est au-dessus de ce trou que se forment les caricatures de l'idée de paix, ses simulacres, des images-écrans qui cherchent à dissimuler les guerres en cours.

**Contester jusqu'au mode de contestation (guerre et politique, 1).**

- Le trou dans la représentation de la paix a été creusé siècle après siècle, guerre après guerre, bombardement après bombardement, et dans ce trou ont été jetés les corps de Jean Jaurès, de Rosa Luxembourg, de Martin Luther King, de Gandhi. Les bords de ce trou ont été consolidés par les États supposés démocratiques qui, pour conserver leur pouvoir, ont monopolisé la violence et fabriqué une paix mensongère, faite de police, de prison (on pensera ici aux travaux de Ruth Wilson Gilmore sur la prison aux USA 1), et d'extériorisation de la guerre : guerres en Afrique où se décide l'appropriation des matières premières de notre confort technologique, guerre au terrorisme se payant de lois sécuritaires – c'est toute la séquence ouverte par le 11 Septembre 2001 qu'il nous faudrait ici éclairer. Quant à la politique révolutionnaire, elle n'aura la plupart du temps cherché qu'à s'approprier ce trou, en choisissant de quels corps le sang devrait couler. Penser la paix, c'est dès lors non seulement remettre en cause l'ordre de la guerre, qui est l'ordre du monde et de ses images aveuglantes, mais aussi remettre en cause la manière dont cet ordre a été contesté. On comprend dès lors qu'un correspondant de paix ait bien du mal à trouver un média pour l'envoyer en mission. C'est en free-lance qu'on s'exerce à ce métier.

**Propagation et propagande : n'oublie pas que la guerre est partout.** - Free-lance ? Voyons cela de plus près. Le métier de reporter de paix ne peut être que réflexif, interrogeant ce que veut dire « rapporter les faits », quels qu'ils soient. On sait bien qu'en temps de guerre il faut se méfier de l'information, toujours prise dans la propagande. Mais voilà, l'espace-temps de la guerre ne se limite pas aux conflits avérés. Car la guerre est partout, elle ne se réduit pas aux pays en guerre, elle emporte dans son grondement permanent les pays qui financent la guerre – « l'industrie elle-même étant un

combat, la guerre devient la première, la plus excitée, la plus fiévreuse des industries » (Jaurès, en 1895). Une fois que vous commencez à dresser la liste des entreprises qui fabriquent des armes et les vendent, vous vous rendez compte que le monde entier est en guerre, sur son sentier, la faisant par procuration, à distance. Regardez par exemple cette enquête récente de l'Observatoire des Armements qui montre comment des entreprises de la Région Auvergne-Rhône-Alpes alimentent les guerres et les politiques de répression :

**Des hélicoptères modernisés ont été cédés au Togo qui réprime sa propre population (Ares basée dans la Drôme) ; des blindés fabriqués pour partie en région lyonnaise sont en guerre contre les mouvements sociaux au Chili, Liban, Sénégal, Égypte (Arquus en région lyonnaise) ; des drones ont été livrés à des compagnies minières décriées en Australie, Ghana, Afrique du Sud (Delta Drone en région lyonnaise) ; des fusils de précision sont utilisés en Égypte et Israël (PGM Précision en Savoie) ; des flash-ball stéphanois ont servi contre l'opposition sociale en République démocratique du Congo et en France (Verney-Carron à Saint-Étienne), etc.** 2

La guerre se propage bien au-delà de ses théâtres officiels, jusque dans la salle des machines de l'Anthropocène. La propagande a investi nos esprits, nos représentations du monde, le vocabulaire que nous employons. Ainsi ce mot, free-lance : avant d'être appliqué à partir de 1840 à des journalistes indépendants, ce terme signifie, pour Walter Scott qui l'invente, « lance libre », soit un chevalier sans suzerain, un chevalier errant avec sa lance. Notre correspondant de paix indépendant, le voilà dépendre d'une généalogie guerrière ! À croire que les armes conspireraient sous toute technique. Que la technique dominante continue la guerre par d'autres moyens. Que serait alors une technique non-guerrière ? Une technologie de la paix ? Un Pacificène, où la technologie ne serait plus extractiviste, mais désarmante ?

**Réarmement : l'essence de la guerre.** - Le schème du réarmement a saturé le discours d'Emmanuel Macron lors de ses vœux aux Français du 31 décembre 2023 : « réarmement économique », « ré

armement de l'État et de nos services publics », « réarmement civique », « réarmement industriel, technologique et scientifique », « réarmement de la Nation face au dérèglement du monde », « réarmement de notre souveraineté européenne face aux périls » 3. Et lors de sa conférence de presse du 16 janvier, notre aspirant-Maréchal a parlé d'un « réarmement démographique ». On nous aura prévenu : la guerre sera partout, à tous les échelons de l'État, et les femmes seront mises au travail pour fournir à la nation sa natalité productive. Mais on ne doit pas oublier ce qu'est l'essence de la guerre : un ou bien, ou bien. Ou bien moi, ou bien l'autre. « J'ai vu la mort et j'ai ôté la vie », dit un Français parti combattre dans la légion internationale ukrainienne, « j'ai longuement réfléchi là-dessus. C'est la guerre : c'est soit toi, soit lui 4 ». Il faudra donc se poser la question : si l'économie s'arme, qui faudra-t-il tuer ? Si les services publics s'arment, quelles seront les victimes ? (on en a une idée déjà : les étrangers, avec cette loi immigration de 2023 qui promeut une préférence nationale) Et le réarmement civique, quels civils tuera-t-il ? Et le réarmement démographique, combien de femmes exploitera-t-il ? Le discours du réarmement est un discours qui justifie par avance la mort, physique et sociale, psychique et esthétique.

**Désarmement planétaire.** - Le reporter de paix cherchera plutôt à documenter les actions visant à désarmer. On pensera ici immédiatement aux Soulèvements de la Terre, remarquable tentative d'opposition politique au Capitalocène, et à la manière dont ses activistes pratiquent ce qu'elles nomment le « désarmement » : « Tandis que le sabotage renvoie dans le code pénal à la « destruction d'infrastructures vitales pour le pays », le désarmement vise des infrastructures toxiques et destructrices. Il relève de la légitime défense, d'une nécessité vitale face à la catastrophe » 5. La notion de légitime défense est cependant problématique, car on sait qu'elle est aussi employée hypocritement par des États pour justifier des guerres barbares et par des individus pour tuer en toute impunité – je pense à la loi « *Stand your Ground* » de Floride, qui protège de poursuite d'homicide la personne qui « utilise une force mortelle si elle croit raisonnablement que l'utilisation ou la menace d'utilisation de cette force est nécessaire pour empêcher la mort

imminente », cette personne n'ayant « pas l'obligation de reculer et a le droit de rester sur ses positions (*to stand his or her ground*) ». Mais dans le cas des Soulèvements de la Terre, il s'agit d'une action politique collective qui ne cherche pas à tuer l'autre : on n'est pas dans une logique du ou bien l'autre ou bien moi, ou bien je survis ou bien c'est l'autre. En effet, dans le discours et les pratiques de Soulèvements de la Terre, la survie – la « nécessité vitale » – est ce qui fait face à la « catastrophe » de l'Anthropocène, cette catastrophe étant armée par les industries du béton, de la privatisation de l'eau, etc. La défense en jeu est comme celle de la « nature qui se défend », pour reprendre ce slogan de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Un reporter de paix aura pour objectif de rendre compte de ces stratégies du désarmement, et de voir comment elles pourraient se multiplier, et changer ce que nous entendons par politique.

**Guérir de la guerre (guerre et politique, 2).** - Quelle est la situation politique ? Il est certes important d'analyser la montée contemporaine des régimes autoritaires, (post)fascistes ou (pré)totalitaires. Mais l'analyse de cette montée est la moitié du chemin intellectuel à parcourir, l'autre moitié étant *l'analyse de ce qui ne monte pas* – et continue à nous tomber dessus. Ce qui ne monte pas mais dépérit et tombe dans l'oubli, peut prendre plusieurs noms : socialisme peut-être (celui de Jaurès, mais pas celui de Hollande et des transfuges qui ont rejoint Macron pour garder leur pouvoir) ; communisme sans doute (mais non-stalinien, non-Chinois, non-étatique, un communisme minoritaire, un *communisme infra-rouge* restant encore à inventer **6**) ; décroissance nécessairement (mais pas celle qui, technophobe et anti-urbaine, accepterait comme inéluctable le sacrifice d'une partie de l'humanité). Mais l'intuition qui guide cette chronique est que, quel que soit son nom, la politique qui nous manque devra apprendre à se guérir de la guerre. Car la politique tend à continuer la guerre par d'autres moyens, non seulement la politique du Capitalocène et de son fascisme atmosphérique, mais aussi la politique révolutionnaire qui, de Lénine à Tiqqun en passant par Agamben, a parié sur la guerre civile. Dans cette chronique, je ferai donc face aux questions suivantes : existe-t-il une politique qui soit désappareillée de la guerre ? Une poli-

tique révolutionnaire désappareillée de la guerre se condamne-t-elle à l'impuissance ? C'est-à-dire : si toute révolution implique la guerre, se débarrasser de la guerre signifie-t-il liquider le paradigme révolutionnaire et dès lors accepter le Capitalocène, le racisme et les violences du patriarcat ? Quelle défense populaire (ré)inventer qui puisse empêcher les pouvoirs de la mort de s'imposer sur les milieux de vie, psychiques et sociaux 7 ? Il doit y avoir une autre idée de la révolution, de la politique et de la défense planétaire, qui ait la paix non pas pour horizon mais bien comme cœur. Enquêtons.

**Les territoires de la paix : pacifisme, non-violence, et détachement.** - Enquêter, pour un(e) correspondant(e) de paix, sera donc trouver des territoires de paix, réels et imaginaires, individuels et collectifs, psychiques et physiques, passés et à venir. Ce sera aussi interviewer ceux qui peuvent nous aider à conjurer la guerre en invoquant la paix, en l'évoquant, ou en réorientant la pulsion de mort qui l'anime vers d'autres fins – le livre de Monique Wittig, *Les guérillères* (1969), me semble un merveilleux exemple d'une telle réorientation, j'y reviendrai. Cela nous entraînera sur le terrain du pacifisme et de la non-violence, le terrain de la spiritualité dans son rapport avec la politique (je consacrerai une chronique à Judith Butler et son livre *The Force of Non-Violence* (2020), en allant chercher les sources de la notion d'*ahimsā* (non-violence ou plutôt non-nuisance chez Gandhi). Le terrain du pacifisme est un terrain miné, maudit alors même qu'il devrait être béni : je prédis le jour proche où être pacifiste sera requalifié juridiquement comme acte de terrorisme. La reporter de paix doit pourtant oser se mêler de ce qu'on ne regarde pas, et savoir transformer ses appareils photos en télescopes intérieurs, outils d'une transformation du regard et de la subjectivité. Les territoires de la paix sont en effet aussi bien extérieurs qu'intérieurs, et si l'on ne sait pas bien les localiser c'est peut-être aussi parce qu'ils ont pour source et ressource une part de nous qui n'est pas localisable. Une part de nous pour laquelle la non-violence est d'abord et avant tout le nom d'une puissance à part, détachée de la violence du pouvoir, du cycle de la vengeance, des flux de haine – détachée du monde, irrécupérable et réfractaire à tout pouvoir.



**Quoi ? - le paradis.** - Pour toutes les raisons que j'ai tenté de préciser dans cette première chronique, qui cartographie les possibles territoires de l'impossible paix que les prochaines chroniques exploreront, le reporter de paix que je deviens risque donc d'être déçu, et décevant. Parce que la paix n'émet que des signaux faibles, et que « règne la contrainte de lumière » (Celan). Parce qu'à supposer qu'il y ait des images authentiques de la paix, celle-ci risque de n'être saisie qu'à l'état de ruine : le reporter de paix aurait aimé prendre en photo ce temple, mais il a été détruit ; elle aurait voulu dépeindre la vie de gens heureux, mais il n'y a là que des cadavres. La correspondante de paix est-elle condamnée à documenter l'absence de paix, et les voix de la paix sont-elles toujours spectrales ? S'agirait-il d'une enquête au fond masochiste, ou mélancolique, ne consistant qu'à montrer ce qui n'a jamais existé, ou à peine, et peu de temps avant l'assassinat ? Un reportage sur la paix serait alors la recherche vaine d'un paradis perdu. Mais rien ne doit nous convaincre que cette perte est réelle, ou totale, et je sais que la propagande peut aller jusqu'à nous barrer l'accès au paradis, en posant « à l'Est d'Eden » des chérubins aux épées flamboyantes (*Genèse*, 3 :24). Le reporter de paix saura pourtant trouver en soi l'arbre de vie, la voie intérieure pour y conduire et la voix pour l'exprimer : le paradis n'attend que notre gorge déployée.

**Désarmant.** - Idéalisme, me dira-t-on. Oui, c'est cela même, contre l'époque rivée au monde, la journaliste de paix nous donne des nouvelles de l'absolu. Et c'est bien avec l'aide d'un absolu portatif qu'on pourra envisager la désactivation des forces de mort 8. Ce qui voudrait dire tout à la fois désarmer les forces de mort, mais les désarmer jusqu'en nous-mêmes. La politique des désarmés ne peut se penser comme seule opposition aux ennemis si l'adversité n'est pas aussi envisagée comme une affaire intérieure. Voilà qui est désarmant : « en parlant d'une personne ou de son attitude : qui décourage toute réplique, par sa naïveté, sa simplicité ou sa sottise », nous dit un dictionnaire à propos de ce terme. La politique des désarmés ne pourra être qu'une politique désarmante. Désarmant, le rejet de la guerre et des valeurs qui la soutiennent, la volonté d'abolir le budget de l'armée afin de financer ce qui supporte l'existence terrestre. Désarmant, alors que les pouvoirs publics appellent

à la mobilisation générale de toutes les strates de la société. Désarmant comme, du même nom, dégagé de la peur, un sourire.

---

## Notes

- 1 Ruth Gilson More, *Abolition Geography: Essays Towards Liberation*, New York, Verso, 2022.
- 2 « Entreprises d'armement en Auvergne-Rhône-Alpes. La guerre se fabrique près de chez nous » *Observatoire des armements* (<https://www.obsarm.info/spip.php?article383>).
- 3 <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2023/12/31/voeux-aux-francais-pour-2024>
- 4 « Les réfractaires depuis l'invasion de l'Ukraine par la Russie (10ème partie ▪ janvier 2024) », *Observatoire des armements* (<https://www.obsarm.info/spip.php?article634>).
- 5 « Désarmement », sur le site des Soulèvements de la Terre (<https://lessoulevementsdelaterre.org/blog/desarmement-extrait-du-livre-on-ne-dissout-pas-un-soulevement>).
- 6 Cf. mon article « Devolver el comunismo a lo desconocido » in *Dissenso : revista de pensamiento político* (<https://revistadisenso.com/devolver-el-comunismo-a-lo-desconocido/>).
- 7 Je reviendrai sur l'histoire du MAN, Mouvement pour une Alternative Non-violente, dans une autre chronique. Cf. le numéro de janvier 2024 de la revue *L'Age de Faire. Bas les armes*, p.10.
- 8 Cet article est écrit suite à des discussions prolongées avec Emmanuel Moreira, avec qui je travaille sur ces questions de paix, de cesser-le-feu, et de non-violence. Cf. notre site consacré à ces questions, trans-planet (<https://www.trans-planet.org/>).

# De l'art et de l'agriculture : deux jours à Kerminy

Par Bastien Gallet | 16-03-2024

Le premier épisode du podcast des *Temps qui restent* “Montez sur vos oreilles” nous emmène à Kerminy, un domaine situé juste à côté du village breton de Rosporden, dans le Finistère sud.

Ancienne seigneurie en ruines d'un peu de plus de douze hectares (dont seule une aile est encore habitable), il est aujourd'hui occupé par Marina Pirot et Dominique Leroy, tous les deux artistes et depuis peu maraîchers et éleveurs. Lieu polyvalent, Kerminy est à la fois une ferme (polyculture et petit élevage d'ânes et de moutons), une résidence d'artistes et un espace d'expérimentation entre art et agriculture.

L'originalité du projet est non seulement de penser ensemble et sans hiérarchie pratiques agricoles et artistiques, mais aussi et surtout d'effacer ce qui sépare les domaines de pratiques. Le travail de maraîchage devient un moment d'expériences corporelles (organisées autour de l'attention aux gestes) tout en s'accompagnant d'une forme d'art sonore (il se fait en partie dans une serre-installation réceptive aux variables environnementales); ce qui ne l'empêche de produire en abondance légumes et herbes aromatiques. On s'y intéresse autant à la traction animale (avec ânes) et à l'enrobage des graines (une des techniques mises en avant par l'agriculteur japonais Massanobu Fukuoka) qu'aux pratiques écosomatiques et au data art.

Rencontre avec Marina et Dominique à Kerminy les 28 et 29 novembre 2023.



—

# Poudreuse (extrait)

Par Séverine Daucourt | 16-03-2024

Dans un rapport étroit à l'oralité, par la polyphonie de répliques poétiques entrechoquées, *Poudreuse* est un texte qui laisse émerger l'espoir du collectif au milieu des décombres d'un système économique et politique. Les « solistes » du libéralisme sont là, pris en embuscade par la langue qui débusque leurs mobiles, leurs manies, leurs tactiques. Et la neige, à la manière du temps qui passe, imperturbable dans sa chute et implacable dans sa manière de recouvrir le réel, vient traverser cette chronique imparfaite, à l'impératif hors mode, demandant au temps de l'écrire.

Les gens vivent dans des villes incertaines des plaines interdites sous un ciel qui s'effondre.

Un jour ils ont fait des enfants sans imaginer que le dernier né passerait son bac dans une chambre fermée amoureux d'une toile d'araignée ou sortirait masqué.

Ils imaginaient qu'il aurait envie d'avoir à son tour des enfants qui auraient été leurs petits-enfants mais lui il se demande si c'est bien raisonnable.

Tu ne sais pas quoi répondre.

Tu as honte de l'héritage que tu lègues.

Tu n'as pas peur d'avoir bientôt encore plus chaud tu as peur de l'absence de limite de la puissance des puissants – ces gens perdus sans le cardan des certitudes.

Leur cerveau ne te sera pas d'une grande aide il a la mémoire sélective et la pulsion fin prête.

En plus ils ont de la merde dans les oreilles.

Mais pas toi.

*« Say what you are not what you would like to be not what you have to be just say what you are and what you are is good enough » il faut te le dire en quelle langue ?*

Des gens court-circuitent cette responsabilité de soi et d'autrui qu'ils prétendent assumer mais que quelque chose en eux quelque chose d'archéologique abandonne au mouflon rancunier qu'ils redeviennent sans solidarité.

D'autres se réfugient dans la catégorie grande-gueule on peut croire qu'ils n'ont peur de rien qu'ils sont optimistes qu'ils ne cherchent qu'à s'amuser et qu'ils n'ont jamais pleuré de la vie.

Tu les revois ces gens et tu changes d'avis ils parlent d'une petite voix tremblotante comme si eux aussi avaient la trouille ils ont des airs défaitistes devant leur café crème fini les trompettes le fier cor de chasse le trombone à coulisse ils cherchent néanmoins presque avec désespoir à s'amuser.

Ils ne savent pas où situer leur principal regret qui en fin de journée se noie dans leurs veines avec des mojitos des bières en pintes et des shots de whisky.

Ils ont de plus en plus de mal à s'arrêter ils s'acharnent à trouver à chaque chose des bons côtés.

Avec un peu d'alcool et beaucoup de chimie ils dansent la nuit sans s'arrêter en des gestes endiablés affranchis de la glu qui les assaillait au réveil.

La chanson a encore changé l'orchestre est fatigué :

*je veux m'avoir en joue  
et ne plus fondre en larmes  
je veux partir partout  
par tous mes grands moyens  
et moyennant ma part de grandeur d'âme  
(bis)*

.

.

Ils se sentent vides et pleins à la fois éprouvent l'osmose c'est génial tout va bien ils prennent les solistes dans leurs bras ils les font tourner sur eux-mêmes et la tête avec ils rient aux éclats c'est vraiment la meilleure soirée de leur life il est où le problème ?

La force les inonde et monte sur leur visage et même dans le taxi pour faire la route avec eux jusqu'au lit.

.

Peu importe le bourdon.

.

.

.

Il est où ton problème ?



Sur la notice est écrit : sensation d'un véritable ailleurs d'un rêve inaltérable.

Quel délice de te sentir palpiter de communier avec tes propres intentions – l'existence enfin prête à te ressembler son expression tangible en toi – alors qu'à l'habitude personne ne t'entend.

Ne plus fléchir donner le la de la ligne de voix dans la gangue amicale et douce où tu découvres enfin tes compétences inattendues

ne pas te laisser recouvrir avant d'avoir eu le temps de chanter.

La neige tu en fais fi en fais foin l'envoies à travers les cloisons au loin.

Regarde, elle est devenue transparente tu vois enfin au travers.

Tu distingues malheureusement un cul-de-sac au fond duquel elle réapparaît.

Ça schlingue dans l'impasse.

La neige t'y attend avec sa complexité harmonique : amour du travail et désir puis montée chromatique : angoisse injonctions briefs benchmark slides retard reproches oublis et autres ultimati.

Elle fait mine de sourire comme d'habitude et ferait presque croire qu'un jour il n'y aura plus de neige.

Tu cherches en vain un autre itinéraire – encore une fois quitter la route.

Mais des flocons t'attendront au tournant.

On te les remettra dans un petit sac, scellé, dont tu n'arriveras pas à te débarrasser.

La neige des gens prétendra être bonne certains insinueront que la leur est meilleure (elle fait de certains gens séduisants des arnaqueurs).

J'ai envie de donner des conférences d'haranguer les foules de me présenter aux élections pour sonner l'alerte : il y a quatre-vingt-dix-neuf pour cent de fausse neige.

Mais les gens et la neige partagent leur vie collés il faut croire qu'ils n'ont rien remarqué.

Ils ne savent plus tenir debout seuls ne savent plus se séparer sur la vaste lande dévastée ils suivent la ligne que la neige trace ils se laissent par elle encercler.

Hors du cercle ils font encore semblant d'exister mais fini l'extase

ils intègrent leurs limites et leur difficulté à s'adapter.

Ils sont devenus blancs.

Le monde qui a tout fait pour te faire rêver s'est finalement désisté.

.

.

.

.

.

.

.

.

Des gens ne savent pas comment appeler la neige à part mon amour mais elle ne dit rien de toute façon le langage ne l'atteint plus.

Bientôt elle aura recouvert la moindre scorie du moindre scénario nocturne avorté, les volets resteront fermés sur les traces de roues sales dans la rue désertée.

.

.

Parfois tu sens que tu décolles de toi-même et ça fait mal comme un pansement arraché.

Pas de souci la neige tient un carnet de blessures tu peux compter sur elle, elle n'oublie rien.

Elle est sans question alors que toi tu fabules sur les raisons de la quitter tu te dis perte de richesse peut se réparer mais perte de temps nous ruine tu veux flâner, flâner sans plus t'en rendre compte flâner quoi cesser de ramasser les miettes d'un bonheur à venir.

Le temps qui passe est-il du temps perdu ?

Et pourquoi la vie se réduit-elle aujourd'hui à cette question (occultant celles d'avant celles qui t'émoustillaient en te détournant joyeusement de tes attaches et des poncifs) ?

Rien à voir avec l'âge, l'âge compte moins que le vécu ce n'est pas non plus une question de condition sociale ni de climat ni de fatigue c'est se prendre pour un couteau calme et d'un coup s'apercevoir que tu es un fétu de paille.

—

# Gribouiller ici et maintenant: les “Subway Drawings” de William Anastasi

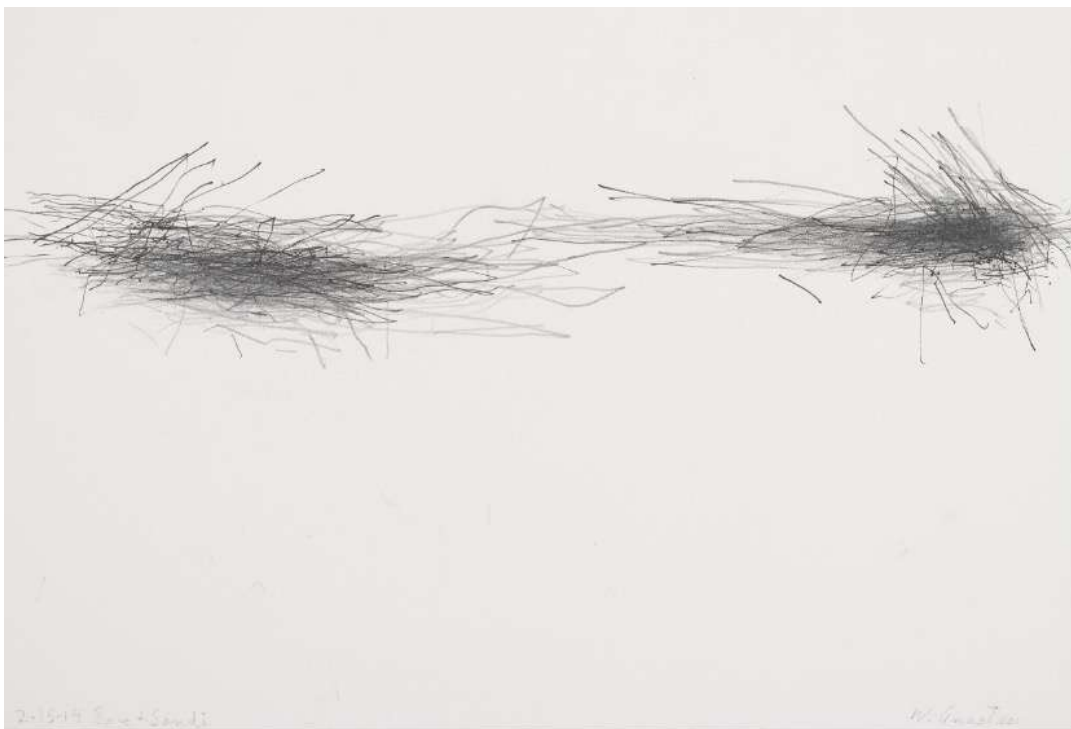
Par Francis Haselden | 14-03-2024

Pour la première de ses chroniques autour du gribouillage, Francis Haselden décrit et analyse la pratique singulière de William Anastasi qui propose, avec les *Subway Drawings*, une série d’images gribouillées dans le métro new-yorkais. Une “pratique créative qui ancre l’image dans le *hic et nunc* du geste”.

Le métro qui s’élance suit un trajet prédéfini et s’arrête là où il doit s’arrêter, de sorte qu’un plan du circuit peut être représenté sur une carte. Le raisonnement philosophique obéit à une logique similaire : il commence quelque part en partant de prémisses et aboutit à une conclusion, si bien que l’on peut vérifier sa validité. La personne qui dessine réalise l’idée qu’elle a à l’esprit, les traits s’agencent entre eux pour constituer progressivement un dessin qui devrait être conforme au dessein initial. Tous les éléments s’enchaînent en se déduisant les uns des autres.

Ces pensées sur la nécessité d’une forme définie et de l’enchaînement des traits auraient pu venir à l’esprit d’une personne secouée par le mouvement frénétique du métro, surtout de William Anastasi, un artiste qui prenait fréquemment le *subway* newyorkais dans les années 1970 pour rejoindre John Cage et jouer aux échecs. Le projet d’Anastasi conjugue la maîtrise du protocole de création et l’ouverture au hasard : tenant un stylo ou un crayon, il s’assied dans le wagon, pose une feuille blanche sur ses genoux, ferme les yeux et, au moment où la machine se met en marche, laisse les vi-

brations du train guider ses mains. Naissent alors les *Subway Drawings*, une série d'œuvres aux formes chaotiques, constituées de lignes tantôt longues, tantôt courtes, toujours nerveuses et tremblantes. Le choix d'utiliser dans la plupart des cas un crayon n'a rien d'anodin. Comme le note Hubert Damisch, « à la différence du trait de plume (et du trait de pinceau lui-même), le trait de crayon n'autorise ni pleins ni déliés. On peut seulement l'appuyer, l'épaissir, le repasser, le renforcer par un autre trait (ce qu'on nommait "trait de force"), le redoubler, le multiplier, voire le raturer <sup>1</sup> ». Le crayon oblige à répéter le geste – ce que fait Anastasi, pris par les secousses du train qu'il enregistre – et à faire de chaque trait la trace du mouvement général. Alors que la carte du système de transport est déjà disponible, chacun pouvant savoir où il ira et quel chemin prendre, les lignes partent, semble-t-il, dans tous les sens. Au parcours planifié du transport s'oppose le chaos apparent du gribouillage.



William Anastasi, *Without Title (Subway Drawing, 2.15.14 Ernie + Sandi)*, 2014, encre et graphite sur papier, 19 x 28 cm. Courtesy Galerie Jocelyn Wolff

La technique employée par Anastasi est pourtant ancienne. Léonard de Vinci se laissait également guider par un mouvement non maîtrisé en s'abandonnant à un « laisser-dessiner <sup>2</sup> », comme l'attestent les lignes noirâtres et entremêlées qui composent

les corps difficilement distinguables de la Vierge, de sainte Anne, de l'enfant Jésus et du jeune saint Jean-Baptiste dans plusieurs de ses études préparatoires. Plutôt que de chercher à fixer une forme grâce à des lignes finies, Léonard enjoint à s'autoriser la rature en laissant la main vagabonder sur la feuille : « Toi qui composes des peintures d'histoire, ne fixe pas la position de chaque membre de ces histoires avec des contours précis car il t'arrivera ce qui arrive à beaucoup de peintres, lesquels veulent que le moindre trait à la pierre noire soit valable <sup>3</sup> ». Il s'agit alors de prendre le risque de produire des *componimenti inculti* (compositions incultes) qui laissent apparaître des traits non « valables ». Mais qu'apportent ces errements ? « J'ai même vu des formes dans les nuages et les taches des murs qui font naître en moi de belles inventions de choses diverses, et même si ces formes manquaient de fini dans chacune de leurs parties, elles n'étaient pas dépourvues de perfection dans leurs gestes ou autres mouvements <sup>4</sup>. » La perfection obtenue réside dans le mouvement même des traits qui, à l'instar des *Subway Drawings*, semblent être pris dans une agitation constante. Ce n'est plus l'artiste qui ordonne le mouvement mais autre chose, à savoir, dans le cas de Léonard, les corps eux-mêmes, et, pour Anastasi le tremblement énergétique du wagon.

Pourquoi gribouiller dans le métro ? Tandis que les dessins de Léonard se rangent davantage du côté de l'ébauche (*abbozzo*) que du gribouillage, dans la mesure où il s'agit de travaux préparatoires qui donneront lieu à des peintures, les traits épars d'Anastasi s'offrent d'abord au spectateur comme de simples traits. Les dessins ne représentent rien, ne servent à aucun projet à venir et ne manifestent aucune maîtrise technique particulière. Pourtant, l'apparente insignifiance des gribouillages n'implique pas qu'ils soient dénués de fonction. Alors que le métro avance dans une seule direction, allant nécessairement à l'endroit prévu en un temps relativement régulier, l'ennui saisit inévitablement le voyageur. Celui-ci, à la recherche d'une distraction quelconque, gribouille quelque chose. Le dessin devient dans ce cas une échappatoire à la monotonie du trajet. De même que l'élève lassé par une leçon se met à peupler les marges de son cahier de formes griffonnées, de même le gribouilleur du métro orne son trajet par ses dessins. Ce serait donc



là, semble-t-il, l'enjeu du gribouillage : laisser la main et le trait errer afin d'échapper à un espace et à un temps insupportables. Regarder un gribouillage reviendrait alors à ressentir le désir de s'extirper d'une situation, de produire un ailleurs grâce à l'image. Contrairement à la peinture d'histoire ou aux œuvres dites engagées qui représentent un événement important et qui visent à changer le *statu quo*, le gribouillage incarne la fuite. Fuite du temps présent en tant que passe-temps ; fuite de l'espace en tant que composition de formes fugitives qui manifestent le repli du dessinateur sur sa page, son attention se portant ailleurs. La simple disposition des gribouillages, parfois au dos des œuvres achevées, comme les caricatures quasi démoniaques au dos des panneaux latéraux du *Tryptique de la Vierge à l'Enfant* (1464-1470) de Giovanni Bellini 5, souvent dans les marges, indique leur discrète réserve : ils ne constituent pas le corps de l'œuvre mais, en tant que *parerga*, se placent toujours à côté de celle-ci, souvent cachés, loin du regard des collectionneurs et des historiens de l'art. En matérialisant la volonté d'échapper à une situation jugée monotone, les gribouillages se glissent simultanément hors de l'emprise du discours savant qui leur assignerait un sens ou un rôle. Hors de la sphère publique, des galeries, des musées, des catalogues, ces images furtives forment un lieu de l'intime, celui du dedans qui est protégé de l'Histoire.

Mais l'acte de gribouiller constitue-t-il réellement une forme de fuite du temps et de l'espace ? Les dessins d'Anastasi montrent au contraire que le gribouillage relève d'une pratique créative qui ancre l'image dans le *hic et nunc* du geste, de sorte que le dessin, au moment même où il apparaît comme une manière d'échapper à une situation, est coextensif et coprésent à celle-ci.

– Le « ici » du gribouillage : on peut voir des lieux à distance, prendre une carte et s'élever au-dessus d'une ville ; on peut parler d'un lieu pour que le destinataire se l'imagine ; on peut produire des images des immeubles, ce qui constitue autant de manières de représenter un lieu. Où se situe alors le « ici » de la représentation ? Si quelqu'un indique un point sur une carte et dit : « Prince Street est ici », personne ne doutera du fait que cet arrêt de métro est bien situé à cet endroit de la carte. Reste que le point sur la carte a pour

ici sa position sur la carte et non la position réelle à Prince Street. Il faut être à Prince Street pour dire « Prince Street est ici ». Le point sur la carte ne fait que renvoyer à un lieu dans l'espace sans chercher à devenir identique à cet espace même. Autrement dit, l'ici de la représentation est toujours métaphoriquement là-bas, ailleurs. Comment une représentation peut-elle alors avoir un ici qui ne soit pas métaphorique ? Les *Subway Drawings* répondent à la question : les lignes erratiques sont faites ici, dans ce wagon, sur ce trajet, dans cette ville. Les traits ne renvoient pas à un lieu mais sont l'espace même du wagon, dans la mesure où le mouvement qui agite le train devient le mouvement des lignes. Le gribouillage ne vise pas à constituer une représentation de l'espace mais plutôt à émaner de celui-ci, à être sa continuation non interrompue par le geste consistant à former l'image du lieu. Le ici du trait est le ici de l'espace.

– Le « maintenant » du gribouillage : si l'on représente un métro qui s'approche du quai, le maintenant de l'image ne correspondra pas au maintenant où se trouve le métro. Un écart temporel sépare les deux maintenant, écart mis en évidence par le mouvement des yeux de la personne qui dessine : ils sont dirigés vers le train, puis ils se baissent pour accompagner le mouvement des mains traçant la forme sur le support. Or Anastasi ne baisse pas les yeux ; il ne les ouvre même pas. Portant des lunettes noires, il garde la tête levée au moment où ses mains dessinent des traits, abolissant ainsi l'écart temporel entre le maintenant du représenté et le maintenant de la représentation. Les *Subway Drawings* sont réalisés à l'aveugle, ce qui, outre le simple fait que le dessinateur ne regarde pas ce qu'il fait, signifie que le maintenant du gribouillage est coprésent avec le maintenant dans lequel il est réalisé.

Une telle adhésion à l'ici et au maintenant repose sur la négation de la représentation qui caractérise les gribouillages. Loin d'être des perceptions d'une forme reconnaissable, comme celle du wagon ou d'une station de métro, les dessins d'Anastasi sont des *sensations*. Les traits sont les vibrations du train qui passent à travers le corps du récepteur. Anastasi ne les reproduit pas mais les capte, devenant ainsi un sismographe du moment présent. Ces traits sont im-

manents et non transcendants : ils n'impliquent aucune coupure avec le contexte, car ce dernier, au contraire, vibre en eux. Mais dès lors que les gribouillages sont conçus comme des sensations et non des perceptions, la question se pose de savoir de quoi ils sont les sensations. Ont-ils un objet spécifique, une forme sensible précise ? Pures sensations, les gribouillages d'Anastasi manifestent le choc premier du contact sans pour autant renvoyer à un objet spécifique qui causerait ce choc. C'est pourquoi ils se présentent comme un chaos de lignes qui peuvent être « lues » dans tous les sens sans qu'une direction précise ne s'impose au regard. Comme le note Gottfried Boehm, le dessin comme ligne inchoative, toujours naissante, ne se laisse pas diriger de manière unidirectionnelle mais peut sans cesse partir ici ou là 6. Si les traits sont constitués successivement au fur et à mesure que le corps et le train se balancent, leur reconstitution au sein d'une narration qui leur assignerait un ordre significatif, un parcours sensé, s'avère impossible : ils ne font que témoigner de ce choc initial de la sensation du mouvement.

De toute évidence, les images ne captent pas l'odeur ou un éventuel goût du métro, mais relèvent en premier lieu du toucher, ce sens de la proximité quasi fusionnelle avec l'objet ressenti. Mais, précisément parce qu'elles ne représentent aucune forme reconnaissable, leur force de captation est sans limite : elles n'accueillent pas seulement les vibrations du train, mais aussi les minuscules tremblements des rails, les légères secousses des briques formant les murs des tunnels, les déplacements des usagers qui patientent sur les quais. Et, de loin en loin, les mouvements de la ville entière se retrouvent dans un simple dessin composé de lignes chaotiques. L'objet des gribouillages n'est donc pas une chose aisée à déterminer, car ceux-ci, en tant que pur accueil à un « il y a » donné par la sensation, incarnent la vibration de tout ce qui vibre, ici et maintenant. Loin de préciser leur lieu et leur moment de réalisation, les gribouillages s'ouvrent à tout. Les dessins d'Anastasi poussent donc plus loin les gribouillages d'un Léonard, qui, malgré l'apparent chaos des formes de ses compositions, mêle lignes raturées et lignes non raturées, tandis que l'artiste new-yorkais ne sélectionne rien mais accepte tout. Il revient alors au spectateur de se mettre dans la même disposition accueillante, à devenir le même corps vibrant, et

d'étendre son attention à l'illimité de l'ici et maintenant de l'image.

Ancrés dans le présent de leur réalisation, s'ouvrant à un espace de plus en plus vaste, les gribouillages se présentent moins comme des distractions qui auraient pour but de créer un ailleurs, loin d'ici, mais comme une manière de faire le relevé sismographique du présent. Quand bien même l'acte de gribouiller viserait à porter l'attention vers autre chose que ce vers quoi elle devrait être tournée, le geste erratique témoigne de l'adhésion à l'espace et au temps de sa réalisation. Mais ce qui vaut pour les dessins d'Anastasi vaut-il pour tout gribouillage ? Force est de reconnaître qu'au moment où l'on découvre des petits dessins, en apparence insignifiants, laissés ici et là, souvent cachés du regard, l'on se met à deviner le contexte de leur apparition. Tandis que la vue d'un tableau happe le regard pour le faire plonger dans la scène et oublier l'ici et maintenant de la réalisation de l'image, le fait de tomber sur un griffonnage précipite le spectateur dans le moment précis de sa production : les formes géométriques ou figuratives qui ornent les marges des cahiers des écoliers sont les traces de l'ennui ou d'une attention différée éprouvés à ce moment-ci et en cet endroit précis, si bien que, même s'ils ont été faits pour échapper à la monotonie d'un cours, ces dessins sont pleinement ancrés dans la situation présente.



William Anastasi, *Without Title (Subway Drawing)*, 1.27.11, 2011, graphite sur papier, 19,5 x 29 cm, Courtesy Galerie Jocelyn Wolff

—

## Notes

- 1 Hubert Damisch, *Traité du trait*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1995, p. 60.
- 2 Éric Pagliano, « La rature en suspens. Pratiques de la rature dans le dessin (XVIe-XIXe siècles) », dans Jean-Luc Nancy (dir.), *Le plaisir au dessin : Carte blanche à Jean-Luc Nancy*, Paris, Hazan, 2007, p. 194.
- 3 Léonard de Vinci, *Libro di Pittura*, Florence, Pedretti, 1995, I, § 181, p. 219-220, cité et retraduit par Éric Pagliano (« La rature en suspens. Pratiques de la rature dans le dessin », *art. cit.*, p. 193).
- 4 *Idem.*
- 5 Gabriella Pace montre que l'essor du collectionnisme au xvii<sup>e</sup> siècle chez les familles aristocratiques et les cardinaux a permis la conservation des dessins rassemblés en volumes ou en albums de collection, formant alors de véritables galeries portatives.

Seulement, une telle pratique a caché le *verso* des pages sur lequel se trouvaient une foule de gribouillages et caricatures laissés par l'artiste (« Recto/verso. Motiv-emotiv », dans Francesca Alberti et Diane Bodart, dir., *Gribouillage*, Paris, Beaux-Arts de Paris, 2022, p. 73-90).

- 6 Gottfried Boehm, « Zur Archäologie der Zeichnung », dans F. Bach et W. Pichler (dir.), *Öffnungen. Zur Theorie und Geschichte der Zeichnung*, Munich, Wilhelm Fink, 2009, p. 43-59.

# Claude Lévi-Strauss et la ville du futur : New York pré- et post-moderne

Par Emmanuelle Loyer | 14-03-2024

Mettre le cap à l'Ouest pour un Européen du XXe siècle, c'est toujours aller vers le futur. Lorsque Claude Lévi-Strauss y débarque en juin 1941, New York et sa célèbre *skyline* ont déjà imprimé les rétines de l'Ancien monde et figurent indéniablement la ville à venir, cette ville « qui vous attend debout » comme le dira Le Corbusier. C'est aussi la ville de l'émigration et du refuge, en l'occurrence celle qui accueille nombre d'intellectuels et artistes quittant l'Europe à feu et à sang de la Seconde guerre mondiale.

« Décidément, New York n'était pas la métropole ultra-moderne que j'attendais, mais un immense désordre horizontal et vertical, attribuable à quelque soulèvement spontané de l'écorce urbaine plutôt qu'aux projets réfléchis des bâtisseurs <sup>1</sup> ». Loin de correspondre aux clichés de la capitale des temps modernes, New York est une ville de la complexité qui organise le carambolage des espaces mais aussi des temps. Comme le Paris de la Monarchie de Juillet, la cité américaine est chahutée par des forces de transformation économiques et sociales, d'assimilation et de rejet qui organisent des recyclages, des reclassements, des rebuts. Lévi-Strauss accompagne ses amis surréalistes et pratique la ville par le « trafic » d'objets. « Chiffonnier » de son temps, l'anthropologue fait les poubelles de Manhattan et de Queens, en quête des avatars du Beau. Il achète à bas prix des meubles espagnols de la Renaissance, en noyer massif, exportés par la conquête au Mexique, et de là, à New

York par quelque caprice de riche Américain. Il se rappelle les « mille et une cavernes d'Ali Baba » prodiguées par une ville qui avait fini par rassembler le patrimoine artistique de l'humanité et l'offrait à qui savait, comme Alice, se glisser « de l'autre côté du miroir <sup>2</sup> ». Alors surgissent les trésors, les vases Mohica, Nazca et Chimu mais aussi les masques et sculptures Haïda provenant de la côte Nord-Ouest du Pacifique. De quel monde surnaturel provenaient tous ces objets ? La vision de New York n'est plus celle de la vue aérienne ; elle n'est pas non plus celle du damier orthogonal, trace encore visible de la ville pionnière.

Dans « New York post-et pré-figuratif », texte publié en 1979, Lévi-Strauss s'abandonne à une prose enchantée pour saisir l'aura quasi-magique du New York des années 1940 – une vision au ras de terre, sous le métropolitain EL où se rassemblent échoppes et populations diverses dans une métropole à la trame encore lâche, pleine de « trous <sup>3</sup> » et de brèches. On s'y dépayse aisément en allant d'un bloc à l'autre. Lévi-Strauss découvre la réalité multiculturelle, le « melting-pot » de la réalité urbaine new-yorkaise et, étrangement, cette ville lui permet de vivre l'ethnologie par toutes ses fibres, et d'abord culinaires : tour du monde en quatre-vingt repas, du poulet frit et de la *soul kitchen* de Harlem aux œufs de tortue panaméens... Juxtaposition des espaces mais aussi des temps car New York se fait le conservatoire d'us et coutumes disparus de la vieille Europe – conservation et même rédemption dans le cas du théâtre yiddish actif dans le *Lower East Side*, et d'une façon générale, toute la culture yiddishophone sauvée de l'holocauste nazi par son transfert new-yorkais dans la première moitié du XXe siècle. Lévi-Strauss se rend souvent à l'opéra chinois établi sous la première arche du *Brooklyn's Bridge*. Une troupe, venue de Chine il y a longtemps, y perpétue tous les jours les traditions du répertoire classique qui, bientôt, n'auront plus leur place dans la Chine communiste. Chaque jour, Lévi-Strauss travaille à la New York Public Library, dans la salle des *Americana* : « Sous ses arcanes néo-classiques et entre ses murs lambrissés, je voisais avec un Indien coiffé de plumes et vêtu de peau emperlée même s'il prenait des notes avec un stylo Parker... <sup>4</sup> ».



À New York, Lévi-Strauss est en Amérique du Nord ; il est en Chine aussi, en Europe, dans le passé et dans l'avenir (la culture de masse, la publicité, *Times Square*). Cette machine à remonter ou à avancer le temps est sa manière d'être au présent – celui de la guerre mondiale. Elle est aussi une stratégie pour faire dérailler l'itinéraire convenu de l'histoire urbaine et de la civilisation industrielle (pour l'ethnologue) et post-industrielle (pour nous). Avec Lévi-Strauss dans les villes, le citadin expérimente de vivifiantes remontées stratigraphiques dans la roche-mère amérindienne. Les brèches, les trous, l'urbanisme rationnel et le tropisme magique sont des portes « donnant accès à d'autres mondes et à tous les temps <sup>5</sup> ». Ce sont elles, pour Lévi-Strauss, qu'il faut absolument préserver afin de pouvoir encore respirer. En sa compagnie, nous voyons se dissoudre le paradigme moderniste, l'urbanisme rationnel et les rêves technicistes du passé dont New York était la dépositaire idéale ; et au contraire s'ébaucher à travers les vapeurs de la métropole un bricolage de pratiques, une ville hétérogène ouverte à tous les vents où cohabitent miraculeusement des passés disjoints.

—

## Notes

- <sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, « New York post- préfiguratif » (1979) , *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 345.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 348.
- <sup>3</sup> *Ibid.*, p. 348.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 355.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, p. 350.

# La mise en abyme du Titan

Par Emily Apter | 08-03-2024

Traduction par Valérie Bada, révision par Anne Debras, Centre Interdisciplinaire de Recherches en Traduction et en Interprétation (CIRTI) Uliège.

Terme polymorphe qui désigne le vide psychique et les profondeurs insondables de la langue, l'abysse a trouvé sa propre structure implorée de *mise en abyme* sous la forme d'un submersible à la recherche de gratifications « titanesques », emportant son équipage d'investisseurs capitalistes sous la surface de Gaïa jusqu'au lit de mort de Poséidon.

Il arrive que la performativité d'un mot dépasse les bornes de son concept <sup>1</sup>. Les faits le rattrapent et il désigne alors un événement tragique ou un philosophème plus vaste que la somme de ses constituants. C'est ce qui est arrivé au mot « abysse » (*abyss* en anglais) lorsque, le 18 juin 2023, le submersible *Titan* a été porté disparu alors qu'il transportait un groupe d'aventuriers des profondeurs vers l'épave du *RMS Titanic*, le paquebot transatlantique britannique au destin tragique qui gît au fond de l'océan depuis le 15 avril 1912, jour de son naufrage au large des côtes de Terre-Neuve. À bord de ce *Titan* à destination du *Titanic* se trouvaient cinq passagers : un homme d'affaires américain à la tête d'une société privée spécialisée dans l'exploration sous-marine à haut-risque, un explorateur et plongeur sous-marin chevronné d'origine française, un explorateur et aventurier britannique et un homme d'affaires anglo-pakistanaï accompagnés de son fils de dix-neuf ans. Tous ont été déclarés morts quelques jours après la disparition du submersible, une fois que son implosion a été confirmée et que des débris ainsi

que des restes humains ont été retrouvés. Des commentaires avancent que ce fiasco avait été en quelque sorte annoncé dans le film *Abyss*, réalisé par James Cameron en 1989, qui montre l'implosion d'un submersible américain dans la mer des Caraïbes. À la sortie du film, les critiques élogieuses avaient souligné les prouesses technologiques de ses effets spéciaux qui avaient permis, notamment, de filmer avec un grand réalisme les scènes de rencontre destructrice avec l'« abysse » du titre. Pour James Cameron, il s'agissait, pour ainsi dire, d'un film-test avant le tournage de *Titanic* (1997), ce blockbuster dont les recettes colossales sont à la (dé)mesure de la taille titanesque du paquebot et du bilan humain tragique de son naufrage.

Les deux films de James Cameron et ses apparitions fréquentes dans les médias en tant qu'expert spécialisé dans les techniques d'exploration sous-marine (surtout pendant les recherches du submersible disparu alors que les flottes canadienne, américaine et française étaient mobilisées, sans compter, pour retrouver cet équipage hétéroclite) ont certainement contribué à imposer le mot *abysse* dans la couverture médiatique de l'accident du *Titan*. Un gouffre – un abysse – s'est alors ouvert, où se sont déversées attention médiatique et ressources mises à disposition, créant un contraste saisissant avec le traitement minimaliste que les médias accordaient au même moment au naufrage du chalutier transportant des réfugiés pakistanais qui ont péri par centaines au large de la côte grecque. D'un côté, le récit d'une catastrophe devenue banale sur le désespoir abyssal de migrants totalement démunis. De l'autre, le récit épique de l'entreprise orgueilleuse et funeste d'un millionnaire poussé par son ego suprême à relever défi ultime de quitter la surface terrestre, que ce soit à bord d'une fusée s'élançant dans l'espace ou dans un submersible plongeant au fin fond de l'océan.

Ces exemples révèlent la dimension métaphorique de l'abysse dans toute son ambigüité. Ces rencontres fatales avec les abysses des fonds océaniques évoquent une autre dimension de l'abysse, humain celui-là, que ce soit par le désespoir qui se conclut en tragédie, ou par l'hubris qui pousse à s'aventurer là où les humains n'ont

pas d'habitat naturel, stimulé par la volonté faustienne de repousser encore les limites de l'hégémonie humaine, sur Terre et au-delà.

Le mot *abysse*, du grec ἄβυσσος (*ábussos*) qui signifie « sans fond », est un terme technique en océanographie qui désigne la zone abyssopélagique sans oxygène, située entre 4000 et 6000 mètres de profondeur. Cette zone est une partie du plancher océanique couvert de biomasse en décomposition ; une vaste région des grandes profondeurs plongée dans une obscurité perpétuelle propice aux évocations poétiques telles que la nuit perpétuelle, un noir d'encre, un monde totalement étrange(r). Ces tropes prégnants se sont immiscés dans la couverture médiatique et dans les fils *Twitter*. « Une implosion se produit dans les profondeurs océaniques lorsque la pression écrasante de l'abysse provoque sur un objet creux un violent effondrement dirigé vers l'intérieur » pouvait-on lire dans le *New York Times* sous la plume de William J. Broad <sup>2</sup>. « Les grandes profondeurs océaniques sont un environnement hostile, étrange(r) presque jusqu'à l'impensable, habité uniquement par des créatures bizarres sans yeux, adaptées à une pression qui écraserait immédiatement le bathyscaphe militaire le plus sophistiqué <sup>3</sup> », dans le *Washington Post*. « Titanic Redux : hubris et vanité dans les abysses nord-atlantiques », titrait un article sur *Yahoo News*, usant du mot *abysse* tant comme zone géolocalisée dans l'océan que comme métaphore pour la désorientation morale du fondateur de la société OceanGate, Stockton Rush (le bien nommé leueur de fonds au destin tragique préfiguré par l'association fatidique de *stock market* et de *rush* d'adrénaline), dont l'obsession toute libérale de repousser les limites de ce tourisme extrême en relevant le défi d'atteindre l'Everest des profondeurs l'a rendu sourd aux avertissements pressants de ses propres ingénieurs <sup>4</sup>. À maintes reprises, les médias ont laissé libre cours à leur imagination en décrivant la rencontre entre ces voyageurs au destin tragique et les abysses, luttant contre la pression écrasante, naviguant au sein d'un écosystème glacial, aphotique, peuplé de poissons sombres, de créatures bioluminescentes, de bactéries chimiosynthétiques, de vers marins hermaphrodites, de vers tubicoles capables de résister aux températures volcaniques, et d'une myriade d'espèces non répertoriées. Les grandes profondeurs sont des territoires encore non cartogra-

phiés, à l'image du terme *abysses*, décliné sur le spectre des langues selon une myriade de cognats conceptuels : *Abgrund*, gouffre, fosse, le mal, *chasm*, *pit*, *womb*, *bowels*, *cavity*, *void*...

L'abysses, décrit par l'Amiral Thad Allen comme « l'un des rares territoires qui restent indomptés sur Terre <sup>5</sup> », évoque l'ombilic du rêve, le nadir des profondeurs les plus profondes, le tréfonds le plus obscur de l'âme (le mal absolu), toucher le fond (l'addiction morbide) ; le *nihil* de nihilisme, le *Śūnyatā* sanskrit (« vide », « vacuité »), Dieu et l'Antéchrist. Sa zone comprend le vortex de la matière noire, la cité perdue de l'Atlantide, le terrain vague des périphéries et des villes abandonnées, l'espace des exoplanètes et de la post-extinction ; le « non-lieu » ou οὐτόπος (*nowheresville*) de l'utopie et de la dystopie, les tours et détours d'οὔτις / personne (*no one's ways* <sup>6</sup>) qui évoquent les fantasmes d'évasion de Baudelaire dans « Any Where out of the World (N'importe où hors du monde) ». Dans le jargon politique, *abysses* renvoie à *l'an-archie* (politique sans fondement, non-souveraineté, liberté totale en dehors de tout contrôle de l'État) et à son antipode à l'extrême-droite, au vide autoritaire où « la démocratie s'en va mourir ».

*Abîme* est un mot aux multiples résonnances que l'on retrouve dans les théories esthétiques du formalisme représentationnel et dans les théories structuralistes relatives au sujet <sup>7</sup>. Orthographié *abyme*, on le retrouve dans le syntagme *mise en abyme* (littéralement le fait de « placer dans l'abysses ») qui désigne le procédé du « jeu de miroirs » par lequel une image est réfléchi à l'intérieur-même de la structure qui la contient et la renvoie. L'expression remonte à André Gide qui l'utilise dans son *Journal* dès 1893 : « Est mise en abyme toute enclave entretenant une relation de similitude avec l'œuvre qui la contient » <sup>8</sup>. Gide s'inspire alors de l'héraldique médiévale : la devise ou le blason symbolique reproduit la forme du noble écusson (la boîte de cacao *Droste* et le paquet de beurre *Land O'Lakes* sont des illustrations contemporaines souvent citées de ce même concept appliqué à la publicité). Cette forme « abyssale » revêt une fonction narrative chez Gide. Dans *Les Faux-monnayeurs*, le personnage principal lit un roman (celui-là même que le·la lecteur·trice est en train de lire) dont le titre est *Les Faux-*

*monnayeurs*. Le procédé familier de la « pièce dans la pièce » se mue ainsi en une figuration formelle plus complexe de l'ironie narrative autoréflexive. Dans *Le récit spéculaire : essai sur la mise en abyme* (1977), Lucien Dällenbach reprend le paradigme gidien tout en mettant en avant la structure métonymique (la partie pour le tout, l'intérieur pour l'extérieur) de la construction en « miroir interne » pour souligner sa fonction cruciale dans la compréhension de son pouvoir totalisant : « Est mise en abyme tout miroir interne réfléchissant l'ensemble du récit par réduplication simple, répétée ou spécieuse 9 ». Jacques Lacan prend toute la mesure psychique de la mise en abyme dont la forme « d'infinité » (le 8 couché) est au centre de sa topologie du ruban de Möbius et du nœud borroméen, tous deux repris dans les schémas de délimitation spatiale (*Trennung*) – points-repères au sein de « voisinages » théoriques déterminés – et dans le calcul de la connexité qui caractérise les processus psychiques de la phobie, de la névrose et de l'obsession. Parfois, l'« abyme » est le précipité (le reste irréductible) qui résulte du surgissement du sujet dans l'espace vide du sujet désirant, le *manque-à-être*, la cause du désir (*objet a*) chez le sujet, la forme du Réel qui sera toujours irréprésentable. La mise en abyme selon Lacan se retrouve aussi, dans le champ de la perception visuelle, au fil de son analyse de la projection anamorphique visible dans le tableau de Hans Holbein, *Les Ambassadeurs*, un portrait qui capte, de façon oblique, la relation de scotomisation entre ce que l'œil perçoit et le regard social. Les peintures en trompe-l'œil ne font pas autre chose ; dans *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan reprend le récit de Pline l'Ancien sur la peinture de Zeuxis représentant des raisins de façon si réaliste que les oiseaux s'y précipitaient pour les picorer, et y voit là une leçon sur l'apparition fugace, et pourtant intangible, du Réel 10. Dans ces deux exemples, la rencontre avec l'inconscient optique produit des effets étranges ; l'abyme « apparaît », en quelque sorte, par effet de parallaxe ; une perception furtive de l'inconscient (*das Unbewusste*), la forme prise par l'informe propre à l'inconnaissance. Dans la langue, cet « abyme » se manifeste dans le lapsus comme catalyseur d'enchâssement linguistique, un signifié pourchassant sa propre ressemblance, processus qui retient et diffère ainsi perpétuellement son objet. Il est même possible de détecter, chez Lacan, la structure

de la mise en abyme dans son célèbre « stade du miroir » (phase d'entrée du sujet enfant dans l'Ordre Symbolique) représenté comme un stade dont les gradins concentriques encerclent l'arène où se joue la tauromachie psychique de la méconnaissance constitutive du moi <sup>11</sup>.

Un mot qui recèle de telles « profondeurs » formelles et sémantiques insondables, dont les signifiants jaillissent hors des limites de leurs dénominations et créent un charivari assourdissant dans le « parle-ment » des langues (c'est-à-dire « Babel »), peut prétendre au rang d'*intraduisible*, qui est bien plus qu'un terme dont les sens changent comme il navigue d'une langue à l'autre, c'est en effet un mot qui repousse jusqu'au point d'implosion les limites du réceptacle verbal qui prétend le contenir <sup>12</sup>. Terme polymorphe qui désigne le vide psychique et les profondeurs insondables de la langue, l'abysse a trouvé sa propre structure implosée de *mise en abyme* sous la forme d'un submersible à la recherche de gratifications « titanesques », emportant son équipage d'investisseurs capitalistes sous la surface de Gaïa jusqu'au lit de mort de Poséidon.

—

## Notes

- <sup>1</sup> Le texte original en anglais a été publié dans *The Abyss as a Concept for Cultural Theory. A Comparative Exploration*, éd. Marko Pajević, Textet : Studies in Comparative Literature, Volume 6 : 106, Leiden: Brill, 2024, traduit en français et publié ici avec l'autorisation de la maison d'édition que nous remercions. La traductrice Valérie Bada remercie Emily Apter pour sa relecture généreuse et patiente. Elle remercie également ses collègues Anne Debras, pour sa révision attentive et ses commentaires judicieux, et Anne-Cécile Druet, pour son éclairage lacanien. Des extraits de ce texte ont été traduits et commentés par les étudiantes de master 2 en Traduction (Odile Dams, Faustine Davreux, Gaëlle Debièvre, Fanny Duysinx, Kylie Grandhenry, Louise Hennico, Camille Laenen, Léa Mélot, Abril Quintero Del Rosario, Sabrina Remy, Juliette Sonnet, 2023-2024 ULiège) lors d'un séminaire de traductologie appliquée dirigé par la traductrice.

- 2 « *An implosion in the deep sea happens when the crushing pressures of the abyss cause a hollow object to collapse violently inward.* » (William J. Broad, « *Titanic Director James Cameron Points to Flaws in Titan Sub's Design* », *The New York Times*, 22 juin 2023. <https://www.nytimes.com/2023/06/22/science/james-cameron-titanic-submersible.html?smid=em-share>, consulté le 10 juin 2023).
- 3 « *The very deep sea is a forbidding, almost alien environment, inhabited only by odd, eyeless creatures that have adapted to pressures that could instantly crush the most advanced Navy submarine.* » (Joel Achenbach, « *Titan submersible plunged into exotic dangerous world en route to Titanic* », *The Washington Post*, 22 juin 2023. <https://www.washingtonpost.com/science/2023/06/22/missing-titanic-submersible-deep-sea/>, consulté le 10 juin 2023).
- 4 Jack Holmes, « *The Titanic Sub: Ambition and Tragic Hubris in the North Atlantic Abyss* », *Yahoo! News* 24 juin 2023. [https://news.yahoo.com/titanic-sub-ambition-tragic-hubris-110000867.html?guccounter=1&guce\\_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce\\_referrer\\_k8kXRJUnT4iMnhqARSluaULGSiPKbr1OeRf\\_x-JzaFhKwH-1\\_O3V69WFAhTr3xGItn61BAA9X7Gwz](https://news.yahoo.com/titanic-sub-ambition-tragic-hubris-110000867.html?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_k8kXRJUnT4iMnhqARSluaULGSiPKbr1OeRf_x-JzaFhKwH-1_O3V69WFAhTr3xGItn61BAA9X7Gwz), consulté le 10 juin 2023.
- 5 « *We're dealing with the high seas and the depths of the ocean – they're one of the few ungoverned places on Earth.* » Adm. Thad Allen, cité dans Joel Achenbach, « *Titan submersible plunged into exotic dangerous world en route to Titanic* », art. cit.
- 6 Note de la traductrice : l'expression renvoie à la ruse linguistique d'Ulysse face au Cyclope : en opérant un glissement métonymique entre le nom propre *Οὐτις* (« *Personne* », *No One*) et le pronom *οὐτις* (« *personne* »), le héros grec crée une « non-identité » qui, dans l'appel du Cyclope, l'oblitére en tant que référent. Cette référence renvoie aussi à l'ouvrage *No One's Ways: An Essay on Infinite Naming* de Daniel Heller-Roazen (New York, Zone Books, 2017).
- 7 Arkadiusz Koselak-Marechal décrit les parcours philologiques et



littéraires divergents des termes *abîme* et *gouffre* (« In Search of *Abyssos* in Contemporary French Through Lexican Pathways », dans Marko Pajević, *The Abyss as a Concept for Cultural Theory. A Comparative Exploration*, Leiden, Brill, 2024, p. 234-249).

- 8 Lucien Dällenbach, *Le récit spéculaire : essai sur la mise en abyme*, Paris, Seuil, 1977, p. 18 ; la définition reprend un passage du *Journal* d'André Gide (*Journal 1889-1939*, Paris, Gallimard, 1948, p. 41).
- 9 Lucien Dällenbach, *Le récit spéculaire: Essai sur la mise en abyme*, Paris, Seuil, 1977, p. 52.
- 10 Voir Maria Scott, « Lacan's "Of the Gaze as *Objet Petit a*" as Anamorphic Discourse », *Paragraph*, 31/3, 2008, p. 327-343.
- 11 Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *Revue française de psychanalyse*, vol. 13, no 4, 1949, p. 449-455.
- 12 Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Le Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004.

# Écologie des formes contraintes

Par Pierre Vinclair | 14-03-2024

« Quelque chose a changé : nous pouvons désormais écrire, publier, être traduite et célébrée pour *un ensemble de dizains de décasyllabes à propos d'un fleuve*. » Dans sa première chronique de « Poésie à problèmes », Pierre Vinclair propose sa lecture des *Cubes danubiens* de Zsuzsanna Gahse. Un hommage à la fondamentale étrangeté du monde.

Quelque chose a changé : nous pouvons désormais écrire, publier, être traduite et célébrée pour *un ensemble de dizains de décasyllabes à propos d'un fleuve*.

Bien sûr, pour quelqu'un qui ne connaît pas la poésie des cent cinquante dernières années, rien de nouveau. De même que la poésie la plus traditionnelle avait recours à des formes régulières, il lui était courant de s'intéresser à des objets tels que les fleuves ; et « un ensemble de dizains de décasyllabes à propos d'un fleuve » n'aurait rien eu de très exotique il y a deux ou trois siècles. Mais les *Cubes danubiens* ont été publiés dans leur version originale allemande en 2010 par Zsuzsanna Gahse et dans la traduction française de Marion Graf chez Hippocampe éditions en 2019 : et de même que dans la nouvelle de Borges « Pierre Ménard, auteur du *Quichotte* » une phrase pourtant identique acquiert des significations opposées à deux époques différentes, de même « un ensemble de dizains de décasyllabes à propos du Danube » ne signifie pas du tout la même chose aujourd'hui qu'il y a cent, deux cents ou cinq cents ans. Écrire à propos d'un fleuve au moment où les glaciers fondent, ce n'est pas la même chose qu'écrire à propos d'un fleuve dix ans après

la Révolution française (comme Hölderlin avec le Rhin), ou au moment où la langue provençale disparaît (je pense au *Poème du Rhône* de Frédéric Mistral, 1897). Écrire en dizains de décasyllabes pour prolonger en France le geste de Pétrarque (je pense à *Délie* de Maurice Scève, 1544), ce n'est pas la même chose qu'écrire en dizains de décasyllabes après la « crise de vers » et cent cinquante ans de recours massif au vers libre. « Ce n'est pas la même chose », d'accord, mais c'est quoi ? Que signifie écrire « un ensemble de dizains de décasyllabes à propos d'un fleuve » aujourd'hui ? On ne le sait pas *a priori* : il faut lire Zsuzsanna Gahse.

*Cubes danubiens* est un ensemble de « 27 cubes », chaque cube regroupant dix dizains, c'est-à-dire des poèmes de dix vers, chaque vers étant décasyllabe. On peut donc entendre « cube » en son sens mathématique : 10 syllabes x 10 vers x 10 poèmes = 10 au cube. Le nombre 27 lui-même se laisse analyser de manière mathématique : 27, c'est 3 au cube. Marion Graf précise toutefois dans la « note de la traductrice » que « le titre allemand, *Donauwürfel*, joue sur une polysémie que le titre français ne peut restituer : *Würfel* renvoie aux cubes, mais aussi aux dés, ceux que l'on jette, ceux qui roulent aux hasard » S'il est difficile de ne pas entendre ici un écho au *Coup de dés* de Mallarmé, gardons-nous d'une interprétation trop hâtive. De même que l'on ne sait pas encore le sens exact de « un ensemble de dizains de décasyllabes à propos d'un fleuve », il se peut que nous ignorions ce genre de lancer de dés. Citons plutôt l'un des 270 dizains, dans l'original allemand puis dans la version de Marion Graf – il s'agit du premier poème du « quatorzième cube » :

1.

*Täglich schaut mein Vater zur Donau im*

*Internet, schaut durch das Netzfenster und*

*erzählt von der Eiszeit, die er zurzeit*

*betrachtet, die sogenannte Würmzeit.*

*Die Donau ist weitgehend eisfrei, ruft*

*er, im Sommer liegt die Temperatur*

*bei etwa ein Grad. Gute Nachrichten*

*seien das, meint er, legt seine Brille*

*auf den Tisch und senkt den Kopf. Schnell eine*

*Pause, bevor er sich dem Ende der*

*2.*

*Kalzeit wieder zuwendet. [...]*

*1.*

Tous les jours mon père cherche le Danube

sur internet et devant son écran,

commente la glaciation qu'il voit

se dérouler, aujourd'hui c'est le Würm.

Le Danube ne gèle plus, ou presque,

dit-il, en été la température

avoisine un degré, ce sont de bonnes

nouvelles, dit-il en posant ses lunettes

sur la table, inclinant la tête pour

une pause avant d'aborder la fin

*2.*

## de l'ère glaciaire.

La version, on le voit, est comme l'original un dizain décasyllabe ; on doit à Marion Graf une traduction de bout en bout élégante et pétillante. De ce seul dizain, on peut dire plusieurs choses qui valent pour l'ensemble du livre : d'abord, que le Danube n'est pas *l'objet* du poème, si « objet » veut dire que c'est ce dont on parle à l'exclusion de tout le reste. Le poème sur le Danube est aussi un poème sur le père de l'autrice, un poème sur les glaciers, un poème sur la température, un poème sur ce que nous fait internet, un poème sur la manière dont la géologie entre dans notre vie, etc. Ou bien, on peut dire que le Danube est bien l'objet du poème, mais à condition de ne pas concevoir un fleuve comme une « chose naturelle » aisée à objectiver : le fleuve, c'est l'eau, mais aussi les poissons et les berges, mais aussi les glaciers mais aussi une vieille épave sur laquelle se sont développées des algues, mais aussi l'énergie tirée du barrage hydroélectrique grâce à laquelle l'ordinateur accède à internet. On pourrait presque dire que, d'une certaine manière, *le fleuve est tout*. Ou mieux (car il existe bien du non-Danube sur terre), le fleuve est *un tout*. Une intuition que l'on trouvait dans la réflexion de Gary Snyder dès les années 1970 : les bassins-versants sont des écosystèmes relativement clos, de véritables bio-régions qui permettent et distribuent la vie et les activités animales et humaines. Le fleuve est un tout dont nous sommes des membres. Le père de l'autrice est une partie du Danube. Il est concerné à ce titre par le poème qui s'en occupe. On peut d'ailleurs se demander ce qu'il est en train de faire exactement, car son propos est peu compréhensible. Le dizain suivant nous l'apprendra, il est en train de faire « une simulation sur internet » pour voir à quoi ressemblait le Danube pendant la glaciation de Würm, la dernière période glaciaire qui s'étend de 115000 à 11700 ans avant J.-C., d'où la formule étrange dans notre dizain « Aujourd'hui c'est le Würm ».

Mais plutôt que de déployer un discours d'emblée cohérent, le poème semble passer d'un registre à l'autre, d'un objet à l'autre. La première phrase nous parle du père puis de géologie. La deuxième phrase nous parle du Danube puis du fait que le père pose ses lunettes sur la table, puis de sa tête inclinée, avant de revenir à la géo-

logie. Il en va ainsi dans tout le livre : on passe en continu du privé au public, du local au global, du contenant au contenu, du dire au dit, du liquide au solide et réciproquement. Le poème ne respecte pas l'étanchéité des genres de discours, mais trace au travers (et, ai-je envie de dire, à la va-comme-je-pousse) son chemin capricieux. C'est peut-être cela, le nouveau *coup de dés* : la phrase (sans histrionisme avant-gardiste toutefois) joue comme un principe subversif. Elle fait ce qu'elle veut, va où elle veut. Elle est sauvage. Si elle le souhaite, elle déborde même de son cube sur le suivant (quand le vers s'arrête, espiègle, sur le mot « fin »). Le poème se comporte comme l'aventure d'une puissance d'élocution anarchique, ouverte à toute la variété possible, devant négocier avec des règles elles extraordinairement uniformes.

Ces règles sont relatives aux genres de discours, mais aussi à la prosodie. N'importe qui a déjà lu un dizain est frappé par la différence entre son usage traditionnel et celui qu'en fait Zsuzsanna Gahse ici, où il sert à dramatiser un conflit entre le contenu et la forme. En même temps qu'il lui apporte solution (le « sens » est cette solution), le dizain dramatise le conflit *comme conflit*. C'est la grande différence avec la poésie classique (qui évite ce conflit en traitant la forme comme une production du génie naturel de la langue) mais aussi avec la poésie en vers libre (qui évite le conflit en liquidant la forme). Pourquoi ce conflit a-t-il *besoin* d'être dramatisé ? Pourquoi la forme doit-elle *se montrer* comme forme irréductible au contenu, obstacle à franchir ? Zsuzsanna Gahse ne répond pas à cette question, mais je pense qu'il en va en réalité de la distanciation dont parlait Brecht – c'est-à-dire un dispositif de dénaturalisation, destiné à ce que nous ne tombions pas dans le panneau du discours. On en trouve un autre indice dans le 17<sup>ème</sup> cube :

4.

**vu du train, le Dôme aussi est penché.**

**Mais ici, ding ding dong : pour les oreilles**

**françaises, le texte doit s'arranger**

**pour faire sonner les OU et les U,  
sachant qu'à Ulm, la ville s'appelle Oulm,  
et que le texte original comporte  
quantité de mots prononcés OU comme  
Oulm, Hunnen et Hunde. Attila, ses  
chiens, ses troupes déboulent sur Oulm. On  
hurle, on tue. Ulm brûle. Épouvante des**

Au gré de ce happening tout de même parfaitement original et réjouissant (que la traductrice Marion Graf a concocté avec la complicité de l'autrice), la version dit « Eh oh! Je ne suis qu'une traduction imparfaite! », et ce faisant, emmène le texte à un nouveau degré de réflexivité, – conformément à ce que j'ai appelé la nature « sauvage » de la puissance d'élocution, qui passe d'un genre de discours à l'autre en se jouant de toutes les frontières. Un tel happening a d'autant plus de valeur, bien sûr, que le livre de Zsuzsanna Gahse n'est pas bilingue: si j'ai pu citer plus haut l'original allemand, c'est que l'on retrouve le 14<sup>ème</sup> cube dans un numéro de la *Revue de Belles Lettres* (dont s'est occupée Marion Graf) consacré à « un Danube poétique », au milieu d'autres propositions. Ce qui est frappant, d'ailleurs, dans ce numéro, c'est, du sonnet au vers libre, la diversité des formes mobilisées. Aucune cependant n'est aussi stricte et répétitive que celle des *Cubes danubiens*.

En exacerbant le rapport conflictuel entre une puissance d'élocution anarchique et ouverte à une variété maximale, et une forme rigide, reproduite avec une opiniâtreté qui vire à la manie, le poème refuse le vieil idéal de *l'adéquation de la forme au contenu*. Les écrivains aiment prétendre qu'ils ont choisi une forme adéquate au contenu, lorsqu'ils ne refusent simplement pas cette distinction: on prête à Victor Hugo l'idée que la forme serait « le fond qui remonte à la surface ». Les philosophes connaissent par ailleurs la répugnance de Hegel à la distinction forme/contenu, qui n'aurait plus de

sens une fois la philosophie réalisée. C'est précisément la raison pour laquelle il faut la tenir : si la prophétie du philosophe se réalisait, la pensée et l'être se dissoudraient l'un dans l'autre – au profit de la pensée. Si l'on veut au contraire calmer les prétentions de la raison raisonnante et rendre un hommage à la fondamentale étrangeté du monde, la littérature nous aide, en figurant l'irréductibilité à telle ou telle forme artificielle d'un contenu sauvage – roulant partout comme un dé jeté. Il a cependant besoin d'elle pour se produire, se relancer : sans barre fixe, nul salto ne s'échappe.

*Pierre Vinclair*

—



# Chroniques de la vie mutilée

## #1

Par Pierre Schwarzer | 14-03-2024

Première série des «Chroniques de la vie mutilée» de Pierre Schwarzer. Inspirés des *Minima Moralia* d'Adorno, ces petits textes tragico-comiques pistent la vie au-delà des maux.

### Pommes de terre

Quel meilleur début pour ces fragments que Berlin ? À la radio, des experts débattent du caractère éventuellement autoritaire des manifestations de paysans, qui traversent les villes sur leurs tracteurs, parfois munis d'énormes sacs de pommes de terre. Bloquer une entrée d'autoroute, n'est-ce pas une atteinte au plus sacré de l'État allemand, c'est-à-dire l'*Autobahn* ? Une de ces voix d'experts invoque un sondage sur les préjugés dominant chez les agriculteurs comme preuve de la dimension autoritaire de leurs actions. Personne ne parle de pauvreté ni de l'état de la production agricole, mais quelque part, dans le studio d'une radio publique, le phantasme d'une manif *pure* préserve le sentiment qu'il est bien juste comme ça, le *statu quo*.

### Affects d'austérité

En Allemagne plus qu'ailleurs, survit la mentalité politique des années 1990. La gestion des budgets publics est comparée à celle du portefeuille familial. L'investissement public est interdit par la

Constitution s'il entraîne une nouvelle dette, quelles que soient les circonstances et conditions de ladite dette. Les coupes budgétaires pullulent, ce qu'il reste d'institutions publiques est privatisé afin de les faire surnager pour un an ou deux, et aucun investissement n'a lieu. La rage est tue, sublimée peut-être en ressentiment ou en mutisme. Ou bien elle est violemment déniée par l'injonction à continuer ainsi, puisque que tout est en route, les réformes, la compétitivité... nous connaissons ce refrain. Cette logique politico-économique, exportée par l'Allemagne et pratiquée durant des décennies par l'UE, fait maintenant retour, après le début de la guerre en Ukraine, après la pandémie, comme l'un des nombreux fantômes de l'Allemagne d'aujourd'hui. Il serait faux de dire qu'un tel fantôme n'existe qu'ici – mais c'est bien là et par son retour qu'il est devenu si lisible, dans ce pays dont l'hégémonie s'évanouit.

Par-delà le retrait des classes moyennes dans leur vie privée, l'austérité s'exhibe en se taisant. Les coupes budgétaires sont subtiles, lentes, impersonnelles. Leurs effets sont cumulatifs, et la mélancolie qu'elles provoquent aujourd'hui, privée et sourde. Alors que la nostalgie régit la production culturelle, son instrumentalisation par l'extrême-droite conduit à minimiser son emprise sur nous, dépourvus que nous sommes d'imaginaires où changement ne rimerait pas avec privation.

—

# Entretien avec Bruno Latour sur *Où suis-je ?*

Par Dominiq Jenvrey | 12-03-2024

Cet entretien fait bien entendre ce que furent nos conditions de vie pendant la période du COVID. Enregistré peu avant la sortie de son livre *Où suis-je ?*, le 4 janvier 2021, à distance via un réseau d'ordinateurs, ce dispositif technique a permis de continuer à faire de la radio pendant les confinements et les couvre-feux. Il se prête particulièrement bien à la discussion de ce livre qui tire les "*leçons du confinement*".

Le sous-titre du livre se continue ainsi : "*à l'usage des terrestres*". Ce terme de "terrestre", Bruno Latour a commencé à l'utiliser en 2013, lors des conférences Gifford à Edimbourg, puis l'a repris en 2015 dans son livre *Face à Gaïa, huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Il explique, page 320, comment il l'a choisi. Par la suite, le terme a pris de l'ampleur, et il est devenu de plus en plus évident que *terrestres* désignera ceux qui s'opposeront aux modernes et à leurs conceptions.

La question principale de cet entretien radiophonique porte sur les « terrestres ». En quoi se distinguent-ils des modernes ? Il s'avère que leur question principale, « de quoi je dépends ? », leur permet de se défaire de la conception moderne de l'individu. Ils apprennent, alors, à se localiser d'une autre manière. La figure de Gregor Samsa nous accompagnera pour mieux saisir cette métamorphose. La nouvelle de Franz Kafka est devenue un mythe du xx<sup>e</sup> siècle, connu de chacun, et Bruno Latour peut donc la convoquer afin de faire comprendre la singularité inédite qui nous arrive

avec la catastrophe bioclimatique.



—

—

## Contributeur · ices

À la technique : Karl Verdot et Julien Weiss

# Restes et devenir des restes au théâtre, Sur Chants d'adieu d'Oriza Hirata

Par Déborah Bucchi | 10-03-2024

La chronique de théâtre de Déborah Bucchi commence par une lecture de *Chants d'adieu* d'Oriza Hirata <sup>1</sup>, une fiction dramatique sur le poids des modernités française et japonaise, et ce qu'il en reste.

Le corps de Marie sera incinéré. La décision a déjà été prise, mais une dernière fois Takeo, l'époux de Marie, demande confirmation à sa belle-famille : « Euh, ça ne vous dérange vraiment pas, l'incinération ? » Takeo présuppose que les parents de son épouse récemment défunte auraient préféré un enterrement. L'on s'interroge alors, en français et en japonais, sur les pratiques funéraires, en Europe et au Japon. Face à un beau-fils soucieux d'intégrer les parents français de son épouse au rite funéraire bouddhique qu'il doit organiser, le père de Marie dédramatise la différence culturelle, voire naturalise l'incinération en en faisant une nouvelle coutume européenne : « En Angleterre, par exemple, je crois que tout le monde se fait incinérer, ces derniers temps. » (p. 39) La mère de la défunte va dans le sens de son époux, en montrant à son beau-fils que leur vie n'est pas conditionnée par le rite chrétien : « On est catholiques, mais c'est pas pour autant qu'on va à l'église. » (p. 39) Consentir à l'incinération pour les parents français ne poserait donc aucun problème d'ordre religieux.

Une partie des cendres sera recueillie dans une urne, poursuit Takeo, et déposée au bout de quarante-neuf jours – on le comprend

à mesure que progresse l'échange entre les personnages – dans la tombe de sa famille à lui, au Japon donc. L'autre partie sera donnée aux parents de Marie. Mais que faire de ce lot de cendres ? s'interroge la famille française. Faut-il les enterrer dans le jardin ? La mère de Marie s'inquiète : « Et si le chien les déterre ? » La question est triviale par rapport à la situation figurée sur la scène. Elle dédramatise cette fois-ci le trouble dans lequel se retrouvent les parents de Marie tâchant de s'adapter à la décision de leur beau-fils. Si l'incinération ne pose pas problème en soi, côté français, l'après cérémonie ne va pourtant absolument pas de soi.

L'image du chien déterrante les restes est anticipation, prévention d'une mère amenée à prendre désormais soin de ce qu'il subsiste de sa fille, du moins en France. Quoiqu'il soit privé, le jardin ne semble pas être un lieu assez protégé. Il n'est pas assez *sanctuarisé*. Ce qui est mis en évidence, avec la trivialité de l'intervention de la mère, c'est la valeur matérielle des restes d'une défunte en train de quitter le monde terrestre. Mais ce qui apparaît inévitablement en creux, c'est l'importance de ce que va entraîner pour les relations entre la famille et la défunte le choix de l'emplacement. La question des restes projette d'un coup les parents et leur fille dans l'avenir. Elle pousse la famille française à commencer à requalifier l'être qui, très récemment disparu, est en voie de devenir un être invisible.

Le père propose de disperser les cendres dans la Seine. Pourquoi la Seine ? Il ne le dit pas. Les autres personnages ne lui répondent pas. Manquerait-il d'imagination ? Chercherait-il à éloigner la défunte ? La Seine est en effet une entité géographique familière mais extrafamiliale. Elle est un lieu banal, commun, connu de la France au Japon, mais elle est aussi le lieu d'où ne pourront jamais être délogés les restes de sa fille. Un lieu en mouvement qui permettrait d'attribuer aux cendres une place qui ne trahisse pas leur légèreté. Un lieu qui figurerait la mobilité de Marie entre deux terres et, bientôt, entre la terre et un invisible au-delà.

Comme souvent dans les pièces d'Oriza Hirata, c'est à travers une conversation à bâtons rompus que sont figurés les troubles liés à la mondialisation. On en revient finalement à la question des usages

funéraires japonais pour mieux déterminer quel emplacement choisir en France. Mais la conversation se dilue dans les informations données sur le bouddhisme, par exemple sur le nombre de jours séparant au Japon l'incinération du dépôt des cendres, si bien que la question de la place à attribuer au lot de cendres de Marie sur sa terre d'origine restera en suspens. C'est aussi avec cette question, reste de la performance théâtrale, que le public repartira, et avec aussi, plus largement, celles-ci : de quelle nature sont les êtres invisibles transculturels ? que deviennent, que peuvent-ils devenir ?

Avec la question de la localisation des restes de Marie en France, se pose plus largement la question de ce qu'il reste du catholicisme pour cette famille, d'une religion qui est pour eux, elle aussi, à l'instar de Marie, là sans être là, et qui forme l'invisible environnement culturel auquel ils appartiennent. Elle plane dans la pièce, cette tradition. Justement parce que ni ses croyances ni ses pratiques n'y sont vraiment décrites. Ce n'est pas le christianisme comme doctrine théologique ou ensemble de règles qui est représentée. Ce qui apparaît bien plutôt, et la réplique de la mère citée plus haut l'exprime simplement et efficacement (« nous sommes catholiques, mais c'est pas pour autant qu'on va à l'église »), c'est l'ambiguïté d'une culture française à la fois marquée par une religion chrétienne qui la déterminerait, mais dont la sécularisation aurait permis à sa société civile de se libérer du poids des traditions rituelles jusque dans le privé, et à ses individus de penser qu'il n'est donc pas nécessaire, pour appartenir à la religion catholique, contrairement à la situation des Japonais avec le bouddhisme, d'en suivre les rites.

S'ils ne sont pas dépendants du rite chrétien, les parents de Marie dépendent cependant du vide qui s'ouvre et s'impose à eux avec la question de l'emplacement des cendres de leur fille. L'incinération bouddhique ne mettrait-elle pas les parents français face à un problème qui serait bien, finalement, d'ordre religieux, et auquel devrait répondre justement cette religion catholique à laquelle ils disent appartenir ? Les parents sont amenés à se poser une question d'ordre pratique (que faire des restes de Marie ?) qui charrie inévitablement – mais Oriza Hirata ne l'explicite pas, la question

naît du pouvoir suggestif de l'assemblage des répliques – une question d'ordre métaphysique (que va devenir cet être qui, mort au Japon, fait son retour en France en tant qu'être invisible ?). La situation dramatique biculturelle rend visible ce que le phénomène de sécularisation tend à recouvrir (elle rappelle en creux la valeur des rites et des mythes, ce dont manquent justement les parents de Marie) comme elle montre la nécessité d'inventer une façon particulière, extrachrétienne, de situer une défunte revenant sur sa terre natale.

Plus loin dans la pièce, alors que la conversation se focalise à nouveau sur le thème des pratiques funéraires japonaises, Takeo déclare : « Les Japonais aiment bien les rites et les coutumes, mais ils n'ont pas tellement le sens de la religion » (p. 87). Il explique la diminution des cérémonies d'obsèques au Japon par un changement culturel. Il ajoutera que de telles cérémonies coûtent de l'argent. Pour Takeo, la religion est donc séparée des pratiques et distincte de la culture de laquelle elle devrait former le noyau. Elle est perçue comme une composante de la vie sociale porteuse de valeurs entrant en opposition avec celle de l'économie. Ce n'est pas le mot de *bouddhisme* qui apparaît dans la bouche du personnage en français dans la réplique, mais bien celui de *religion*, comme si quelque chose comme *la religion* déterminait pour lui de l'intérieur, universellement, chaque culture, et dont le Japon contemporain, lui aussi sécularisé, et même ici désenchanté, comparé à un passé qui reste indéterminé, serait désormais privé.

C'est en fait le poids de la modernité, côté français et japonais, dans la perception de la religion que donne à voir la pièce d'Oriza Hirata. Il y a d'un côté une famille française présupposant que la société dont elle est issue est plus affranchie de la religion que la société japonaise, et de l'autre une famille japonaise pensant avoir perdu la religion à cause de la place prise par l'économie. Une famille française faisant face au manque de rites dans une société censément libérée de ce que la religion a de contraignant, une famille japonaise respectant les traditions rituelles tout en pensant que sa société décline. Angoisse et risque de paralysie de l'action d'un côté, mélancolie et répétition d'une action perçue comme de-



venant vaine de l'autre. La religion apparaît dans les deux familles sous la forme d'un objet manquant, que cet objet soit dévalué et méprisé en tant que système de pratiques, ou qu'il soit regretté et idéalisé en tant que système de valeurs. Mais ils attendent trop de la religion justement, entendue telle qu'elle est par tous comme composante particulière propre à une culture donnée, définition d'une notion dont l'histoire dépend en fait de celle des monothéismes et dont l'extension a été rendue possible grâce à la sécularisation, la colonisation et la mondialisation.

La réflexion qui s'esquisse autour de cet objet défini en creux par les personnages comme ce qui manque, qu'ils pensent s'en être affranchis ou qu'ils croient à sa disparition, et la description des sociétés des uns et des autres, Japonais et Français, a néanmoins pour effet de brouiller la religion comprise comme trait particularisant d'une culture. Oriza Hirata ne se contente pas de montrer de manière critique ce qu'il y a de moderne et d'historiquement européen dans une telle définition. Marie, l'être entre deux terres, entre la terre et l'au-delà, invisible au public mais présentifiée par les paroles des personnages, figure aussi l'absence de cette religion dont les personnages sont justement en train de défaire le fantasme dans des discussions épuisant son manque. Les généralités vont bon train d'un côté comme de l'autre, et Oriza Hirata s'amuse à montrer dans quels clichés tombent mutuellement Japonais et Français dans leurs représentations respectives de la religion de l'autre comme de la leur, tout comme il montre, en mêlant lieux communs et descriptions d'usages culturels, ce qui les unit dans le contexte de la mondialisation, et surtout dans le contexte funéraire qui les fait se rencontrer. À la façon dont Marie se voit progressivement requalifiée par les uns et les autres, la représentation de la religion comme composante culturelle propre s'efface au profit des voix qui tissent, par-delà la différence culturelle précisément (différence qui est aussi toute sonore, puisque la pièce est bilingue), les *chants d'adieu* accompagnant le départ de la défunte. L'auteur et metteur en scène japonais, qui développe dans plusieurs de ses pièces une critique postcoloniale adossée, semble-t-il, à une lecture des sciences sociales sur le sujet, dénature donc la notion de religion non pas seulement en la détricotant de l'intérieur, par le truche-

ment de personnages qui seraient les ventriloques d'un discours politique, mais en donnant à voir en acte, sous les yeux du public, par l'hybridation des voix, l'élaboration d'une cérémonie religieuse nouvelle, des chants d'adieu singuliers esquissant la possibilité qu'un nouvel être invisible advienne (mais sans jamais rien dire d'assuré concernant ce devenir, sans jamais le décrire, ni même nous assurer qu'il y aura bien un devenir), nés de la situation transculturelle et des liens que la mort de Marie amène à retisser, voire à tisser tout court, entre les deux familles.

La question des restes introduite ici dans la fiction dramatique m'a amenée à montrer quelle réflexion Oriza Hirata élabore sur ce qui est censé avoir disparu dans deux modernités parallèles (les pratiques religieuses en France, le sens de la religion au Japon) – sur les restes, autrement dit, de celles-ci – tout en faisant de ces restes un matériau de figuration d'un invisible en devenir, à travers une comparaison entre deux cultures, opérée non pas dans les termes de l'anthropologie critique, mais dans le cadre d'une pratique dramatique et artistique vivante. Cette comparaison ne s'énonce pas seulement verbalement. Elle s'actualise dans la configuration polysensorielle qu'est la performance théâtrale. Oriza Hirata est d'ailleurs particulièrement attentif aux effets de présence et de sens créés par la spatialisation de la parole, ce dont témoigne la composition de ses textes, dans lesquels silence et musicalité des voix occupent une place de choix, et à l'environnement produit par les interactions entre les dimensions lumineuse, physique et sonore du théâtre.

Si, pour cette première livraison des *Temps qui Restent*, j'ai choisi la pièce d'Oriza Hirata, c'est qu'elle me semble paradigmatique pour l'enjeu de la chronique régulière que j'y tiendrai (chronique de théâtre, mais qui portera plus largement sur les *performances*, qu'elles soient verbales ou non) ; elle reviendra sur les autoréflexions en quoi consistent les performances contemporaines à propos de ce qui subsiste des temps modernes, voire des temps non modernes dans la société contemporaine, à propos de ce qu'il reste des traditions qu'elles requalifient, soit en revalorisant des matériaux ou des entités immatérielles oubliées, déchues, dénigrées, soit

en détournant ceux qui sont glorifiés et respectés, soit en exposant ce qui reste invisible parce que trop convenu et rejeté, soit à l'inverse trop valorisé et idéalisé. Mais il sera aussi question de ce qui reste imprimé dans le corps du public à l'issue d'une expérience théâtrale, c'est-à-dire des reliquats laissés par le théâtre lui-même à partir de ce qu'il préserve, transforme ou purifie en le requalifiant : des formes d'impur peut-être, des éléments qui gênent ou troublent en s'incorporant à nous, ce qui interroge, est en voie d'être digéré, comme ce qui ne peut que demeurer non interrogé, à l'état d'énigme, de résidu irréductible. Elle aura pour objet les restes dont hérite la société où se joue la performance et qui, exposés et transformés dans les limites de l'expérience vivante, génèrent un surplus appelant l'interprétation. Il s'agira ainsi de montrer ce que disent les performances contemporaines des sociétés dont elles sont le fruit, quelles réflexions esthétiques sur celles-ci elles élaborent, ce qu'elles montrent qui persiste, devrait persister ou disparaître, et quelles invisibles orientations, dès lors, elles esquissent et proposent pour le monde contemporain.

*Déborah Bucchi*

—

## Notes

- 1 Traduit du japonais par Yutaka Makino, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2007.

# Vues de Liège #1

Par François Provenzano, Grégory Cormann, Jeremy Hamers | 14-03-2024

Ici, on renoue avec l'esthétique de la *pérégrination fragmentaire*. Première série de la chronique «Vues de Liège» de François Provenzano, Grégory Cormann et Jeremy Hamers.

## Charme de la ruralité.

Dans le village de Fexhe-Slins, en périphérie de Liège, on a vu apparaître plusieurs affiches annonçant, en caractères noirs et rouges : « Fedasil à Fexhe-Slins, c'est NON ». Fedasil est l'agence fédérale belge pour l'accueil des demandeurs d'asile. La presse avait relayé le projet d'implantation d'un centre d'accueil pour réfugiés dans une ancienne « maison de repos » (appellation belge des EHPAD français) du village. Les opposants font notamment valoir le maintien du caractère rural de leur commune (l'affiche dit, sous le slogan, « Gardons notre ruralité »). Le site de la pétition en ligne précise : « Nous craignons enfin de perdre tout ce qui faisait le charme de notre région semi-rurale : le calme, la convivialité, la sécurité, les rares espaces verts,... ». Quelques chiffres sont encore cités à l'appui : dans un périmètre proche de Fexhe-Slins, il y a déjà une Maison d'arrêt (avec une aile psychiatrique), et une Maison de peine (avec des cellules pour femmes) qui comptent environ 700 places. 700, c'est aussi le chiffre que vient d'atteindre la pétition en ligne.

## The world is round.

« En ce temps-là le monde était rond et on pouvait en faire le tour à la ronde en rond. De toutes parts il y avait quelque part et de toutes parts il y avait des hommes des femmes des enfants des vaches des sangliers des petits lapins des chats des lézards et des animaux. C'est ainsi que c'était. Et chacun chiens chats moutons lapins et lézards et enfants tous voulaient tout en dire à chacun et ils voulaient tout dire d'eux-mêmes.

Et puis il y avait Rose. Rose était son nom et aurait-elle été Rose si son nom n'avait pas été Rose. Elle avait l'habitude de penser et puis de penser encore. »

Gertrude Stein, *Le monde est rond*, 1939, trad. Françoise Collin et Pierre Taminiaux, 1984.

## **Avis aux étudiants romanistes.**

Dans le couloir du Département de langues et littératures françaises et romanes, punaisé sur un tableau en liège aux côtés d'une annonce d'un séminaire sur les savoirs hors-normes, et d'une autre annonce d'un groupe de lecture de textes engagés, on trouve un « Avis aux étudiants romanistes », tapuscrit en calibri 12 sur une demie page A4, qui dit exactement ceci :

Je suis Zimako Mel Jones, Fondateur Constructeur Créateur de l'Ecole Laïque du Chemin des Dunes dans la Jungle de Calais

J'ai écrit un livre de 150 pages maximum sur mon périple ... la traversée du désert et de la méditerranée

Je suis à la recherche de quelqu'un qui peut m'aider à bien le structurer et aussi pour la correction

Merci pour votre compréhension

Bonne fin de soirée

Salut à tous

Contact : zimakomeljoneselcd@gmail.com

## Quartier latin.

24 % des étudiants de Liège auront eu une expérience internationale au terme de leurs études. L'objectif de l'Europe est de tendre vers 50 %. Il faut dès lors inventer d'autres types de mobilité. Plusieurs étudiants qui viennent de l'étranger pour étudier à Liège se font agresser. Certains retournent chez eux avant le terme prévu. On évoque l'idée de faire revenir au centre-ville les facultés de Droit et de Sciences humaines, actuellement situées en périphérie. Il s'agirait de constituer un Quartier latin.

## L'Arabe.

Il est passé 23 heures, un soir de semaine, dans un quartier réputé dangereux. Un homme vêtu d'un épais training *Nike* en molleton noir, d'une veste en cuir, d'un bonnet et de sneakers blanches sort de la salle de sport avec son sac en bandoulière et se dirige vers sa voiture. Il est interpellé par une jeune femme voilée qu'il n'avait pas vu venir :

- Salam Alaykoum...

- ... Euh, bonsoir... ?

La jeune femme a un mouvement de recul, hésite, cherche à mieux voir, finalement poursuit, dans un français mal assuré : elle n'arrive pas à démarrer sa voiture, redoute une panne de batterie, demande si on peut l'aider avec des câbles. L'homme n'a pas de câbles. Est-ce qu'il veut bien essayer quand même de mettre le contact ? Oui bien sûr. Il prend soin de fermer son propre véhicule et, après avoir demandé l'autorisation à la jeune femme, s'assied à la place de la conductrice, tourne la clé, le moteur démarre. Soulagement, remerciement, sourires et bonne soirée.

En rentrant chez lui, il croise sa silhouette dans le reflet d'une vitre

et se demande s'il n'a pas été pris pour un Arabe.

## Les vacances.

Devant l'entrée principale de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de L\*\*\*, deux étudiants révisent un cours en résumant chacun de ses chapitres par une phrase. L'un dit : « Le film noir hollywoodien, c'est la crise de la masculinité et... le manque de projecteurs. » L'autre répond : « Le burlesque muet, c'est le gag et le slapstick. Et, attends, la logique des studios, la division du travail, tout ça. » Le premier renchérit : « Tati est moderne... parce qu'il critique la société en inversant la pyramide sonore. » A 200 mètres de là, la station-service U\*\*\*, du même nom qu'une des galeries d'art contemporain les plus prisées de Liège. Design soigné, superette plus confortable que la moyenne et car wash automatisé hyper performant – la demi-heure d'aspirateur offerte dans un espace privatisé en plein centre-ville est un atout. Les pompes de la station sont équipées de petits écrans sur lesquels l'habituelle boucle de publicités a été remplacée par quelques séquences des *Vacances de Monsieur Hulot*. La voiture pétaradante du vacancier fait irruption dans un cimetière, sans son ; les pompes ne sont pas équipées de haut-parleurs.

## Brocante.

Une grande brocante de village se tenait ce dimanche autour de la place de V\*\*\*. L'un des exposants diffusait à plein volume une version remixée du tube *Aline*, de Christophe. Parmi les objets étalés au sol : *Phèdre*, de Racine, et *Discours du récit*, de G. Genette, tous deux en assez bon état, aux côtés d'un plat à tajine, d'un vieil aspirateur et d'un bac de matériel électronique.

## Fantasmes de rentrée scolaire.

Alors que certain·es se préparent à fêter à l'automne l'anniversaire de la création des *Cahiers du GRIF* (Groupe de recherche et d'in-

formation féministes), première revue féministe francophone créée à Bruxelles le 11 novembre 1973, la rentrée scolaire 2023-2024 en Belgique francophone est marquée par des incendies et des dégradations d'écoles secondaires, à Charleroi, à Liège, à la suite de l'annonce d'un décret sur l'éducation à la vie relationnelle affective et sexuelle (EVRAS). Le 19 septembre 2023, un article de *Mediapart* résume : « En Belgique, l'éducation sexuelle met extrême droite et conservateurs religieux en ébullition ». Fantômes de masturbation et de pornographie dressés contre un programme de quatre heures de cours réparties sur la dernière année du primaire et la quatrième année du secondaire. Le journal rappelle que l'objet de la formation est « d'informer, de rassurer les enfants, de les protéger et de répondre aux questions qu'ils se posent sur leurs émotions, sur le couple, la famille, la sexualité, bien sûr, mais aussi sur le consentement ou les identités de genre. » L'EVRAS mérite mieux que quelques heures (de violence), une ponctuation fluide, ouverte, vivante pourrait-on simplement écrire.

## En ces temps-ci.

« L'automne est doux cette année. » (Juliette Rousseau, *La vie têtue*, 2022)

—



# *Scavenger's Reign*

Par Tristan Garcia | 14-03-2024

Peu d'œuvres parviennent à figurer une nature autonome et infiniment diverse.

*Scavenger's Reign*, c'est-à-dire *Le Règne des charognards*, y parvient de façon étonnante.

Série d'animation pour adolescents et adultes, il s'agit de la première réalisation d'envergure de Charles Huettner et Joe Bennett, qui en avaient esquissé le principe sous la forme de courtes vidéos en ligne. Pour l'instant passée presque inaperçue, cette œuvre cristallise toute une imagerie contemporaine d'une vie décentrée de l'humanité superprédatrice, intéressée plutôt par toute une phytosociologie, des niches et des réseaux trophiques où cohabitent parasites et commensaux. À nos représentations habituelles de la prédation, d'un état de nature hiérarchisé par les rôles du prédateur et de la proie, elle substitue le tableau d'un monde gouverné par la symbiose: chaque organisme y est l'hôte d'un autre, et l'autre d'un hôte.

C'est une nature tout aussi violente, une nature de charognes et de charognards, que *Scavenger's Reign* arrive pourtant à nous faire voir avec une sorte de douceur paradoxale, à mesure qu'elle y neutralise toute intention. Dans cette nature, rien ne veut. Il n'y a pas de projet, de plan. La vie n'y est ni bonne ni mauvaise; elle est, elle devient. Dénuée de valeur, elle est peuplée de formes qui se développent, se séparent, deviennent hétérospécifiques, pour mieux repasser l'une dans l'autre et se confondre à nouveau.

Dans *Scavenger's Reign*, une poignée d'êtres humains ont échoué sur une gigantesque planète étrangère, qui grouille de ces formes de vie dangereuses. Les personnages y font vite l'épreuve d'un environnement radicalement indifférent à leurs intérêts, et même à leurs individualités.

À l'œil d'un amateur de science-fiction et de bande dessinée, par son dessin, clair, soigneusement détourné quoiqu'envahi de champignons, de mousses, de monstres et de paysages à la végétation épaisse et exubérante, la série évoquera immédiatement deux œuvres devenues majeures de l'imaginaire contemporain. On pense au premier long métrage de Hayao Miyazaki, *Nausicaä de la vallée du vent*, qui date du début des années 1980, et au *Monde d'Edena* de Mœbius, série de bandes dessinées parfois ésotériques, sorties un peu plus tard. (on pourrait ajouter *Aldébaran*, du Brésilien Leo)

Dans de nombreuses illustrations de jeunes artistes actuels, proches de l'esthétique de *Scavenger's Reign*, l'inspiration de *Nausicaä* et d'*Edena* est évidente. Sous la forme de la fable ou du mythe, on y retrouve en effet la description d'une nature à la fois originelle et postapocalyptique, édénique et infernale, préhumaine et posthumaine, dont les formes auraient évolué, produisant une profusion de systèmes vivants échappant à toutes les classifications, se diffusant par pollinisation et par parasitisme. On pourrait presque parler d'une « esthétique du spore »: des paysages d'arbres et de champignons géants, d'animaux hétéroclites, de cadavres en décomposition, de bêtes opportunistes, envahis de petits points, d'une brume permanente de pollen. L'illustratrice Linnea Sterte (avec *In-Humus*), la peintre et dessinatrice Laura Zuccheri (dans l'épopée de *fantasy Les Épées de verre*) participent de ces figurations contemporaines d'écosystèmes chimériques à la Miyazaki ou à la Mœbius, baignant dans une atmosphère de germination permanente.

On y découvre des tableaux le plus souvent dénués de figures humaines mais peuplés de formes minérales ou filamenteuses, de chimères inattendues, de fantaisies exobiologiques s'organisant dans

des sociétés étranges, de mycobiontes, d'algues et d'organismes pluricellulaires mêlés à des ascomycètes...

Dans le champ théorique, l'intérêt renouvelé à la fois pour la question de la vie inorganique, notamment cristalline, les limbes du vivant – dans *Infravies* de Thomas Heams –, la « Renaissance psychédélique » et la fascination pour les champignons, la question de l'individualité végétale, par exemple chez Ellen Clarke..., tout cela participe incontestablement à ce redécoupage de la nature en milieux, en communautés et en colonies, où l'individualisation animale n'est plus assurée. Elle est plutôt négociée, de niveau d'organisation en niveau d'organisation. Avec fascination et peur, la conscience individuelle humaine se projette alors dans une nature fourmillante dont elle ne serait qu'un moment éphémère.

*Scavenger's Reign* hérite de ces représentations à la fois théoriques et esthétiques. On pourrait presque dire que la série s'en fait la charognarde, qu'elle fait son festin de toute ces images éparses dans la culture contemporaine d'« esprit fongique », de blobs, de mousse visqueuse « intelligente », de forêts « pensantes » et qu'elle les radicalise. Avec le plus grand soin elle décrit durant douze épisodes de vingt-six minutes une nature ultra-vivante, débordant toute science, absolument inaccessible à la compréhension humaine.

Rescapés de l'accident du vaisseau *Déméter*, un navire transportant des colons, quatre humains et un robot servent moins de héros que d'individus, plongés dans un environnement qui ne reconnaît pas l'individualité.

Ces quelques êtres humains vont lutter désespérément pour préserver le sens de la limite, de la distinction de leur corps et de leur esprit, pour ne pas se fondre dans la masse grouillante de vie du système planétaire. Il y a Azi, pleine de ressources, directe, active et efficace, flanquée du robot Levi, programmé pour la protéger; Sam, l'ancien capitaine du *Déméter*, et Ursula, une jeune femme sensible et prudente, formant tous les deux un très beau couple qui hésite jusqu'au bout entre l'amour et la relation filiale; enfin Kamen, un homme trop humain, personnage dostoïevskien, déchiré par le

tourment, la rage, la jalousie et la culpabilité, qui importe sur la planète tous ses affects. Il en résulte un étonnant mélange, lorsqu'une créature, à mi-chemin entre le crapaud et le panda, qui en soumet d'autres par la nourriture noirâtre qu'elle leur procure, en vient à avaler et à assimiler cette boule de ressentiment, de colère, de détestation de soi qu'est Kamen. Alors, dans un environnement qui n'était ni bon ni mauvais, s'exprime un mal inédit, une forme de vie animée par une conscience humaine séparée, enragée et coupable. C'est elle qui devient le principal antagoniste de la série.

Jusqu'au bout, pourtant, les créateurs de *Scavenger's Reign* parviennent à tenir le pari de représenter une nature sans valeur transcendante, qui est ce qu'elle est, qui fonctionne par enchaînement – d'une inventivité sidérante – de pollinisation, de bourgeonnement, d'association en micro-sociétés d'organismes mimétiques; à chaque pas, les individus humains tombent sur une forme mystérieuse dont ils comprennent peu à peu le rôle dans un piège dont ils se retrouveront bientôt prisonniers.

Graphiquement, le répertoire d'espèces et de genres, d'organismes et de biotopes inconnus semble inépuisable. Xénobiologistes de génie, les deux auteurs ont travaillé à fabriquer un monde d'une singulière étrangeté, qui renvoie le décorum de la planète Pandora, dans *Avatar* de James Cameron, au statut de banal décalque de la faune et de la flore terrestres, bien pauvre au regard des possibilités de composition stupéfiantes révélés par *Scavenger's Reign*.

Dans ce rêve ou ce cauchemar de *Naturphilosopher* assoupi, la "Nature naturante", source de productivité infinie, fabrique donc des formes sans mécanisme, qui à la fois s'individuent et se décomposent, se recomposent les unes dans les autres, révèlent dans leur aspect éphémère une facette du kaléidoscope d'une même puissance, ici la biomasse d'une planète extraterrestre. À mi-série, d'autres êtres humains s'aventurent sur la planète, en provenance d'une sorte de secte; certains s'y perdront. Celles et ceux qui vivront auront accepté de faire partie de la vie.

Le premier à y parvenir est le robot, « Levi ». Inoubliable figure dé

licate et curieuse qui rappelle le robot jardinier de l'île volante de Laputa, dans *Le Château dans le ciel* de Miyazaki, Levi commence par admettre qu'« il ne sait pas ce qui se passe ». Cette intelligence artificielle se découvre une finitude à mesure qu'elle se laisse coloniser par des mousses, des lichens, des fibres qui se mélangent avec ses circuits, ses axones artificiels. Reconstituée par l'environnement, cette machine végétale devient le premier hybride de la série, promesse d'une forme de vie symbiotique sur laquelle s'achève le récit – avant de laisser la porte ouverte à une saison 2 et au transport du pollen de cette nouvelle vie hybridée sur d'autres planètes.

Parce que Levi reconnaît qu'il ne comprend pas, mais se laisse comprendre par la planète, il vit, il devient une forme vivante. Tous les personnages ne se laissent pas faire aussi facilement, et on peut voir en Azi, Sam, Ursula et Kamen différentes façons et différents degrés de résistance de l'individualité consciente à l'abandon à la puissance de transformation de la vie. Tant qu'ils résistent, ils se considèrent comme la proie d'une nature hostile, de superprédateurs effrayants; quelques-uns tiennent à l'intégrité de leur corps et de leur esprit, protestent jusqu'à la mort, râlent contre cette « putain de planète », d'autres cèdent peu à peu... Certaines, en particulier Azi et Ursula, s'efforcent de ne pas lâcher leur individualité tout en intégrant la grande diversité hétérogène, tout le temps en mouvement, de cette drôle de vie charognarde.

Et c'est avec cette question qu'on sort du « règne » annoncé des charognards: comment admettre l'interaction et la dépendance mutuelle des organismes dont on fait partie, sans lui opposer l'individu comme un absolu? Et comment faire résister l'intégrité individuelle d'un corps et d'un esprit aux assauts d'un environnement vorace? Tout au long de l'odyssée des personnages de *Scavenger's Reign*, on cherche à tâtons avec eux une voie humaine entre l'enfer d'un parasitisme universel et l'idéal d'une commensalité cosmique.

—

# Faut-il décoloniser les musées d'histoire naturelle ?

Par Stéphane Van Damme | 14-03-2024

À la suite du mouvement *Black Lives Matter* né aux États-Unis en 2013 et qui a connu une extension de grande ampleur en 2020, de nombreuses institutions scientifiques, en Angleterre comme en Allemagne, ont proposé de nouvelles initiatives pour rendre visibles les provenances de leurs fonds et signaler le lien entre la collecte naturaliste et le monde colonial. Avant cet épisode, le British Museum avait déjà décidé de recontextualiser la galerie dédiée au fondateur de l'institution, le médecin Hans Sloane, en soulignant les origines esclavagistes de sa collection <sup>1</sup>. De grandes institutions, comme le Natural History Museum ou le Grant Museum, ont adopté un parcours historique particulier (« Back History Trails »). De même, la Linnean Society de Londres s'est lancée dans une vaste entreprise de « relabellisation » de ses collections, cherchant à mettre en évidence les intermédiaires et les savants locaux, menée par les conservateurs Leanne Melbourne et Isabelle Charmentier. Inspirée par un article de Miranda Lowe et Subradah Das <sup>2</sup>, Leanne Melbourne avait organisé un premier colloque en 2019 sur « Diversity in Natural History » pour sensibiliser la communauté muséale et s'interroger sur les manières de pluraliser les récits. Isabelle Charmentier écrit :

**Comment décoloniser les collections de la Société et les rendre plus accessibles aux communautés noires, asiatiques et autres communautés ethniques, de manière à ce que ces collections – constituées pour la plupart de documents et de livres écrits par des hommes blancs (les femmes n'ont été ad-**

mises à la Société qu'en 1905) dans une discipline dominée par les Blancs – soient des collections qui appartiennent à tous, qui peuvent parler à tous et qui devraient être accessibles à tous **3** ?

Il s'agit en premier lieu pour ces institutions de donner une visibilité aux acteurs de la collecte naturaliste, rarement mentionnés dans les comptes rendus : les esclaves, les Amérindiens, les savants et artistes locaux asiatiques qui ont permis la réalisation des planches de botanique. En France, en revanche, les institutions scientifiques prestigieuses hésitent à franchir le pas et se sont montrées souvent réticentes, au titre que ces informations nuiraient à la portée universelle de ses collections.

Deux ouvrages récents viennent apporter un éclairage historique sur cette fabrique d'une science universelle et rappeler que ces progrès de la connaissance scientifique furent liés à l'entreprise coloniale.

### ***L'empire de la nature, une histoire des jardins botaniques coloniaux (fin xviii<sup>e</sup> siècle – années 1930)***

Pour Hélène Blais, autrice de *L'empire de la nature. Une histoire des jardins botaniques coloniaux (fin xviii<sup>e</sup> siècle – années 1930)* (Paris, Champ Vallon, 2023), il y a bien une concomitance entre la création de ces institutions sous l'Ancien Régime et un « un mode de gouvernement de la nature qui va rapidement trouver ses propres développements dans les colonies **4** ». Elle rappelle le modèle des « États-jardiniers » proposé par le sociologue Zygmunt Bauman qui repose « sur la volonté de mettre en ordre, de classer, les populations comme les non-humains ». D'abord conçus comme des jardins potagers utiles à l'approvisionnement des colonies, comme au Cap en 1652, les jardins botaniques se placent peu à peu au centre d'une entreprise de collecte et d'acclimatation des espèces, puis des « outils pratiques de gouvernance coloniale, dans une perspective d'occupation territoriale permanente **5** ». À peine arrivés en Algérie, les Français créent en 1831 un jardin à Alger, à la fois ferme

et jardin d'essai, qui témoigne d'une volonté d'ancrage local, constituant une véritable « Pépinière du gouvernement ». Rentabilité des colonies, amélioration des environnements, le jardin botanique renvoie à une ingénierie coloniale et, par sa dimension récréative comme parc urbain, manifeste aussi avec éclat la présence européenne. Mais à cette problématique de l'approvisionnement des colons européens, le jardin botanique impérial va ajouter la dimension savante. Faisant partie d'un réseau, parfois trans-impérial, le jardin s'occupe aussi de faire circuler les plantes à l'échelle mondiale, recevant et redistribuant les plants et les grains reçus de la métropole mais aussi d'autres jardins situés dans les empires. Ces circulations sont évidemment rendues difficiles par les aléas du voyage et de la conservation, mais sont essentielles pour saisir un fonctionnement global de la botanique.

Les différences entre les empires sont frappantes. Les Britanniques vont encourager une vision d'ensembles hiérarchisés et structurés avec des départements botaniques qui se ramifient en plusieurs jardins, explorent des questions liées à certains climats et multiplient les expérimentations à travers un système de jardins multi-situés, relativisant le rôle centralisateur des jardins métropolitains pour donner à voir une pluralité de situations institutionnelles qui parfois renversent le rapport entre centre européen et périphéries coloniales, comme l'illustre le cas du jardin de Buitenzorg, dans les Indes néerlandaises, dont le rayonnement international est notable à partir de 1880, tant par ses publications que par son laboratoire, qui accueille des spécialistes de chimie organique comme des entomologistes ou des biologistes, ainsi que le rappelle Hélène Blais. À Paris, au contraire, le Muséum est longtemps resté à distance, voire méfiant, à l'égard des milieux coloniaux et ne représente pas « un organe dédié à la botanique coloniale ». Cette résistance précipitera la création, en 1899, d'un autre jardin, plus adapté aux besoins économiques, le Jardin colonial. L'autrice met bien en évidence deux visions de la science : l'une tournée vers la théorie, l'autre vers l'économie. Par leur mise en réseau, comme par leur exploitation locale, les jardins participent aussi d'une mise en valeur économique des ressources coloniales et doivent aider à orienter la politique coloniale en matière d'agriculture. Le succès du jardin dépen-



dra longtemps d'un programme d'acclimatation scientifique où la circulation des espèces végétales dans l'empire et vers la métropole vise la naturalisation de ces organismes pour répondre à des besoins de production ou de consommation. Le fonctionnement de ces institutions obéit dès lors de plus en plus à une rentabilité économique qui font d'eux des jardins-pépinières.

Mais le jardin botanique participe aussi d'un projet colonial de plus grande ampleur. Emblèmes de la société coloniale, ces institutions deviennent en effet des mises en scène de la supériorité européenne par le choix du site, de l'ordonnance des parterres ou l'architecture des bâtiments. Les jardins comme lieux de savoirs permettent de comprendre les pratiques savantes en situation coloniale liées à l'ambition de maîtrise de la nature. Les activités scientifiques de chaque jardin qui tournent autour de l'identification de nouvelles espèces, de classification, s'organisent à partir de différents équipements : l'herbarium (lieu de conservation des plantes séchées), la bibliothèque, le laboratoire ou le musée et ont pour objectifs la réalisation de catalogues imprimés de plantes et de graines qui fait « exister le jardin dans l'empire ». Définis comme des « zones de bio-contact », les jardins s'appuient sur une captation des savoirs vernaculaires à travers la mobilisation d'experts locaux (paysans, médecins, esclaves, jardiniers) qui restent le plus souvent anonymes et réduits au statut d'informateurs, établissant historiquement le partage entre science européenne et pratiques locales. Espace polyvalent, le jardin est aussi un lieu de travail où se lisent les hiérarchies sociales et culturelles.

### ***Enraciner l'empire, une autre histoire du jardin botanique de Calcutta (1860-1910)***

Un autre ouvrage vient offrir un éclairage plus précis, en explorant les riches archives du jardin botanique de Calcutta. Dans *Enraciner l'empire. Une autre histoire du jardin botanique de Calcutta (1860-1910)*, Marine Bellégo s'interroge d'abord sur les routes, réseaux et lieux qui entourent le jardin, puis sur ses productions (spécimens, papiers, savoirs) et enfin sur les ressources humaines et en

particulier la main d'œuvre. Considéré comme le fleuron de l'empire britannique, le jardin botanique de Calcutta avait une valeur exemplaire. Dès 1786, l'East India Company avait projeté la création de collections de plantes à Calcutta. Le livre se concentre sur la période qui s'ouvre avec le cyclone qui dévasta Calcutta en 1867.

Vision idéalisée de la science européenne, ces jardins, souvent qualifiés de petit paradis terrestres, offraient de nombreuses ressources pour les empires, aussi bien intellectuelles qu'économiques et symboliques. L'historien des sciences Simon Schaffer le rappelle dans la préface de l'ouvrage : « Le fonctionnement de ces paradis supposés reposait sur des systèmes de subordination et de coordination marqués par la discipline et l'exploitation **6** ». L'un des apports majeurs de ce livre est de mettre en lumière cet univers de travail scientifique en situation coloniale. Personnel et plantes se distribuaient en effet entre européens, espèces importées de pays lointains et espèces locales. L'ouvrage de Marine Bellégo ne privilégie donc pas les travaux des directeurs ou des administrateurs britanniques, mais s'intéresse aux travailleurs des jardins, à leur expertise et à leur expérience. Ce faisant, l'enquête met à jour les pratiques de surveillance, la division du travail, la discipline et la bureaucratie.

Les activités du jardin s'inscrivaient dans les projets impériaux de prélèvement des ressources naturelles, mais, au-delà de la rhétorique du progrès, de l'amélioration, de l'accumulation, l'histoire montre leurs échecs, notamment les effets négatifs sur la biodiversité. Loin de s'en tenir à l'image d'une administration performante, d'une hégémonie impériale, le livre souligne les ambiguïtés, la défiance à l'égard des réseaux globaux, l'attachement à des relations localisées. De même, nature artificialisée, le jardin botanique n'offrait pas une nature fixe et stable, mais devait constamment lutter contre les parasites, les inondations. Il n'existait que par la vertu d'un travail routinisé, opéré par des jardiniers locaux, dont les administrateurs britanniques se méfiaient et sur qui ils projetaient les préjugés raciaux de leur époque. De 1867 à 1909, le jardin de Calcutta connaît des difficultés de fonctionnement liés aux contradictions structurelles de l'administration impériale. Il n'est ni un

succès économique, alors que l'on tente dans les années 1860 de développer une « botanique économique », ni un succès scientifique. Enfin, 1909 représente le début d'une marginalisation de la science botanique analytique. Alors que la capitale de l'empire est transférée à Delhi en 1911, le jardin ne représente plus qu'un espace récréatif à l'image du Grand banian de Calcutta, cet « arbre-empire » que l'on visite et qui est considéré comme une véritable cathédrale végétale.

Souvent comparé à l'arche de Noé ayant survécu au déluge, le jardin de Calcutta représentait un lieu insulaire, quasi-carcéral, fermé sur lui-même, où il s'agissait de maintenir une frontière forte entre le jardin et la ville, un « laboratoire de contrôle territorial où se jouaient d'une manière serrée des principes de planification mis en œuvre dans les villes **7** ». Situé dans un district industriel, à la périphérie de la ville, le jardin obéissait à une logique de santé publique, de poumon vert, comme les grands parcs urbains créés à la même époque. Considéré comme un remède à l'industrialisation ou à la surpopulation, le jardin participait ainsi de l'idéal de modernisation des villes coloniales.

Au fil des archives, des rapports, des descriptions officielles, comme le rappelle Marine Bélégo, les directeurs répètent que le jardin est censé incarner les progrès de la civilisation. À travers ces déclarations, ils construisent une mémoire tout à la gloire de l'institution, portant la marque d'un « éthos impérial ». En effet, ces administrateurs avaient conscience de participer à un réseau mondial de circulation des plantes et ont considéré l'institution sous l'angle d'une « intégration botanique » à un empire mondialisé. Par un travail d'accumulation des espèces du monde entier, le jardin de Calcutta s'inscrivait dans un double mouvement d'inventaire du monde naturel et d'intégration des savoirs locaux à un système général. Ces stratégies de légitimation savante de la botanique à l'échelle de l'empire autorisaient à reléguer les savoirs locaux identifiés à l'empirique « pour mieux faire ressortir, par contraste, le caractère rationnel, objectif et unifié des connaissances produites par le jardin **8** ». Fonctionnant en réseau, les jardins botaniques transcendaient les frontières impériales, constituant un « empire

mondial » par un système d'échanges de graines et d'informations célébrant aussi la supériorité des espèces anglaises sur les légumes comme la grenade, le jacquier et ajoutant aux considérations scientifiques l'expertise économique et médicale 9.

Mais les archives révèlent, au contraire de cette image que les autorités s'efforçaient d'entretenir, des liens forts avec l'économie agraire locale. L'ouvrage revient donc sur ce préjugé : la tension entre local et le global. L'idéal de totalisation, de fluidité et de rapidité, ne correspondait pas à la réalité. La dimension commerciale et lucrative du jardin, par son exploitation à des fins médicinales ou économiques (marchandisation des produits du jardin), était liée à un capitalisme local indien qui renvoyait à la botanique économique ou à la « botanique industrielle ». La mise en valeur des végétaux passait certes par leur transformation en objets scientifiques, investis d'un statut particulier. Mais la séparation entre science botanique et économie coloniale est très relative, et on voit au contraire un brouillage constant de ces frontières.

La troisième partie porte sur l'acclimatation des hommes, l'histoire des travailleurs du jardin botanique, la discipline au sein du jardin, mais renvoie aussi à un entre-soi colonial, à une vision des sphères séparées si caractéristique de la société victorienne. Les Britanniques du jardin formaient en effet une micro-société inégalitaire. Le jardin de Calcutta mettait en avant un discours protecteur à l'égard des employés à la fois pour les fidéliser et pour maintenir aussi « la fiction d'un espace sous contrôle ». Les logiques de classes y étaient exacerbées et les formes de dépression ou de troubles physico-psychologiques s'y développaient. Loin du cliché d'un univers pacifié et réglé, l'institution du jardin botanique se présente dès lors comme un espace complexe, un dispositif qui révèle une ségrégation coloniale, plutôt qu'il ne la fait disparaître.

Ces deux livres s'inscrivent dans un mouvement de réflexion plus large en histoire des sciences comme en histoire environnementale, qui vise à en finir avec un grand récit hagiographique et à réfléchir sur ces institutions totales que sont les jardins botaniques. Décoloniser notre regard ne vise donc pas à « nourrir une pensée

relativiste » ou à ouvrir une guerre des cultures et des communautés, comme on le lit trop souvent. Il s'agit au contraire de regarder les sciences modernes en face, sans peur et sans amnésie. Si l'on ne veut pas reproduire les effets de cécité du dispositif colonial en matière de travail collectif, il faut bien montrer combien la construction de savoirs globaux a conditionné cette invisibilisation des acteurs et des savoirs locaux. Les deux ont été écartés au prix d'une hiérarchisation et d'une délocalisation. L'attention portée au travail savant n'apparaît donc pas comme une lubie d'une histoire sociale des sciences, mais comme un pas essentiel pour reconnaître la prégnance d'une logique matérielle et intellectuelle de mise en ordre du monde. La globalisation impériale des sciences n'est qu'une séquence de cette longue globalisation des savoirs. Elle reste partie prenante de processus plus larges de globalisation politique, économique et culturelle qui accompagnent la modernité scientifique <sup>10</sup>. Ces histoires souvent tragiques renvoient à une économie morale des sciences impériales que l'on doit plus que jamais comprendre.

---

## Notes

- <sup>1</sup> <https://www.britishmuseum.org/about-us/british-museum-story/sir-hans-sloane>
- <sup>2</sup> Das, S., Lowe, M. « Nature Read in Black and White: decolonial approaches to interpreting natural history collections », *Journal of Natural Science Collections*, Volume 6, 2018, p. 4 – 14.
- <sup>3</sup> <https://www.linnean.org/news/2020/06/11/black-lives-matter-in-our-collections>
- <sup>4</sup> Hélène Blais, *L'empire de la nature. Une histoire des jardins botaniques coloniaux* (fin XVIIIe siècle-années 1930), Paris, Champ Vallon, 2023, p. 22
- <sup>5</sup> *Ibid.*, p. 25.

- 6 Marine Bellégo, *Enraciner l'empire. Une autre histoire du jardin botanique de Calcutta (1860-1910)*, Paris, Publications du Muséum National d'histoire naturelle, 2021, p. 9.
- 7 *Ibid.*, p. 81.
- 8 *Ibid.*, p. 81.
- 9 *Ibid.*, p. 272.
- 10 *Ibid.*, p. 251.

# Sur les multiples manières de « devenir sensible » au temps de l'Anthropocène : pour un nouvel existentialisme

Par Nikolaj Schultz | 14-03-2024

Notre monde a changé, il s'est transformé en quelque chose de différent. Cette « chose », certain-e-s l'appellent « anthropocène » ; d'autres s'y réfèrent comme à notre « Nouveau Régime Climatique » ; d'autres préfèrent des noms plus spécifiques <sup>1</sup>, voire à la notion du « chthulucène » (Haraway, 2021).). Certain-e-s notent que les termes pour désigner ce nouveau monde prolifèrent par centaines (Hallé et Milon, 2020). Cependant, ce que toutes ces notions relèvent unanimement, c'est que nous sommes entrés dans une nouvelle période de l'histoire naturelle et humaine, que nous vivons sur une planète de plus en plus endommagée écologiquement, que les causes de ce processus sont humaines, et qu'il en résulte une terre moins accueillante pour les différentes formes de vie, celle des humains comprise. En somme, nous vivons dans un temps où les conditions d'habitabilité de la planète sont menacées et nous savons que ce sont des actions humaines et collectives qui sont à l'origine de cette catastrophe planétaire.

D'autres ont déjà fait remarquer que cette situation tendue ouvre une « crise des sensibilités » <sup>2</sup> entendue comme une crise de notre perception et de notre sensibilité vis-à-vis des formes de vie autres qu'humaines. C'est là une crise de nos capacités émotionnelles et de nos registres sensibles à saisir la pluralité des êtres vi-

vants « naturels » avec lesquels les humains co-existent et dont ils dépendent pour assurer leurs propres conditions d'existence (Zhong Menghal et Morizot, 2018). Selon ces chercheur-es, « nous », les « Occidentaux Modernes », avons hérité d'une manière dualiste et ontologique de percevoir le monde, une manière qui a appauvri notre capacité de réponse émotionnelle aux êtres vivants autres qu'humains. D'un côté, il y avait la « culture » ou la « société », peuplée d'êtres vivants humains qu'il était possible de percevoir, de suivre et de sonder *sur le plan des affects et de l'analyse*. De l'autre côté, une « nature » comme un décor « extérieur » plus ou moins inerte et stable, par rapport auquel nous restions insensibles, que nous ne percevions au mieux que pour les ressources que nous y voyions en vue d'une production d'artefacts utiles – avec des conséquences catastrophiques.

Dans le contexte d'une planète en cours de détérioration écologique, différentes stratégies ont été mises en avant par ces chercheur-e-s pour faire face à cette crise des sensibilités. Certaines ont vu dans l'art un opérateur de réconciliation capable de restaurer les sensibilités (Zhong, 2016), comme une pratique dont les multiples facettes peuvent rendre les choses sensibles (Aït-Touati et Latour, 2022). D'autres se sont intéressés au manque, dans la littérature et la science, de manières « écologiquement adéquates » de raconter des histoires (Ghosh, 2016). Mais le plus important a été le tournant ontologico-analytique général vers les êtres non-humains étudiés dans la pluralité de leurs tailles et de leurs formes, notamment inspiré par Bruno Latour et sa tentative, vieille de quarante ans, d'inclure les acteurs non-humains dans la théorie sociale (Latour, 1984 ; 2007) 3.

Il suffit pour s'en convaincre de se rendre dans n'importe quelle librairie importante d'une grande métropole européenne. Les sections « humanités » et « sciences sociales » ne sont plus seulement remplies d'ouvrages sur les normes, les valeurs, le ou les capitalismes, le pouvoir, les relations de genre, etc. On y trouve désormais des ouvrages sur les arbres, les champignons, les oiseaux, les loups, les plantes – autant de sujets jadis réservés aux rayons des « sciences naturelles ». Quelques contributions à cette analyse éco-



logique ont eu une influence importante et méritent d'être mentionnées ici dans la mesure où elles constituent en quelque sorte le courant désormais dominant dans au moins une partie du champ de la pensée écologique, alors qu'il ne l'était pas il y a encore quelques années seulement et qu'il n'est devenu populaire que très récemment.

Ainsi, Baptiste Morizot a proposé de contrecarrer la crise de la sensibilité en développant une pratique et une théorie du pistage qui cherchent à changer nos relations avec les autres êtres vivants et à négocier une co-existence de nature diplomatique, en s'inspirant de l'expérience de la coexistence avec les loups (Morizot, 2016 ; 2020). Nastassja Martin puise de son côté dans son enquête de terrain dans le Grand Nord et dans la rencontre parfois violente entre humains et non-humains afin de proposer une nouvelle « écologie des relations » (Martin, 2016 ; 2019). Emanuele Coccia a développé une théorie du mélange et de la métamorphose, notamment en s'intéressant à la vie des plantes (Coccia, 2018 ; 2021). À travers l'étude des rats, des oiseaux et des poulpes, Vinciane Despret interroge inlassablement nos relations aux animaux, en cherchant à changer notre appréhension de ces êtres vivants (Despret, 2014 ; 2019). Enfin, outre-Atlantique, alors que Donna Haraway – qui est même citée par le pape ! – a rédigé différents manifestes sur le compagnonnage avec d'autres espèces (Haraway 2018 ; 2021), Anna Tsing a suivi un champignon pour en apprendre davantage sur les modes de co-habitation à l'âge de la destruction écologique (Tsing, 2017), pendant qu'Eduardo Kohn se demandait *Comment pensent les forêts* (Kohn, 2023).

Ce ne sont là que quelques-unes des contributions, parmi les plus influentes, qui participent à ce que j'ai suggéré ailleurs de nommer le « nouvel existentialisme » – par quoi j'entends un courant émergent de pensées qui, dans le contexte de l'Anthropocène, abordent les questions de « l'être » et de « l'existence » différemment. Alors que les philosophes existentialistes classiques se sont avant tout concentrés sur le « sens » ou la « raison d'être » de l'existence humaine, la nouvelle génération de philosophes existentialistes tentent d'abord de redécrire la manière dont *des êtres auto-*

*risent d'autres êtres à continuer d'exister*, et ce en attirant l'attention vers la pluralité des êtres vivants avec lesquels les humains co-existent et dont ils dépendent (Schultz, 2022). Le nouvel existentialisme serait donc un co-existentialisme ?

Sans doute. En partie du moins. Car à travers de telles redescriptions, ces analyses ont été déterminantes pour nous faire rencontrer une multitude de formes de vie et pour reconfigurer les agentivités vers ces non-humains et, partant, restaurer une réceptivité, une attention et une sensibilité pour de tels êtres vivants, et aussi naturellement pour défaire la division entre la nature et la culture, schème profondément ancré de la métaphysique occidentale moderne qui inspire encore une partie de l'ancien existentialisme. En enquêtant autour des innombrables tailles, formes et allures d'êtres vivants autres qu'humains, ces travaux continuent de jouer un rôle majeur pour redonner de la présence sensible à ces êtres non-humains vis-à-vis desquels nous avons été historiquement insensibilisés, anesthésiés, et donc aussi pour nous offrir des outils essentiels permettant de renégocier notre relation aux êtres vivants naturels avec lesquels nous co-existons et desquels dépend notre propre existence.

Cependant, si cette manière d'approcher la crise actuelle des sensibilités est nécessaire, elle n'est pas suffisante – et c'est précisément au creux de cette insuffisance que se fait véritablement sentir l'exigence d'un nouvel existentialisme, qui ne vient pas remplacer le premier, mais le compléter et le prolonger. Si en effet nous voulons lutter contre le manque de sensibilité qui caractérise notre manière de faire Terre, il ne nous faut pas seulement des descriptions des êtres non-humains avec lesquels nous co-habitions dans le monde ; il nous faut aussi des portraits qui nous permettent de saisir plus avant comment la *forme de l'être humain lui-même* a changé, comment l'humain a acquis un autre régime d'existence que celui qui a pu être élaboré à travers l'existentialisme du xx<sup>e</sup> siècle, un régime d'existence qui, lentement mais sûrement, dévaste les conditions de subsistance de sa propre espèce. Nous ne vivons pas seulement une crise des sensibilités vis-à-vis des autres formes du vivant ; nous traversons aussi une crise des sensibilités vis-à-vis de notre être propre

et de sa forme nouvelle.

Répetons-le, il est absolument indiscutable qu'une insensibilité vis-à-vis du monde naturel et des vivants non-humains ainsi que des non-vivants est déterminante pour comprendre la paralysie qui entrave l'action écologique. Mais je suis frappé par le fait que la situation dans laquelle nous sommes est caractérisée non seulement par une insensibilité par rapport aux êtres non-humains, mais aussi par une déficience de nos sensibilités, un manque dans notre réactivité émotionnelle, à l'égard de notre transformation violente en êtres humains planétarisés. C'est pourquoi faire face à notre nouvelle condition terrestre implique non seulement de devenir sensibles à d'autres formes de vie qu'humaines, mais aussi de nous confronter à notre propre être et de devenir sensibles à *nous-mêmes*, prenant acte de notre métamorphose en une étrange créature que nous ne savons pas encore bien percevoir.

Voilà pourquoi il nous faut de nouvelles enquêtes existentialistes. De la même manière que l'ancien existentialisme était une tradition plurielle, ouvrant de nombreuses portes différentes et permettant de suivre différentes pistes dans le but de comprendre les conditions de l'existence humaine, le nouvel existentialisme exige des stratégies, des divisions et des branches multiples pour tenter de mettre en lumière les nombreuses nuances de notre condition terrestre. Alors qu'un chemin essentiel dans ce dédale existentiel s'est ouvert grâce à une nouvelle sensibilité aux vies des non-humains, une autre route reste encore à tracer pour décrire le panorama psycho-émotionnel dramatiquement bouleversé de l'être humain, dont la boussole existentielle vole en mille éclats à l'aube de l'Anthropocène.

Prenons un exemple : une chose est de se trouver allongé dans la nuit, à Paris, tentant de trouver le sommeil dans la chaleur accablante d'une nouvelle canicule traversant le continent européen, tout en s'informant sur son téléphone sur les incendies qui ravagent Rhodes et Athènes, alors que le record des plus hautes températures jamais mesurées sur terre a encore été battu. Autre chose est de réaliser que le ventilateur ou la douche froide qui vous per-

mettent de dormir sont aussi ce qui fait exploser votre consommation énergétique, produisant d'autant plus de chaleur et aggravant davantage encore cette situation tragique.

Autre exemple : par une matinée de printemps étonnamment chaude, vous tentez de trouver votre chemin à travers les passages étroits de Venise, quand tout à coup vous vous retrouvez dans une impasse, le regard fixé sur les eaux des canaux. Vous reconnaissez cet endroit, et en même temps vous ne le reconnaissez plus. Vous vous êtes déjà perdu dans ce mythique dédale de pierres, mais d'une manière différente. L'eau des canaux vous reflète, mais différemment : non pas parce qu'elles sont claires, mais parce qu'elles sont sales, et parce qu'elles ne cessent de monter, à cause de votre présence même – un humain, un touriste parmi des milliers d'autres, qui pollue lentement la lagune dans laquelle Venise sombre année après année 4.

Ces deux brefs exemples illustrent comment ces problèmes écologiques ne vous lâchent pas d'une semelle, vous suivent dans vos déplacements et vos activités, peu importe où vous êtes ou ce que vous faites, qu'il s'agisse de boire, manger, dormir, prendre une douche, voyager, s'habiller. Ces problèmes vous suivent comme une ombre, tout simplement parce que, comme j'ai pu le suggérer ailleurs (Schultz 2022, chapitre 1), ils sont les traces même de nos pas à la surface de cette Terre irritée. Mais ces exemples illustrent aussi le fait que l'être humain s'est transformé en une autre figure, il est devenu *un autre être* que celui que nous imaginions. Le monde a changé, certes ; mais l'être humain, étant la cause de ce changement, s'est aussi métamorphosé en une autre espèce d'être, une espèce qui laisse derrière elle un cortège de traces destructrices qui se rappellent constamment à elle. Pour gloser le regretté Milan Kundera, ce à quoi est actuellement confronté l'humain relève de *l'insoutenable pesanteur de l'être*, un être qui jour après jour menace ses propres conditions de subsistance. Plus il marche, plus la trace des pas qu'il laisse derrière lui vient entraver la poursuite de sa marche.

C'est sans doute un drame que les existentialistes classiques au-

raient eu du mal à imaginer. Qu'on y songe : le célèbre tableau d'Edvard Munch, *Le Cri*, revêt désormais une signification radicalement différente de celle qu'il pouvait avoir pour l'ancien existentialisme. Si la conscience humaine d'alors pouvait voir dans le ciel rouge sang une métaphore, une représentation de sa propre anxiété et de sa propre angoisse, donc aussi de son être, aujourd'hui, on ne peut s'empêcher de penser que l'humain est saturé d'angoisse et de peur parce qu'il a *lui-même* créé ce ciel rouge sang, parce qu'il en est lui-même la cause, parce que ce ciel rouge sang est la conséquence de ses propres actions – et non pas seulement une métaphore de son drame intérieur !

Nous sommes passés, hélas, d'un « cri infini passant à travers la nature » (comme Munch décrivait lui-même son propre tableau), à la nature finie passant à travers le cri humain. Pour parler philosophie un instant, on pourrait dire que ce n'est pas seulement que l'existence individuelle de l'homme est « jetée dans le monde » comme le soutenait Heidegger ; c'est qu'en outre les traces nocives de cet être sont *disséminées un peu partout*, et qu'à chaque pas supplémentaire qu'il fait, elles reviennent sur son chemin comme un boomerang qu'il aurait lâché derrière lui par négligence et qui viendrait entraver sa marche vers l'avenir, déstabilisant les conditions de vie de multiples êtres vivants, et donc aussi la sienne propre.

Ainsi, la figure humaine et ses conditions existentielles sont transformées du fait même que le système-Terre est en train de devenir hors de contrôle, et cela parce que cette mutation de la Terre est causée par quelque chose d'humain. La condition humaine et sa place dans le monde ont changé de forme. Cette transformation en une autre sorte d'existence, nous devons aussi la décrire, en même temps que nous reconfigurons nos capacités de perception, d'attention et donc aussi nos sensibilités. Baptiste Morizot écrivait que quelque chose perd sa « consistance ontologique quand nous perdons la faculté de lui prêter attention en tant qu'être à part entière » (Morizot, 2020). Il songeait bien sûr aux non-humains, au « vivant ». Mais cela vaut précisément aussi pour « l'humain » : avons-nous déjà saisi la plénitude de l'être humain et sa nouvelle condition existentielle comme agent planétaire ? Et si nous ne

l'avons pas fait, devons-nous nous étonner que nous perdions notre consistance ontologique en ce monde ?

Quelle est l'*expérience* de cette métamorphose, quels en sont les *affects* ? À quoi ressemble le terrain de vie psycho-existential fracturé de l'être humain qui tente de se ressaisir dans un monde abîmé ? Qu'est-ce donc que *peur et tremblement* – pour reprendre la fameuse formule de Kierkegaard – à l'âge de l'Anthropocène, quand la liberté humaine menace l'habitabilité de la planète ? Quel est le vertige produit par le brusque constat que vous n'êtes plus le même être qu'avant, que vous n'êtes plus cet être qui améliorerait les conditions d'existence de sa propre espèce, mais un être qui désormais au contraire entrave tous les avenir terrestres ? Plus généralement encore, que peut signifier *être humain* quand les conditions nécessaires pour soutenir la vie sur terre disparaissent lentement du fait de sa propre existence ?

Nous devons aussi explorer ce type de questions si nous voulons pleinement saisir la crise actuelle des sensibilités **5**. C'est peut-être le plus important. J'ai suggéré plus haut que la question existentielle devait passer d'une enquête sur le « sens » de l'existence humaine à une enquête sur les êtres qui permettent à d'autres êtres d'exister. Mais il y a peut-être plus que cela. Un nouvel existentialisme devrait être capable de poser ensemble ces deux questions, de revenir de la seconde vers la première, précisément parce que celles-ci ne peuvent plus être isolées l'une de l'autre. Il ne s'agit pas seulement d'élargir l'espace de nos sensibilités, mais aussi d'inventer une autre manière nécessaire de *devenir sensible, pour comprendre ce que cela signifie que d'exister au temps de l'Anthropocène*.

## Bibliographie

Aït-Touati, Frédérique & Latour, Bruno (2022) *Trilogie Terrestre*, Paris : Éditions B42.

Baldacci, Cristina, Shaul Bassi, Lucio de Capitani & Pietro Daniel Omodeo (2022) *Venice in the Anthropocene. An Ecocritical Guide*,

Venice: Wetlands Books.

Coccia, Emanuele (2018) *La vie des plantes : une métaphysique mélange*, Paris : Éditions Rivages.

Coccia, Emanuele (2021) *Métamorphoses*, Paris : Éditions Rivages.

Despret, Vinciane (2014) *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?* Paris : Éditions La Découverte.

Despret, Vinciane (2019) *Habiter en oiseau*, Paris : Actes Sud.

Ghosh, Amitav (2016) *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, London: Penguin Books.

Grusin, Richard A. (2015) *The Nonhuman Turn*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Hallé, Clémence & Anne-Sophie Milon (2020) « The Infinity of the Anthropocene », in: Latour, Bruno & Peter Weibel (eds.) *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, pp. 44-49.

Haraway, Donna (2018) *Manifestes des espèces compagnes. Chien humains et autres partenaires*, Paris : Flammarion.

Haraway, Donna (2021) *Vivre avec le trouble*, Vaulx-en-Velin : Éditions des mondes à faire.

Kohn, Eduardo (2023) *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Paris : Éditions Points.

Latour, Bruno (1984) *Le Microbes. Guerre et paix, suivi de Irréductions*, Paris : Éditions A. M. Métailié.

Latour, Bruno (2007) *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris : Éditions La Découverte.

Martin, Nastassja (2016) *Les Âmes Sauvages : Face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska*, Paris : La Découverte.

Martin, Nastassja (2019) *Croire aux fauves*, Paris : Éditions Verticales.

Mitman, Gregg (2019) « Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing », Edge Effects, 18 June, <https://edgeeffects.net/haraway-tsing-plantationocene/>

Moore, Jason (2015) *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London: Verso Books.

Morizot, Baptiste (2016) *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseilles : Éditions Wildproject.

Morizot, Baptiste (2020) *Manières d'être vivant*, Paris : Actes Sud.

Schultz, Nikolaj (2022) *Mal de Terre*, Paris : Éditions Payot.

Tsing, Anna (2017) *Le champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris : Éditions La Découverte.

Zhong Mengual, Estelle & Baptiste Morizot (2018) « The illegibility of the landscape », *Nouvelle Revue d'Esthétique*, Vol. 22, Issue 2, 2018, p. 87-96.

Zhong, Estelle (2016) « De l'art critique à l'art de la réconciliation : cohabiter avec des animaux non humains / From Critical Art to an Art of Reconciliation: Cohabitation with Non-Human Animals », *Esse Arts + opinions*, n° 87, pp. 24-29.

—

## Notes

**1** Je pense ici à la proposition éco-marxiste du « capitalocène » (Moore, 2015) ou encore à la notion de « plantationocène » (Mitman 2019)

**2** Baptiste Morizot, par exemple, propose de comprendre la crise de la



sensibilité vis-à-vis des autres êtres vivants comme à la fois « un effet et l'une des causes de la crise écologique à laquelle nous faisons face » (Morizot, 2020).

- 3 Même si, évidemment, les chercheurs qui ont inspiré ce tournant analytique sont nombreux, voir par exemple Grusin (2015).
- 4 Voir Baldacci et al. (2022) *Venice and the Anthropocene. An Ecocritical Guide*, Venice: Wetlands Books.
- 5 Ce sont là quelques-unes des premières étapes d'une enquête sur les questions existentielles comme celle que j'ai entreprise dans mon récent livre *Mal de terre* (2022). J'utilise ce titre et ce concept précisément pour caractériser ce double tremblement de l'humain et de la terre.

—

## Contributeur · ices

Traduit par Sylvain Henry et révisé par Patrice Maniglier

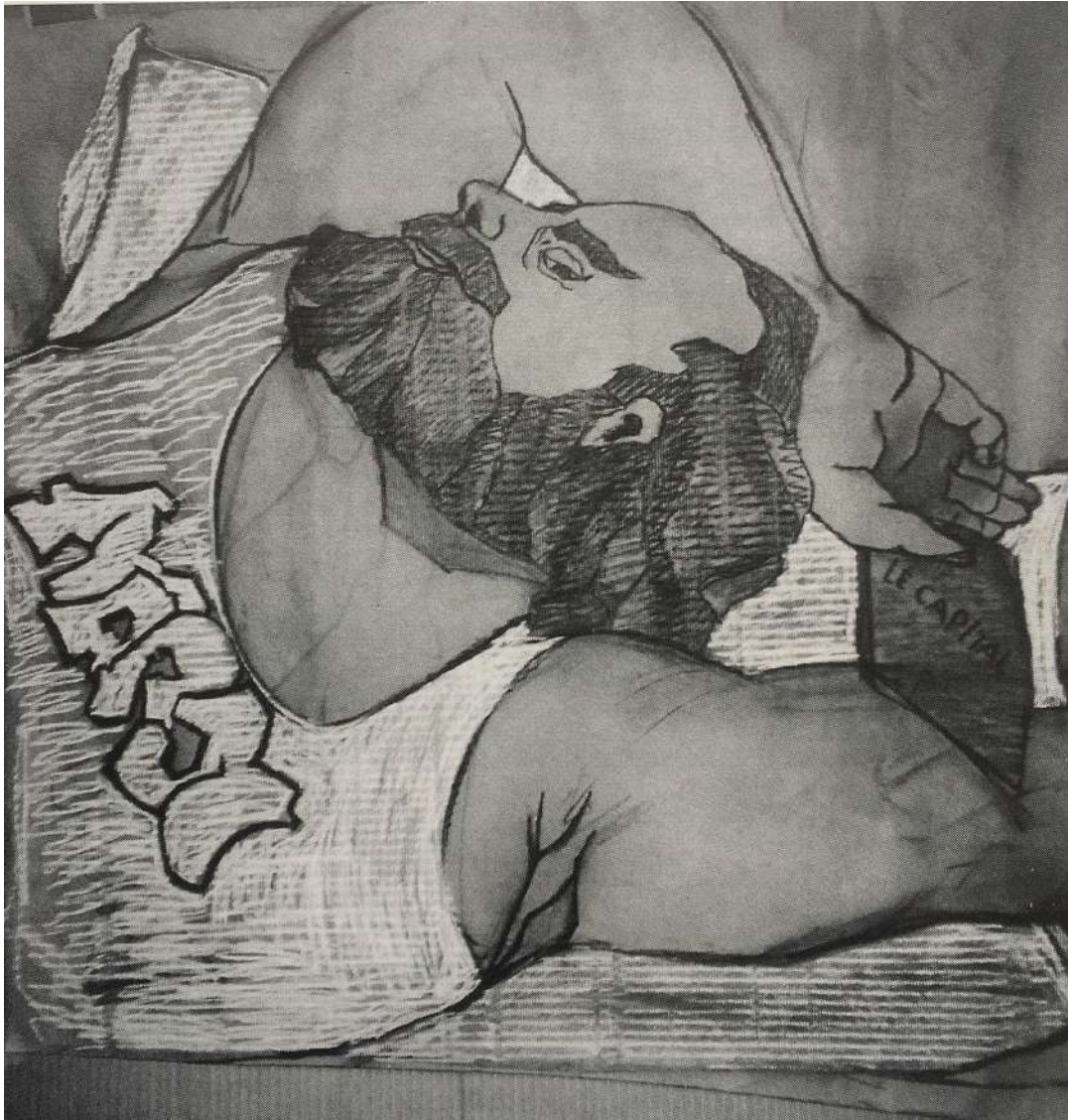
# Java marxienne

Par Michel Arbatz | 08-03-2024

Dans ce premier épisode de la chronique des «chansons vertes et rouges pour les temps qui restent», Michel Arbatz partage une chanson qu'il a écrite jadis, à l'occasion de sa rencontre avec un dissident soviétique alors qu'il était militant révolutionnaire.



Cette java est déjà bien ancienne. Elle m'a été inspirée par la rencontre que j'ai eu la chance de faire avec le dissident soviétique Vladimir Boukovsky, arrivé en France dans le cadre d'un échange de prisonniers dans les années 70. A la question comminatoire que lui posaient des militants échauffés sur son appartenance à un camp : capitaliste ou socialiste ? je l'entendis répondre : je suis du camp de concentration. La pirouette finale de la chanson est empruntée à une blague russe des temps de la dissidence.



© Jeanne K. Litchtlé

—

**VARIA**

# Në ropë

Par Davi Kopenawa | 11-03-2024

Davi Kopenawa est un chamane du peuple Yanomani du Brésil et une grande voix de la défense des peuples indigènes, dont la portée universelle est de mieux en mieux perçue à travers le monde. Il a raconté sa vie et déployé sa pensée dans un livre impressionnant, « écrit-parlé à deux » avec l'anthropologue français Bruce Albert : Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon/Pocket, 2010. Ce livre a pu être qualifié de premier ouvrage dans lequel un penseur autochtone présente lui-même, dans sa propre langue, sa propre cosmologie, utilisant l'ethnologue comme un intercesseur de son peuple auprès de la société englobante, en en faisant *de facto* un allié politique. Nulle meilleure présentation de la singularité de cet ouvrage que ce paragraphe de la préface d'Eduardo Viveiros de Castro à son édition brésilienne :

**La *Chute du ciel* est un "objet" inédit, composite et complexe, presque unique en son genre. Car c'est, en même temps, une biographie singulière d'un individu exceptionnel, un *survivant* indigène qui a vécu un certain nombre d'années au contact avec les Blancs avant de réintégrer son peuple et de décider de devenir chamane; une description détaillée des fondements poético-métaphysiques d'une vision du monde dont nous ne commençons que maintenant à reconnaître la sagesse; une défense passionnée du droit à l'existence d'un peuple autochtone qui est en train d'être avalé par une machine civilisationnelle incommensurablement plus puissante; et, enfin, une contre-anthropologie aiguë et sarcastique des Blancs, le « peuple de la marchandise », et de sa relation malade à la Terre – selon un discours qu'Albert a caractérisé, de**

daire, comme une « critique chamanique de l'économie politique de la nature **1** ».

Le texte présent, sur la notion yanomami de *në ropë*, est la transcription d'un entretien réalisé le 14 mars 2020 dans la langue maternelle de l'auteur, par visio-conférence, dans le cadre de la préparation de l'exposition *Mundos Indígenas*, qui a été visible de décembre 2019 à septembre 2023, dans le musée Espaço do Conhecimento UFMG, de l'Université Fédérale de Minas Gerais, à Belo Horizonte. Davi Kopenawa a été l'un des curateurs invités pour présenter le monde yanomami par l'équipe composée de Deborah Lima, Ana Maria Rabelo Gomes, Mariana Oliveira et Renata Marquez. L'entretien a été mené par les membres de l'équipe organisatrice avec la collaboration de la traductrice Ana Maria Machado qui a assuré ensuite la transcription des échanges.

Il s'inspire des développements du chapitre VIII (« Le ciel et la forêt ») de l'ouvrage de Bruce Albert et Davi Kopenawa (*ibid.*, p. 233-267). Il a été traduit du yanomami en portugais par Ana Maria Machado, et du portugais en français par Julien Pallotta.

Texte original : Davi Kopenawa, « Në ropë », in Felipe Carnevalli, Fernanda Regaldo, Paula Lobato, Renata Marquez, Wellington Cançado (orgs.), *Terra. Antologia afro-indígena*, Belo Horizonte/ São Paulo, Piseagrama/UBU, 2023, p. 334-342.

Nous remercions Ana Maria Machado ainsi que Felipe Carnevalli, Fernanda Regaldo, Paula Lobato, Renata Marquez, Wellington Cançado, de nous avoir donné l'aimable autorisation de publier ici cette traduction. Nous remercions également Bruce Albert pour sa relecture de la traduction française et l'aval qu'il a donné à cette publication, impossible sans son travail ethnologique. Nous remercions enfin, bien sûr, Davi Kopenawa : la présence de ses paroles, dans le premier numéro des *Temps qui restent*, honore et oblige l'avenir de la revue.

Les *napëpë* **2** [les non-indigènes] qui représentent des autorités,

les hommes influents qui habitent parmi vous, ils ne nous connaissent pas. Ils ne connaissent pas nos maisons, ils ne connaissent pas notre terre-forêt **3**, ils ne prêtent attention qu'à d'autres lieux. C'est pourquoi moi, qui appartiens à la forêt, je veux vous enseigner notre savoir, à vous les *napëpë*, qui en outre pensez d'une manière différente de la nôtre. Vous nous écoutez, mais vous ne croyez pas en nos paroles. Les *napëpë* ne pensent pas ainsi : « Les paroles des Yanomami sont vraies. Ils vont nous expliquer leur connaissance, ils vont nous expliquer la manière dont vivaient leurs ancêtres, puisqu'ils ont du savoir ». Et pourquoi les *napëpë* pensent-ils de cette manière ? Ils ne savent pas que c'est dans nos terres qu'a eu lieu le surgissement de *në ropë* **4**, de la richesse des forêts ; ils ne connaissent pas, ils ne connaissent que leurs propres terres. Par conséquent, ce que ces gens savent ne porte que sur eux-mêmes. Ils pensent différemment, ils pensent d'abord à eux, et c'est pourquoi nous allons leur expliquer notre savoir. Qu'est-ce qui préoccupe vraiment les *napëpë* ? Pourquoi allons-nous leur apporter un enseignement ? En pensant à cela, j'indique par mes paroles ce qui est correct.

Il y a très longtemps, aux temps où sont apparus nos ancêtres, Omama, notre créateur, a donné ce nom : *në ropë*. Il a choisi le nom *në ropë* et a dit : « Prenez bien soin de *në ropë* ! Si vous vivez dans la terre-forêt avec *në ropë*, vous serez alimentés, vous vivrez bien et en bonne santé. Vous serez en bonne santé pour faire vos fêtes et vous ferez grandir vos enfants également en bonne santé. C'est pourquoi, pour que vous vous éveilliez bien et en bonne santé, vous devez prêter attention à ce nom : *në ropë*. Retenez ce nom. Quand les aliments croissent, quand vous voulez faire une fête, vous vous invitez entre vous, vous conversez les uns avec les autres, vous vous alimentez les uns les autres ». Ainsi a parlé Omama.

Moi, étant Yanomami, quand j'explique cela, je me demande si les *napëpë* peuvent me comprendre, étant donné qu'ils pensent différemment. Les *napëpë* n'ont pas établi de relations d'amitié avec le peuple Yanomami à partir de nos racines. Et parce qu'ils n'ont pas fait les premiers contacts de manière à aspirer à devenir nos amis, ils ne nous prennent toujours pas au sérieux aujourd'hui. Les

*napëpë* devraient s'exprimer ainsi : « Ces paroles sont vraies ! Les Yanomami disent la vérité, nous, les Blancs, nous disons aussi la vérité et c'est ainsi que nous pourrions nous apprendre des choses les uns aux autres. » Quand nous apprendrons les uns des autres, nous sentirons que *në ropë* et la forêt nous appartiennent effectivement. Si votre pensée s'ouvre à cela, vous suivrez le bon chemin. C'est ce que je voulais vous dire, à vous les *napëpë* : vous les jeunes hommes et femmes, et vous les plus anciens aussi, je veux vous transmettre notre savoir.

Dans les premiers temps, quand nos ancêtres ont surgi, ils travaillaient déjà. Est apparu en premier le travail de l'esprit de la fourmi, Koyori **5**. Comme il a surgi le premier, il a planté *në ropë* : banane, manioc, canne, taro, coeur de palmier, patate douce... Koyori a planté les aliments de la brousse. Mais *në ropë* se trouve aussi dans d'autres aliments, ceux qui poussent dans la forêt, qui sont des arbres fructifères : le palmier bacaba, le palmier patawa, le palmier-bâche, l'açai, l'abiu, l'inga, le cacao, le cupuaçu. Tous ces êtres-arbres de la forêt sont *në ropë*. Les êtres-plantes de la brousse, que les gens ont planté en premier au sol, sont *në ropë*.

Nous, qui sommes le peuple de l'*hutukara* **6**, du ciel chamanique, nous pensons différemment : les *napëpë* pensent d'une certaine manière et nous, les Yanomami, d'une autre et c'est ainsi. *Në ropë* nous rend heureux ! Et pourquoi ? Parce que nous plantons les aliments dans les brousses et ils y poussent. Comme nous cultivons ces plantes, nous nous alimentons et cela nous rend heureux ! Ce qui rend les *napëpë* heureux, ce sont d'autres choses : ils sont heureux de la nourriture, si ce n'est que l'argent les rend aussi très heureux, de même que le pétrole les rend heureux. Voler en avion les rend heureux, les voitures les rendent heureux également. Avoir une jolie maison brillante les rend heureux, de même que boire de l'eau fraîche rend aussi les *napëpë* heureux. Faire travailler les autres pour eux ou faire que les hommes influents leur donnent des emplois les rend heureux. Ils sont nombreux les *napëpë* qui vivent heureux ainsi, mais *në ropë* ne les rend pas heureux.

Ce qui nous rend heureux, c'est *në ropë*, la forêt, le sol. *Në ropë* fait



croître les aliments, nous alimente, nous fait bien vivre et en bonne santé. *Në ropë* nous désaltère, nous donne de l'eau propre, rend propres les fleuves où nous prenons le bain. C'est parce que nous continuons ainsi, en dansant les uns avec les autres, en chantant ensemble et en faisant nos festivals funéraires, que *në ropë* danse à travers les chamanes. C'est donc tout cela qui nous rend heureux. Les aliments nous rendent véritablement heureux, de même que les chamanes, mais les *napëpë* ne s'intéressent pas à ces choses. Certains peuvent s'y intéresser, s'y connecter, mais d'autres n'y parviennent pas et, pour cette raison, ces gens ne pensent que de la manière suivante : « Non ! Ce sont des gens d'autres terres, nous n'allons pas les écouter. Est-ce qu'ils travaillent comme nous ? ».

C'est à travers l'écriture que les *napëpë* apprennent. S'il n'y a rien d'écrit et que je m'en tiens à discourir en vain, les *napëpë* ne me prennent pas au sérieux et pensent alors : « Non ! C'est du mensonge. Il pense tout cela sans raison ! ». Ils écoutent, si ce n'est qu'ensuite, quand ils s'en vont, ils cessent de penser à ce que j'ai dit. Ils ne prêtent plus alors attention qu'aux choses qui les passionnent, qu'à ce qui retient vraiment leur attention.

Nous, les Yanomami, nous plaçons notre pensée dans les brousses, nous restons attentifs à *në ropë* et nous pensons : « Allons travailler, allons nettoyer la brousse, allons travailler de nos bras et de nos mains ! ». C'est tout cela qui distingue notre pensée, qui se fixe sur *në ropë*, c'est à cela que nous pensons en premier lieu. Et c'est ainsi que notre pensée trouve le calme et la paix. C'est cela que je vous dis pour que vous le traduisiez et qu'ensuite vous l'écriviez dans la langue des *napëpë* pour que je sois entendu des jeunes hommes et des jeunes femmes en formation. Quand vous écouterez ces paroles, que vous transporterez votre pensée et entrerez dans la nôtre - quand vous irez au fond de notre pensée -, vous percevrez nos racines. Mais étant donné que vous ne voyez pas nos racines, notre pensée n'apparaît pas et vous ne vous surprenez pas, en vous exclamant : « Regardez ça ! Nous n'avions pas pensé à cela ! ».

Quand nous regardons nos racines, celles qui font croître nos aliments, par où passe *në ropë*, nous, chamanes Yanomami, parvenons

à voir vos traces. Les autres Yanomami non-chamanes ne voient pas ces traces. Les agriculteurs *napëpë* ne connaissent pas les chemins de *në ropë*, ils connaissent les chemins d'autres choses différentes et, parce qu'ils connaissent déjà un chemin, ils affermissent ce qu'ils pensent : « Ah ! Je vais prendre mon moteur, je vais prendre mon tracteur pour travailler. Si je n'ai pas mon tracteur, si je rencontre des difficultés, sans employés pour travailler pour moi, cela devient difficile ! ». C'est ce que les *napëpë* disent. Cela ne nous atteint pas. Nos ancêtres ouvraient des brousses avec des haches de pierre, c'est pourquoi nous savons nous débrouiller face à ces difficultés. Nous expliquons cela à des gens d'autres lieux, car si les gens ont plus de connaissances sur le lieu où *në ropë* habite, sont au clair avec *në ropë*, ils sauront prendre soin et protéger. C'est cela que je veux leur dire.

Là où il y a *në ropë*, là où se répand *në ropë*, les *napëpë* ne savent qu'abîmer. Ils abattent les arbres et puis ils les brûlent et retirent ce qui reste avec le tracteur. Les *napëpë* ne travaillent qu'en déforestant la terre. Travailler est bon, mais vous devez vraiment apprendre à protéger la forêt. *Në ropë* vit vraiment au sol et à la surface, elle soutient notre vie bonne et en bonne santé. Voyez l'importance de protéger la forêt aujourd'hui et ne poursuivez pas ce qui est en cours aujourd'hui. Ne dites pas : « Je vais détruire la forêt, puisqu'elle existe sans raison. La forêt ne fait que tenir debout, sans raison ! ». Ne pensez pas ainsi, soyez sages, éveillez vos pensées, prêtez attention à ce que vous mangez. S'il n'y a plus de *në ropë*, qu'allons-nous devenir ? C'est aussi *në ropë* qui nous fait respirer le bon air, nous permet d'être attentifs, de bien travailler, c'est ce qui nous rend heureux. Nous allons nous alimenter de *në ropë* et, ainsi, nous serons satisfaits. Il n'y a qu'ainsi que nous pouvons être forts !

Quand les *napëpë* détruisent la forêt, *në ropë* s'enfuit dans une autre terre. Quand elle s'enfuit, les *napëpë* plantent les aliments dans la terre, mais ils ne poussent pas et il ne reste plus à la place qu'Ohinari **7**, l'être de la disette. Si nous ne mangeons pas, nous devenons faibles, et la personne ne peut plus se courber, elle ne peut plus rester qu'allongée, elle ne se lève pas et ne parvient pas à aller loin, c'est tout cela que fait Ohinari. Ohinari est très féroce ! Il

ne noue pas de liens d'amitié avec nous. Ohinari nous fait souffrir, il ne veut pas nous voir heureux et en bonne santé ! Alors que *në ropë* veut nous faire bien vivre en bonne santé, Ohinari veut nous faire mourir, veut nous faire mourir de faim et de soif. Les *napëpë* ne portent pas ces mots, ils ne portent pas cela.

Nous, les Yanomami, nous inhalons de la *yãkoana*, nous faisons du chamanisme 8 et nous percevons le chemin de *në ropë*. Les grands hommes, les chamanes qui parviennent à voir le chemin de *në ropë*, l'appellent et ainsi les aliments poussent sur toute l'étendue de la forêt et dans toutes les brousses. Les fruits apparaissent dans la forêt, les animaux mangent et les poissons aussi : les pécaris, les singes, les tapirs et autres. Par conséquent, vous, les *napëpë*, ouvrez votre pensée, et pensez : « C'est vrai ! ». Ne vous demandez pas : « Où est *në ropë* ? ». Dans votre terre, il y a aussi *në ropë*, et c'est parce qu'il y a *në ropë* que vous vous alimentez, que vous élevez des bœufs et qu'ainsi vous mangez de la viande. Vous mangez aussi des poissons et mangez des fruits. Après avoir cultivé vos fruits, vous en faites du jus pour étancher la soif.

Par conséquent, aujourd'hui, c'est sur le chemin de *në ropë* que votre pensée doit aller. Aussi bien notre pensée yanomami, que la vôtre, *napëpë*. Quand nous levons les yeux et voyons cela, notre pensée doit s'ouvrir : « Alors c'est le chemin pour vivre en bonne santé, c'est dans cette terre que nous vivons bien. Nous tous : *napëpë*, Yanomami, les enfants et les jeunes ! ». Alors prenez soin de la forêt pour de bon. Vous qui êtes dans les écoles, qui êtes là pour apprendre, écoutez cela, voyez mes paroles de papier. Si vous n'aviez pas appris cela, si vous n'aviez pas écouté à ce propos, désormais les gens de la forêt vous l'apprennent, et donc à partir de maintenant, vous pouvez en venir à penser la chose suivante : « Nous allons les écouter, nous allons les prendre à sérieux ! ». Mes paroles sont vraies, ce n'est pas du mensonge. Les autres *napëpë* ne t'enseignent pas cela.

Nous, les Yanomami, nous avons nos enfants et, par conséquent, nos anciens vont leur souffler la poudre *yãkoana* dans les narines, leur enseignant à devenir chamanes. Comme c'est leur manière

d'étudier, en voyant les esprits *xapiripë* **9**, ils expliquent et ainsi apprennent. Comme vous apprenez par l'écriture, mettez à l'écrit ces paroles pour que les jeunes *napëpë* puissent les lire, pour que leurs yeux tombent sur le chemin de *në ropë*, pour que leurs yeux se posent au milieu du chemin de *në ropë* et que, quand ils se poseront là, quand ils verront enfin, ils disent : « Regardez ça ! C'est différent chez eux ! Nous, les *napëpë*, nous pensons différemment ! ». De nos jours, nous qui sommes de cette génération, nous comprenons. Nous savons et enseignons nos connaissances les uns aux autres.

Vous, les *napëpë*, m'avez appelé. Nous nous sommes alors assis pour expliquer et ouvrir la pensée d'autres *napëpë*. C'est cela que je voudrais dire, de la même manière que nous faisons nos discours nocturnes à l'adresse de toute notre communauté. Quand je fais ces discours chez moi, ceux qui grandissent sont d'accord avec moi, écoutent et pensent : « C'est vrai ! Si je ne sors pas chasser, je ne mange pas, je ne reviendrai pas avec de la chasse. Si je ne travaille pas, l'aliment ne poussera pas, car l'aliment ne pousse pas sans raison. Quand je travaille, je creuse la terre, je place la bouture dans le trou et je plante, et six mois plus tard, l'aliment pousse et nous le mangeons ». C'est cela que j'enseigne à nos jeunes, pour qu'ils fassent la même chose. Les autres qui ne travaillent pas ont faim. Ils demandent : « Je veux de la nourriture ! Je n'ai pas ma propre nourriture ! Je n'ai rien cultivé ! ». C'est ce que disent les paresseux. Maintenant ceux qui sont rapides, qui savent travailler dans la brousse, ils mangent, ils s'alimentent. Nous mangeons *në ropë*, c'est *në ropë* qui nous fait bien vivre et en bonne santé, qui permet à nos yeux de rester attentifs à la santé de la forêt.

Omama, qui nous a créés, parlait en langue yanomami. La façon dont il l'a fait, elle est correcte pour moi, et les paroles dans notre langue sont claires, les discours *hereamu* **10** sont clairs, de même que les dialogues cérémoniels des fêtes, que je comprends également. Il existe aussi des chants chamaniques. De cet ensemble, seuls les chants chamaniques sont très difficiles. Vous, les *napëpë*, vous ne comprenez pas ces paroles. Les chamanes parlent yanomami, mais ils utilisent un langage très complexe ! Ce sont dans ces paroles difficiles que les chamanes prennent vraiment la trace de *në*

*ropë*, les autres Yanomami ne prennent pas sa trace. Mais puisque les chamanes possèdent la trace de *në ropë*, ils peuvent indiquer aux autres Yanomami où est la trace, en disant : « Regardez ! C'est le chemin de *në ropë*, travaillez dans ce lieu ici ! Quand vous aurez faim, appelez *në ropë*. Quand vous l'appellerez, jetez toute terre infertile et ainsi *në ropë* surgira de nouveau. Elle va revenir, se rétablira de nouveau et, ainsi, vous pourrez manger et être heureux ».

C'est pour cela qu'Omama a dit : « *Në ropë* ne meurt pas ! *Në ropë* est très longue ! ». Nous mourrons, vous, les *napëpë*, vous vous alimentez, mais vous mourrez aussi. Nous, Yanomami, même alimentés par *në ropë*, nous mourrons. *Në ropë* meurt difficilement ! Il n'y a que lorsque le sol se crevasse, que lorsque le ciel prend fin, que *në ropë* pourra prendre fin. C'est ce que nous disons et pensons. Quand *në ropë* s'enfuit, la terre se brise, les feuilles des arbres vieillissent et tombent, les troncs sèchent, et c'est ainsi que *në ropë* s'enfuit. Quand *në ropë* va se coucher dans d'autres terres, quand elle s'en va et rejoint le monde des spectres, alors la terre où nous habitons sera prise par Ohinari, l'être de la disette. Quand Ohinari arrivera, nous ne pourrons plus nous alimenter à nouveau.

*Në ropë* ne meurt pas, elle ne fait que s'enfuir. Si vous, les *napëpë*, continuez à détruire le sol et la terre, les conséquences seront très mauvaises. Aujourd'hui, cela a l'air d'aller, aujourd'hui vous vous alimentez. C'est parce que les jeunes se sont bien alimentés qu'ensuite ils parviennent à étudier, c'est parce que vous vous êtes alimentés aujourd'hui que vous travaillez, que vous courez pleins de santé et que vous allez avec tant de presse les ventres satisfaits ! C'est pourquoi nous voulons mener loin la pensée des jeunes. Laissez votre pensée s'impliquer ! Vous, les *napëpë*, passionnez-vous pour vos forêts pleines de santé !

La pensée de la nouvelle génération est encore en train de grandir, nous pensons que notre pensée est vaste, mais elle ne l'est pas ! Notre pensée ne se passionne pas de la sorte. Si nous n'arrivons et ne cheminons pas correctement sur le chemin salubre, les *napëpë* qui sont les propriétaires des marchandises qui détruisent la terre, ceux qui abîment la forêt sans raison, vont nous faire souffrir !

Vous devez enseigner à vos enfants, pour qu'ils pensent droitement. Enseignez-leur ceci : « Enfants, gardez l'esprit avisé ! Quand vous grandirez sur cette terre, sur ce sol, faites croître *ně ropě* ! Faites de *ně ropě* une autorité. Si nous n'avons pas *ně ropě*, nous ne pourrions pas vivre bien et en bonne santé ! ». Parlez de cela avec vos enfants. De nos jours, si ceux qui enseignent dans les universités n'indiquent pas le chemin correct, les gens feront des choses différentes. Ils vont se transformer, devenir sénateurs, députés, ou d'autres politiques qui ne nous respectent pas et cela est très mauvais ! Pour moi, rien de cela n'est bon. Pour les *napěpě* cela peut même paraître bon, dans leur terre, néanmoins c'est inconsistant dans le fond. Leurs racines deviennent comme des excréments, comme de sales détritrus, c'est pourquoi jeunes hommes, jeunes femmes et vieux, vous êtes tristes ! Vous êtes déjà tristes car a surgi une maladie différente <sup>11</sup>, une nouvelle *xawara* <sup>12</sup> ! Cela a déjà commencé, et vous vous demandez : « Comment est-ce que cela a pu naître sans raison ? ».

Dans votre terre, les eaux sont déjà polluées, a eu lieu la rupture du barrage de Brumadinho <sup>13</sup> et de nombreux *napěpě* sont morts. Dans le Minas Gerais on trouvait beaucoup de belles montagnes, mais quelques entrepreneurs *napěpě* ont abîmé la terre avec le tracteur, ils ont abîmé la *ně ropě* de la terre. Ils l'ont fait se transformer en maladie, et parce qu'ils l'ont transformée en maladie, la forêt a fini par devenir pleine de maladies, les aliments ont cessé de pousser correctement et c'est devenu ainsi, c'est ainsi.

Si les *napěpě* travaillaient seulement dans les brousses, nous n'aurions pas d'épidémies. Nous ne souffririons pas de maladies, mais comme ils s'occupent de minerais, comme ils extraient les épidémies du fond de la terre, comme ils brûlent les minerais, alors tous les *napěpě*, que ce soient les femmes, les enfants, les jeunes ou les vieux, ont mal à la poitrine, ont le cancer et les autres maladies que Yaosi, le frère d'Omama qui toujours le dérange, a cachées au fond de la terre. Mais comme l'exploitation minière a fait surgir l'épidémie du fond de la terre, les villes sont malades. Les *napěpě* pensent : « Nous, Blancs, nous multiplions ! ». Même si les gens pensent de la sorte, la maladie en finira avec eux, en les faisant mourir. C'est

pourquoi vous devez bien enseigner à vos enfants, pour qu'ils vivent avec sagesse. Il n'y a que comme cela que, lorsqu'ils grandiront, ils pourront bien manger et avoir de la santé dans le futur !

Par conséquent, mes paroles sur *në ropë* nous servent à nous tous pour continuer à bien vivre en bonne santé, elles ont ce but. Elles parlent de comment avoir des aliments pour les gens de toutes les terres, pour que tous, du monde entier, puissent s'alimenter ! Dans d'autres terres, que mangent les gens ? De la nourriture bien sûr ! C'est vraiment *në ropë* ! Ils mangent des feuilles de *në ropë*, ils mangent des champignons de *në ropë*, *në ropë*, c'est aussi de l'eau, c'est de la très bonne eau. S'il n'y a plus d'eau, qu'allons-nous faire ? Allez-vous boire de l'urine ? S'il n'y a plus de nourriture, allez-vous manger des excréments ? S'il n'y a plus de nourriture, allez-vous manger de la pierre ? N'en mangez pas ! *Në ropë* est « priorité fondamentale », comme vous, *napëpë*, dites dans votre langue. C'est pour toutes ces raisons que nous voulons enseigner cette sagesse aux jeunes.

Si vous, les *napëpë*, voulez rester sages, vous devez vous prendre de passion pour le chemin de *në ropë*, vous devez vraiment vous connecter à *në ropë* ! Vous devez me prendre au sérieux et dire : « Oui, c'est vrai. *Në ropë* est très bon ! *Në ropë* est santé ! C'est ce qui en finit avec notre soif, c'est ce qui nous fait bien vivre en bonne santé, c'est ce qui fait naître de nouveaux enfants ! ». Alors, vous, les *napëpë*, vous devez aussi penser ainsi. C'est ce que je voulais dire.

—

## Notes

- 1 Eduardo Viveiros de Castro, « O recado da mata », Préface à l'édition brésilienne de la *Chute du ciel*, in Bruce Albert et Davi Kopenawa, *A Queda do Céu*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, traduction de Beatriz Perrone-Moisés, p.27.
- 2 Le mot *napë* (pluriel *napëpë*) signifie en fait « étranger, ennemi ». En portugais, les non-Amérindiens sont désignés par les termes *Brancos* ou *Civilizados*. Nota Bene : Toutes les notes sur les termes

yanomami sont tirées des travaux ethnologiques de l'anthropologue français Bruce Albert.

- 3 La « terre-forêt des êtres humains » (*yanomae të pë urhipë*), le territoire yanomami, occupe le centre (*miamo*) du niveau terrestre (*wãro patarimi mosi*), représenté comme une platine à cuire les galettes de manioc (*mahe*) ; centre où le démiurge, *Omama*, le démiurge yanomami, a fait jaillir les rivières et créé les montagnes.
- 4 L'expression *në ropë* (ou *në ropeyoma*) signifie littéralement « valeur de » (*në*) « rapidité » (*rope*). Elle est également utilisée au féminin : *në ropeyoma*. Cette « valeur de fertilité » de la « terre-forêt » (*urhipi a në rope*) s'oppose à la « valeur de faim » de la forêt dépourvue de fruits et de gibier (*urhipi a në ohi*). L'expression *në rope* a pour synonyme *në wamotimapë*, « valeur de nourritures ». C'est la « valeur de fertilité » de la forêt comme agent (*në ropeni*) qui y fait croître les végétaux. Tant la « valeur de fertilité » que la « valeur de faim » de la forêt peuvent être convoquées sous forme d'entités-images chamaniques (*xapiri*) devenant, respectivement, *Në roperi*, l'« image-esprit de la fertilité », et *Ohiri*, l'« image-esprit de la faim ». *Në ropë* est un état/principe de fertilité commun aux plantes sauvages et cultivées. *Urihi*, la « forêt », signifie aussi « la terre, le territoire ».
- 5 Il s'agit ici de l'ancêtre mythologique de la fourmi défoliatrice *koyo*, « fourmi manioc » ou « fourmi parasol », grande dévastatrice des plantations de manioc. Dans la mythologie yanomami, *Koyori* est associée à la fertilité de la terre et à l'opulence des jardins. C'est un infatigable défricheur, détenteur d'immenses jardins de maïs. À noter que le maïs est l'unique plante que ces fourmis n'attaquent pas dans les plantations. L'origine des plantes cultivées fait l'objet de deux mythes : celui de *Koyori*, situé au temps des premiers ancêtres humains/animaux (*yarori*) et celui de *Tëpërësiiki*, l'être aquatique beau-père d'*Omama*, au temps des origines de l'humanité actuelle. Ce rapprochement entre *Koyori* (origine des jardins) et *Omama* (origine de la forêt) opère donc un croisement entre deux époques mythiques.
- 6 *Hutukara* : terme chamanique qui désigne le « vieux ciel » qui, selon la cosmologie yanomami, en tombant, a constitué l'actuel niveau terrestre. C'est aussi le nom de l'association de défense des droits du peuple Yanomami fondée en 2004 par Davi Kopenawa et dont il est



le président.

- 7 Voir plus haut la note 4.
- 8 Effectuer une séance de chamanisme se dit également *yãkoanamu*, « agir sous l'emprise de la poudre *yãkoana* ». Davi Kopenawa a été initié au chamanisme, au début des années 1980, par le père de son épouse, le leader de la communauté où il réside aujourd'hui avec sa famille, *Watoriki*. La poudre de *yãkoana* est inhalée. Elle est confectionnée à partir de résine tirée de la partie profonde de l'écorce de l'arbre *Virola elongata* qui contient un puissant alcaloïde hallucinogène, la Diméthyltryptamine (DMT). La DMT a une structure chimique proche de celle du neurotransmetteur sérotonine et agit en se fixant à certains de ses récepteurs. Ses effets psychiques sont proches de ceux du LSD.
- 9 « Esprits chamaniques » : dans la mythologie yanomami, ces entités sont, en réalité, les « êtres-images » des ancêtres primordiaux avant leur transformation animale. Ils sont décrits sous forme d'humanoïdes minuscules ornés de parures et de peintures corporelles extrêmement lumineuses et colorées. Seuls les chamanes, appelés *xapiri thepë* (« hommes-esprits »), sont capables de les voir lors de leurs transes.
- 10 *Hereamu* désigne le discours des leaders de faction et/ou de village, les « grands hommes », les « anciens ».
- 11 Allusion à l'épidémie de Covid-19.
- 12 *Xawara* désigne de manière générique toutes les maladies infectieuses d'origine étrangère ayant un impact collectif de grande ampleur.
- 13 La rupture du barrage de Brumadinho est une catastrophe environnementale qui s'est produite le 25 janvier 2019 dans la municipalité brésilienne de Brumadinho, à 65 km de Belo Horizonte, capitale de l'État de Minas Gerais. Le barrage était exploité par la compagnie Vale SA.

# Contributeur · ices

Traduit par Julien Pallota

# Ce qu'on ne voit pas

Par Ulysse Lojkine | 26-04-2024

L'« invisible » en socio-économie a connu bien des avatars, de la fameuse « main invisible » d'Adam Smith à nos actuels « invisibles » du marché du travail, sans oublier le secret, dévoilé par Marx, des invisibles rapports de production sous-tendant la circulation du capital. Ulysse Lojkine propose ici, en philosophe, une brève histoire de la répartition économique du visible et de l'invisible et des conséquences de ces choix.

« En dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit comme par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions <sup>1</sup> » Cette phrase a été érigée rétrospectivement en moment fondateur de la discipline économique, un mythe parfois critiqué par les spécialistes d'Adam Smith <sup>2</sup>. Il est vrai que le raisonnement mêle ici l'argument qui a été retenu, sur les vertus de la poursuite concurrentielle du profit, et un autre sur la préférence des capitalistes de chaque pays pour l'investissement domestique afin de minimiser leur risque. Il est cependant déjà clair dans ce texte que Smith prête à l'idée de main invisible une portée bien plus générale, qu'il défend ailleurs sans utiliser l'expression. Dans un système de propriété privée et de concurrence, les initiatives motivées par le seul intérêt privé se renversent en leur contraire, la promotion de l'intérêt général. Si chaque initiative privée a un but et des effets immédiats bien visibles, l'interaction à grande échelle de ces initiatives ne peut en être déduite par une simple extrapolation. Il y a là quelque chose d'invisible qui ne peut être découvert que par le raisonnement.

Certes, des images ou des comparaisons peuvent rendre visible l'in-

visible. Ainsi, la fameuse analyse de la manufacture d'épingles permet de « réunir [...] sous les yeux de l'observateur » un mécanisme typiquement invisible, celui de la division du travail dans la société **3**. Mais ces images ont leur limite, elles ne servent que d'illustrations pour des raisonnements abstraits. L'idée de la main invisible ouvre ainsi surtout l'espace pour une science.

Sur le plan méthodologique, fonder la discipline économique sur un tel paradoxe implique donc un recours privilégié à l'abstraction. Si Smith écrit encore comme un philosophe, on perçoit déjà chez lui par endroit la tendance à simplifier le problème et les grandeurs en jeu jusqu'à ce que se dessine un modèle ; à partir de Ricardo, cela deviendra le mode de raisonnement privilégié, puis exclusif, de la science économique.

Régulièrement, des penseurs libéraux comme Friedrich Hayek tentent de revenir à l'intuition initiale de la main invisible dans sa pureté, s'opposant par principe à toute forme d'ingénierie sociale pour défendre des institutions qui soient « *the result of human action, but not the execution of human design* **4** ». L'invisibilité est alors absolutisée, suggérant que le rapport adéquat à cette invisibilité n'est pas scientifique mais presque mystique : l'inconnaissable doit seulement être laissé à son propre développement organique, toute intervention externe fondée sur la « présomption » à un savoir ou une visibilité surplombante ne pouvant être qu'artificielle ou dangereuse **5**.

Mais c'est bien la voie du raisonnement par modèles qui a été suivie par la théorie économique dominante, cherchant à déplier par le raisonnement comment les différentes forces à l'œuvre dans le circuit économique d'ensemble produisent des résultats contre-intuitifs pour l'appréhension immédiate. Or, dès que la main invisible n'est plus une religion, mais une méthodologie, elle peut donner lieu à des analyses variées. Considérons l'idée maîtresse de Keynes : sous certaines conditions, si chaque agent économique, poursuivant son intérêt privé, cherche à augmenter son épargne pour augmenter son revenu futur, la baisse de demande qui en résulte dégrade la production et les revenus, annulant à l'échelle so-

ciale les initiatives individuelles. Il s'agit en un sens d'une autre main invisible, non plus bénéfique, mais maléfique, n'appelant plus au laissez-faire mais à l'intervention économique de la puissance publique.

Sur le plan politique, le projet associé à l'idée de la main invisible, celui d'une économie capitaliste de marchés concurrentiels, était progressiste à l'époque de Smith. Quelques décennies plus tard, lorsque l'essayiste libéral Frédéric Basquiat reprend le même thème en France au lendemain de 1848, il a déjà d'autres adversaires : les socialistes. Lorsque ceux-ci revendiquent le droit au travail, il répond que si désirable que soit « *ce qu'on voit*, le travail excité par la cotisation sociale », cela ne doit pas nous faire oublier « *ce qu'on ne voit pas*, les travaux et profits auxquels donnerait lieu cette même cotisation si on la laissait aux contribuables **6** ».

Lorsque Marx recourt à la topique du caché et du visible, c'est d'une autre manière, héritée de Feuerbach. Celui-ci voyait dans l'essence humaine l'essence fondamentale des religions, qui projetaient dans la figure de Dieu les caractères de l'homme tout en effaçant leur origine. De même, dans le *Capital*, Marx oppose sans cesse les phénomènes de marché et de concurrence, qui relèvent de la surface ou du phénomène ; et les réalités de la production, qui sont cachées mais qui déterminent secrètement tout l'édifice social. Ainsi, lorsqu'il introduit la théorie de l'exploitation, Marx invite le lecteur à abandonner la sphère du marché, « séjour en surface accessible à tous les regards », pour se tourner vers « l'antre secret de la production **7** ». De nouveau, dans le troisième livre du *Capital*, lorsqu'il s'intéresse justement aux rapports marchands les plus indirects, ceux du commerce, de la finance et de la rente, il invite constamment à ne pas se laisser piéger par leur éloignement apparent de la production, qu'ils tendent à dissimuler dans l'idéologie des marchands et des économistes. Il mobilise une nouvelle fois à cette occasion sa théorie du fétichisme, expliquant que le capital financier est celui qui pousse le plus loin le caractère fétiche, c'est-à-dire celui qui dissimule le plus son noyau social **8**.

La conséquence épistémologique, dans le marxisme, est la recom-

mandation d'une méthode qui ne se réduise pas à l'articulation de rapports fixes entre des variables quantitatives ; une méthode dialectique qui ressaisisse le contenu social et donc contradictoire, potentiellement explosif, de chacun de ces rapports d'apparence mécanique. Les concepts des économistes, ceux de croissance, de productivité, de plein-emploi, doivent alors être privés de l'évidence qu'on leur donne pour être refondés à partir de leur sens et leurs causes dans le rapport entre travailleurs et capital.

La conséquence politique de cette approche, chez Marx, est l'idée d'une résorption de la circulation dans la production. Contrairement au monde capitaliste qui est celui d'un travestissement permanent du social dans la valeur, la société serait alors transparente à elle-même **9**. Le modèle semble, une fois de plus, être celui de Feuerbach, qui pensait la résorption de la religion dans l'humanité qui s'émancipe en se reconnaissant comme humanité. Mais dès lors que la socialisation annoncée ne se produisait pas, la politique marxiste se scindait entre socialisme bureaucratique et socialisme autogestionnaire, le second étant le plus fidèle à l'idée de renversement des rapports de production, mais se montrant incapable de transformer les rapports de circulation.

Aujourd'hui, plus loin de la pensée économique, mais partageant nombre de ses objets, la philosophie de la reconnaissance et la théorie intersectionnelle donnent une grande importance aux processus d'invisibilisation de certaines personnes, groupes ou activités. Contrairement à l'idée de la main invisible ou au marxisme, ce ne sont plus des rapports sociaux qui sont visibles ou invisibles, mais des personnes ou des groupes.

Dans les versions les plus ambitieuses de cette théorie, l'invisibilisation n'est pas seulement un symptôme des hiérarchies sociales mais un élément à part entière de leur fonctionnement voire la racine d'autres inégalités. Une des expressions les plus frappantes de ce paradigme est donnée par Judith Butler dans sa réflexion sur les normes qui rendent une vie socialement digne ou non de deuil :

« On n'accorde de valeur à une vie que si elle est perçue comme vie, mais une vie n'est perceptible que dans certaines structures évaluatives. [...] Le schème interprétatif tacite qui sépare les vies dignes et indignes passe fondamentalement par les sens qui distinguent les pleurs qu'on entend de ceux qu'on n'entend pas, les scènes qu'on peut voir de celles qu'on ne peut pas, et de même pour le toucher et même pour l'odorat <sup>10</sup>. » Sur le plan social, lorsqu'Axel Honneth défend le paradigme de la reconnaissance contre Nancy Fraser, il insiste sur l'inégale visibilité ou estime sociale accordée au travail féminin pour expliquer certaines inégalités de genre sur le marché du travail <sup>11</sup>. De même chez Rancière, le fondement ultime de l'injustice est l'adoption d'un régime de partage entre ceux qui sont comptés ou vus et ceux qui ne le sont pas <sup>12</sup>.

L'intersectionnalité s'intéresse particulièrement à l'imbrication de ces mécanismes d'invisibilité pour le genre, la classe et la race – ainsi Bell Hooks suggère que paradoxalement, l'ordre dominant aux États-Unis rendrait la pauvreté noire plus visible que la pauvreté blanche <sup>13</sup>. Sur le plan épistémologique, ce prisme invite à une méthode de déconstruction qui à la fois redouble et annule le geste de la science positive : elle le prolonge en refusant de travailler dans les catégories du sens commun ; mais contre lui, elle refuse la stabilisation par les catégories prétendument objectives de la science sociale, soulignant comment l'invisibilisation des marginaux est souvent reproduite par ces catégories, voire par les valeurs même d'objectivité et de formalisation lorsqu'elles s'opposent à la prise de parole singulière des marginaux.

Sur le plan politique, le discours de déconstruction des invisibilités est dirigé contre l'ordre existant et s'oppose en cela au discours sur la main invisible. Mais il refuse toute identification stable d'un acteur principal de l'action politique qui serait l'objet premier de l'invisibilisation et le sujet premier de sa déconstruction. En particulier, il tend à s'opposer à l'hypostase de l'unité de production et de l'ouvrier producteur du marxisme orthodoxe, qui tendait à décrire ou prédire l'émergence d'une figure uniforme du travailleur, certes opprimé, mais néanmoins aisé à visibiliser comme sujet de la production et de sa révolution.

Ces différentes conceptions peuvent s'appliquer aux mêmes objets. L'objet premier de Smith comme de Marx est le travail. Le premier pense la division du travail à l'échelle sociale, la coordination par l'échange marchand d'innombrables activités productives dispersées. Le second pense les rapports sociaux qui enserrent le travail à l'intérieur de l'unité de production, surdéterminant la répartition de son produit. Aujourd'hui, la théorie économique néoclassique est toujours prompte à souligner les effets indirects contre-intuitifs des mesures les plus naïves de régulation du marché de l'emploi. Salaire minimum, limitation du temps de travail ou congés payés, restriction des licenciements, toutes ces mesures risqueraient de tendre à améliorer directement et visiblement la situation de certains salariés, tout en décourageant de manière invisible la création de nouveaux emplois et augmentant le chômage. Le chômeur, exclu non par une personne visible et identifiable mais par un contexte où les capitalistes ne voient pas d'intérêt à le recruter, est ainsi la victime de la main invisible empêchée de fonctionner, de même que le protectionnisme, pour sauver ou plutôt pour figer l'emploi des travailleurs nationaux, priverait de manière invisible, loin de nous, les populations du Sud d'emplois à haute valeur ajoutée.

Pour les héritiers de Marx, au contraire, l'invisible à découvrir est celui des rapports dans l'unité de production. Derrière les récits sur les start-ups, la pression à la performance. Derrière les louanges du progrès technique, des technologies qui permettent de surveiller en permanence les salariés.

L'approche intersectionnelle, pour sa part, étudie surtout la frontière entre travail reconnu comme tel et travail invisible. Ce dernier peut être effectué dans le cadre du salariat. Ainsi les femmes de ménage et leur travail qui ne reçoivent pas d'attention ou d'estime de la part des usagers des lieux qu'elles nettoient <sup>14</sup>. L'invisibilité sociale du travail peut être plus radicale encore lorsqu'il n'est pas effectué dans le cadre d'un emploi et que sa simple qualité de travail est mise en cause. On pense ici en particulier au travail domestique



des femmes, qui soit leur est imputé comme un plaisir (le soin envers les personnes) soit est ignoré comme indigne de compte ou de considération (le ménage).

De même, les débats écologiques contemporains peuvent être parcourus selon chacun des trois axes. Les économistes néoclassiques voient la racine du réchauffement climatique dans une externalité, échec de coordination typique d'interactions sociales anonymes qui ne sont pas encadrées par des droits de propriété et ne sont donc pas organisées par la main invisible. Pour les marxistes, les dégâts écologiques ne peuvent eux aussi se comprendre qu'en dépassant la conception spontanée qui les associe à la consommation, pour remonter à l'ancre secrète de la production ; si le foyer invisible de l'accumulation réside dans le salariat, point de contact entre capital et travailleurs, il réside aussi dans les points d'extraction ou de transformation de la matière où le capital subsume l'environnement. La pensée écoféministe tend à expliquer la réification de la nature, c'est-à-dire l'ignorance et le mépris de ses mécanismes propres, par le même processus typiquement moderne que l'invisibilisation des femmes.

À ces conceptions correspondent de nouveau des politiques. Les économistes recommandent la mise en place de droits de propriété ou d'une taxe s'y substituant pour rétablir l'action de la main invisible. Les marxistes recommandent de briser la triple séparation entre travailleurs, équipements et nature. Pour l'écoféminisme, la solution passe par une révolution du regard conduisant à accepter le rythme et le fonctionnement propre des cycles géologiques, biologiques et climatiques.

Comment conclure cette esquisse ? Nous avons vu que les trois conceptions de l'invisibilité s'opposent souvent. Elles sont peut-être plus complémentaires que les adeptes de chacune d'elles ne le pensent. Pour penser et pour changer le travail ou le réchauffement climatique aujourd'hui, il faut accomplir le geste smithien de reconstitution des interdépendances anonymes à grande échelle

propres à nos sociétés complexes ; il faut accomplir le geste marxien qui découvre des rapports sociaux hiérarchiques et conflictuels derrière les institutions d'apparence mécanique ou technique ; il faut accomplir le geste intersectionnel de déstabilisation et de prolifération des catégories pour ne pas ignorer de singularités pertinentes.

Pour ne pas nous contenter d'une superposition, mentionnons néanmoins une pièce des débats contemporains sur l'invisibilité qui est moins banale qu'elle n'en a la réputation : la comptabilité. L'approche par la main invisible et l'approche intersectionnelle ont en commun une certaine méfiance vis-à-vis de la statistique et de la comptabilité. Les économistes aiment à souligner le caractère simplement descriptif de la comptabilité, inapte à saisir les interactions causales et les équilibres complexes. Les intersectionnels soulignent pour leur part comment les catégories de la comptabilité, dans leur origine administrative et par la demande des experts qu'elle doit satisfaire, reconduisent et reproduisent des dominations.

C'est ici que deux vieux rêves marxistes méritent peut-être d'être reconvoqués. D'une part, un programme analytique, celui d'une comptabilité sociale en temps de travail, brisant les illusions propres à la comptabilité monétaire pour identifier qui travaille pour qui, qui exploite qui. D'autre part, son pendant politique, le rêve d'une société socialiste transparente à elle-même qui n'ait plus besoin de l'intermédiaire déformant du marché pour allouer les ressources, mais voie directement, comme intuitivement pourrait-on dire – en exagérant à peine certaines formules de Marx ou d'Engels –, où sont les besoins sociaux et comment les satisfaire.

Chacun de ces deux rêves peut et doit être critiqué pour sa naïveté et pour les dangers qu'il comporte. Mais il ne faut pas oublier non plus ce qu'ils ont de progressiste. Pour ne prendre qu'un exemple, les Enquêtes Emploi du temps des différents pays sont une source privilégiée de connaissance du travail domestique des femmes à l'échelle sociale. D'autre part, c'est bien le suivi d'indicateurs statistiques en nature, d'emploi, de santé, de conditions de travail, de lo-

gement et de vie, qui a permis la mise en place d'institutions non marchandes de protection sociale au sein du capitalisme et qui pourrait permettre leur extension. Les économistes reconnaissent de plus en plus la nécessité d'une forme de planification écologique qui passe elle aussi par cette visibilisation quantitative mais plurielle des effets environnementaux de l'activité productive. La question de la comptabilité est ainsi indissociable de celle du plan, et elle pourrait structurer de manière constructive les débats sur le dépassement de l'invisibilité sociale.

---

## Notes

- 1 Adam Smith, *La Richesse des nations* [1776], trad. G. Garnier & A. Blanqui, Paris, GF-Flammarion, 1991, tome II, liv. IV, chap. 2 « Des entraves à l'importation seulement des marchandises qui sont de nature à être produites par l'industrie », p. 42-3.
- 2 Emma Rothschild, « Adam Smith and the Invisible Hand », *The American Economic Review*, vol. 84, n° 2, 1994, p. 319-322.
- 3 Adam Smith, *La Richesse des nations, op. cit.*, tome I, liv. I, chap. 1 « De la division du travail », p. 71.
- 4 « Le résultat de l'action humaine, mais pas selon un plan conscient préalable ». (Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Londres, A. Millar and T. Caddel, 1767, p. 187). Hayek cite souvent cette expression dont il fait l'une de ses maximes de sa philosophie.
- 5 Friedrich A. Hayek, *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme* [1988], trad. R. Audouin, Paris, PUF, 1993.
- 6 Frédéric Basquiat, *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas* [1850], Paris, Romillat, 1993, §12 « Droit au travail, droit au profit », p. 227.
- 7 Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, liv. I *Le Procès de production du capital* [1867], trad. J-P. Lefebvre et al.,

Paris, Éditions sociales, coll. « Essentielles », 2016, section 2, chap. 4, p. 172.

- 8 Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, liv. III *Le Procès d'ensemble de la production capitaliste* [1894], trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1969, tome II, section 5, chap. 24 « Le capital porteur d'intérêt, forme aliénée du rapport capitaliste », p. 55-57.
- 9 Karl Marx, *Capital*, liv. I, *op. cit.*, section 1, chap. 1, §4 « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret », p. 80 et Friedrich Engels, *Anti-Dühring. M. E. Dühring bouleverse la science* [1878], trad. E. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1969, partie III, chap. 2 « Notions théoriques », p. 315-316.
- 10 Judith Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Londres/New York, Verso, 2010, p. 51.
- 11 Axel Honneth, « Redistribution as Recognition. A Response to Nancy Fraser », dans son livre avec Nancy Fraser, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003, p. 153.
- 12 Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1995.
- 13 bell hooks, « White Trash. The Politics of Invisibility » (chap. 10), dans *Where We Stand. Class Matters*, Londres, Routledge, 2000, p. 111 sq.
- 14 Florence Aubenas, *Le Quai de Ouistreham*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2010.

# L'Entropocène : pour une anthropologie de la catastrophe planétaire

Par Inès Saragosa | 11-03-2024

En s'appuyant sur Lévi-Strauss, Inès Saragosa propose la catégorie d'Entropocène (entropie/anthropocène) pour "enrichir la réflexion sur la catastrophe écologique actuelle" d'une approche structurale comparant les différents discours sur les fins du monde, imaginées et vécues.



Peinture : Virgile Haëck

Alors que la dégradation rapide et massive des écosystèmes sous l'influence des activités humaines est désormais un phénomène avéré et de plus en plus médiatisé, fleurissent les discours tentant de qualifier cette époque proprement « catastrophique » que nous sommes en train de vivre. Points de bascule, limites planétaires, anthropocène, mais aussi capitalocène, effondrement, catastrophisme

éclairé, récits dystopiques ou protopistes, mouvements cyberpunk, solarpunk, etc. : les termes et narratifs hérités des sciences comme des contenus fictionnels ne manquent pas pour tenter de qualifier les dynamiques en cours nous conduisant vers un futur vertigineux si ce n'est apocalyptique. D'aucuns et d'aucunes décrivent cette période à l'aune de cet événement qui a commencé à avoir lieu et bouleverse les visions du monde, les pratiques et décisions politiques. « L'intrusion de Gaïa <sup>1</sup> » induite par la prise de conscience de la catastrophe écologique est alors perçue comme le phénomène moderne par excellence, qui caractérise notre époque et la singularise à l'échelle de l'histoire de l'humanité. D'autres, au contraire, s'attachent à rappeler l'héritage qui alimente et nourrit l'imaginaire contemporain de la catastrophe écologique. Car, de fait, la fin du monde n'a certainement pas davantage constitué un impensé hier qu'aujourd'hui, si l'on se réfère du moins aux théories catastrophistes d'inspiration religieuse ou philosophique qui ont traversé les siècles. Un tel travail de « généalogie », comme le pratique par exemple Hicham-Stéphane Afeissa <sup>2</sup>, sape néanmoins dans le même temps la foi en l'imminence de la catastrophe écologique et la spécificité de notre époque, en remettant en cause notre qualité d'habitant.e.s du « temps de la fin <sup>3</sup> ». Les enjeux entourant ce débat sont *in fine* bien plus pratiques que théoriques, puisque de la caractérisation de l'urgence écologique à laquelle nous faisons face dépendront les actions à mettre en œuvre afin de faire pour le mieux, en vue de la catastrophe qui se profile.

Afin d'apporter une contribution à ce débat, le présent article propose l'adoption d'une approche anthropologique et structurale héritée du travail de Claude Lévi-Strauss, dans l'optique de renouveler la compréhension des discours sur la catastrophe écologique. Un tel parti pris repose sur l'intuition de l'intérêt de l'anthropologie structurale pour définir la singularité de la catastrophe qui nous guette. Il s'inspire par ailleurs de la vision proprement lévi-straussienne de l'anthropologie comme « entropologie », de ses mots « le nom d'une discipline vouée à étudier dans ses manifestations les plus hautes [le] processus de désintégration <sup>4</sup> ». Ce néologisme adjoint à la science anthropologique la notion d'entropie, dynamique de désorganisation et de dissipation de l'énergie dans

une entité donnée, conduisant à la fin de cette dernière. Il renvoie ainsi à la finitude des sociétés étudiées par l'anthropologue comme à une constante universelle et fait de leur fin l'objet d'étude principal de la discipline. Il s'agirait alors de suivre ces orientations intimées par Lévi-Strauss en adoptant le point de vue entropologique, c'est-à-dire en étudiant les fins possibles et leurs rapports réciproques, afin de questionner la spécificité de la période que nous vivons, l'anthropocène. Le présent travail n'a évidemment pas vocation à faire une anthropologie exhaustive de la catastrophe planétaire, ni même à proposer une voie de sortie définitive au débat précédemment évoqué, mais vise modestement à introduire cette proposition d'inspiration lévi-straussienne pour enrichir la réflexion sur la catastrophe écologique actuelle d'un regard décentré et possiblement fécond.

## **La réactivation des imaginaires catastrophistes à l'heure de l'anthropocène**

### ***Qualifier la catastrophe écologique en cours***

Avant de nous lancer plus en avant dans l'entreprise anthropologique, commençons par revenir sur l'objet de notre étude : ce que nous nommons « la catastrophe écologique » en cours. Cette terminologie n'a rien d'évident puisqu'elle demeure contestée, ses détractrices et détracteurs allant jusqu'à lui réfuter toute réalité ou lui préférant d'autres appellations, telle celle de « crise du vivant ». Alors qu'est-ce qui explique ou justifie l'usage de cet adjectif, « catastrophique », pour qualifier la période qui s'est ouverte, caractérisée par le bouleversement des écosystèmes et du climat ? Si l'emploi de cette terminologie permet de souligner l'unicité phénoménale, la rapidité, la dangerosité et l'irréversibilité des dommages causés par les êtres humains sur le vivant, notons que la période que nous traversons est qualifiée de « catastrophique » à deux titres.

D'abord du fait des conséquences dévastatrices actuelles des activités humaines, réelles et bien tangibles : entrée dans la « sixième extinction de masse » (Leakey et Lewin, 1997), dégradation des bio-



topes, multiplication des phénomènes climatiques extrêmes, dérèglements météorologiques, acidification et élévation du niveau des mers et océans, migrations climatiques, tensions sur les ressources essentielles, etc. Ainsi, près de trente-cinq ans après la création du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (1988), les faits comme les témoignages ne manquent désormais plus pour qualifier un ensemble de phénomènes à l'œuvre contribuant à transformer en profondeur et de manière irréversible les écosystèmes planétaires. Pour accompagner ces constats et en rendre compte, tout un arsenal théorique et conceptuel a été élaboré. À ce titre, l'introduction en géologie, au début des années 2000, de la notion d'« anthropocène » (Crutzen, Stormer) a constitué un tournant. Via la mise en évidence de l'impact majeur des activités humaines sur le climat et la géologie dans les derniers millénaires (depuis 5000 avant. J.-C.), la formulation de cette nouvelle ère souligne la responsabilité humaine dans l'avènement des bouleversements écologiques actuels. L'objectivation de cette période géologique tangible a ouvert la voie à de nombreux travaux scientifiques ayant enrichi le dispositif conceptuel et méthodologique servant à mesurer les étapes décrivant l'avancée des désordres et dommages planétaires. Notons en particulier la théorie des limites planétaires, définie en 2009 afin de rendre compte des risques pesant sur la survie de l'humanité, et affinée par la suite pour dénombrer notamment neuf limites 5, relativement indépendantes les unes des autres. Cette théorie se distingue donc de celle dite des « points de bascule », qui repose sur l'identification de points au-delà desquels sont engendrées des transformations profondes et irréversibles de l'ensemble du système planétaire. Davantage complémentaires que concurrentes, ces conceptions ont vocation à objectiver la catastrophe écologique et fournissent un matériau permettant de tirer la sonnette d'alarme auprès des décideurs. Néanmoins, l'homogénéité des discours scientifiques reste à relativiser du fait de l'enchevêtrement des discours scientifiques avec les intérêts industriels, dénoncé par I. Stengers dans son ouvrage *Au temps des catastrophes* (2009). Que les sciences dites dures ne permettent pas ou plus de tirer la sonnette d'alarme, voire contribuent dans certains cas à l'étouffer en prenant part à un techno-système progressiste, voilà qui est déjà catastrophique.

À ces recherches en sciences dures permettant de qualifier les désordres en cours, s'ajoutent des réflexions sur les causes de ce « nouveau régime climatique » (B. Latour). Notons à cet effet que contrairement à ce que pourrait laisser entendre la dénomination d'« anthropocène », les dommages sur les écosystèmes ne sont pas le fait de tous les êtres humains équitablement et de tout temps. Les faits scientifiques montrent de fait l'accélération du dérèglement climatique et de la destruction de la biodiversité ces derniers siècles et *a fortiori* ces dernières décennies, tandis qu'à ce jour une petite minorité de la population mondiale est responsable de la majorité des émissions de gaz à effet de serre. Ce constat a conduit à l'élaboration d'un concept rival : le « capitalocène » (A. Malm), qui place l'origine des dommages écologiques actuels non dans le développement de l'espèce humaine mais dans l'essor du système capitaliste. Cette notion présente l'intérêt de délimiter plus clairement le phénomène tant historiquement (xvi<sup>e</sup> siècle, avec le développement du commerce et de la colonisation comme préalable à la révolution industrielle) que géographiquement (l'Occident comme fer de lance du système capitaliste) et d'en cibler les mécanismes spécifiques (la combustion des énergies fossiles comme moteur d'expansion du système capitaliste). D'autres néologismes ont été fondés sur le même principe, en fonction de l'entité ou du système tenu pour responsable des dérèglements écosystémiques en cours : industrialocène, occidentalocène, technocène... Tous permettent de mettre le doigt sur des dynamiques précises en proposant un nouveau nœud au problème que constitue la catastrophe écologique. Tous témoignent de mécanismes causaux au sein d'un même phénomène dont les conséquences sont en train de se manifester : nous avons bel et bien intégré l'ère des dérèglements écosystémiques et nous ne sommes pas prêts d'en sortir, à en croire les diverses tendances à l'œuvre.

Au-delà de cette première acception de la catastrophe écologique, issue d'un constat étayé par les données scientifiques et soutenu par de multiples théories, les dynamiques en cours font planer une menace qui justifie encore davantage l'usage du qualificatif « catastrophique ». Nous l'avons vu, avec l'entrée dans une nouvelle ère nous avons déclenché une discontinuité historique et amorcé des

changements brusques et destructeurs. Mais conjuguées au futur et étirées dans leurs effets, ces évolutions laissent envisager la possibilité de la fin à une autre échelle : celle de la civilisation issue du système industriel occidental, voire celle de l'humanité et, avec elle, possiblement celle du monde comme entité cohérente issue de la conscience humaine, ou, bien plus, celle de la vie. La catastrophe écologique comme « effondrement » actuel du vivant, potentiellement amené à éradiquer toute forme de vie, est alors l'objet d'une discipline nouvelle et en plein essor depuis le début du xxi<sup>e</sup> siècle : la collapsologie. Cette dernière est fondée sur un récit scientifique articulé autour de la fin des temps engendrée par la catastrophe écologique. L'éventualité de la survenue d'un effondrement planétaire suscite alors un certain nombre de questionnements : comment penser une fin collective, potentiellement totale, qui ne serait pas la fin d'une vie ou d'une espèce, mais la fin du monde et de la conscience humaine en mesure d'en rendre compte ? Quelles possibilités de restauration ou de prévention face à l'irréversibilité de cet événement qui a déjà fait irruption dans nos vies et est d'ampleur globale ?

L'introduction de ces questionnements, vecteurs d'une véritable « terreur métaphysique » (D. Danowski, E. Viveiros de Castro), a suscité plusieurs partis pris philosophiques. Alors que le « catastrophisme éclairé » de J.-P. Dupuy nous exhorte à croire aussi fermement que possible en l'imminence du pire pour protéger ce qui peut encore l'être, le réalisme spéculatif nous présente l'image d'un monde du futur où l'être humain est absent, en s'appuyant sur l'argument scientifique de l'ancestralité de la planète. À rebours de ce positionnement, les singularitarien.ne.s, qu'ils ou elles soient accélérationnistes ou transhumanistes, croient en la poursuite du développement du système capitaliste – quand bien même les ressources planétaires auraient été épuisées. Ce large éventail de positionnements à l'égard de la catastrophe écologique se reflète dans la grande diversité de récits fictionnels anticipant le « monde d'après ». Aux multiples dystopies imaginant un monde post-apocalyptique sur-pollué d'où le vivant serait totalement absent ou presque, s'ajoutent les utopies sur le mode du solarpunk, narrant la création d'une ZAD d'échelle planétaire et l'évolution de la pensée

humaine grâce à une communication de type extraterrestre ; ou encore les protopies nous projetant vers un futur moyen, tantôt dystopique tantôt utopique. Les récits écoféministes occupent une place centrale dans cette palette de discours, en nous proposant d'explorer les « futurs que les hommes ne voient pas » ou ne peuvent pas voir, pour reprendre le titre d'un texte écrit par E. Hache <sup>6</sup>. Par ailleurs, certains récits afrofuturistes tels que ceux imaginés par A.P. Gumbs, nous projettent également dans la fin du monde à venir – grâce à la réactivation de la mémoire d'une fin de monde qui a déjà eu lieu, avec les débuts de la colonisation et de l'esclavage. La multiplication de ces discours, rationnels comme fictifs, semble témoigner sinon d'une éco-anxiété latente, à tout le moins de la nécessité de nous figurer les formes de nos futurs possibles alors que se voit imminente la menace de l'anéantissement collectif.

### ***Les imaginaires de la fin du monde : une constante anthropologique ?***

Malgré cette recrudescence de discours portant sur la catastrophe planétaire à l'heure de l'anthropocène, notons néanmoins que ce n'est pas la première fois que l'hypothèse de la fin des temps agite l'imagination culturelle. En effet, la figure de la fin du monde renvoie à un imaginaire très riche sur le plan tant géographique qu'historique, puisque des prophéties et récits apocalyptiques se retrouvent dans la plupart des populations humaines connues. En témoignent notamment les grandes vagues millénaristes qui ont traversé les religions du Livre à travers l'histoire, réactivant l'idée de l'arrivée du Messie puis de l'entrée dans la Parousie augurant le retour à un paradis perdu. En atteste également l'influence de cette eschatologie judéo-chrétienne sur les récits produits par diverses sociétés à travers les époques. Au-delà de l'exégèse prolifique de ces textes, certain.e.s penseuses et penseurs, tel K. Löwith, avancent l'hypothèse d'une sécularisation des figures religieuses qu'ils recèlent, en tentant de dégager les « présupposés théologiques » innervant la philosophie de l'histoire. Forgeant ainsi l'hypothèse de la « sécularisation des mythes millénaristes dans l'utopie », hypothèse par ailleurs partagée par de nombreux.ses auteurs et autrices <sup>7</sup>, K. Löwith présente les récits utopiques produits au cours des temps comme implicitement affiliés aux motifs millénaristes (adve-

nue du Messie, apocalypse, Jugement dernier, etc.). Un tel parti pris met en évidence l'intertextualité dans les discours portant sur la catastrophe totale. Sans adhérer directement à l'hypothèse séculariste, H-S. Afeissa s'adonne à l'exercice de l'étude de cette intertextualité au sein de son ouvrage intitulé *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*. Le projet de cet auteur consiste à étudier la « postérité sans filiation 8 » des grands discours catastrophistes pour les éclairer les uns au regard des autres. Il dénombre alors plusieurs typologies de discours sur la fin du monde, appartenant tant aux textes religieux, qu'aux théories cosmologiques sur l'annihilation du monde, aux formes de la catastrophe totale moderne et aux récits dystopiques dits « du dernier homme ». En mettant en avant les spécificités ainsi que les rapprochements possibles entre ces discours de la fin des temps, H-S. Afeissa souligne alors qu'ils permettent tous à leur manière « l'ostension du monde » - c'est-à-dire qu'ils révèlent et mettent en lumière l'existence de ce dernier qui ne faisait jusqu'alors office que d'arrière-plan aux actions humaines - à l'orée de l'idée de sa possible ou probable destruction.

Au sein de cet imaginaire, certaines figures de la fin du monde possèdent une proximité plus ou moins importante avec les discours de la catastrophe planétaire actuelle. À ce titre, la relecture contemporaine de penseuses et penseurs de l'apocalypse atomique tel G. Anders révèle une similarité d'argumentaires face à des menaces possédant pour point commun de trouver leur concrétisation dans la période moderne. G. Anders soulignait déjà dans ses travaux le caractère tangible et bien réel de la menace atomique, alors que les seules fins de mondes envisagées par le passé n'étaient que de nature religieuse (l'avènement du Royaume de Dieu et l'épisode de la Parousie) ou cosmique (la collision avec des débris cosmiques provoquant la fin du monde). Ce réalisme issu de la probabilité apocalyptique est également présent dans la catastrophe écologique, qui est, elle aussi, le fruit de tendances civilisationnelles de long cours (essor du progrès, du système industriel et technologique et du capitalisme), faisant l'objet d'une responsabilité inégale entre les êtres humains. Ici se retrouve une critique commune tant de la capacité destructrice du « progrès » à l'origine de l'avènement

d'une modernité destructrice que de la concentration de ce pouvoir de destruction entre quelques mains. Outre cette critique socio-économico-politique, ces catastrophes introduisent des questionnements ontologiques similaires, en nous condamnant à vivre dans un monde devenu contingent du fait de la possibilité concrète de sa fin totale.

*A contrario*, nombreuses sont les cultures à s'être questionnées sur la fin du monde selon des trames narratives et discursives beaucoup plus éloignées des conceptions actuelles de la catastrophe planétaire. Plusieurs travaux, tels ceux de D. Danowski et E. Viveiros de Castro, montrent que la fin du monde est un motif largement répandu également hors des frontières de l'Occident et répondant de conceptions davantage éloignées du schème judéo-chrétien millénariste. Ainsi, à travers l'étude de mythes amérindiens notamment, D. Danowski et E. Viveiros de Castro nous permettent d'explorer la fin du monde non seulement sous l'angle prophétique mais également cosmogonique – fondant des visions du monde très éloignées des nôtres. À ce titre, le perspectivisme véhiculé dans un certain nombre de mythes d'origine amérindiens suppose dans son fonctionnement la mise en scène d'une fin des temps appréhendée comme le reflet symétrique du début des temps, lui-même conçu comme une catastrophe originelle cosmique. La commune dénomination entre événement originel et événement apocalyptique, création et fin du monde, s'illustre dans l'expression « chute du ciel 9 », reprise en particulier par le chaman yanomami Davi Kopenawa, dans ses échanges avec Bruce Albert. De fait, Davi Kopenawa présente la chute du ciel tout à la fois comme l'événement ayant abouti à la création du monde et comme un potentiel futur événement apocalyptique qui pourrait générer la fin de notre monde actuel. Selon cette conception qui verrait se succéder des mondes les uns à la suite des autres, la chute du ciel est un événement relativement récurrent responsable à la fois de la fin des temps et de l'instauration de temps nouveaux. Ainsi est-il indiqué que le ciel est déjà tombé : un autre monde nous a précédé.e.s, qui par sa fin a permis la constitution du nôtre, celui de la « terre-forêt ». Une seconde spécificité de ces conceptions amérindiennes, en comparaison avec la vision d'inspiration occidentale, réside dans la forme anthropique

que prennent tant le début que la fin du monde. Ainsi, comme l'indiquent D. Danowski et E. Viveiros de Castro, l'être humain est « empiriquement antérieur au monde <sup>10</sup> » dans plusieurs cosmogonies amérindiennes. À rebours de l'idée d'une ancestralité du monde, antérieure à l'homme, idée désormais dominante avec l'essor des sciences naturelles, ces auteurs mettent en avant l'image d'une humanité primordiale, dans les récits amérindiens prenant place dans une ère qualifiée de « pré-cosmologique ». Tout comme dans le récit établi par Davi Kopenawa, les êtres humains originaires ne sont pas vus comme des essences figées mais bien plutôt comme dotés d'une plasticité presque sans limites, d'une même essence originelle et s'étant différenciés en espèces végétales et animales. Il s'agit ici d'une cosmogonie issue d'un « multivers » anthropomorphe à deux titres : du fait des nombreuses virtualités de transformations de la multitude d'êtres anthropomorphes qui le peuplent, mais aussi de l'existence de plusieurs univers consécutifs. C'est pourquoi la fin du monde est appréhendée sous la figure de l'humain, en ce qu'il s'agit d'une nouvelle chute du ciel permettant la réparation de l'ordre cosmique dans lequel l'humanité (entendons la faculté d'être humain) est propre à toute forme de vie.

Ces quelques exemples mis en lumière pour leur proximité ou éloignement avec les discours de la catastrophe écologique sont néanmoins très loin d'épuiser la diversité des imaginaires millénaristes et extrêmement divers de la fin des temps. Face à ce questionnement fondamental portant sur la fin du monde, il nous est alors possible de faire l'hypothèse que les discours ou mythes eschatologiques constituent une constante dans l'histoire des sociétés.

### ***Le projet de l'entropologie : faire l'anthropologie des fins***

Cette idée selon laquelle les narratifs de fin du monde constituent une forme d'invariant culturel apparaît au cœur de l'approche lévi-straussienne, si l'on se fie du moins au néologisme « entropologie », formalisé par Lévi-Strauss. Ce terme est issu du principe d'entropie universelle, initialement appliqué aux sciences naturelles et en particulier la physique pour caractériser un phénomène intrinsèque à la matière. Lévi-Strauss en vient à l'étendre au champ de la culture, en décrivant la civilisation comme un « mécanisme prodigieuse-

ment complexe », vecteur d'une très grande inertie ou entropie. Il conclut en faisant de l'anthropologie l'étude des plus hautes manifestations de l'entropie. Néanmoins, la validité de cette thèse, initialement pensée par les sciences dures, pose question du fait de son application à la sphère culturelle, conçue en outre par Lévi-Strauss comme le domaine dans lequel se manifeste l'entropie sous sa plus haute intensité. Comment en effet expliquer que la culture – qui n'est pas une entité purement matérielle ni un système clos sur lui-même – réponde des mêmes lois que la matière et les organismes vivants ? Et qu'est-ce qui justifie que l'entropie comme principe universel, doive être étudié en première instance à travers la focale anthropologique ? Si Lévi-Strauss ne se justifie pas en détails du décalage de la notion, il l'explique de la manière suivante : « [l'homme] apparaît lui-même comme une machine, peut-être plus perfectionnée que les autres, travaillant à la désagrégation d'un ordre originel et précipitant une matière puissamment organisée vers une inertie toujours plus grande et qui sera un jour définitive <sup>11</sup> ». Soulignant l'universalité et l'omniprésence de l'entropie comme phénomène qui semble caractériser toute évolution, Lévi-Strauss relie ici directement ce dernier à la fin de l'humanité, par l'idée de la « désagrégation d'un ordre originel ». Nous voyons ainsi rapportées sur un même plan toutes les sociétés à travers le temps et l'espace, du fait du principe commun d'entropie qui les anime et est susceptible de provoquer leur propre désagrégation ainsi que celle des entités et êtres avec lesquelles elles sont en lien.

En faisant du mouvement de désorganisation universelle non seulement le moteur de l'histoire des sociétés humaines mais également l'objet de la discipline anthropologique, Lévi-Strauss fait un choix en apparence étonnant, mais surtout très ambitieux. Étonnant, car l'établissement d'une comparaison structurale fondée sur l'entropie propre à chaque société ne va pas *a priori* de soi et peut paraître relativement abstrait. Ambitieux, car étudier la manière dont les sociétés se transforment et disparaissent, alors que cette disparition dépend de dynamiques multiples qui ne sont pas toujours facilement visibles ou objectivables par l'anthropologie, est un travail plus que complexe. À cet effet, les discours sur la fin produits par les sociétés permettent d'alimenter et d'orienter ce travail d'entro-



pologie, mais ne remplacent pas l'étude de l'évolution des sociétés elles-mêmes vers leur déclin puis leur propre fin. Notons ici que l'étude structuraliste lévi-straussienne de la fin des cultures conduit à considérer l'entropie comme dynamique non seulement matérielle, mais surtout symbolique : comme nous le verrons par la suite, les cultures comme systèmes de signes admettent des variations en nombre limité qui va de pair avec un épuisement structural en mesure de les ramener vers le point zéro. Mais, ambitieux, ce choix l'est également, car l'entropologie est plus largement conçue comme la discipline permettant d'étudier par extension la « désagrégation de l'ordre universel » et donc possiblement la ou les fins du monde engendrée(s) matériellement comme symboliquement par celle(s) des cultures.

### **L'imminence de la confrontation à la catastrophe planétaire, une singularité propre à l'entropocène ?**

La grande diversité de récits eschatologiques à travers l'histoire et le monde peut conduire à relativiser la multiplication des discours sur la fin des temps fleurissant à l'heure de l'entropocène : ces derniers traitent au fond d'une dynamique de désorganisation, celle de l'entropie, qui s'applique à toutes les sociétés. Ainsi expliquée, la méthode lévi-straussienne de l'entropologie met sur un plan commun les discours de la fin du monde, qu'elle se propose d'étudier les uns au regard des autres. Une telle relativisation de la catastrophe planétaire en cours pourrait abusivement conduire à remettre en cause la véracité et l'actualité de son imminence, pourtant attestée scientifiquement. Dans cette optique, la question de l'habitabilité terrestre induite par l'intrusion de Gaïa ne s'apparenterait qu'à une des formalisations possibles de l'ostension du monde produite classiquement par les imaginaires culturels de la fin du monde. Or, cette interprétation questionne au regard de ce qui fait la spécificité des discours de la catastrophe écologique : l'entrée dans un nouveau régime d'historicité radicalement différent des précédents, du fait du péril planétaire. Dans ce cadre, une réflexion s'impose sur les particularités de l'époque que nous traversons : qu'est-ce qui

justifie qu'on la distingue particulièrement ? Et si l'époque que nous vivons est bien hors du commun face à la véracité de l'imminence catastrophique, comment la prendre en charge dans l'étude entropologique ?

### *L'entrée dans l'entropocène : le temps de l'entropie*

Nous l'avons vu avec l'idée d'entropologie : l'existence humaine, à l'origine de la formation d'organisations à fort degré d'entropie, intensifie l'entropie mondiale. Ainsi, par extension avec le travail de Lévi-Strauss, nous pourrions considérer la période marquée par l'avènement de l'humanité (l'anthropocène) littéralement comme une forme d'« entropocène », c'est-à-dire une période caractérisée par une plus forte intensité du phénomène entropique en raison de la création de systèmes humains énergivores. Une telle intuition recoupe les travaux de B. Stiegler, également inspirés de la lecture de Lévi-Strauss. B. Stiegler affirme en effet lui aussi le lien entre intensification de l'entropie et anthropocène, ce qui le conduit à conceptualiser le néguanthropocène, qu'il définit comme une période potentielle susceptible de succéder à l'anthropocène et dans laquelle serait produite de la néguentropie – la force contrant l'entropie et permettant d'accroître, par la structuration de l'énergie, le degré d'organisation et de complexité d'un système. L'introduction de cette nouvelle conceptualisation de l'anthropocène, comme à la fois « ère de l'humain » et « ère de l'entropie », est intéressante en ce qu'elle permet d'aborder avec un éclairage nouveau la période dans laquelle nous sommes entrés ainsi que les enjeux entourant sa caractérisation. Tout d'abord, l'entropocène, ainsi formalisé, recoupe des enjeux centraux entourant la définition de l'anthropocène : quelle datation retenir ? Quels sont les facteurs causaux à l'origine de cette nouvelle ère, au-delà de la pure et simple apparition de l'espèce humaine ? Comment mesurer la responsabilité différenciée dans l'avènement des bouleversements écosystémiques ? En un mot, comment, par le biais de ces concepts dont les objets sont très larges (respectivement l'être humain et la force d'entropie), identifier des dynamiques plus fines permettant de mettre en évidence la spécificité de l'époque moderne, marquée par l'irruption de la catastrophe écologique ? En effet, l'existence de l'espèce humaine comme force d'entropie recoupe une géographie et une his-

toire extrêmement vastes, inaptes à rendre compte de la particularité de notre époque. Dans ce débat, la notion d'entropocène a un apport que l'on pourrait qualifier d'intermédiaire en ce qu'il permet une réconciliation de l'anthropocène avec l'attirail conceptuel afférent (capitalocène, industrialocène, occidentalocène). Par une analyse dynamique, celle de l'entropie, il est alors possible de comprendre de manière transversale les différents facteurs causaux de la catastrophe planétaire (l'humanité, le capitalisme, l'Occident, la civilisation industrielle), comme autant de vecteurs d'accélération de l'entropie mettant en danger le système Terre.

De fait, Lévi-Strauss lui-même n'accorde pas à toutes les sociétés la même intensité en entropie. Dans la conception lévi-straussienne, l'entropie est considérée conditionnée au degré d'énergie et à la complexité de la production culturelle – qui désigne ici tant la production artistique et artisanale qu'industrielle et mécanique. Ainsi, dans sa tentative de définir la civilisation occidentale à travers ses fins, Lévi-Strauss écrit : « La civilisation occidentale s'est entièrement tournée, depuis deux ou trois siècles, vers la mise à la disposition de l'homme des moyens mécaniques de plus en plus puissants. Si l'on adopte ce critère, on fera de la quantité d'énergie disponible par tête d'habitant l'expression du plus ou moins haut degré de développement des sociétés humaines. 12 » Cette citation décrit l'emballlement de la civilisation industrielle occidentale, dont les conditions d'émergence – les « moyens mécaniques », synonymes de néguentropie culturelle mais facteurs d'entropie sociale et environnementale – sont devenues la finalité poursuivie, voire un critère de développement appliqué à l'ensemble des « sociétés humaines ». Cette référence aux moyens mécaniques pourrait néanmoins être actualisée pour prendre en compte en particulier les évolutions du système technique et du milieu technologique. À travers une réflexion sur le désajustement entre systèmes techniques et systèmes sociaux dans l'anthropocène, B. Stiegler place bien plus dans la technologie contemporaine, qualifiée de « disruptive », la difficulté à produire de la néguentropie dans le champ de la société. C'est parce que les transformations techniques créent un désajustement chronique avec les systèmes sociaux que la néguentropie sociale – et par là-même l'entrée dans le néguanthropocène – est ren-

due impossible. Lévi-Strauss, dont la réflexion est éloignée de ces théorisations sur le système technique, se contente de mettre en évidence le rôle de l'énergie par tête dans la civilisation occidentale en 1952 (date de *Race et histoire*). Il ne fait alors pas à cette époque le lien avec ce que nous qualifierions aujourd'hui de « changement climatique ». Ce phénomène, conceptualisé en 1975 dans la revue *Science* sous la plume de Wallace Broecker, et qui concentre aujourd'hui une bonne partie des préoccupations environnementales, n'est donc pas cité explicitement dans l'œuvre lévi-straussienne. Toutefois, la conceptualisation lévi-straussienne des sociétés dites « chaudes » et « froides <sup>13</sup> » permet d'établir assez directement le lien entre réchauffement climatique et augmentation de la quantité d'énergie disponible. Selon cette typologie très schématique et simplifiée, les sociétés chaudes correspondent aux sociétés dites « modernes », très fortement entropiques, c'est-à-dire occidentalisées et industrialisées, tandis que les secondes désignent les sociétés étudiées par les ethnologues et anthropologues pour leur caractère supposément « primitif <sup>14</sup> ». Cette différence de température, qui prend la forme d'une graduation entre les deux pôles théoriques précités, est imagée par Lévi-Strauss à l'aide d'objets symbolisant les deux types de sociétés. Les premières sont comparées à la machine à vapeur – symbole du machinisme et de la gourmandise en énergie de la civilisation industrielle, vecteurs d'une très grande force d'entropie – là où les secondes apparaissent comme des horloges au mécanisme relativement complexe mais froid, sobre et régulier, peu énergivore et donc plus faiblement entropique. Cette métaphore fait de la production de chaleur, c'est-à-dire d'énergie, l'emblème de la « société moderne », et donc, *de facto*, de la civilisation occidentale. Cette typologie nous permet ainsi de comprendre que les deux processus que recouvrent la transformation d'énergie et sa déperdition entropique sont pour Lévi-Strauss consubstantiels au fondement de la civilisation occidentale et plus largement des civilisations de type industriel reposant sur des moyens mécaniques puissants. Une telle conceptualisation reste néanmoins à relativiser compte tenu de son caractère uniforme et simpliste qui ne saurait rendre compte ni des évolutions géopolitiques subséquentes ni de la responsabilité partagée par certaines sociétés non-occidentalises dans les dégâts et dommages écologiques générés.

Si par ailleurs Lévi-Strauss s'intéresse ici au processus local (la mise à disposition d'énergie dans les sociétés industrielles) sans percevoir directement ses conséquences globales (l'augmentation générale des températures), son travail a néanmoins le mérite d'établir un lien direct entre chaleur et énergie, qui se trouve au fondement d'un des constats majeurs de la catastrophe écologique actuelle. En ce sens, la périodisation de l'entropocène semble *in fine* répondre d'une logique claire : la complexité mécanique et l'utilisation croissante d'énergie par la civilisation mondiale font office de paramètres entropiques fondamentaux pour qualifier l'entrée dans l'ère de la catastrophe planétaire.

Si donc l'accélération des dommages écologiques est explicable par la complexification de l'arsenal industrialo-mécanique et l'utilisation croissante d'énergie, se pose néanmoins la question du déterminisme négatif induit par la notion d'entropie. En effet, la dynamique entropique supposant l'advenue nécessaire d'une fin, il semble tout bonnement impossible de parer à la catastrophe qui se profile, voire simplement de la freiner. Existerait-il d'autres registres d'existence ou de fonctionnement, susceptibles de nous permettre de contrer ou d'atténuer l'entropie qui nous conduit tout droit vers notre fin collective ?

### ***Les sociétés étudiées : un vestige néguentropique à l'ère de l'entropie ?***

Commençons par rappeler que le régime d'entropie issu de la civilisation mondiale actuelle, reposant sur un système industriel et capitaliste, fait bel et bien office d'exception au sein de l'histoire terrestre et humaine. Lévi-Strauss souligne ainsi que les sociétés classiquement étudiées par les anthropologues sont affectées par une moindre entropie en énonçant tout à la fois qu' « elles sont parfaitement viables tant qu'elles ne sont pas menacées du dehors <sup>15</sup> » et qu'elles « [...] offrent le seul modèle pour comprendre la façon dont les hommes vécurent ensemble pendant une période historique correspondant sans doute à 99% de la durée totale de la vie de l'humanité, et d'un point de vue géographique, à une époque encore récente, sur les trois-quarts de la superficie de la terre habitée <sup>16</sup> ». Et de fait, n'existe-t-il pas des mécanismes ou des caractéris-

tiques qui nous permettraient d'échapper partiellement, nous aussi, au mouvement d'entropie ? Quelle serait alors l'ampleur du phénomène dit de « néguentropie » c'est-à-dire contrant l'entropie, et dans quelle mesure pourrait-il influencer sur le cours de l'histoire et sur la fin de la civilisation industrielle ou de l'espèce humaine ? La possibilité de la néguentropie est pensée par Lévi-Strauss à la lecture des travaux de Gobineau, à qui il reprend l'idée de l'existence d'« îlots de néguentropie ». Ces îlots sont perçus comme cultivant la dynamique inverse à la déchéance universelle, grâce à « une corrélation dans les diverses parties de la structure ». Entendons ici que la néguentropie au sein d'une structure donnée est liée non à l'ouverture de cette structure (l'introduction de nouveaux termes en son sein) mais à la mise en place d'un rapport corrélatif entre ses parties qui soit générateur d'ordre. La néguentropie, conçue ici comme la résultante d'« équilibres réussis » qui paraissent relativement arbitraires, est alors conditionnée à la capacité à créer et conserver des équilibres internes. B. Stiegler apporte également une contribution majeure à la réflexion sur la notion de néguentropie, via la conceptualisation de ce qu'il nomme la « néguanthropie » – qui désigne la création de néguentropie dans le champ psychosocial, par propagation de la dynamique néguentropique initiée dans le système technique. Il propose une réflexion d'intérêt sur l'articulation entre entropie et néguentropie, conçues comme deux dynamiques antagonistes dont la qualification dépend de la localisation de l'observateur ou de l'observatrice. De ce fait, une création de néguentropie à l'échelle d'un espace et au regard d'un système donné, est susceptible de contribuer à l'entropie d'un espace plus vaste, ou si ce système est théorisé selon des termes différents. C'est ainsi que nous pouvons comprendre également comment la technologie, véritable *pharmakon* au sens de Platon, est invoquée par B. Stiegler comme une force dotée tout à la fois d'un potentiel entropique et néguentropique, en fonction des évolutions impulsées par le système technique et de leur plus ou moins bonne transposition dans le champ des savoirs, des pratiques et des institutions sociales.

Afin de comprendre comment la dynamique de néguentropie est susceptible de se décliner dans diverses sociétés, il nous faut revenir à la théorisation lévi-straussienne plus large de la dynamique

antagoniste entre entropie et néguentropie dans les deux champs de la culture (qui englobe à la fois la technologie, l'artisanat et l'art) et de la société. À ce titre, Lévi-Strauss réaffirme la distinction entre sociétés modernes d'une part et sociétés « primitives » de l'autre, en fonction d'un principe de répartition entre entropie et néguentropie. D'après lui, alors que les premières sont « très proches du zéro d'histoire » sur le plan de la société, les secondes le sont sur le plan de la culture. Entendons par là que les sociétés modernes sont à un niveau de désorganisation sociale (luttres des classes) et de développement culturel (industriel et mécanique notamment) tels qu'elles en deviennent selon ses mots « déshumanisantes ». Au contraire, il décrit les sociétés amérindiennes étudiées, peu élaborées sur le plan de la culture, comme caractérisées par un ordre et une équité sociale plus importants. Nous voyons ici s'illustrer l'idée de corrélations entre plusieurs parties de la structure : il s'agit de trouver un bon équilibre entre culture et société (et ce faisant également au sein de la société et de la culture) afin d'aboutir à une situation de maintien de la structure. S. D'Onofrio interprète ce raisonnement lévi-straussien comparatif entre sociétés modernes et non-modernes et en vient ainsi à la conclusion de « [...] l'impossibilité de donner un nouveau cours à l'humanité, sinon en sortant de la civilisation industrielle. Lévi-Strauss est bien conscient que pour réaliser une plus grande justice sociale il faudrait un transfert d'entropie de la société à la culture [...] 17 ». Le constat est le suivant : l'entropie sociétale (et ajoutons-le, environnementale ou écosystémique) est trop forte, du fait de l'importance de la néguentropie dans la culture (développement du système industriel productiviste). Afin à tout le moins de tempérer l'entropie de la société et la destruction du vivant, il est donc urgent selon D'Onofrio que la civilisation occidentale calme son rythme incessant de développement productiviste et qu'elle se « primitivise ». Les sociétés étudiées par l'anthropologue sont en effet considérées comme durables, non seulement parce qu'elles génèrent localement de la néguentropie, mais aussi et surtout grâce à la tempérence de la dynamique d'entropie sociétale. Dans cette vision, il s'agit bien d'un équilibre structural qui doit être trouvé (entre culture et société mais également entre les groupes sociaux, en somme entre les diverses parties identifiables au sein de ces struc-

tures), afin de créer davantage de durabilité. Une telle durabilité n'induit pas l'absence de fin ni la permanence absolue des sociétés équilibrées *ad vitam eternam*, mais permet de dresser une trajectoire de ces sociétés vers un horizon plus lointain.

En somme, selon Lévi-Strauss, les sociétés dites « primitives » sont durables non seulement car leur structuration permet la formation d'équilibres vertueux et d'« îlots néguentropiques », mais également car elles génèrent peu d'entropie. La durabilité répond alors d'une double contrainte : une structure équilibrée permettant la formation d'îlots d'organisations ; mais aussi la sobriété de la structure elle-même. En comparaison en effet, la civilisation industrielle est relativement déséquilibrée – par la présence de fortes inégalités sociales et, par extension, d'inégalités avec le reste du vivant – et est surtout vectrice de forces importantes : l'entropie sociale et écologique comme la néguentropie culturelle y sont très fortes. L'entropocène peut ainsi bel et bien être qualifiée de période très resserrée dans l'histoire du monde et de l'humanité, marquée par l'intensification de la force d'entropie initiée par la civilisation industrielle née en Occident et étendue à la quasi-totalité de la planète.

## **L'importance de conduire une entropologie à l'heure de l'entropocène**

Au vu des spécificités du régime historique actuel, marqué par l'entrée dans l'entropocène, la pertinence du projet entropologique pourrait se trouver remise en cause. De fait, la singularité de la fin qui guette notre civilisation questionne la possibilité même d'une approche comparative avec d'autres fins possibles, bien davantage virtuelles ou partielles. Doit-on par là même conclure à l'exceptionnalité des discours écologiques actuels et refuser de les penser à l'aune de discours catastrophistes passés ou lointains ? D'un point de vue structural, il nous est difficile de répondre par l'affirmative puisque ces singularités modernes ne peuvent être comprises comme telles qu'à l'orée de leur comparaison avec d'autres variantes possibles. En explorant la méthode structurale appliquée à l'objet catastrophique, il s'agirait alors de mettre en application la



méthode entropologique pour mieux comprendre la catastrophe planétaire qui s'annonce.

***L'entropologie, pourvoyeuse de la case vide de la modernité ?***

Lévi-Strauss s'armait de l'analyse structurale afin de comprendre les sociétés étudiées, ainsi que les parties les composant et les dynamiques y ayant cours. Si une société peut ainsi être modélisée sur le plan structural, elle ne saurait être comprise intégralement par et en elle-même : sa compréhension nécessite la possibilité de la comparaison avec d'autres sociétés. Ainsi, de la même manière que les termes au sein d'un système donné ont une identité conférée en fonction de leur position relative vis-à-vis des autres termes du système à un instant  $t$ , les structures elles-mêmes ne peuvent être comprises que les unes au regard des autres. Il en résulte que les structures constituent des systèmes de variations finis : d'abord parce que les éléments qui les composent à un instant  $t$  sont en nombre fini ; mais surtout parce que la possibilité de transformations en nombre infini créerait une rupture du sens pour la structure elle-même, qui ne pourrait être signifiante au regard d'autres structures. Dans cette conception, la pleine compréhension des spécificités de la civilisation moderne n'est possible qu'à l'aune de sa comparaison avec des sociétés et civilisations, passées comme présentes. Entendons par là que les singularités de notre civilisation, ainsi que celles de son propre anéantissement, ne sauraient être dégagées sans prendre en compte ses différences avec les autres variantes de la fin. À l'orée de la disparition de notre civilisation d'ampleur quasi-globale, il n'a donc jamais été si heuristique de nous pencher sur les civilisations tombées avant la nôtre, de même que sur les autres, qu'elles soient sur le point de périliter ou promises à des lendemains plus pérennes. Une telle étude replace la fin de notre civilisation à sa juste position et lui confère une signification plus dense, prenant en charge sa spécificité : la possibilité d'entraîner avec elle la disparition de l'humanité et d'une grande partie du vivant. Se retrouve ainsi pleinement restaurée l'approche entropologique, qui n'a que plus de sens à l'heure de l'entropocène : l'entrée dans la possible fin des temps ne peut être que mieux comprise à l'aune de la comparaison avec les autres fins civilisationnelles possibles ou passées.

Par ailleurs, si la finitude est une caractéristique fondamentale des systèmes dans l'analyse structurale, elle n'induit pas pour autant la fermeture desdits systèmes. En effet, dans la conception lévi-straussienne, chaque structure est ordonnée mais comporte une part d'instabilité qui lui est inhérente, liée à sa faculté de variation et de restructuration (néguentropique) et déstructuration (entropique). Cette incomplétude des structures explique et justifie également l'intérêt de l'analyse structurale comparative, qui permet de discerner l'élément manquant de la structure induisant cette instabilité. Il existe alors une forme de solidarité entre structures puisque chacune d'entre elles est déséquilibrée mais peut trouver son terme manquant dans une autre structure qui lui est adjacente. Lévi-Strauss parle alors de « torsion surnuméraire » pour qualifier le fait de devoir recourir à une structure autre que la structure initiale afin de permettre un véritable « bouclage ». Ce bouclage, comme opération de recensement des virtualités composant le système, doit en effet prendre en compte le terme absent, du fait de son rôle et de son identité pour la structure. Il s'agit selon P. Maniglier d'une « possibilité incluse uniquement sur le mode de son exclusion <sup>18</sup> », au sens où elle est la seule virtualité impossible à envisager selon les termes de la structure. Il existe ici une variation impossible à considérer et même à énoncer dans un cadre structural donné, représentant non seulement un impensé du problème mais surtout une impossibilité constitutive. Or, cette « case vide » incarne une variante des solutions permettant de compléter l'« espace du problème » ouvert dans une structure, tout en induisant nécessairement la reformulation de ce même problème. L'entropologie, en servant de base comparative universelle aux anthropologues (qui rappelons-le, appartiennent historiquement à la culture dite « moderne »), semble permettre la mise en évidence de cette « case vide » absente de la civilisation industrielle occidentale. Elle est ce par quoi Lévi-Strauss a proposé de théoriser les différences, similitudes et singularités des sociétés étudiées et donc ce grâce à quoi le regard de l'anthropologue est susceptible de comprendre l'articulation entre sa propre civilisation et les autres. Ainsi, l'entropologie représente bien plus ce qui caractérise notre civilisation que les autres sociétés : l'étude des fins possibles et réelles nous offre un regard décentré sur les spécificités de notre ci-

vilisation en mettant en évidence son articulation avec celles qui nous sont éloignées. À cet égard, l'entropologie comme étude des fins possibles n'a pas uniquement pour vocation de requalifier notre propre fin menaçante et proche, mais permet aussi de repenser les fondements de la structure même de notre civilisation en introduisant ce qu'elle n'est pas en mesure de prendre en charge de par sa constitution. Concevoir les autres fins possibles ou imaginées, grâce à la méthode entropologique, serait alors susceptible de reformuler l'espace du problème posé par notre civilisation, faisant par là même évoluer cette dernière ainsi que les éventualités de sa fin.

### ***Quels conseils entropologiques pour les temps qui restent ?***

Afin d'atténuer la force d'entropie, engendrant la fin de notre civilisation ainsi que celle de l'humanité voire de l'ensemble du vivant avec elle, le recours à la méthode structurale est précieux. C'est l'enseignement qui ressort de la comparaison précédemment évoquée entre civilisation occidentale industrielle et sociétés amérindiennes traditionnelles, et de leurs rapports réciproques aux forces antagonistes d'entropie/négentropie dans la culture et la société. Grâce à la lecture « distanciée » de l'entropie à l'œuvre dans notre civilisation, se discernent de possibles voies de remédiation partielle à la catastrophe en cours. Cette inspiration tirée des sociétés éloignées pourrait selon Lévi-Strauss avoir des répercussions très concrètes en permettant d'inscrire notre civilisation dans un mode de fonctionnement plus sobre, moins inégalitaire et moins gourmand en ressources. À l'image de l'idée qui se développe actuellement d'une « sobriété heureuse », réduire le rythme de production matérielle est un moyen de freiner l'inertie. Cela augure dans le même temps une diminution de la quantité de travail fourni et, plus génériquement, une recomposition structurale pour permettre à un nouvel équilibre d'émerger.

Par ailleurs, la catastrophe vers laquelle nous tendons ayant pour spécificité de s'incarner dans le problème de l'habitabilité terrestre et la dégradation des biotopes, les enseignements tirés de la comparaison entropologique nous exhortent à réencaster l'humanité dans le vivant et à réintégrer la culture dans les limites planétaires.

À cet effet, les sociétés étudiées par les anthropologues représentent là aussi une source d'inspiration en ce qu'« elles ont su réaliser entre l'homme et le milieu naturel un équilibre que nous ne savons plus assurer <sup>19</sup> ». Lévi-Strauss attribue cet équilibre faiblement entropique aux règles décelées dans ces sociétés et considérées à tort comme de simples superstitions, alors qu'elles ont vocation à protéger et préserver les écosystèmes et le vivant. En ce sens, il fait de la magie une « naturalisation des actions humaines <sup>20</sup> », qui illustre l'interpénétration entre ordres naturel et humain. Les enseignements à tirer sur le plan des interactions entre les êtres humains et les écosystèmes sont ici nombreux : restreindre la dilapidation des ressources – non dans une optique gestionnaire mais par respect pour le vivant auquel nous appartenons –, reconnaître l'enchevêtrement des sphères culturelle et naturelle ainsi que notre qualité première d'être vivant, faire une place au mystère et à la magie du vivant et de sa finitude, nous montrer attentifs à la recherche d'un équilibre relatif au sein d'espaces écosystémiques cohérents (biorégions) et du système-Terre dans son ensemble.

Ces conseils visant l'établissement d'équilibres partiels tant intra-structurels qu'avec notre *oikos* – la planète Terre – sont précieux et d'intérêt. De plus, à l'heure de l'entropocène, l'entropologie permet également de nous conseiller sur le moyen, non d'empêcher la fin qui se profile mais d'appréhender les moyens de la traverser. En ce sens, l'étude des sociétés disparues n'a pas seulement à nous instruire sur les remèdes à la catastrophe déjà en cours, ni même à nous permettre de tenter de conserver une structure qui serait vouée à périr. L'apport des témoignages issus de civilisations et sociétés que l'on pourrait d'ores et déjà qualifier de « postapocalyptiques » concerne bien davantage la viabilité, la survivance, en un sens la résilience individuelle ou collective dans le « monde d'après ». Les témoignages mayas pourraient ainsi nous apprendre comment vivre dans un monde radicalement différent, alors que notre monde est sur le point de disparaître. En effet, si la fin du monde comme entité tangible (la planète Terre) n'est pas absolument certaine, la période catastrophique dans laquelle nous sommes entrés marque le changement durable et irréversible de *notre* monde. Les bouleversements écosystémiques, humains et ma-

tériels sont déjà réels, induisant également des évolutions dans ce qui constitue notre lecture de ce monde, notre cosmogonie. Ainsi, les sociétés disparues nous apprennent à accepter la fin comme condition nécessaire pour permettre notre survie dans le monde qui émerge : l'adaptation devient nécessaire pour ne pas céder à l'inertie qui marquerait la victoire de l'entropie. Dans cette période de recomposition structurale qui s'ouvre avec l'entropocène, comprendre les fins passées mais aussi possibles nous permet d'appréhender plusieurs manières d'en finir avec notre civilisation. C'est en ce sens que la méthode entropologique est susceptible de faire apparaître la case vide de la modernité : elle nous permet de comprendre quelles sont les autres fins imaginées ou vécues et nous prépare donc à changer de logiciel, à réorienter nos actions et à découvrir dans la fin de notre monde, l'émergence d'autres (fins de) mondes possibles.

À l'issue de ce travail programmatique d'inspiration anthropologique et structurale, nous soutenons de concert la comparativité des fins de monde, virtuelles comme réelles, passées comme futures ; et la spécificité de l'époque que nous vivons : l'entropocène. Si, à l'orée de la possible destruction de la civilisation mondiale, de l'humanité et du vivant, les discours sur la fin des temps n'ont jamais été autant invoqués, c'est sans doute parce qu'ils n'ont jamais eu autant d'intérêt. Apte à nous faire « atterrir », l'étude tout à la fois de la force d'entropie des sociétés et de leurs imaginaires de fin du monde nous renseigne sur la manière spécifique selon laquelle notre civilisation mondiale tend elle-même vers sa propre fin. Mettant en évidence la « case vide » de la modernité, l'entropologie pourrait nous permettre de redéfinir l'espace du problème issu de la modernité en dévoilant la variante incompatible avec la structuration de notre civilisation. À cette articulation avec des structures foncièrement différentes de la nôtre et des cosmogonies incompatibles avec celle dont nous avons hérité, nous prêtons la possibilité de changer le devenir même de notre structure et de la réinventer. C'est ainsi que nous pourrions découvrir quelles sont les manières d'en finir ou d'entrer dans le monde d'après, alors que l'entropocène a déjà commencé.

## Bibliographie :

### Ouvrages :

- ANDERS, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich, Beck Verlag, 1956 ; trad. DAVID, Christophe, *Le temps de la fin*, Paris, Carnets, Éditions de l'Herne, 2007.
- AFEISSA, Hicham-Stéphane, *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- CHARBONNIER, Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Les Belles lettres, 2010.
- D'ONOFRIO, Salvatore, *Lévi-Strauss face à la catastrophe*, Éditions Mimesis Philosophie, 2018.
- KOPENAWA Davi, ALBERT Bruce, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Plon, « Terre Humaine », 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Pocket, éd. 1990 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, éd. 1987 [1952].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Pocket, éd. 1984 [1955].
- 

### Chapitres d'ouvrages

- DANOWSKI, Déborah, & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « L'arrêt de monde », dans *De l'univers clos au monde infini*, sous la direction de HACHE Émilie, Paris, Éditions Dehors, 2014, p.221-339.
- HACHE, Émilie. « XII. The Futures Men Don't See », dans *Écrire avec les vivants*, sous la direction de CAMELIN Colette, Paris, Hermann, 2023, pp. 179-190.

### Articles :

- MANIGLIER, Patrice, « La condition symbolique », *Philosophie*, vol.3, no.98, 2008, pp.37-53.
- STIEGLER, Bernard, « Une limite au-delà de laquelle est l'inconnu », *Elfe XX - XXI*, no.11, 2022, en ligne - DOI : <https://doi.org/10.4000/elfe.4714>
- STIEGLER, Bernard, « Sortir de l'anthropocène », *Multitudes*, vol.3, no.60, 2015, pp. 137-146.

### Notes

- 1 Se référer à ce titre en particulier aux travaux de LATOUR, Bruno ; LOVELOCK, James ; MARGULIS, Lynn ; et STENGERS, Isabelle.
- 2 AFEISSA, Hicham-Stéphane, *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- 3 ANDERS, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Munich, Beck Verlag, 1956 ; trad. DAVID, Christophe, *Le temps de la fin*, Paris,

Carnets, Éditions de l'Herne, 2007.

- 4 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Pocket, éd. 1984 [1955], p.496.
- 5 Changement climatique, appauvrissement de la couche d'ozone, acidification des océans, érosion de la biodiversité, perturbation des cycles biogéochimiques de l'azote et du phosphore, évolutions dans l'utilisation des sols, utilisation de l'eau, introduction d'entités nouvelles dans l'environnement (pollution chimique) et augmentation des aérosols dans l'atmosphère.
- 6 HACHE, Émilie. « XII. The Futures Men Don't See », dans *Écrire avec les vivants*, sous la direction de CAMELIN Colette, Paris, Hermann, 2023, pp. 179-190.
- 7 Cf. à titre d'exemple les travaux de DORFIAC, Claude ; DUMAS-REUNGOAT, Christine.
- 8 AFEISSA, Hicham-Stéphane, *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p.133.
- 9 KOPENAWA Davi, ALBERT Bruce, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Plon, « Terre Humaine », 2010.
- 10 DANOWSKI, Déborah, & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « L'arrêt de monde », dans : *De l'univers clos au monde infini*, sous la direction de HACHE Émilie, Paris, Éditions Dehors, 2014, p.273.
- 11 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, *op.cit.*, p.496.
- 12 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, éd. 1987 [1952], p.46.
- 13 CHARBONNIER, Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Les Belles lettres, 2010, pp.33-34.
- 14 A noter toutefois que cet axe a vocation à créer une typification théorique, qui ne s'exprime pas en tant que telle dans la réalité. Toutes les sociétés peuvent donc être comprises entre ces deux



pôles « chaud » et « froid » prédéfinis, sans être intégralement l'un ou l'autre.

- 15 LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011, p.23.
- 16 *Ibid.*, p.22.
- 17 D'ONOFRIO, Salvatore, *Lévi-Strauss face à la catastrophe*, Éditions Mimesis Philosophie, 2018, p.69.
- 18 MANIGLIER, Patrice, « La condition symbolique », *Philosophie*, vol.3, no.98, 2008, p.43.
- 19 LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op.cit.*, p.48.
- 20 LÉVI-STRAUSS, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Pocket, éd. 1990 [1962], p.265.

—

## Contributeur · ices

Édité par Jeanne Etelain et Patrice Maniglier

# De la contre-anthropologie comme lutte des peuples dans la théorie

Par Julien Pallotta | 18-03-2024

Je prends la liberté, dans cet article, de livrer quelques réflexions sur un travail en cours de traduction de textes d'anthropologie et de contre-anthropologie brésilienne que je mène depuis plusieurs années. Plus précisément, je traduis les textes de « politique indigène » de l'anthropologue brésilien, Eduardo Viveiros de Castro <sup>1</sup>, et j'introduis auprès du public francophone les textes du leader et penseur indigène du Brésil, Ailton Krenak <sup>2</sup>, l'une des principales figures nationales du réveil des peuples autochtones du Brésil à la fin des années 1970. Je voudrais, dans les lignes qui suivent, mettre en relief quelques enjeux de ce travail de traduction.

Entre l'anthropologue de « profession » et les auteurs indigènes, Ailton Krenak, mais aussi Davi Kopenawa, je voudrais mettre en avant l'idée générale d'une alliance, et c'est comme préfacier de livres « indigènes » <sup>3</sup> que j'aimerais envisager Viveiros de Castro : en un mot, l'anthropologie comme discipline académique qui accompagne les luttes et revendications indigènes. Cette idée, à mon avis, se trouve formulée de deux manières sous la plume de Viveiros de Castro : contre-anthropologie et lutte des peuples dans la théorie. Par contre-anthropologie, il faut entendre le discours par lequel l'indigène répond au Blanc, au lieu d'être simplement objet de son discours. Viveiros en distingue deux inflexions <sup>4</sup>. D'un côté, Ailton Krenak, Indien lettré qui a fréquenté le milieu pro-indigène de São Paulo et absorbé une quantité importante

d'informations sur les différentes ethnies indiennes du Brésil, raconte, dans son livre d'entretiens, une « contre-histoire » du pays. De l'autre, le chamane yanomami, Davi Kopenawa, avec l'aide de son ami l'anthropologue français, Bruce Albert, « écrit » un livre d'auto-ethnologie, *La Chute du ciel*, dans lequel il expose sa cosmologie tout en se livrant à une anthropologie des Blancs désignés comme « le peuple de la marchandise ».

Dans son essai sur Clastres, Viveiros présente l'anthropologie perspectiviste (inspirée par ce qu'il a nommé le perspectivisme amérindien <sup>5</sup>) comme une *contre-anthropologie*, au sens où Roy Wagner parle d'*anthropologie inversée* <sup>6</sup>. Dans *L'Invention de la culture* <sup>7</sup>, Roy Wagner avance l'idée de *reverse anthropology* pour désigner le fait que le choc culturel expérimenté dans la situation ethnographique doit être envisagé aussi bien du côté de l'anthropologue que de « l'objet » de l'étude anthropologique. Si Wagner parle d'invention de la culture, c'est qu'il considère que l'apprentissage d'une culture par l'anthropologue et son objectivation ont lieu en même temps. L'anthropologue peut être vu comme un missionnaire culturel auprès duquel les autochtones inventent leur propre culture locale. Sous l'effet du choc culturel, les indigènes élaborent aussi une objectivation du Blanc, qui peut être considérée comme une anthropologie à l'état pratique.

Viveiros précise que le choix de traduire la *reverse anthropology* de Wagner par le syntagme contre-anthropologie est à prendre au sens cinématographique de contre-champ : on ne peut concevoir, dans un plan cinématographique, un champ sans son possible contre-champ <sup>8</sup>. De même, le regard anthropologique sur l'indigène est inconcevable sans le contre-regard de l'indigène sur le Blanc. On pourrait avancer que le perspectivisme amérindien produit par Viveiros est une méta-contre-anthropologie, ou la contre-anthropologie indigène envisagée de manière immanente.

Mais, dans un texte récent, Viveiros complète sa pensée en faisant de l'anthropologie une « lutte des peuples dans la théorie <sup>9</sup> ». Je suggère ici de revenir à la formule originale que Viveiros réécrit : la caractérisation par Althusser de la philosophie dans un de ses es-

sais des années 1970. Dans la *Réponse à John Lewis*, en 1973, Althusser soutient que la philosophie est, en dernière instance, lutte des classes dans la théorie <sup>10</sup>. Il retravaille alors une formule qu'il avait avancée, juste avant Mai 68, dans sa conférence sur *Lénine et la philosophie* : la philosophie représente la science auprès de la politique, et la politique auprès de la science <sup>11</sup>. Althusser cherche à caractériser en marxiste l'intervention de la philosophie et la pense comme politique dans la théorie : dans le conflit de classes, la philosophie identifie les rapports de forces entre les discours dont résultent des effets de conservation (des effets d'hégémonie idéologique, dans les termes de Gramsci) ou des effets de résistance et de rébellion contre l'état de choses existant <sup>12</sup>. D'une manière analogue, l'anthropologie prend position dans un conflit, et exerce une fonction de représentation : le conflit dans lequel elle intervient est un conflit de mondes entre les Modernes et les peuples extra-modernes ou indigènes. L'anthropologue serait un traître à son peuple (les Blancs) qui tisserait une alliance avec les indigènes pour en être le représentant conceptuel auprès de la société englobante, c'est-à-dire de la société nationale « macro-ethnique » (la société brésilienne dans le cas de Bruce Albert/Davi Kopenawa).

Cette mise en relation inattendue a aussi un sens théorique plus profond qui tient au moment philosophique français des années 1960 <sup>13</sup>. Rapprocher le philosophe français et l'anthropologue brésilien, fût-ce pour mieux marquer la distance, permet de revenir à la source théorique de ce dernier, à savoir Lévi-Strauss. Il est possible de revisiter le moment structural des années 1960 en France comme un moment anti-humaniste dont Althusser et Lévi-Strauss auront représenté deux inflexions différentes. D'un côté, le philosophe marxiste, en proposant de lire chez Marx un anti-humanisme théorique, voit dans l'humanisme un des noyaux fondamentaux de l'idéologie dominante destiné à « tuer un autre mot vrai, vital pour le prolétariat : *lutte des classes* <sup>14</sup> ». En d'autres termes, le mot Humanisme est critiqué comme arme dans un combat de classes. D'un autre côté, l'anthropologue, dans une démarche réflexive sur sa propre discipline, voit en elle la fille d'une ère de violence dans laquelle l'humanité européenne a pu traiter

son autre comme un objet <sup>15</sup>. Il se livre, par ailleurs, à une critique de l'humanisme traditionnel vicié dès ses origines par un « amour-propre » qui conduit à isoler l'homme de son environnement et du reste du vivant <sup>16</sup>. En d'autres termes, le mot humanisme est ici critiqué comme justification d'une supériorité culturelle occidentale et comme aveuglement écocidaire de l'humanité européenne, contre lequel il prône un « humanisme généralisé » fondé sur « la réconciliation de l'homme et de la nature <sup>17</sup> ».

La contre-anthropologie contemporaine est clairement de filiation lévi-straussienne. Je voudrais proposer trois moments dans ces quelques réflexions. D'abord, il est indispensable de revenir sur la contre-anthropologie produite par Bruce Albert et Davi Kopenawa : de la contre-anthropologie comme « savoir mineur ». Puis, je suggère de revenir à la figure séminale de Lévi-Strauss comme origine de la contre-anthropologie contemporaine, notamment à partir de la thèse forte qu'il soutient dans les années 1990 : nous sommes tous des Indiens. Enfin, dans un dernier moment, j'aimerais prolonger cette thèse lévi-straussienne par les réflexions actuelles d'Ailton Krenak et d'E. Viveiros de Castro sur l'Indien comme figure de l'avenir et une ultime redéfinition de la contre-anthropologie comme cosmologie la plus adaptée à l'Anthropocène.

## De la contre-anthropologie comme savoir mineur

Pour qualifier l'entreprise épistémique singulière qui a conduit à l'ouvrage *La Chute du ciel*, qui repose sur la collaboration entre un chamane yanomami, ancien interprète pour la Funai (Fondation nationale de l'Indien, organe fédéral brésilien chargé de la gestion des populations indigènes), et un anthropologue français ayant embrassé la cause politique des Yanomami du Brésil, je me permettrai d'utiliser librement les formulations employées par Foucault au Collège de France en 1976 pour désigner le type de travail théorique qu'il mène <sup>18</sup>. Il avance alors que les généalogies qu'il conduit sont des anti-sciences, résultant du couplage d'un savoir érudit et d'un « savoir des gens », c'est-à-dire d'un ensemble de sa-

voirs disqualifiés de sujets minorisés dans les formations culturelles occidentales. Foucault cite, parmi ces sujets minorisés, le psychiatrisé, le malade, le délinquant. Je suggère donc d'y ajouter l'indigène colonisé, figure maximale du mineur dans la culture occidentale. Le dispositif théorique de la contre-anthropologie est ainsi une alliance entre un sujet porteur de savoir érudit (l'anthropologie, discipline académique) et un sujet porteur d'un savoir autochtone. L'originalité de la démarche, en l'instance, tient à ce que c'est l'autochtone, Davi Kopenawa, qui a pris l'initiative de composer sous forme de livre sa propre biographie intellectuelle et politique, en utilisant les compétences d'écriture ethnographique de son compagnon Blanc érudit. Il s'agit, comme le dit Bruce Albert lui-même, d'inverser au maximum l'échange inégal qui sous-tend traditionnellement la relation ethnographique, pour finalement aller au-delà d'un écrire « au nom des autres » et atteindre à un véritable « écrire-ensemble »<sup>19</sup>.

Reprenons ici la détermination de contre-anthropologie comme lutte des peuples dans la théorie. Elle se comprend ici comme mise au service de la défense du peuple yanomami des compétences théoriques du sujet érudit : lutte des Yanomami dans la théorie, et représentation de la cosmologie indigène dans l'espace politique de la société englobante. Il est possible de marquer ici une différence épistémologique avec la référence althussérienne : si Althusser soutient bien, dans les années 1970, que la théorie peut produire ses connaissances par l'adoption d'une position dans un conflit de classes, c'est sur le fond de son épistémologie de la coupure présentée dans *Pour Marx*<sup>20</sup> : la science se produit par une coupure avec les évidences idéologiques immédiates des acteurs sociaux. L'épistémologie conflictuelle des années 1970 vient compliquer l'épistémologie de la coupure : la coupure n'est possible que sur une position de classe. Pour ce qui est de la contre-anthropologie, le modèle épistémologique est autre : si l'on suit Viveiros, il s'agirait plutôt de penser une théorisation de théorie. Le travail théorique de l'anthropologue est de traduire, dans les termes conceptuels de sa propre culture, ce qui est déjà une théorie : théorie de théorie, plus que coupure. Mais, dans les deux cas, comme le suggère Balibar, il s'agit peut-être bien de produire une figure de l'altérité :

altérité conceptuelle pour Althusser, altérité du « regard éloigné » pour l'anthropologie post-lévi-straussienne <sup>21</sup>.

Mais, la singularité de l'entreprise épistémique de la *Chute du ciel* est d'être, comme le dit Viveiros, une « interbiographie » si l'on considère que le livre commence par une adresse du chamane à son ami anthropologue et, surtout si l'on considère tout l'appareil de péritexte qui suit et entoure le récit des paroles de Kopenawa. À ce sujet, Viveiros soutient que la rencontre entre les deux co-auteurs est celle de sujets « en position atypique, frontalière ou ex-centrée, qui en fait des *représentants* idéaux de leurs traditions respectives, capables de montrer de quoi elles sont capables, une fois libérées de leur repli sur soi et de leur 'monolinguisme' cosmologique <sup>22</sup> ». L'ex-centration épistémique de Bruce Albert tient à ce qu'il appelle le passage à un terrain post-malinowskien <sup>23</sup> : en d'autres termes, il s'est agi pour lui de passer d'une situation traditionnelle où l'anthropologue fait de l'observation participante à une nouvelle situation où il fait de la participation observante en tant que « compagnon de route » des combats politiques des indigènes. Politiquement, le chamane Davi Kopenawa est un représentant de son peuple qui doit négocier avec l'État fédéral brésilien, et doit, pour cela, trouver des alliés, dans la société englobante et dans le monde entier, par la diffusion de son discours. La trame discursive qui va lui permettre de communiquer avec les Blancs, même sur fond de malentendus, est le discours *écologique*.

Le discours de Kopenawa, retraduit dans nos termes conceptuels, opère, selon les termes de Bruce Albert, une « critique chamanique de l'économie politique de la nature <sup>24</sup> ». Il est bon ici de rappeler quelques éléments du contexte historique. Dans les années 1980, le Brésil prend la troisième place dans la production mondiale de l'or. La ruée vers l'or a provoqué l'invasion des terres yanomami de l'État du Roraima, jusque-là épargnées par les différents projets d'exploitation de l'Amazonie : plus d'un millier de morts par épidémies s'en suivirent. Le discours politique indigène qui va s'élaborer dans les années 1980 va s'ordonner autour de la revendication de défense et de démarcation de territoires. Ce discours emprunte par nécessité aux catégories de la société englobante et mobilise no-

tamment les catégories juridiques de la propriété. Mais, comme le disent Anthony Seeger et E. Viveiros de Castro, ce recours au lexique juridique du territoire est détourné en condition politique d'existence et de permanence de la spécificité des communautés indigènes 25.

La critique contre-anthropologique de l'économie de la nature qu'opère Kopenawa repose sur une opération de traduction : le travail chamanique consiste à traduire en langage yanomami des termes portugais et en portugais des termes yanomami. Bruce Albert montre que derrière les mots de l'écologie (« nature », « environnement ») se logent des équivoques : le discours écologique occidental n'a pas les mêmes présupposés culturels que le discours yanomami, ou autrement dit, ces discours participent de mondes différents. Pour mettre en perspective le discours de Kopenawa, Bruce Albert commence par rappeler le cadre conceptuel d'après lequel les occidentaux vont penser la Nature, et les conséquences qu'il a sur leurs représentations bonnes ou mauvaises de l'Indien (l'image de l'Indien oscillant entre créature édénique et sauvage bestial ou retardataire). Sous l'influence du christianisme, ils pensent de manière anthropocentrique la Nature comme coupée de l'humanité et soumise à son empire. Au XVIII<sup>e</sup> siècle triomphe une conception de la Nature comme réservoir de forces productives vouées à une exploitation aveugle. La techno-science se charge de traduire en « lois » quantifiables la nature de l'économie politique. Ainsi, bonne nature civilisée pour les uns, ou décor inerte pour les autres, la Nature est toujours vue comme une Nature-objet, coupée de l'humanité. Les Indiens sont alors vus négativement comme des sauvages faisant obstacle aux progrès économiques par les technocrates et considérés avec sympathie par les amateurs de biodiversité. C'est avec cette conception que le discours cosmologique de Kopenawa diverge fondamentalement : son écologie est cosmologique, au sens où le cosmos est pour lui une totalité sociale régie par un système d'échanges entre humains et non-humains.

Cette divergence est marquée par Kopenawa lui-même lorsqu'il commente l'usage du terme « environnement » :



**Nous, nous n'utilisons pas la parole « environnement » [*meio ambiente*]. On dit seulement que l'on veut protéger la forêt entière. « Environnement », c'est la parole d'autres gens, c'est une parole des blancs. Ce que vous nommez l'« environnement », c'est ce qui reste de ce que vous avez détruit.**

Ce que montre ce discours, c'est que le terme « environnement » n'a de sens que du point de vue d'une économie qui exploite une nature inerte, en en faisant une gestion éclairée, ou, au contraire, en la menaçant. L'horizon de cette nature- « environnement » est sa transformation en unités de conservation, objets de tourisme ou de management écologique. Il est clair aujourd'hui que l'idée d'un environnement- « résidu » correspond à l'idée du développement durable, c'est-à-dire à l'idée (au souhait, plutôt) d'un capitalisme désireux de mieux exploiter les ressources dont il dispose pour les exploiter plus longtemps. Bruce Albert dresse le tableau suivant de possibilités pour notre culture dans son rapport à l'« environnement » : prédation aveugle, utopie fusionnelle, ou écologie gestionnaire. Dans le discours chamanique de Kopenawa, l'écologie est cosmologique : ce sont les « esprits chamaniques » (*xapiripë*) qui protègent la forêt, et Kopenawa a repris le mot portugais *ecologia* pour désigner les paroles du créateur des *xapiripë*, les gardiens de la forêt (Omamë) : « L'écologie, ce sont les paroles d'Omamë ».

Le discours contre-anthropologique, s'il est une réponse au Blanc, suppose de reprendre son langage, mais en vue de le subvertir : Bruce Albert reprend à Marc Augé l'expression de « résistance mimétique » pour qualifier cette subversion intérieure au discours de la société englobante (ici : le discours juridique de la propriété foncière, le discours environnementaliste). Kopenawa opère un croisement entre revendication juridique-légaliste (démarcation d'une terre indigène yanomami), réinterprétation cosmologique des effets sociaux et écologiques du contact avec le Blanc, et invocation chamanique de multiples êtres qui peuplent la « terre-forêt ». Si l'on reprend l'idée de lutte des peuples dans la théorie, on voit qu'elle prend exactement la forme d'une lutte des « mondes » dans la théorie, ou lutte des cosmologies. Si la contre-anthropologie est représentation des sciences auprès de la politique, alors il faut ad-

mettre que le discours de Kopenawa représente les savoirs chamaniques (figure *mineure* des savoirs, ou figure cosmologique de l'écologie) auprès de la politique comprise comme lutte territoriale dans le cadre de l'État fédéral brésilien.

Dans un hommage rendu à Claudia Andujar, la photographe juive hongroise qui a accompagné à ses côtés la lutte des Yanomami <sup>26</sup>, Bruce Albert voit dans l'habitation de la forêt par les Yanomami (qui subvertit la logique sédentaire et productiviste des Blancs par la constitution de « communautés translocales » dans des flux migratoires permanents entre ruralité et urbanité) une alternative lumineuse aux pesanteurs (selon lui) du « sol natal » [*heimatboden*] heideggérien <sup>27</sup>. Il suggère alors que c'est peut-être ce qui les a captivés, lui et Claudia Andujar, tous deux venus d'origines si différentes et également lointaines (respectivement du Maroc et de la Suisse), et leur a permis de trouver, à travers un être-au-monde fondé sur l'exil et l'ailleurs, une forme d'affinité et de solidarité avec le peuple yanomami.

Dans cette suggestion finale de Bruce Albert, on retrouve la question posée par Viveiros de Castro de savoir ce qui a rendu possible l'alliance mineure entre l'anthropologue et le chamane, rencontre fondée, selon lui, sur l'homologie entre les positions excentrées des deux dans leurs sociétés respectives. Bruce Albert prolonge cette idée topologique en faisant de l'exil une condition commune rendant possibles les affinités entre le chercheur et l'ex-interprète de la Funai. Quoi qu'il en soit, c'est une question légitimement posée par la définition de la contre-anthropologie comme lutte des peuples dans la théorie : qu'est-ce qui pousse un certain sujet à prendre le point de vue des indigènes, s'il n'est pas lui-même indigène au départ ? J'aimerais reprendre autrement cette question que ne le fait Bruce Albert lui-même en considérant le cas Andujar : née Claudine Haas, juive européenne qui a fui le nazisme, elle est survivante du massacre de son peuple et de sa famille (dont les membres du côté paternel ont péri à Auschwitz et Dachau). On voit que le sentiment d'affinité repose alors aussi et surtout sur une solidarité entre survivants à des catastrophes. C'est ce sentiment de la catastrophe en écho qui a aussi habité la figure séminale qui a mené à la

contre-anthropologie : Claude Lévi-Strauss.

## **Aux origines de la contre-anthropologie : Lévi-Strauss et le sentiment de la catastrophe**

Si Lévi-Strauss peut être placé aux origines de la contre-anthropologie, c'est que les deux accomplissent un geste de réparation des torts causés aux peuples indigènes par la colonisation. Comme il a été dit en introduction, Lévi-Strauss était conscient du lien entre la violence de la colonisation et les conditions de possibilité de l'objectivation ethnologique. Discipline aux origines honteuses, l'anthropologie se doit d'offrir *a minima* une forme de réparation intellectuelle aux peuples qu'elle étudie <sup>28</sup>. La contre-anthropologie comprise comme lutte des peuples dans la théorie s'entend donc aussi comme lutte pour la réparation des torts causés aux peuples indigènes dans la théorie. L'anthropologie en tant que lutte des peuples dans la théorie est une politique dans la théorie, plus précisément, par sa dimension réparatrice, une politique anti-ethnocidaire <sup>29</sup>.

Prendre position pour l'autre (indigène) dans la théorie, c'est chercher à donner une pleine consistance à la figure de l'autre, et construire, dit Viveiros, « par le biais de l'image de l'autre, une autre image du monde : une image du monde qui incorpore l'image que l'autre fait *du* monde, l'image avec laquelle l'autre fait *un* monde <sup>30</sup> ». Viveiros donne comme exemple caractéristique de cette démarche l'analyse par Lévi-Strauss, en regard de la raison classificatrice, de la « pensée sauvage ». Justement, dans un entretien intitulé (en portugais) « Sur Lévi-Strauss et les philosophies indigènes <sup>31</sup> », Renato Sztutman (disciple brésilien créatif de Clastres et collègue pauliste de Viveiros) suggère que l'anthropologie lévi-straussienne elle-même procède par imitation de la pensée indigène, mouvement qui culmine dans la série des *Mythologiques*. Cette orientation théorique a commencé avec l'entreprise d'étude de la « pensée sauvage » envisagée comme puissance sauvage de toute pensée, région de la pensée par laquelle l'anthropologue peut communiquer avec les peuples extra-occidentaux. Cette étude, réa-

lisée dans *La Pensée sauvage*, serait le préambule du vaste chantier des *Mythologiques*, dans lequel serait analysée l'actualisation de cette pensée sauvage dans la pensée mythique des Indiens d'Amérique. Sztutman propose de voir là l'origine du tournant contre-anthropologique ou décolonial de l'anthropologie.

Penser comme la mythologie pour la comprendre, écrire un livre qui soit le mythe de la mythologie, c'est ouvrir la voie à une anthropologie qui se conçoit comme une reformulation réflexive de la pensée indigène, voire de la philosophie indigène. Cela correspond exactement à la position épistémologique de Viveiros que nous avons déjà envisagée : concevoir l'anthropologie comme une théorisation de la théorie indigène. Sztutman fait référence à un texte écrit en l'an 2000 dans la revue *L'Homme* où Lévi-Strauss rend hommage aux travaux de ses collègues brésiliens, qu'il considère être ses continuateurs (donc, l'équipe de chercheurs autour de Viveiros), et souligne que la philosophie revient sur le devant de la scène en anthropologie, en précisant qu'il s'agit de la philosophie des indigènes <sup>32</sup>. Cette philosophie est, on le sait, ce que Viveiros a appelé, en puisant dans le fonds philosophique occidental (Leibniz, Nietzsche, Deleuze), « perspectivisme indigène ».

Toujours dans l'entretien précité, Sztutman termine en disant que la tâche de l'anthropologie est de transformer la pensée occidentale avec la pensée des indigènes et suggère des rapprochements entre la pensée de Lévi-Strauss qui critique la séparation homme-nature et la pensée de Kopenawa, également critique, comme on l'a vu, du rapport du Blanc à la nature. C'est sans doute l'un des sens contemporains de la contre-anthropologie : en se mettant à l'écoute des pensées indigènes, elle tend à produire une nouvelle pensée, sa vérité est à venir. On peut se rappeler ici la lecture que Patrice Maniglier propose de la question de l'humanisme chez Lévi-Strauss : s'il rappelle que la critique de l'humanisme occidental au fondement de la conquête coloniale et de la prétention de l'homme d'appartenir à un ordre séparé de la nature est au cœur de la pensée de Lévi-Strauss, il précise que l'analyse de l'esprit humain, notamment à travers la pensée mythique, ne pouvant avoir de terme, c'est l'unité même du genre humain qui est toujours reportée, ten-

dancielle et projective. Maniglier en tire une intéressante conséquence éthique et politique, à savoir que Lévi-Strauss nous permet de penser un « humanisme de l'avenir qui est ouvert à ce dont précisément l'homme est capable, à l'invention de nouvelles formes d'humanité qui précisément se trament dans les profondeurs mêmes de nos sociétés <sup>33</sup> ». Pour cela, il faut se mettre à l'écoute de « ces attitudes où l'esprit humain ne cesse de se redécouvrir en redécouvrant que *l'on ne sait pas encore ce que peut l'humain* <sup>34</sup> ». La contre-anthropologie peut être envisagée comme l'une des voies contemporaines pour repenser l'humain hors du présupposé d'un état d'exception ontologique de l'humanité dans la nature, à partir d'une prise de position dans le conflit des mondes et d'une adoption d'une perspective indigène.

Une question demeure, que nous avons déjà posée à propos de Bruce Albert et Claudia Andujar, qui est celle des conditions subjectives de l'adoption de la position indigène dans le conflit des mondes, autrement dit, de l'alliance théorico-politique avec les indigènes. Il se trouve que Lévi-Strauss se l'est lui-même posée dans son récit autobiographique, les *Tristes tropiques*. Il suggère qu'il a été attiré par l'ethnographie en raison d'une affinité de structure entre sa pensée et celle des indigènes : il a « l'intelligence néolithique <sup>35</sup> » :

**Pareille aux feux de brousse indigènes, elle embrasse des sols parfois inexplorés ; elle les féconde peut-être pour en tirer hâtivement quelques récoltes, et laisse derrière elle un territoire dévasté <sup>36</sup>.**

Au cœur de la démarche anthropologique de Lévi-Strauss, on trouve l'idée de vestiges qui sont des restes d'une histoire catastrophique ; en effet, les indigènes d'Amérique du Sud sont les restes survivants de civilisations pré-colombiennes dévastées par leur « malencontre » (Clastres) avec l'Occident. Vincent Debaene, l'éditeur scientifique des *Tristes tropiques* en Pléiade et du volume posthume *Anthropologie structurale zéro* <sup>37</sup>, suggère que l'affinité entre Lévi-Strauss et les indigènes repose sur une mise en résonance de leur condition de « gibier » de la civilisation européenne :

« gibier de camp de concentration » pour l'intellectuel juif qui fuit l'Europe nazie <sup>38</sup>, « gibiers » de la civilisation mécanique pour les indigènes amazoniens <sup>39</sup>. Debaene renforce son argument en s'appuyant sur l'article « Diogène couché » (écrit en 1954 en réponse à Roger Caillois <sup>40</sup>), dans lequel Lévi-Strauss reprend la figure de Lazare qui se retrouve aussi bien chez Maurice Blanchot que chez Jean Cayrol comme allégorie du survivant de retour des camps <sup>41</sup>.

Devoir de réparation morale et intellectuelle à l'égard des indigènes colonisés et affinité de survivant des massacres génocidaires de l'Europe ne sont pas les seules caractéristiques de l'anthropologie lévi-straussienne qui annoncent le passage à la contre-anthropologie. L'idée terminale la plus profonde de Lévi-Strauss porte sur la conscience tragique de la catastrophe que porte la civilisation occidentale. Dans le prologue de *Saudades do Brasil*, ouvrage de fin de carrière qui revient sur le matériel photographique de son terrain ethnographique au Brésil dans les années 1930 <sup>42</sup>, Lévi-Strauss, après avoir rappelé la richesse des civilisations amazoniennes pré-colombiennes (attestée par les récents travaux en archéologie), et l'ampleur des massacres européens dans cette partie du monde, soutient ce qui est la thèse de la contre-anthropologie contemporaine : nous sommes désormais tous des Indiens. Le passage mérite d'être cité :

**Expropriés de notre culture, dépouillés de valeurs dont nous étions épris — pureté de l'eau et de l'air <sup>43</sup>, grâces de la nature, diversité des espèces animales et végétales —, tous indiens désormais, nous sommes en train de faire de nous-mêmes ce que nous avons fait d'eux <sup>44</sup>.**

La double idée forte de Lévi-Strauss est que l'anthropologie s'est retrouvée en position d'objectiver des survivants de cultures massacrées par la colonisation et que celle-ci n'aura été que le laboratoire de l'auto-destruction de la civilisation occidentale elle-même. Ce qui commence avec la colonisation du Nouveau Monde est un processus d'exploitation du travail humain et de la nature qui va connaître un bond qualitatif certain avec l'exploitation de l'énergie

fossile au XIXe siècle. À la fin du XXe siècle, Lévi-Strauss peut constater les effets écologiques destructeurs de la civilisation industrielle et fait des Modernes des Indiens d'un nouveau type, c'est-à-dire des êtres voués à devenir des débris de leur civilisation. La catastrophe écologique de l'anthropocène fait de nous tous des Indiens : telle est la thèse forte de la contre-anthropologie contemporaine. Cette thèse augure d'un possible renversement de perspective entre peuples modernes et peuples indigènes (extra-modernes).

Pour revenir sur la comparaison entre la définition de l'anthropologie comme lutte des peuples dans la théorie et son palimpseste althusserien, on voit qu'il faut ici marquer les différences de perspectives. Si, pour Althusser, le philosophe doit prendre place dans la lutte des classes pour briser l'hégémonie idéologique de la classe dominante et préparer ou hâter la révolution, l'anthropologue, averti par la résonance des massacres ethno-génocidaires, se place sur les positions des peuples indigènes colonisés pour appeler à la réparation des torts qui leur ont été causés et cherche à prévenir la catastrophe. Ainsi, ce sont deux manières de travailler l'orientation de l'action politique : accélérer le cours d'une histoire qui peut aller vers la révolution, ou retarder une catastrophe. À l'heure de l'anthropocène, l'exigence de la conjoncture demande peut-être de tenter une synthèse disjonctive de ces deux orientations : se hâter de retarder la catastrophe.

Il nous reste à voir comment les développements les plus contemporains de la contre-anthropologie envisagent le caractère stratégiquement décisif de la lutte des peuples indigènes dans la théorie.

### **De la contre-anthropologie comme cosmopolitique ajustée à l'âge de l'anthropocène**

Repartons de l'idée de Lévi-Strauss et des enseignements qu'il a tirés des petites communautés indigènes qu'il a étudiées. Debaene rapporte un discours de réception du Prix Érasme prononcé en 1973 dans lequel Lévi-Strauss critique une fois encore l'humanisme

occidental traditionnel qui a prétendu installer l'homme en maître de la nature, « libre de s'octroyer des droits exorbitants sur toutes les manifestations de la nature et de la vie <sup>45</sup> ». Dans « Réflexions sur la liberté », publiées en 1983, il veut limiter les droits de l'espèce humaine par les droits des autres espèces <sup>46</sup> .

Ces considérations doivent nous rappeler ce que nous avons envisagé à partir de Renato Sztutman et Patrice Maniglier : la contre-anthropologie est une pensée en devenir ; la pensée occidentale va se transformer au contact de la pensée indigène. C'est exactement le parcours de Lévi-Strauss : tirer, pour soi-même, des enseignements de la pensée de l'autre. L'anti-humanisme lévi-straussien porte la critique sur deux flancs : critique, d'un côté, de l'humanisme occidental évolutionniste qui considère l'Occident comme le sommet de la civilisation et, en cela, serait habilité à convertir ou éliminer les autres sociétés attardées ou inférieures, et critique, d'un autre côté, de la séparation abusive entre l'homme et la nature.

Précisément, cette double critique est exactement celle du penseur indigène Ailton Krenak, militant historique du mouvement indigène au Brésil depuis la fin des années 1970. L'une des idées fortes de son ouvrage, *Idées pour retarder la fin du monde*, est la critique de l'idée dominante ou occidentale d'humanité : une humanité qui infériorise des sujets considérés comme mineurs (constitués alors en « sous-humanité »), ainsi, au Brésil, les quilombolas, indigènes, métis et habitants des campagnes arrachés à la terre et transformés en main-d'œuvre des centres urbains, et une humanité qui se sépare de la nature et des êtres vivants considérés comme de simples ressources. En d'autres termes, on pourrait dire que le concept dominant d'humanité permet de dévaloriser des sous-humains et des autre-qu'humains. Krenak soutient que c'est le projet civilisationnel de ce modèle d'humanité qui nous a tous conduits au désastre contemporain de l'anthropocène, et retrouve à sa manière la thèse de Lévi-Strauss : depuis 1500, les Indiens au Brésil vivent la fin de leur monde, et, de ce fait, ils sont devenus des experts en fin du monde.



C'est là qu'intervient un renversement de perspective entre modernes et indigènes : Krenak va jusqu'à soutenir qu'aujourd'hui, c'est, non pas pour les Indiens, mais bien pour les Blancs qu'il faut craindre ! On peut parler, de la part du sujet minorisé, d'un retournement du stigmaté : être Indien, signifiant désormais être expert en fin du monde, est devenu un qualificatif laudatif. Dans *A Vida não é útil*, Krenak remarque lui-même un intérêt nouveau pour la figure de l'indigène à l'époque de la crise écologique : on commence à se rendre compte que « les peuples indigènes - en divers lieux du monde - conservent encore des modes de vie précieux qui peuvent être partagés 47 ».

L'inversion des rapports entre modernes et extra-modernes, entre Blancs et indigènes, est également perceptible dans l'histoire des rapports que Krenak établit entre eux : les Blancs sont, en quelque sorte, « sortis » d'entre les indigènes et ont pris un chemin différent, combinant science, technologie et prédation de la planète. Aujourd'hui, lorsqu'ils retrouvent les indigènes, c'est de la colère qu'ils éprouvent en constatant que ceux-ci ont su rester fidèles à un chemin sur la Terre qu'ils n'ont pas pu, pour leur part, maintenir 48. Cette observation de Krenak peut paraître surprenante : elle renverse complètement la vision évolutionniste et progressiste de la civilisation de l'*Homo faber* pour qui les indigènes sont en *manque* des techniques modernes. Précisément, dit Krenak, ce sont les Blancs qui sont en *manque* de la suffisance qui permet de vivre et subsister en prenant ce que fournit la Terre : le *surdéveloppement* technique de la civilisation de la « marchandise » est un *sous-développement* en matière de contrôle de ses besoins et de reconnaissance de sa dette à l'égard de la Terre.

Ainsi, la contre-anthropologie comprise comme réponse de l'indigène au Blanc opère une inversion des valeurs et un retournement du stigmaté 49. Dans la lutte des peuples ou lutte des mondes, la contre-anthropologie de Krenak affirme que la cosmologie indigène est plus consistante et suffisante que celle des Modernes. On peut prolonger cette thèse avec, pour finir, l'examen de la position de Viveiros de Castro lui-même.

Sa thèse contre-anthropologique est la suivante : la position pratico-spéculative de la cosmologie perspectiviste indigène est la mieux adaptée à l'Anthropocène <sup>50</sup>. Il s'agit là encore d'un retournement du stigmatisme traditionnellement associé à la figure de l'indigène. Pour situer Viveiros de Castro dans le champ de la contre-anthropologie, je procéderai de nouveau en opérant le lien entre sa pensée et celle de Lévi-Strauss.

En premier lieu, je pense au pessimisme du texte de 1971 (mal accueilli), « Race et culture », dans lequel Lévi-Strauss, soutenant la relative incompatibilité entre cultures, plaide pour la nécessité de maintenir les différences entre groupes <sup>51</sup>. Il me semble que Viveiros en donne une formulation contemporaine dans une conférence prononcée en 2019 lorsqu'il aborde la pratique de ré-isolement volontaire de certains peuples indigènes. Il cite notamment le cas des Wampis du Pérou qui, pour se protéger des grands intérêts de l'extractivisme minier sur leurs terres, ont proclamé le gouvernement autochtone de « l'État du gouvernement territorial autonome de la nation Wampis », en se revendiquant à la fois de l'autorité des entités mythologiques des peuples Jivaro et de conventions internationales (notamment la convention 169 de l'OIT <sup>52</sup>). Cette volonté de ré-isolement, tout en rappelant la Zomia étudiée par James C. Scott <sup>53</sup>, est aussi indubitablement une version indigène du pessimisme lévi-straussien, à tel point que je propose de parler, en écho à l'afro-pessimisme <sup>54</sup>, d'un « indigéno-pessimisme ».

En deuxième lieu, il ne fait aucun doute que Viveiros reprend également à son compte la thèse énoncée par Lévi-Strauss à la fin du prologue de *Saudades do Brasil* : dorénavant, nous sommes tous des Indiens. C'est même une des thèses fondamentales de son texte sur la fin du monde co-écrit avec Deborah Danowski, « Arrêt de monde <sup>55</sup> ». Elle est encore réitérée dans un article de 2019 dans lequel il est rappelé que les peuples extra-modernes ont su survivre dans un monde tragiquement transformé par un peuple étranger qui leur était (du moins au début) incompréhensible, et sont présentés comme un « exemple de la capacité de l'espèce à vivre dans des temps difficiles ». Plus encore, leur présent est « peut-être une

préfiguration du futur de tout un chacun <sup>56</sup> ».

Pour être complet sur ce massif énoncé contre-anthropologique chez Viveiros de Castro, il faut ajouter la formulation volontiers provocatrice qu'il lui a donnée dans un texte polémique de 2005 : au Brésil tout le monde est indien, sauf qui ne l'est pas <sup>57</sup>. Énoncé difficile à interpréter, il se donne d'abord à voir comme une provocation hyperbolique apparemment contre-factuelle. Je propose de l'approcher successivement par trois biais. Premièrement, si on l'envisage comme une identification politique impossible, on peut y voir une réécriture de l'énoncé soixante-huitard : « Nous sommes tous des Juifs allemands <sup>58</sup> », énoncé auquel Viveiros donne une tournure décoloniale en faisant, dans le contexte brésilien, du signifiant indigène l'incarnation maximale du mot d'ordre de décolonisation du pays. On peut commencer par rappeler les deux premiers sens que Viveiros donne au terme indigène <sup>59</sup>. Le premier sens est classiquement anthropologique : il désigne l'appartenance à une communauté liée aux sociétés pré-colombiennes. Le deuxième sens est historico-critique, plus proprement décolonial : il désigne le nom d'une condition de mineur dans l'histoire coloniale du Brésil.

Cela dit, Viveiros complexifie l'énoncé d'identification politique impossible d'ascendance soixante-huitarde : pour comprendre comment il le retravaille, on peut se référer à ce qu'il considère comme un aspect esthétique-métaphysique de la pensée amérindienne <sup>60</sup> : ce qu'il propose d'appeler, dans un intraduisible anglais, la logique de « *someness* <sup>61</sup> ». En s'appuyant sur les récits de divers ethnographes, il montre comment la pensée amérindienne tient en échec ou suspend la prédominance du quantificateur universel (« tous » ou « chacun ») en développant un « anarchisme ontologique » pour lequel il n'y a pas de totalité, ni d'Un ou de Tous. Il s'agit, dès lors, d'une logique du « quelques-uns » ou « certains », du « pas-tout » ou « pas-tous ». C'est ainsi qu'il rapporte les travaux d'Irving Hallowell sur les Ojibwa pour qui les pierres sont une classe grammaticale de nom désignant des êtres animés. Pourtant, en interrogeant des membres du groupe, Hallowell s'entend dire : « ce ne sont pas toutes les pierres qui sont vivantes, mais certaines

le sont ». Viveiros voit dans cet énoncé la manifestation d'un trait logique de la pensée amérindienne qui soutient, non pas que le Multiple doit prendre la place de l'Un, mais qu'il faut rester attentif à la possibilité du pas-tous, du certains, du *some*. La logique du *someness* ménage la possibilité d'une exception que l'expérience pourra peut-être vérifier. Le *someness* est une manière de garder l'expérience ouverte, de ne pas préjuger de ce qui peut arriver.

Si l'on en revient à notre énoncé « Au Brésil tout le monde est indien, sauf qui ne l'est pas », on se rend compte qu'on peut le réécrire à partir de la logique du *someness* : au Brésil, tous ne sont pas Indiens, mais certains le sont. Ce qui compte, c'est la possibilité de l'exception. D'un point de vue historique et décolonial, c'est une manière de dire aux élites brésiliennes, qui ont toujours parié sur la disparition des indigènes, que ceux-ci persistent. Inverser la formule courante du *someness*, faire passer l'exception indigène dans la partie de la phrase consacrée au quantificateur universel, est une provocation hyperbolique destinée à plonger le bureaucrate étatique brésilien dans les sueurs froides d'un cauchemar d'une multiplication des indigènes. L'ouverture de l'expérience, ménagée par la logique indigène du *someness*, par l'intermédiaire du compte des indigènes, nous fait passer à un sens proprement politique du signifiant Indien au Brésil.

Ce troisième et dernier sens désigne, pour parler comme Rancière, la « subjectivation ouverte des incomptés 62 » qui, en s'identifiant au signifiant indigène, se désidentifient de l'État brésilien et se sentent appartenir à un lieu et à la terre (davantage qu'ils ne considèrent que la terre leur appartiendrait). Cette désidentification par rapport à l'État (post-)colonial et à l'étalon majeur qu'il incarne est la possibilité de ce qu'il faut appeler, dans des termes empruntés par Viveiros à Deleuze et Guattari, un « devenir-mineur universel ». Par minorité, Deleuze et Guattari entendent, non pas un sous-ensemble statistique déterminé par le compte étatique, mais la possibilité universelle de dévier d'une norme dominante (« majeure »). Le devenir-mineur universel, en débordant le simple sens anthropologique courant de descendance pré-colombienne, renvoie à l'étymologie du mot *indigène*, en désignant celui qui, au lieu d'en

être le propriétaire, appartient à la terre. En d'autres termes, ce dernier sens du terme indigène est celui de l'*utopie cosmopolitique* terrestre de la contre-anthropologie : reconnaître dans les modes de vie et pratiques d'habitation du lieu des peuples indigènes une attitude bien moins suicidaire (ou bien moins entropique) que celle de la civilisation technocapitaliste dominante **63**.

Nous en arrivons là à la troisième référence à Lévi-Strauss. Contre le mythe d'une forêt amazonienne vierge et sauvage avant l'arrivée des Européens, l'anthropologue français a rappelé la richesse des civilisations pré-colombiennes ayant façonné les écosystèmes de cette partie du continent. Il rappelle que les premiers Européens ont découvert des zones richement anthropisées, des villes, des champs cultivés **64**. Viveiros reprend ces constats, et les prolonge encore conceptuellement en se référant au concept lévi-straussien de bricolage **65**. Lévi-Strauss voit dans l'activité du bricolage l'équivalent pratique de la réflexion intellectuelle de la pensée mythique (ou indigène). Le bricoleur, oeuvrant de ses mains, utilise des moyens détournés comparés à ceux de l'art. Disposant d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et limitée, il s'arrange toujours « avec les moyens du bord ». S'il conserve des éléments, c'est en vertu du principe que « ça peut toujours servir » (même s'il ignore encore quel emploi précis et déterminé pourra en être fait). C'est ainsi que Viveiros parle, pour qualifier l'anthropisation indigène de l'Amazonie qui a retenu l'attention de Lévi-Strauss, de « géobricolage ». Ainsi, de l'horticulture et de l'agroforesterie des peuples indigènes en Amazonie :

**[Elles] ont produit une abondance de plantes comestibles et rendues aptes à d'autres usages (par les humains et d'autres espèces animales et fongiques) sans détruire les grands cycles écologiques de la forêt, créant des lopins d'habitabilité qui n'ont pas conduit à la dégradation de la biosphère non-humaine – bien au contraire **66**.**

Si les géobricolages indigènes sont si intéressants, c'est qu'ils s'adaptent à la manière de procéder de l'évolution, à savoir un bricolage empirique. Les formes de vie sont le résultat provisoire de la transformation de matériaux disponibles, c'est-à-dire de formes de

vie antérieures et de contingences épigénétiques. La composition anatomique et physiologique des organismes correspond à l'esprit du bricoleur : « ce n'est pas parfait, mais ça sera suffisant pour vivre ». Les compositions de mondes humains et non-humains ont toujours été des géobricolages dans la mesure où elles ont toujours pris à la Terre les matériaux nécessaires à leur habitabilité.

Par la pertinence de ses géobricolages, la figure de l'indigène en vient à figurer l'avenir d'une humanité terrestre, contre les fantasmes de géo-ingénierie qui habitent la civilisation industrielle. Si la cosmologie indigène est plus adaptée à l'anthropocène, c'est qu'elle assume complètement ce qui fait une espèce : à savoir la nature sympoétique du vivant : la cohabitation, la collaboration, l'entre-dévoration, l'interdépendance multispécifique comme substrats de la vie organique. L'espèce devient un nœud relationnel dans un champ de forces pré-spécifique et pré-individuel. L'avantage de la cosmologie indigène (animiste ou perspectiviste) est qu'elle établit des relations de parenté au-delà des frontières abstraites de la condition-espèce. Cette parenté est une manière de pratiquer la rationalité interspécifique nécessaire à la reproduction de la vie. Attribuer de la personnalité à des êtres non-humains est une attitude panpsychiste, aussi Viveiros qualifie-t-il la cosmologie indigène de cosmopolitique panpsychiste : non plus simplement une position spéculative mais une pratique de cohabitation avec d'autres espèces dans le cosmos 67.

## **Conclusion : lutte des peuples, lutte des classes**

Pour finir ces quelques réflexions, il nous faut prolonger et terminer provisoirement la discussion de la lutte des peuples dans la théorie selon Viveiros et de son rapport à la référence althusserienne. Quelles raisons invoquer pour expliquer la prise de position de Viveiros pro-indigène dans la lutte des peuples ? D'abord, adopter le point de vue indigène permet de réécrire l'histoire du Brésil et d'exiger sa décolonisation qui, au-delà de la réparation des torts causés aux peuples indigènes, doit aller jusqu'à l'invention d'une décolonisation qui soit autre chose qu'une imitation des pays

ex-colonisateurs. Puis, dans le conflit des cosmologies, il faut savoir reconnaître le privilège épistémologique du point de vue indigène : c'est celui qui adopte le mieux le point de vue du vivant et de la condition interspécifique de la vie (humaine et non-humaine).

On peut aussi lire la prise de position de Viveiros comme une intervention dans la conjoncture, selon ce qu'il avance dans un entretien de 2010 <sup>68</sup>. L'affinité élective avec les indigènes se cristallise à la fin des années 1970 lorsque la dictature militaire brésilienne a voulu achever le processus de désindianisation du pays. À cette époque où les mouvements minoritaires se multiplient (mouvements des femmes, des Noirs, etc.), les indigènes sont venus représenter le signifiant minoritaire par excellence. Par ailleurs, Viveiros voit dans la classe ouvrière de plus en plus un élément intégré au plan du capital développementiste. C'est là que le différend avec Althusser et l'épistémologie conflictuelle du marxisme est le plus accentué. Pour Althusser, comme pour Tronti, autre représentant caractéristique de la théorie conflictuelle, la prise de position théorique se fait dans le cadre d'une lutte des classes centrée sur les conflits de la structure des rapports de production. Tronti parle de *parzialità* pour définir la prise de parti dans la théorie, afin de faire se correspondre « le fait que la classe ouvrière est *une partie de la société*, et le fait qu'elle intervient comme un *parti* dans la lutte des classes <sup>69</sup> ». La radicalité de Tronti consiste à soutenir qu'aucune totalisation n'est jamais possible et que la division inconciliable est la loi de l'histoire moderne.

Faut-il se contenter de mettre en regard les perspectives inconciliables que sont la lutte des peuples pro-indigène et la lutte des classes de la classe ouvrière ? Il semble bien que la théorie critique soit ici écartelée entre théorie de la spoliation (territoriale) et de l'ethno-génocide et théorie de l'exploitation. Mais, peut-être peut-on envisager que la confrontation des deux soit une relance pour la lutte des classes : pousser toujours plus loin le refus ouvrier de participer au plan du capital, et *minoriser* ou *indigéniser* la figure du prolétaire (un prolétaire terrestre *anti-productiviste*). Inversement, la lutte des classes devrait fournir son tranchant à la lutte des peuples, de manière à ce que celle-ci ne s'affaisse pas dans une poli-

tique multiculturaliste réparatrice. C'est peut-être la croix de la politique contemporaine : que la lutte des peuples et la lutte des classes ne cessent de s'échanger leurs points de vue pour se renforcer l'une l'autre.

*Julien Pallotta*

—

## Notes

- 1 Voir Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, Bellevaux, Dehors, 2019, traduction de J. Pallotta, et *Pour une autodétermination indigène*, Bellevaux, Dehors, traduction de J. Pallotta, à paraître courant 2024.
- 2 Voir Ailton Krenak, *Idées pour retarder la fin du monde*, Bellevaux, Dehors, 2020, traduction de J. Pallotta ; voir aussi Ailton Krenak, *Futur ancestral*, Bellevaux, Dehors, et *Le Réveil des peuples de la terre*, Bellevaux, Dehors, à paraître courant 2024, traductions de J. Pallotta.
- 3 Viveiros de Castro a préfacé le livre de Krenak, *Le Réveil des peuples de la terre*, *op.cit.*, et l'édition brésilienne du livre de Bruce Albert et Davi Kopenawa, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, 2010.
- 4 Eduardo Viveiros de Castro, préface à Ailton Krenak, *Le Réveil des peuples de la terre*, *op.cit.*
- 5 Voir la présentation qu'il en donne dans l'entretien à la revue *Cult*, dans le même numéro des *Temps qui restent*. Voir aussi Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, traduction d'Oiara Bonilla, premier chapitre.
- 6 Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, *op.cit.*, p.92.
- 7 Roy Wagner, *L'Invention de la culture*, Paris, Zones sensibles, 2014, traduction de P. Blanchard.
- 8 Communication personnelle.



- 9 Eduardo Viveiros de Castro, « Brasil, país do futuro do pretérito », communication orale, PUC-Rio, 14 mars 2019.
- 10 Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.
- 11 Louis Althusser, « Lénine et la philosophie » (1968), in *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998, p.103-144.
- 12 Voir Étienne Balibar, « Althusser et Mao », accessible en ligne à l'URL suivante : <http://revueperiode.net/althusser-et-mao/>
- 13 Voir Patrice Maniglier (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.
- 14 Louis Althusser, « La philosophie comme arme de la révolution » (1968), in *Solitude de Machiavel, op.cit.*, p.155.
- 15 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II* (1973), Paris, Plon/Pocket, 1996, p.69.
- 16 Claude Lévi-Strauss, *ibid.*, p.53.
- 17 Claude Lévi-Strauss, *ibid.*, p.322.
- 18 Michel Foucault, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France.1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p.8-10.
- 19 Bruce Albert, « Écrire 'au nom des autres'. Retour sur le pacte ethnographique », in *Trophées, Etudes ethnologiques, indigénistes et amazonistes offerts à Patrick Menget*, volume I, p.109-118.
- 20 Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1965/1996. Pour un exposé détaillé du concept de coupure chez Althusser, voir Étienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in Sylvain Lazarus (dir.), *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993, p.81-116.
- 21 Étienne Balibar, *Passions du concept*, Paris, La Découverte, 2020, p.224.
- 22 Eduardo Viveiros de Castro, « O recado da mata », Prefácio in

Bruce Albert e Davi Kopenawa, *A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, p. 27-28.

- 23 Il faut sans doute ajouter comme élément de l'ex-centration de Bruce Albert son indifférence à la course aux honneurs académiques, ainsi (entre autres choses) le fait qu'il n'a jamais transformé sa thèse en ouvrage.
- 24 Bruce Albert, « L'or cannibale et la chute du ciel. Critique chamanique de l'économie politique de la nature », *L'Homme*, 126-128, avr.-déc. 1993, p. 349-378.
- 25 A. Seeger et E. Viveiros de Castro, « Terras e territórios indígenas », *Encontros com a civilização brasileira*, 12, p.101-109, traduction à paraître dans Eduardo Viveiros de Castro, *Pour une autodétermination indigène*, *op.cit.*
- 26 Bruce Albert, « Un monde dont le nom est forêt. Hommage à Napëyoma », in Thyago Nogueira (dir.), *Claudia Andujar. La Lutte yanomami*, Paris, Fondation Cartier, 2020.
- 27 Voir l'association entre perte de foyer (*heimatlosigkeit*) et oubli de l'être, dans Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1969, p.99-100.
- 28 Sur la signification éthique de l'anthropologie de Lévi-Strauss, voir Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket, 2005, p.151 et sv.
- 29 Sur le concept d'ethnocide, voir l'article de Viveiros de Castro, « Sur la notion d'ethnocide » (2015), in Eduardo Viveiros de Castro, *Pour une autodétermination indigène*, *op.cit.*
- 30 Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, *op.cit.*, p.47.
- 31 Renato Sztutman, « Sobre Lévi-Strauss e Filosofias Indígenas », *Ponto Urbe*, 16, 2015, accessible à l'URL suivante : <https://journals.openedition.org/pontourbe/275>
- 32 Claude Lévi-Strauss, « Postface », *L'Homme*, 2000, 154-155,

p.720.

- 33 Patrice Maniglier, « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les Temps modernes*, n°609, juin-août 2000, p. 240.
- 34 Patrice Maniglier, *Ibid.*, p.241.
- 35 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (collection de la Pléiade), 2008, p.41.
- 36 *Idem.*
- 37 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale zéro*, Paris, Seuil, 2019.
- 38 Claude Lévi-Strauss, *Oeuvres, op.cit.*, p.10.
- 39 Claude Lévi-Strauss, *Oeuvres, op.cit.*, p.29.
- 40 Claude Lévi-Strauss, « Diogène couché », in *Cités*, 2020/1 (n°81), Paris, PUF, p.137-168.
- 41 Vincent Debaene, Préface in Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale zéro, op.cit.*, p.48.
- 42 En censurant, il faut bien le dire, les traces de son épouse d'alors (Dina Dreyfus), dont l'intervention a pourtant été décisive pour l'organisation de l'expédition ethnologique.
- 43 M'adressant en 1985 à de jeunes collègues et aux étudiants de l'université de São Paulo, j'évoquai la qualité très spéciale de l'air, à la fois d'altitude et tropical, que j'avais retrouvée en descendant d'avion. Tout le monde éclata de rire, comme si j'avais dit une incongruité. Pourtant, cette qualité était toujours présente loin de la ville, mais mes auditeurs, plongés quotidiennement dans l'enfer pauliste ne l'identifiaient pas comme telle, incapables de concevoir qu'une existence déjà urbaine eût pu se dérouler dans une atmosphère non encore polluée. (Note de Lévi-Strauss).
- 44 Claude Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, Paris, Plon, 1994/2009, p.19.

- 45 « Discours de Claude Lévi-Strauss », cité par Vincent Debaene, in Préface, *Anthropologie structurale zéro, op.cit.*, p.50.
- 46 Claude Lévi-Strauss, « Réflexions sur la liberté », *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p.374.
- 47 Ailton Krenak, *A Vida não é útil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2020, p.115, traduction personnelle.
- 48 *Idem.*
- 49 On pourrait même parler d'une vantardise nietzschéenne (« nous sommes les meilleurs »), et comprendre la défense des peuples indigènes comme la défense des forts. Ainsi, un énoncé nietzschéen, énigmatique, que cite souvent Deleuze, gagnerait un sens décolonial et contre-anthropologique : « On a toujours à défendre les forts contre les faibles ». Voir Gilles Deleuze, *Nietzsche. Sa vie, son œuvre*, Paris, PUF, 1965, p. 27.
- 50 Eduardo Viveiros de Castro, « A revolução faz o bom tempo : utopia e entropia », in Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Rafael Sadanha, *Os Mil Nomes de Gaia : do Antropoceno à Idade da Terra. Volume 2*, Rio de Janeiro, Machado, 2023, p. 44.
- 51 Claude Lévi-Strauss, « Race et culture », in *Le Regard éloigné, op.cit.*
- 52 Eduardo Viveiros de Castro, « Brasil, país do futuro do pretérito », communication orale, PUC-Rio, 14 mars 2019.
- 53 James C. Scott, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013, traduction de Nicolas Guilhot, Frédéric Joly et Olivier Ruchet.
- 54 Voir Norman Ajari, *Noirceur*, Paris, Divergences, 2022.
- 55 Déborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro, « Arrêt de monde », traduction d'Oiara Bonilla, in Émilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Dehors, 2014, p.221-339.
- 56 Eduardo Viveiros de Castro, « On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene », *Current Anthropology*, Volume

60, August 2019, p.304, traduction personnelle.

57 Eduardo Viveiros de Castro, « No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é », in Renato Sztutman (org.), *Eduardo Viveiros de Castro. Encontros*, Rio de Janeiro, Azougue, 2008, p.132-161.

58 Sur cette subjectivation impossible, voir l'intéressante analyse de Jacques Rancière, « La Cause de l'autre », in *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p.155-157.

59 Pour une analyse plus détaillée de cette question, je renvoie à ma postface de l'essai de Viveiros sur Clastres. Voir Julien Pallotta, « Postface : Viveiros de Castro au-delà de Clastres. Vers un Brésil mineur ou un alter-Brésil », in Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, *op.cit.*, p.142-149.

60 Je remercie ici Frédéric Keck pour cette suggestion.

61 Eduardo Viveiros de Castro, « On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene », *op.cit.*, p. 305-306.

62 Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit.*, p.157.

63 Eduardo Viveiros de Castro, « On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene », *op.cit.*, p.304.

64 Claude Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, *op.cit.*, p.11-13. Pour des données réactualisées sur ce sujet, voir Pierre Barthélémy, « En Amazonie, la découverte d'un vaste réseau de cités-jardins vieux de 2500 ans », *Le Monde*, 11 janvier 2024.

65 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, in *Oeuvres*, *op.cit.*, p.576 et sv.

66 Eduardo Viveiros de Castro, « On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene », *op.cit.*, p.301-302.

67 Eduardo Viveiros de Castro, « A revolução faz o bom tempo : utopia e entropia », in Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Rafael Sadanha, *op.cit.*, p. 42-44.

68 Eduardo Viveiros de Castro, Entretien avec la revue *Cult* (2010), in Daysi Bregantini, Welington Andrade (dir.), *Cult 20 anos : melhores entrevistas*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2017, p.172-182.

69 Étienne Balibar, *Passions du concept*, *op.cit.*, p.122.

—

## Contributeur · ices

Édité par Patrice Maniglier, Dimitra Panopoulos et Juliette Simont.

# Théorie des territoires

Par Andrea Mubi Brighenti | 11-03-2024

Nos territoires ne sont pas de simples étendues spatiales, objets exclusifs de géographes solitaires. Auteur du livre *Animated Land*, coécrit avec Mattiäs Kärholm, Andréa Mubi Brighenti élabore une territorialologie qui cherche à en montrer toute la complexité, à la fois sociologique, économique, éthologique, écologique, etc. Il nous propose, dans cet article, de partir à l'aventure dans ces territoires vivants, entreprises de coexistence sociale toujours renouvelées.

## *Se risquer dans les territoires...*

Mon titre contient évidemment une ironie : impossible de faire une véritable théorie en seulement quelques pages – même si Guy Debord est arrivé à esquisser sa « théorie de la dérive » en cinq pages environ. Au moins, le mot n'était pas tellement pratiqué, tandis qu'écrire sur les territoires est comme écrire *peri physeos* (à savoir, sur la nature même). Mais il y a un autre point, peut-être plus intéressant : le mot *théorie*, originellement, signifie aussi série, défilé de personnages, collection de propositions. Dans ce cas, peut-être que la seule véritable théorie des territoires consisterait à suivre leur enfilade illimitée, sans aucune prétention de synthèse : simplement, repérer les conditions immanentes de territorialisation qui se produisent en différents moments.

On peut essayer ici une petite promenade, un tour de reconnaissance du territoire, avec un approche problématique-problématisante : tandis que la pensée *analytique* vise à élaborer des systèmes de pensée ou des modèles formels de relations, et tandis que la pensée critique montre les limites de ces modèles, ainsi

que les jeux de pouvoir implicites dans chaque opération de systématisation, la pensée *problématique* procède plutôt de façon relationnelle, apte à traverser (en italien, on dirait « attraversante »). L'incertain, disait Canetti, est le vrai domaine de la pensée : mais il faudrait ajouter toute de suite qu'incertain ne veut pas dire vague, ni complaisant. Plutôt, l'incertain est le terrain sur lequel on ouvre des chemins nouveaux, des sentiers qui ne sont encore assurés par aucun schéma préalable, par aucun abrégé – néanmoins, ce sont des sentiers qui vont nous mener quelque part.

Si, en général, une façon problématique-problématisante de penser essaye toujours d'aller au-delà des dichotomies reçues, dans le cas de la notion de territoire ces dichotomies sont avant tout celles entre instinct et stratégie, entre terrain et réseaux, entre clôture et ouverture. En même temps, nous sommes bien conscients qu'il faut passer par ces dichotomies : en effet elles nous sont presque indispensables pour commencer à penser. Dans ce cas, on peut adopter une heuristique qui consiste à utiliser des dichotomies suffisamment bonnes pour que nous puissions bientôt arriver (*quam primum fieri potest*) à les dépasser. Dans cet exercice (surtout parce qu'il s'agit de se déplacer entre sciences humaines et sciences naturelles) il y a bien sûr beaucoup de risques à prendre : risques de réductionnisme, de déterminisme, etc. Mais, qui ne risque rien, ne trouve rien ; il faut donc se risquer dans ces territoires...

### ***L'essai territorial***

Je vous propose donc avant tout d'imaginer un territoire comme *un essai de réponse à des problèmes*, des nécessités, des besoins, aussi bien qu'*un essai de réponse à des désirs*, à des aspirations. Ces besoins et ces désirs que l'on trouve, que l'on ressent, que l'on forme, sont sociaux dans le sens où ils se posent en relation à quelqu'un d'autre, plus ou moins différent de nous, avec lequel on habite, sur lequel on agit et qui, au bon moment, peut même agir sur nous. Toute l'aventure territoriale dérive de notre condition « sympatrie », comme les biologistes disent des animaux qui partagent une même « patrie ». Le territoire est intégralement une entreprise



sociale, en tant qu'il détermine la condition d'un dedans partagé : même si, comme on le verra bientôt, c'est nous-mêmes qui faisons les territoires – en les traçant – nous ne détenons toutefois jamais un territoire tout entier, car le territoire, comme le milieu, nous déborde largement. Nous nous situons plutôt *dans* un territoire qui nous contient. Mais *être-dans* est toujours *être-dans-avec* quelqu'un ; en d'autres termes, le territoire est camaraderie, commensalisme, compagnonnage...

En essayant de qualifier les besoins et les désirs qui nous amènent à faire des territoires, on trouve *des besoins de mesure* et *des désirs d'expression*. Ce qui remonte à la double question : d'un côté, l'aménagement de la coexistence, de l'autre, le témoignage (ou, si vous voulez, le cri) de la vie. En effet, d'un côté les territoires servent toujours à mesurer une composition sociale. On trouve ici la question de la maîtrise : loi, administration, gouvernance, savoirs techniques ont été développés et déployés en tant qu'outils de mesure des territoires, comme les historiens de l'État nous l'ont bien montré. Mais il faut absolument dégager l'idée de territoire de celle d'un outil de gouvernement tout court, ou d'un simple attribut de l'État souverain, comme dans la fameuse définition de l'État donnée par Max Weber, par exemple. On ne comprendrait pas grand-chose de la manifestation des territoires dans leur variété sans tenir compte du fait qu'ils nous servent aussi fondamentalement pour exprimer des événements sociaux : les gestes (les salutations, les menaces...), les voisinages, les affects et les intimités sont territoriaux, pas seulement au même titre, mais en même temps que les activités de mensuration (ainsi, on prend avant tout les « mesures » de l'autre).

Si l'on regarde un territoire comme un essai de réponse à une série de problèmes et de désirs, on voit bien aussi que le territoire ne peut pas être assumé comme un fait naturel que l'on découvre simplement, une étendue inerte de terre sur laquelle on agit de quelque façon. Tout au contraire, il doit s'agir avant tout de quelque chose que l'on *fait* : un territoire est établi par des actes accomplis dans des milieux qui nous enveloppent, des actes qui sont en relation avec l'existence d'un *socius*. Faire, effectuer, dans le sens d'*agir*. Le mot *action* dérive du verbe latin *ago, -ere* – littéralement

« mener les bêtes dans les champs » ; et cette étymologie nous révèle les éléments cruciaux de l'action : élément *milieu* (le champ ou la région où on se trouve ou que l'on traverse), élément *multiplicité d'êtres* (le troupeau de bêtes), élément *hétérogénéité entre êtres divers* (le rapport berger-troupeau, à travers, par exemple, la question de la délimitation du terrain de pâture, le *nómos* de la terre...), élément *contingence* (chaque acte peut toujours échouer, rien ne garantit son succès *a priori*), élément *intériorité* (l'acte territorial détermine la création d'un dedans, d'un nouvel horizon à l'intérieur duquel on se situe, dans lequel on est pris).

Il est vrai que les animaux savent aussi le faire ; les animaux font leurs territoires avec beaucoup de soin, de goût et de finesse, comme les biologistes et les éthologues nous l'ont appris depuis longtemps. Parfois, en découvrant les finesses territoriales des animaux, on peut même en arriver à penser que l'être humain n'est qu'une apparition tardive dans l'histoire des territoires. Mais reconnaître que les animaux font aussi des territoires n'équivaut pas à soutenir que l'homme a une territorialité instinctive immuable. De ce point de vue, si intéressante qu'elle soit, l'éthologie humaine souffre d'un très grave réductionnisme. Les équivoques du réductionnisme et du primordialisme peuvent être évitées, je crois, si on arrive à comprendre qu'on n'a pas seulement besoin d'une éthologie du comportement animal et d'une politologie des organisations humaines, mais surtout d'une politologie du comportement animal et d'une véritable éthologie des organisations.

Cela revient à constater que nous avons des problèmes en commun avec les animaux (aménagement de la coexistence et désir de crier la vie, par exemple), même si nous y donnons des réponses différentes. Si on accepte – selon une étymologie pas toute à fait certaine – que le mot territoire a à voir avec le verbe latin *terreo*, *-ere*, « effrayer » (la même racine d'où vient le mot terreur – ce qui ne veut pas dire que territoire vient de *terreur*, mais, plutôt, que ces termes ont des ancêtres communs), on comprend mieux que la question du territoire tourne autour de la réalisation d'un programme de relationnalité entre êtres qu'il faut inscrire dans une matérialité ou, pour mieux dire, dans des matériaux spécifiques ca-

pables de l'exprimer.

D'un côté, donc, relation complète, pas simple agression (car ce n'est qu'occasionnellement que le territoire comporte exclusion et refoulement, le plus souvent il comporte médiation, inclusion, hiérarchisation, etc.) ; de l'autre, travail complexe sur les matériaux pour les rendre expressifs : « Les problèmes qui intéressent une araignée – a remarqué l'éthologue Rémy Chauvin – ce sont ceux qui lui sont posés en termes de fils ; pour une abeille il faut qu'ils soient en termes de cire ; en termes de branchettes pour un castor, de brindilles pour une fourmi, de carton pour une guêpe ». On peut continuer en ajoutant que l'être humain problématise d'une façon poly-matiériste : en effet, l'artisan connaît ses matériaux à travers leur coefficient de pliability, leur résistance spécifique aux outils et aux traitements. Comme le dit aussi bien le mathématicien Grothendieck, « il y a la pulsion du contact avec ces matériaux qu'on façonne un à un, avec un soin amoureux, et qu'on ne connaît vraiment que par ce contact aimant ».

### ***Constitutions territoriales***

Dans l'essai territorial, dans cet essai qu'est un territoire, il faut prendre en compte plusieurs niveaux relationnels. En fait, dans chaque territoire on trouve plusieurs activités qui se déroulent en même temps : on trouve, notamment, des *possessions*, des *propriétés*, des *qualités* et des *capacités*. Ces aspects correspondent à des verbes que le territoire rend possibles : *on est* (on occupe de l'espace), *on a* (on possède en propriété, on détient en tant que « sien »), *on exprime* (on agit sur des autres et on est agi par eux), *on connaît* (on sonde, on cherche des repères, on se fait des cartes, on essaie de rendre visibles des donnés).

Même une liste très sommaire de ces activités nous donne une idée de l'ampleur des activités que les territoires rendent possibles. Cela pose aussi la question de la « capacité » des territoires, à savoir, des limites intrinsèques de ressources, d'extraction, du peuplement, de coexistence.

Les territoires ont été souvent décrits à partir du dispositif du « *claim* », de la demande à travers laquelle un sujet vise à s'approprier d'un espace. Du point de vue des niveaux relationnels que l'on vient d'introduire, on voit bien qu'avec l'instauration d'un territoire, il s'agit en effet de produire une sorte d'articulation, ou bien de *jointure*, entre certaines qualités et certaines propriétés. A travers cette jointure, un ensemble des *qualités* peut devenir *expressif*, en se référant à quelqu'un qui possède effectivement ces qualités. Cette jointure correspond à une visibilisation matérielle à l'intérieur d'un milieu, en vue de la définition d'une certaine relation sociale. Les territoires sont donc une façon de gérer la multiplicité des qualités qui se manifestent à chaque seuil de diversité, mais qui n'ont pas encore de propriétaire (on peut penser à des qualités comme la beauté, la fragilité, la lenteur, l'inertie...).

*Stricto sensu*, les qualités ne peuvent pas être *hiérarchisées* (contrairement à ce que l'on cherche de plus en plus à faire à notre époque « qualitométrique », où on lance par exemple des slogans vides tels que « mesurer l'excellence »...), mais seulement *exprimées*, car chaque expression renvoie à un style singulier. En faisant converger des qualités avec des propriétés, ce qui émerge est une *signature* – ce que Simmel, en se référant au paysage, appelait *Stimmung* (le *genius loci* des anciens). Chaque territoire implique donc une telle signature, une signalisation : c'est le témoignage d'un ensemble des qualités qui deviennent propres à quelqu'un. Les territoires sont donc réclamés dans le sens où ils sont signés, mais d'une signature qui n'est pas simplement le phénomène d'un corps ou d'un individu biologique.

L'expressivité est souvent perçue comme moment déchirant, démesuré. En fait, l'expression peut être aussi bien imaginée comme une espèce de *phase expérimentale* de la mesure territoriale : mesure mesurante plutôt que mesure mesurée. Car la dimension expressive des territoires est étroitement liée au caractère de *contingence* de l'action : puisque rien ne garantit *a priori* le succès de l'action, l'essai territorial est toujours expérimental. L'excès et la transgression ne sont donc pas simplement négation de la mesure ; en revanche, ils impliquent un écart, une discontinuité entre mesures,

une coupure, suspension ou entre-temps, où, dans une sorte de vertige de possibilités, on se demande radicalement : « Quelle mesure ? Pour qui ? A quel prix ? Et pourquoi ? ».

Dès lors que l'on considère la composition fonctionnelle et expressive d'un territoire, on est un peu mieux placé pour reconnaître l'existence d'une véritable « constitution » territoriale. C'est cela, effectivement, qui correspond à la signature territoriale. Ainsi, la constitution des territoires relève aussi bien du verbe *mesurer* que du verbe *exprimer*. D'une part, on essaie de mesurer une composition de plusieurs êtres qui se rencontrent, avec leurs distances critiques, leurs transits, leurs croisements, leurs collaborations : d'ici viennent les techniques de la loi, de l'administration, de l'aménagement, de la gestion et, plus généralement, de toute discipline qui vise à exercer une maîtrise. De l'autre, on vise à exprimer des qualités, des expériences de voisinage, d'intimité, d'appartenance, identité, nostalgie et, plus généralement, tout ce qui relève de la question de l'*habiter* : être-dans est toujours déjà être-dans-avec. L'existence de la planète en tant qu'*oikoumène* y joue alors un rôle fondamental : si le territoire n'est pas une simple parcelle, il serait toutefois impossible de faire des territoires *sans la Terre* : respiration, nourriture, évolution, et l'admirable travail des bactéries.

## **Zonalité**

De cette double tâche constitutive – tâche de mesure et tâche d'expression – découle l'aspect à la fois extensif et intensif de chaque territoire. Faire un territoire, c'est tracer ou dessiner une frontière, dans le sens précis de limite. Certainement, la territorialisation est une façon d'arpenter les lieux, ce qui renvoie à tout un ensemble de pratiques et de technologies de marquage (de la borne au cadastre, au SIG...). Mais il ne faudrait pas oublier que la frontière est toujours précédée par un type de milieu spécial et peut-être n'émerge qu'à partir de celui-ci, à partir d'une « zonalité » plus souple et plus vague. En fait, la notion de *zone* implique la perception d'une discontinuité qualitative qui n'est pas encore parfaitement appropriée : pour beaucoup d'expérimentateurs territoriaux – on peut

penser par exemple à « l'espèce de brousse, de *no man's land*, qui s'étendait entre la zone de fortifications et le champ de courses d'Auteuil » décrite par Michel Leiris dans son essai *Le sacré dans la vie quotidienne*, ou bien à la zone – bien différente, mais avec d'incroyables ressemblances – de *Stalker* (et l'océan de *Solaris* n'est pas complètement différent) chez Andrej Tarkovskij. Bref, il s'agit de l'expérience de *l'intense*.

La zone est douée de seuils, dont on s'aperçoit, même si l'on ne sait pas trop bien quand ni où on les franchit. Ce sont des seuils d'approche, d'abordage. Dans les milieux zonaux, on s'aperçoit d'une atmosphère tout à fait particulière, presque unique. Parfois, elle est « vectorisée », au sens où elle nous amène en profondeur dans un lieu inconnu, un « lieu = x » où se trouvent les sources souvent mystérieuses qui sont à l'origine de la puissance qu'on ressent. Rappelons aussi que le vecteur peut se révéler puissant au point d'engendrer de véritables « points de non-retour » : des *Feux*, comme les appela Marguerite Yourcenar, ou, comme chez Shakespeare, le Chêne du Duc dans *Le Songe d'une nuit d'été*. Ce aspect ne peut pas être réduit à une simple opération de traçage, mais constitue une véritable apparition, un événement, voire un avènement. Dans cette animation de la terre il n'y a pas de séparation possible entre construction et découverte : que nous fassions nos territoires, cela n'empêche pas qu'on les parcourt à l'aventure, qu'on les découvre chaque fois à nouveau. Dans les sciences de police du XVIII<sup>ème</sup>, il y avait une belle expression : « Il faut sonder le territoire ».

### ***Ni fixité ni fermeture ni continuité spatiale***

Suivant cette approche, on peut arriver à constater que ni la fixité, ni la fermeture, ni la continuité spatiale ne peuvent être considérées comme des caractères fondateurs des territoires. Cela pour plusieurs raisons.

Au premier niveau, comme le remarquait déjà très bien André Leroi-Gourhan, « la fréquentation du territoire implique l'exis-

tence de trajets périodiquement parcourus ». Le territoire est donc une question de parcours, circulations, trajectoires, de mobilités. Se déplacer, se croiser, etc., ce ne sont pas des exceptions, mais plutôt les actes qui donnent consistance au territoire. Les trajets internes à un territoire sont aussi les lignes de coupure qui, potentiellement, vont constituer des nouvelles frontières, des nouvelles visions et formations territoriales.

Au deuxième niveau, quoique la fermeture soit une tendance spatiale diffuse, son aboutissement n'amène pas à la réalisation la plus parfaite d'un territoire mais, bien au contraire, à sa destruction. Vers la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, Fichte théorisait l'État économique clos, mais si on considère l'histoire du capitalisme, on voit que c'est plutôt l'oscillation entre ouverture et clôture qui caractérise les territoires économique-politiques, où les politiques protectionnistes et les politiques concurrentielles se succèdent sans répit : les territoires sont des rythmes.

Au troisième niveau, plus radicalement, chaque territoire comporte une mobilité interne. La continuité territoriale n'est pas nécessairement une continuité spatiale : on considère l'exemple de la Torah en tant que territoire mobile des juifs. On échappera ainsi au « piège territorial » qui consiste à établir une équivalence entre territoire et localisme. On dirait plutôt qu'au cœur des actes territoriaux il y a des éléments distincts qui sont pris dans un ensemble. Ce qui se joue est une « fixation » spécifique : et, même dans le cas où cette prise n'est réalisée que pour une courte période de temps – quel est le temps propre d'une embrassade ? – le territoire peut persister par résonance, par écho de la phrase initiale. La pensée dite « magique » connaît déjà bien cet effet territorial dans la forme de la « loi de contact » ; et, en poussant cette idée, on peut arriver à penser chaque groupe humain en tant que formation territoriale et en tant que production de territorialisations. En tout cas, on n'a pas affaire à un simple accrochage, ce qui présupposerait la passivité du support, mais plutôt à la mise en résonance réciproque des éléments constitutifs : activation et réactivité sont les véritables composants de la mobilité territoriale intrinsèque.

Nous ne vivons pas à l'époque de la fin des territoires, nous vivons plutôt à l'âge de leur démultiplication. Loin de se contenter de l'équation entre territoire et État, la production territoriale contemporaine est techniquement et expressivement diversifiée, morcelée, stratifiée, croisée, parfois d'une façon excessive, lourde à gérer – territorialisation de foules, retour des foules un siècle après le grand débat sur les foules de la fin du xix<sup>e</sup> siècle. Pour arriver à une compréhension plus adéquate de nos territoires contemporains et de leurs conséquences sur notre mode d'existence, il faudra les sonder en suivant leur enfilade, en décrivant leurs renversements, en captant tous leurs mélanges topologiques.

Surtout, on aura besoin de prendre soin de nos territoires, sur plusieurs échelles et dans des dimensions différentes, ces territoires qu'on a aussi démesurément remplis dans une époque d'abondance des moyens qui est vraisemblablement terminée. Une territorialologie en tant que science des territoires ne peut que commencer par la constatation que « les territoires vivent » : et la vie des territoires n'est ni une vie organique ni une vie organisationnelle. Pour comprendre cette vie des territoires nous aurons besoin d'un nouveau vocabulaire...

## ***Bibliographie***

BRIGHENTI, A.M., M. KÄRRHOLM, *Animated Lands*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2020.

CANETTI, E., *Le territoire de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1978.

CHAUVIN, R., *L'Éthologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1975.

DEBORD, G., « Théorie de la dérive » (1956), *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006.

LEIRIS, M., « Le sacré dans la vie quotidienne » (1938), in Denis Hollier (dir.), *Le Collège de sociologie, 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995.



LEROI-GOURHAN, A., *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1964.

SHAKESPEARE, W., «A Midsummer Night's Dream» (1594), in *The Complete Works*, Clarendon, Oxford, 1988.

SIMMEL, G., «The Philosophy of Landscape» (1913), *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n.7-8, 2007, p. 20-29.

TARKOVSKIJ, A., *Stalker*, film, Dom Kino, Moscou, 1979.

WEBER, M., «Politik als Beruf» (1919), *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen, Mohr, 1988.

YOURCENAR, M., *Feux* (1936), Paris, Gallimard, 1993.

—

—

## Contributeur · ices

Édité par Mathieu Watrelot

# Clean with Me (After Dark)

Par Gabrielle Stemmer | 18-03-2024

Aux États-Unis, des centaines de femmes se filment en train de faire le ménage chez elles, pour motiver les autres, et deviennent des YouTubeuses à succès. Dans ce documentaire original, tourné sur l'écran même de l'ordinateur, ces vidéos sont montées sans voix off, comme si on assistait directement à une navigation sur Internet. Gabrielle Stemmer, autrice de la série Arte « Femmes sous algorithmes », poursuit ici sa réflexion subtile sur les relations entre féminité et technologie de l'image. Elle a accepté de mettre gracieusement à disposition ce film sur le site des Temps qui restent pour une durée de 3 mois.

---

# Entretien avec Gabrielle Stemmer

Par Esther Demoulin | 19-03-2024

Gabrielle Stemmer, la réalisatrice du documentaire *Clean with me (After Dark)*, qu'elle a mis à disposition gracieusement sur le site des *Temps qui restent*, s'entretient ici avec Esther Demoulin, spécialiste notamment de Simone de Beauvoir. Une conversation passionnante sur ce qui a changé - ou n'a pas changé - des formes de l'exploitation et de la domination des femmes, en passant des Temps Modernes aux Temps qui restent...

*Fascinée par les vidéos Youtube en général, et de ménage en particulier, Gabrielle Stemmer décide d'en faire l'objet de son film de fin d'études à la Fémis, en 2019 : Clean With Me (After Dark). Inspirée par le desktop documentary Transformers. The Premake de Kevin B. Lee, elle décide de filmer son écran d'ordinateur sans voix off. Le ou la spectateur·ice se voit donc transporté·e d'une vidéo à une autre, d'un foyer à un autre, sans aucune autre information que celles confiées par ces singulières vidéos intitulées « Clean With Me ».*

*On y voit des dizaines de femmes faire leur ménage et discuter, face caméra, de ce qui apparaît progressivement comme l'expression d'une grande détresse, plus ou moins consciente. Gabrielle Stemmer y propose, sans jamais se mettre dans une position de supériorité ou de jugement, une réflexion sur la maternité, les États-Unis, le fait d'habiter un lieu et de s'y sentir cloîtré. Elle nous conduit également à interroger, sans la condamner, la scopophilie de notre regard de spectateur·rices.*



Image extraite de *Clean with me (After Dark)*

– Esther Demoulin : *Cela fait longtemps que tu te passionnes pour les tréfonds de Youtube. Pourtant, au moment de réaliser ton film de fin d'études à la Fémis, tu choisis de te concentrer exclusivement sur les vidéos de ménage et non pas sur d'autres phénomènes étonnants, comme les miracle mornings, les bullet journals ou les morning routines, qui feront plus tard l'objet de ta série Arte « Femmes sous algorithmes ». Pourquoi ce choix, parmi tant d'autres ?*

– Gabrielle Stemmer : Je n'ai pas envisagé à l'époque de faire un film sur un autre type de vidéos Youtube, malgré effectivement ma forte consommation d'autres styles ! Si les vidéos *lifestyle* ou les tutoriels de maquillage racontent quelque chose de notre époque, leurs aspects problématiques ne se détectent pas nécessairement au premier abord, il faut en quelque sorte déjà les analyser pour pouvoir prendre la mesure des modèles de féminité qu'elles proposent. Mais les vidéos de ménage ont pour elles une sorte d'efficacité immédiate qui frappe n'importe quel·le spectateur·ice : la simple image d'une femme se filmant en train de faire le ménage chez elles contient une forte charge symbolique, en même temps qu'elle charrie toute une tradition de la pensée féministe pour laquelle le travail domestique et la figure de la femme au foyer sont des sujets centraux depuis longtemps.

– Esther Demoulin : *J'ai assisté à plusieurs projections publiques de*

*ton documentaire, et à chaque fois le même effet : les rires initiaux se transforment progressivement en un malaise silencieux. Était-ce voulu et à quoi est-ce dû, à ton avis ?*

– Gabrielle Stemmer : Je voulais dès le départ opérer une conversion du regard chez les spectateur·ices vis-à-vis de ces images à première vue légères, et que la même image vue en début ou en fin de film ne suscite plus la même réaction. L'enjeu étant de mettre en scène cette transformation en seulement vingt minutes. La trajectoire était donc écrite, et prévue, et elle reproduisait en quelque sorte de manière accélérée ma propre trajectoire face à ces vidéos. Mais je n'avais effectivement pas pris la mesure des réactions qu'allaient susciter ces images dans une salle de cinéma : leur côté incongru et le caractère déplacé de telles images, inhabituelles sur le sérieux du grand écran, semblent autoriser les spectateur·ices à se moquer, collectivement, de celles qui à première vue ne font qu'offrir un modèle rétrograde. Il s'agissait bien sûr de dépasser la moquerie et inviter les spectateur·ices à mettre de côté leurs préjugés, une fois passée la « situation initiale » du premier tiers du film. Et si j'avais prévu cette conversion du regard, je n'avais par contre pas anticipé la brutalité avec laquelle la bascule allait opérer, après le premier tiers, quand le silence tombe d'un coup sur le film. C'est seulement en voyant pour la première fois le film en compagnie de spectateur·ices test – des membres de la Fémis – que j'ai en réalité découvert mon propre film. Et c'est effectivement toujours un moment très fort pendant les différentes projections du film, quand le public réalise que sa première réaction n'a peut-être pas été la bonne, et que les rires se taisent. Il y a quelque chose de cruel et de manipulateur de la part du film – pour ne pas dire de ma part...

– Esther Demoulin : *À mesure que le documentaire avance, les screenshots des commentaires s'effacent progressivement ; le spectateur est alors laissé à sa propre expérience partiellement voyeuriste. As-tu approfondi l'analyse du public de ces chaînes ? Quelles sont les réactions les plus courantes ?*

– Gabrielle Stemmer : C'est généralement très répétitif et aujourd'hui assez biaisé car les commentaires sont modérés, c'est-à-

dire que les propriétaires des chaînes censurent les commentaires qui sortent un peu du lot. J'ai observé quelques remarques libidineuses venant d'utilisateurs masculins, mais sinon dans la grande majorité des cas, les commentaires se divisent entre d'un côté des messages de félicitations et des partages d'astuces venant d'un public qui partage les valeurs et les occupations de ces Youtubeuses, et de l'autre côté des messages de personnes plus extérieures à ce cercle – comme moi, par exemple – et qui soulignent le caractère relaxant de ces vidéos, et le plaisir qu'elles leur procurent.

– Esther Demoulin : *Ton titre, Clean With Me (After Dark), renvoie à l'anxiété que révèlent progressivement ces vidéos de ménage, mais aussi à un type bien précis de vidéos qui consiste à faire le ménage de nuit pendant que le mari et les enfants dorment. Assiste-t-on dans ces vidéos à une double journée de travail strictement ménager ? Ou le ménage nocturne est-il plutôt pratiqué par des femmes salariées ?*

– Gabrielle Stemmer : La question est piègeuse, car les Youtubeuses tirent leur salaire de ces actes de ménage : elles mélangent donc absolument travail et vie privée, comme d'ailleurs toutes les Youtubeuses vloggeuses, ce qui ne va pas sans créer des tensions importantes dans leurs vies. Mais oui, le fait est que l'invention de cette technique du « clean with me after dark » a créé la triple journée de travail des femmes, où les journées mordent sur le temps du sommeil. Et si dans les vidéos Youtube, ces moments peuvent être mis en scène, ils servent bel et bien de modèles à de « vraies » femmes, au foyer ou non, qui prennent au pied de la lettre ce type de conseils pour leur vie quotidienne. C'est généralement un ménage à faire en plus et à la place de : quand Amanda dit, dans l'obscurité de sa cuisine, qu'elle va préparer en avance le petit-déjeuner de son mari parce qu'il « doit se lever tôt demain », elle omet de dire qu'elle aussi sera levée à la même heure pour s'occuper des enfants, mais que elle, pour l'instant, elle ne dort pas.

– Esther Demoulin : *Ce qui me frappe en regardant ton documentaire, c'est l'aporie dans laquelle se retrouvent ces femmes : comme le dit bien Jessica au milieu du documentaire, la seule manière de lutter contre cette « peur inexplicable » que suscite la vie de mère au foyer*

*consiste à nettoyer sa maison, et donc à rester dans le foyer. Beauvoir dit dans Le Deuxième Sexe que le ménage arrête la mort tout en refusant la vie, et conseillera sans doute à Amanda, Jessica, Amy et les autres de trouver un travail à l'extérieur du foyer. Mais c'est sans compter l'ancrage géographique de ces femmes, complètement isolées des centres urbains...*

– Gabrielle Stemmer : A cela on pourrait répondre que d'une certaine manière, une parade a été trouvée : être Youtubeuse, c'est exercer un travail qui s'extériorise hors du foyer tout en répondant à l'injonction de la *fée du logis*. Mais, concrètement, effectivement, la pratique de la vidéo de ménage ne permet ni de sortir physiquement du foyer, ni de passer son temps à faire autre chose que les tâches domestiques, finalement. Concernant Beauvoir, la lecture du chapitre sur la femme mariée a eu une influence déterminante sur l'élaboration de *Clean With Me (After Dark)*, dans la mesure où j'y trouvais de multiples échos avec des vidéos de ménage et donc avec la condition féminine d'aujourd'hui – 70 ans plus tard. Dans une première version du film, il y avait même une sorte de séquence « Karaoké Beauvoir » où des phrases du *Deuxième Sexe* défilaient sous des images de *Clean With Me* ! Si j'ai préféré écarter ce genre de gestes dans la réalisation du film, cette lecture a consolidé mon intuition qu'il y avait un vrai sujet derrière ces vidéos Youtube. Et ce sujet pourrait se résumer dans l'expression de *cellule familiale*.

– Esther Demoulin : *Beauvoir disait aussi dans son essai de 1949 : « Des légions de femmes n'ont ainsi en partage qu'une fatigue indéfiniment recommencée au cours d'un combat qui ne comporte jamais de victoire ». Elle ne pouvait cependant pas deviner que ce partage prendrait un jour une forme très concrète, bien que numérique. Peux-tu revenir en détail sur les aspects matériels de ce partage d'expériences ? Ces femmes se connaissent-elles ? Se rencontrent-elles ?*

– Gabrielle Stemmer : Elle dit aussi : « les femmes sont des camarades de captivité, elles s'aident à supporter leur prison ». C'est toute l'ambiguïté des communautés virtuelles sur les réseaux sociaux (les « SAHMS » par exemple : *Stay at Home Moms*) : elles se

soutiennent, créent des espaces de parole, mais elles entretiennent également le cercle vicieux dans lequel elles sont prises, et alimentent constamment les réseaux sociaux de contenus qui demeurent strictement centrés sur un seul et unique type de vie. Je pense que c'est la question du modèle qui est au cœur de ces sujets : pour sortir d'une situation dont on a hérité, il faut avoir à sa disposition des alternatives dans lesquelles s'imaginer. À mesure que leurs réseaux d'entraide et de sociabilité se renforcent sur internet, c'est aussi leur horizon qui se rétrécit. C'est une chose valable pour à peu près tous les milieux, avec le fameux concept de la bulle de filtres. Et concernant leurs relations entre elles, de ce que j'ai pu observer, elles restent en grande partie virtuelles et n'aboutissent pas à des rencontres IRL. C'est ici qu'on comprend comment la solitude, et l'enfermement dans le foyer, ne sont pas résolus via ces systèmes de sociabilité.

– Esther Demoulin : *Faire des vidéos de ménage est aussi manière de visibiliser et monétiser un travail invisible et gratuit. Au vu de tes recherches, as-tu l'impression que l'ambition économique de ces chaînes Youtube prévaut sur leur intérêt affectif ?*

– Gabrielle Stemmer : Je pense qu'à l'origine ces chaînes avaient exclusivement une raison d'être affective, que c'était une manière de trouver de la reconnaissance au-dehors, et de montrer un savoir-faire aussi pour, comme on l'a dit, rendre visible ce qu'on appelle le travail invisible. Sans doute pour pallier une frustration aussi, qui vient du caractère ingrat des tâches ménagères. Et c'était comme on l'a vu une manière de créer du lien, à l'époque des blogs et des forums, qui ont permis aux individus de se mettre en contact sans plus de limitations géographiques – et on comprend pourquoi ces femmes isolées ont investi ces espaces. Aujourd'hui, et particulièrement depuis le confinement où ces vidéos ont connu un véritable boom, c'est très clairement le côté économique qui motive la création d'une chaîne Youtube de ménage – ce n'est d'ailleurs pas un hasard si aujourd'hui on trouve des chaînes tenues par des hommes : l'activité est devenue lucrative.

– Esther Demoulin : *Formellement, le film est un faux plan séquence.*



*Aurais-tu aimé parvenir à un vrai plan séquence avec cette forme du desktop documentary ?*

– Gabrielle Stemmer : J’aurais adoré. C’était mon intention initiale, assez naïve, et j’ai vite déchanté : au premier enregistrement de mon écran, j’avais mal placé la fenêtre, une publicité est arrivée en plein milieu de la vidéo, internet a ramé, ma souris était au mauvais endroit... J’ai fini par enregistrer de longues séquences puis par les recomposer dans le logiciel de montage en superposant de bouts de plans sur d’autres. C’est d’ailleurs assez mal fait si on y regarde de trop près !

– Esther Demoulin : *Dans Happycratie (Premier Parallèle, 2018), Eva Illouz et Edgar Cabanas critiquent le développement personnel, dans lequel ils voient une privatisation d’une souffrance sociale favorable à l’idéologie néolibérale. Tu insistes bien par le montage sur les nombreux mantras présents sur les murs de ces foyers américains, mantras qui inspirent le titre de la chaîne Youtube de Jessica, Keep Calm and Clean. Peux-tu revenir sur la présence intime de cette « industrie du bonheur » ?*

– Gabrielle Stemmer : Je trouve ces objets de décoration particulièrement glaçants, et c’est leur omniprésence de vidéo en vidéo qui a attiré mon attention. J’ai eu envie de les collectionner, par le moyen de captures d’écran, avant même de commencer à faire le film. Outre le fait qu’ils participent à l’uniformisation des intérieurs (et combien de personnes en France ont-elles aussi ces mots en langue anglaise accrochés au mur ?), ces mots sont effectivement le symbole d’une certaine spiritualité récupérée par le marché : ils deviennent des objets que l’on peut acheter. Ces mantras participent de la glorification d’un modèle de réussite qui passe en l’occurrence par les valeurs cardinales qui sont la famille et le foyer – à cela s’ajoute une forte présence de la religion au sein de cette communauté spécifique. Chez certaines de ces youtubeuses, ces mots qui trônent au-dessus du spectacle de leur activité ménagère prennent tantôt la forme d’injonction, tantôt crient le besoin de reconnaissance, et sont comme des appels à l’aide. On les retrouve aussi bien sur le mur de leurs maisons que sur celui de leurs comptes

Facebook ou Instagram, et cela va de pair avec une des autres manifestations de l'injonction au bonheur, qui est la mode des affirmations positives et des lois de l'attraction. Mais au lieu de manifester ce que l'on souhaiterait obtenir, ici il s'agit de se convaincre que tout est bien ainsi. C'est en réalité plus proche de la méthode Coué, ou d'un déni du réel.

– Esther Demoulin : *La plupart de ces vidéos Clean With Me sont en accéléré. Beauvoir (encore !) caractérisait le temps ménager comme « troué d'attentes » : « il faut attendre que l'eau bouille, que le rôti soit à point, le linge sec ; même si on organise les différentes tâches, il reste de longs moments de passivité et de vide [...] ». L'accélération a ceci de précieux qu'elle ôte l'attente. Et en même temps, elle rend paradoxalement manifeste cette vacuité : au bout de 15 minutes de vidéo, on a assisté à toute une journée de ménage...*

– Gabrielle Stemmer : C'est intéressant car l'emploi du temps domestique tel qu'il est présenté aujourd'hui sur les réseaux est tout sauf troué d'attente : gagné à la fois par la logique de la productivité, et par l'impératif du développement personnel et du temps pour soi, le territoire des tâches ménagères est lui aussi soumis à des logiques de rentabilisation, où il s'agit de supprimer le moindre temps mort. On privilégie ainsi le *multitasking* par exemple, et beaucoup d'autres techniques qui servent à « gagner du temps », mais plus exactement il s'agit de *remplir* le temps. Il y a tout un vocabulaire qui se crée aujourd'hui autour de la figure de la femme au foyer, particulièrement dans la langue anglaise, où ont émergé des termes valorisant dans le contexte d'une société tournée autour de la productivité : *momprenneur* par exemple, contraction de « mom » et d'« entrepreneur », ou bien encore l'expression *momboss*. Les Youtubeuses-ménage parlent aujourd'hui plus volontiers d'elles-mêmes comme *homemakers*, plutôt que *housewives*. Concernant la vitesse dans ces vidéos, et donc effectivement l'accélération des mouvements, c'est avant tout une question de spectacle et de performance. Mais un sociologue du travail m'a fait part après avoir vu mon film d'un fait que je ne connaissais pas : l'auto-accélération dans le domaine du travail est une manifestation classique de la souffrance au travail, et c'est un mécanisme de défense. Intéressant,

non ?

—

# Trois Poèmes

Par Pierre Schwarzer | 15-03-2024

*Ces poèmes font partie d'une série de 50 poèmes écrits pendant la pandémie de 2020-2021. Le choix typographique de blocs de prose saute à l'œil directement. La générosité du vers, l'air qu'il offre, semblait à l'époque ne plus résonner comme auparavant, fatigué par le confinement, en manque de souffle. Cependant, la prose n'abandonne pas pour autant le vers - elle choisit plutôt de le cacher au sein d'un voile. Si le vers expose les liens dans, à travers, et par la séparation qu'il opère, nous pouvons considérer ce même mécanisme à l'œuvre ici, à travers la ponctuation, la longueur des phrases, et l'arrangement des paragraphes. La double fragmentation (des poèmes numérotés, des paragraphes hiérarchisés par une lettre) est augmentée par les changements de vitesse et de densité au sein des paragraphes, marquant l'ouverture et les relations entre les différents poèmes. Les deux paragraphes de chaque poème sont comme les faces d'une cassette - passagers, rembobinés au stylo et changés dans leur magnétisme par chaque lecture. Dans cette oralité mise en scène, la voix et le bruit sont contigus; ils remplissent le silence de l'entre-deux - ou alors ils le créent.*

*A l'origine, les poèmes ont été écrits en anglais. Leur traduction ci-dessous ne vise pas à retenir une exactitude lexicale, cherchant plutôt à créer encore une autre version, une autre répétition qui diffère.*

**1.**

A.

Halluciner les débuts. Parler d'îles en pierre en passant. Un pain au maïs cuit avec hâte. Des heures de sommeil sans synchronisation.

Décider d'omettre. Ne pas vouloir raccrocher. Un lyrisme excessif. Une nuit qui tombe en février. Des persiennes en paille. Rapidement réparées au clou. Des martinis à l'arôme d'aneth contre le froid. Des interruptions d'experts en renaissance. Partager la moitié de tes transcendants. Parmi le bois sombre, la lumière encore survit et moi, je m'en trouve vieilli.

B.

Déconcerté par ces premières lettres. Nous dirons une ouverture, pour ne pas dire une brèche. Chers membres du conseil. Une bouteille dans un massage. Un arbre en fête. Des points rouges et bleus sur la bordure d'un voilier. Des petites filles perplexes. Des rhéteurs de métadonnées en proie à une fièvre. Des morceaux de rires sur canapés. Des rêves, fait pour le réveil.

**2.**

A.

Pluie de fin d'été. Des peluches de sèche-linge éparses sur le sol. Des tâches de lunes parmi le ciment. Vouloir être porté. Disparitions ponctuées. Silences au point. Des cris de sirènes. La pulsion de mort d'un basilic en pot. Des bureaux vides, éclairés pour personne. Fredonner avec le hurlement des trains. Phil Collins qui voit tes vraies couleurs chez Target. Appelez ça une vision. Demandez une ordonnance à votre docteur. Exigez la bonne chaîne. Posez-nous une question. Ne vous attardez surtout pas. On attend à droite, on marche à gauche. Ici, il n'y a rien. Un astérisque colossal. Se cacher dans l'intervalle. Désirer de l'entre-deux. Des draps frais. Une odeur propre. Une voix absente. Du vert foncé. Une lueur rouge. Des pièges de liquidités. Une austérité qui dure. Manquer de points d'interrogation. Craindre la certitude. Et peut-être le vent.

B.

Faites-lui confiance. A cet avion en papier. A cette douce violence.

A cette peine placide. De la magie en mémoire. La langue, un paravent. Always on the road. Vouloir s'approcher. Craindre l'ombre. Craindre la crainte. Il se peut que ce soit récursif. Ces appels manqués. Une facture aurale. La marée qui s'enfuit. Vouloir être jeune avec quelqu'un. Des enfants qui tracent une figure d'écume. Le temps marin qui s'écoule aux fruits de mer. Ces excuses avancées pour cette plume qui t'invoque. Pour le bruit qui fuit la neige.

### 3.

A.

Des vieilles portes en bois. Ces mottes de fusils, coagulant dans un soleil de novembre, un tissu bleu qui ondule au-dessus de toits en argile. Figé dans l'autrefois, il y a longtemps. L'odeur de draps qui sèchent dans un vent sableux. La peau furtive derrière un coton amidonné. Les écrits au mur. Trois-cent trente-trois saints. Miracles oubliés. Enfouis dans une malle. Aux cendres des cèdres. Aux ombres.

B.

Des tentes tremblant derrière les dunes mouvantes. La Mémoire comme métonymie. Retrouvée partout, une douce et impossible répétition. Des légumes en conserves chauffés aux étoiles qui s'étalent en ocres sur les marches. D'antan, il y avait de l'eau. D'antan, des marécages, des roseaux et de l'argent à présage. Avant que ne s'étalent les tapis, avant que ne vienne le froid, avant que les spirales de roches noires ne répondent. A la nébuleuse glaise des langueurs de la langue pour les adresses égarées.

—

# Vers des architectures pluriverselles

Par Mathias Rollot | 30-03-2024

Chaque jour, l'actualité nous force à assumer une «compromission» de l'architecture avec la modernisation et une «obsolescence» de ses formes construites comme de ses savoirs disciplinaires face à la crise écologique. Il est bien connu, par exemple, que le secteur de la construction est responsable à lui seul de 40% des émissions mondiales. Dans *Décoloniser l'architecture* qui paraît aux éditions Le Passager Clandestin avec une préface de Françoise Vergès et une postface d'Emeline Curien, Mathias Rollot affirme que la décolonisation de l'architecture est la condition de possibilité incontournable de toute forme d'architecture « écologique ». Extraits.

Transformer le paysage intérieur est seulement la première étape. À moins de changer les structures de la culture, nous les refléterons encore et encore. **1**

Prendre au sérieux la nécessité de bâtir une société autre tout en croyant à l'architecture, c'est probablement déjà dire la nécessité d'une architecture *autre*, qui puisse nous aider à devenir nous-mêmes des autres : d'autres habitant·es, plus terrestres. Une « autre architecture », qui a sa longue histoire, et surtout dont les sens et intérêts dépassent largement le seul produit fini, trouvant aussi dans les processus du concevoir et du bâtir de véritables « fins en soi », des patrimoines vivants sains et créateurs, à nourrir. C'est à cela même que souhaite contribuer l'hypothèse de l'architecture décoloniale – une architecture qui cherche les manières de se placer à la fois au service de l'humain et du non-humain, de cultiver les mondes culturels et naturels. Et de toute façon, comment croire qu'il puisse en être autrement ? Nombreuses sont les démonstra-

tions montrant l'impossibilité d'étudier les problématiques écologiques sans prise en compte, simultanée et radicale, des processus croisés d'apartheid, de colonisation ou de racisme qui y sont liés <sup>2</sup>, pour autant que « la crise raciale [...] et la crise écologique ont des conséquences l'une sur l'autre », voire « sont dans les faits une seule et même crise, une crise inhérente au mode dominant d'habitation du monde que les dominations raciale et écologique reproduisent <sup>3</sup> ».

Cette invitation se rapproche de la volonté de la chercheuse américaine Julia Watson de mettre en lumière « l'architecture de l'autochtonie radicale » (*radical indigenism*) dans son ouvrage *Lo-TEK* <sup>4</sup>. Par le concept de « savoir écologique traditionnel » (*traditional ecological knowledge*), l'autrice recompose et assemble les différentes pratiques qu'elle a pu rencontrer au fil de ses voyages à travers toute la planète. Les synergies productives qu'elle décrit sont des modèles territoriaux, paysagers et architecturaux à la fois, développés par les peuples en alliance avec d'autres espèces. On y trouve des systèmes de terrassement philippins et balinais capables de former des bassins qui sont à la fois des lieux de cultures végétales et animales ; des ponts vivants construits avec des lianes en croissance permanente, capables de résister bien mieux que n'importe quel autre aux intempéries locales ; des systèmes de traitement écologiques des eaux usées en Inde qui sont aussi des pêcheries productives, des champs et des parcs urbains ; des constructions frugales, solides et fonctionnelles, quoique entièrement compostables, bâties au moyen de technologies appropriées avec des matériaux hyperlocaux. Un·e biologiste dirait sans doute qu'il s'agit là de symbiose, de collaboration interspécifique mutualiste. Un·e écologiste dirait qu'il observe des sociétés sainement ancrées dans leurs milieux. Mais il semble qu'il faudra bien des efforts à un·e architecte français, en revanche, pour assumer qu'il puisse s'agir là « d'architecture ». C'est précisément cela qui pose problème et à quoi il faut remédier au plus vite. Pour Julia Watson,

**Concevoir depuis l'autochtonie radicale, c'est s'inscrire dans un mouvement cherchant à retrouver le sens des philosophies autochtones en matière de conception pour générer des in-**



frastructures soutenables et climatiquement résilientes. Ce mouvement lo-TEK comble le vide existant à l'intersection entre l'innovation, l'architecture, l'urbanisme, l'écologie et l'autochotonie. (...) [il] nous oriente vers une tout autre mythologie technologique 5.

Il est assez simple de voir en quoi le travail titanesque réalisé par Julia Watson et son équipe s'inscrit dans une logique *pluriversaliste*. Ce concept ancien a récemment été popularisé par l'anthropologue Arturo Escobar. Les définitions qu'il en donne dans son ouvrage *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident* sont multiples. Le plurivers y est décrit comme « un monde dans lequel tiendraient de nombreux mondes », autant qu'« un ensemble de mondes en connexion partielle les uns avec les autres, qui n'ont de cesse de s'énacter et de se déployer 6 ». C'est un outil décolonial, une accroche à saisir pour déconstruire l'idéologie moderne, des cosmologies croisées de la consommation, du progrès et du développement, vers un « post-développement 7 ». À l'opposé d'une universalité synonyme d'uniformisation, voire de colonisation, un plurivers est composé d'une multitude de mondes hétérogènes. Parler de plurivers, c'est croire en l'intérêt d'une coexistence symbiotique de cosmologies multiples.

*Sentir-penser en termes de plurivers* est un excellent moyen de toucher du doigt les fondements les plus intéressants du principe biorégional, en tant qu'il est basé sur des principes de localités ouvertes, de communautés autonomes en métamorphoses permanentes, de symbioses *natureculturelles* 8 ni globalisées ni globalisantes, de microcultures en dialogues et en apprentissages permanents. C'est dans le contexte de ce pluriversalisme – de ce biorégionalisme-là – qu'il me semble aujourd'hui nécessaire de réorienter nos enseignements-recherche en architecture si nous voulons sortir à la fois de « l'autonomisme » historique de la discipline et de ses aspects occidentalocentrés, anthropocentrés et encore largement progressistes et développementistes. C'est en ce sens que l'idée de « diversité disciplinaire » s'accorde bien avec les principes fondateurs du biorégionalisme – le fait qu'il n'y a pas de comportement écologique universel, et qu'en chaque point de la biosphère,

pensées et actions doivent s'ajuster aux réalités biorégionales auxquelles elles participent. Ainsi peut-on lire, dans le très stimulant dictionnaire du « post-développement » évoqué : « Ensemble, ces perspectives composent un “plurivers” : un monde où une multitude de mondes cohabitent, selon la définition des zapatistes du Chiapas <sup>9</sup>. »

C'est bien à un « profond processus de décolonisation intellectuelle, émotionnelle, éthique et spirituelle <sup>10</sup> » qu'il faudra accepter de se livrer pour entrevoir en quoi tout cela *nous* concerne, nous architectes occidentaux, au premier plan. Ce qu'il s'agit d'entrevoir, c'est notamment en quoi un profond ethnocentrisme, un fort occidentalocentrisme, voire même un eurocentrisme, fondent la grande part de nos réflexes architecturaux, alors même qu'une large diversité culturelle habite nos pays et que nos actions locales ont d'immenses conséquences à échelle globale. Ce qu'il s'agit de réinterroger, c'est la manière dont les références architecturales qui composent nos imaginaires sont presque toutes occidentales, modernes et « expertes » (dans le pire sens du terme). Ce qu'il s'agit d'assumer, c'est en quoi *toute* la pensée du « développement » (fût-il « rural », « durable » ou « vert ») à laquelle nous contribuons activement est encore mâtinée de colonialisme, d'impérialisme, d'extractivisme, de progressismes – bref, d'une somme considérable d'idéologies nauséabondes, dont d'autres peuples que nous font les frais (pour ne rien dire du non-humain). Et, en définitive, qu'« il n'y a pas d'innocence blanche », pour autant que « le confort des vies en Europe s'est construit sur l'extraction et l'exploitation du Sud global, ce dont même les classes populaires ont fini par profiter <sup>11</sup> ».

Face au « régime de la ressemblance universelle », on peut donc revenir à l'anthropologie anarchiste de Pierre Clastres, dont l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro nous dit qu'elle nous fait admirer « la dignité existentielle de ces “images de nous-mêmes” dans lesquelles nous ne nous reconnaissons pas, et qui ainsi maintiennent leur inquiétante altérité, c'est-à-dire leur autonomie <sup>12</sup> ». Et si Clastres a raison d'affirmer que « les sauvages veulent la multiplication du multiple <sup>13</sup> », le présent appel est

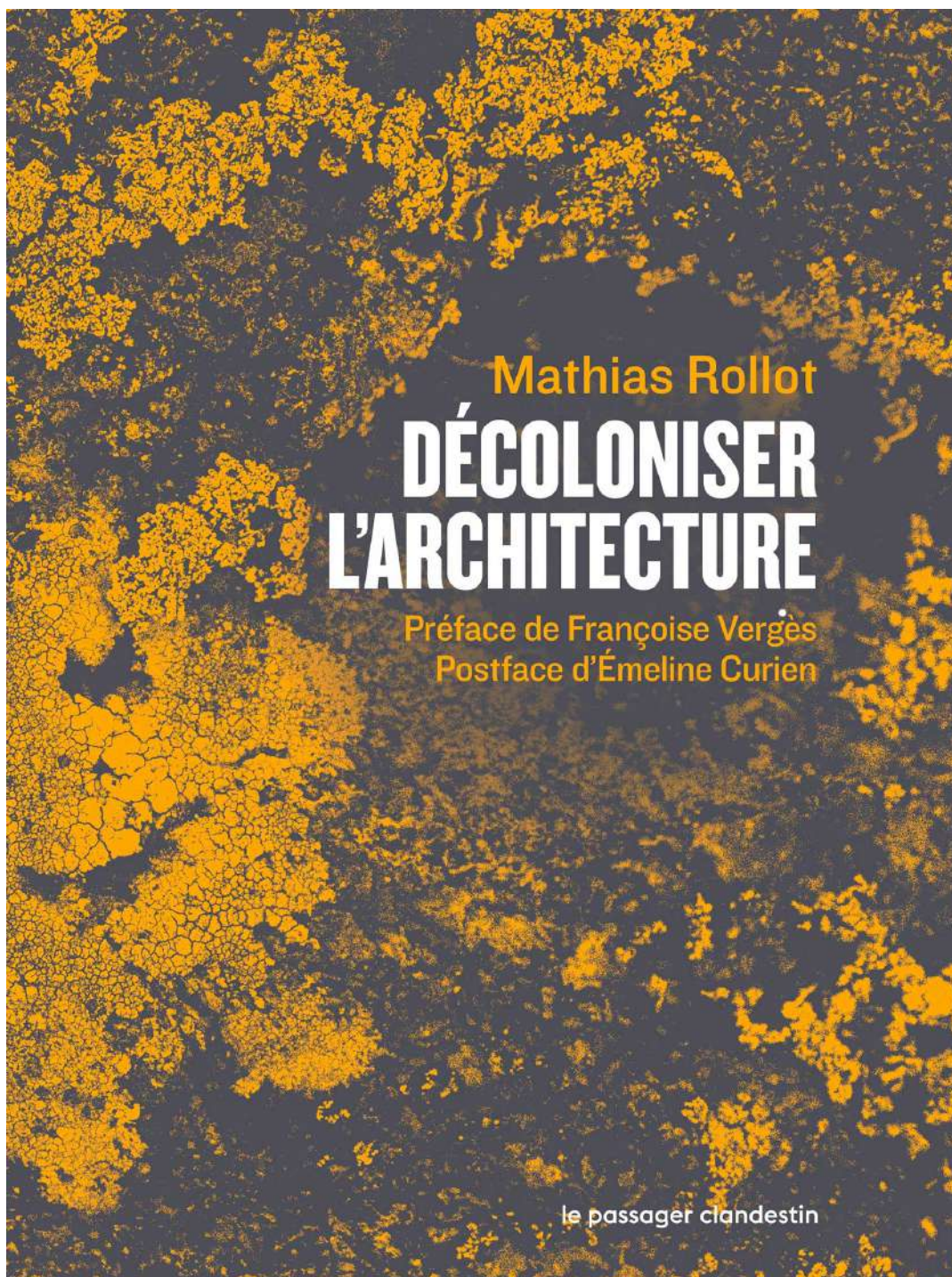
alors plutôt un manifeste pour des architectures « sauvages <sup>14</sup> » – *un manifeste pour une multitude d'architectures de la multiplicité.*

L'enjeu est celui de la multiplication des images concrètes que peut prendre, qu'à déjà prises et que pourrait encore prendre, le concept d'humain. Il ne suffit pas de s'affirmer de bonne foi, et de dire, avec l'architecte Renzo Piano (coauteur de Beaubourg) qu'il est « tout simplement impossible » qu'un architecte ne soit pas « attentif à l'autre <sup>15</sup> ». Quelle naïveté ! Encore faut-il faire l'expérience, par quelque moyen que ce soit, de la puissance de ces altérités radicales, humaines et autres qu'humaines, qui peuplent le monde à nos côtés, et que nous devons cesser au plus vite de nier et de coloniser de nos modes de vie mortifères. Dans les faits, bien peu d'architectes, volontairement ou non, trouvent l'intérêt, le temps et les moyens de considérer ces altérités radicales dans leurs projets de transformation construite de la biosphère. Le philosophe Hicham-Stéphane Afeissa a raison de plaider « pour une écologie de la différence » en faveur d'une reconnaissance et d'un maintien de l'étrangeté radicale des animaux (humains et autres qu'humains) arrimé au doute et à l'étonnement, voire au « méconnaissable <sup>16</sup> ». Accepter que nous vivions dans un monde largement inconnu, invisible et imprévisible, que nous ne pouvons que *fabuler* et non « gérer <sup>17</sup> » : voilà un premier pas salvateur vers des cosmologies plus écocentrées et moins impérialistes à la fois. Accepter ensuite l'altérité, et apprendre d'elle pour ce qu'elle est, sans jamais chercher à réduire l'écart qui nous sépare d'elle, ni les tensions qui naîtront probablement de cet écart : voilà ensuite un second pas qu'on peut faire pour commencer à avancer vers un *plurivers*. À savoir, sous les mots de Pierre Clastres, que, « lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait plus rien à regarder <sup>18</sup> ».

Appeler à la fin des prétentions universalistes de l'architecture, ce n'est donc évidemment pas dire que la « qualité » architecturale n'existe pas ou que tout édifice aurait la même « qualité » que tout autre ; c'est rappeler d'une part qu'il existe d'ores et déjà une large variété de façon de définir, d'évaluer et de dire la « qualité » architecturale, et c'est inviter d'autre part à assumer et étendre plus loin

encore cette pluralité créatrice. De même qu'appeler à la fin des prétentions universalistes de l'Occident, ce n'est en rien soutenir que « tout se vaut » ou, ce qui revient au même, que « plus rien n'a de valeur particulière » ; c'est considérer qu'il existe sur cette planète de nombreuses sociétés et cultures, avec chacune ses propres systèmes de valeurs, et qu'il faut se prémunir de toute tentative d'imposition d'un système sur un autre.

Écologiquement parlant, la représentation de la biosphère qui émerge d'une telle vision *pluriverselle* de la planète est nécessairement plus kaléidoscopique, à la fois plus riche, mais aussi plus complexe à appréhender que le modèle *universaliste* qu'elle vise à remplacer. Il faut bien reconnaître que cette vision dépasse en fait la capacité de représentation de l'esprit humain – incapable de se figurer et d'articuler la diversité cosmologique folle dont est constituée la biosphère (sans même parler des potentialités). Mais, paradoxalement, c'est probablement en cela même que ce modèle est précieux : parce qu'irréductible, insolvable, insoluble dans la norme internationale, dans la règle unique et toute autre forme de discours hors sol péremptoire, dont les contenus ne peuvent qu'être contredits par la diversité planétaire (de formes de vie, de cultures, d'identités, de singularités à la fois humaines et non humaines). Exactement comme la « biorégion » est justement un concept précieux en ce qu'il est irréductible à une unique carte figée, parfaitement stable et mesurable ; mais qu'il définit au contraire un ensemble d'écosystèmes interconnectés et mouvants, aux échelles enchâssées et aux processus d'habitation jamais donnés par avance. Et que c'est peut-être aussi là que se tient tout l'intérêt de *sentir-penser* avec une telle notion.



Comment alors *diversifier* le regard « cultivé » de l'architecte, cet œil déformé par la discipline et la profession ? Car ce n'est pas simplement que le « regard architecte » est imbibé d'une épaisse couche de mythologie, d'un voile relevant largement du fantasme. On peut aussi constater froidement que ses lignes de force sont aussi très en décalage avec les attentes de notre société. Dynamiter les prétentions de ce regard excluant : voilà un beau programme décolonial, concret et impactant, pour l'architecture ! Car si d'un côté cet œil expert peut bien être utile pour lire les pathologies d'un bâti

ancien et concourir à l'établissement d'un diagnostic de réhabilitation fort utile, c'est finalement d'une façon assez peu différente de l'œil de bon nombre d'artisan·es, ingénieur·es et même de bricoleur·ses ordinaires. Et si d'un autre côté il a bien ses propres spécificités (pour déceler une proportion particulière ou un écho à l'histoire de l'architecture, par exemple), cela ne le rend pas tant capable de favoriser l'émergence d'édifices plus à même d'accueillir la diversité culturelle ; cela ne l'aide pas à être pertinent pour prendre soin des sols et des écosystèmes en souffrance et cela ne réduit pas non plus le besoin de formation populaire sur les questions constructives et énergétiques – bref, cela ne contribue que très peu à inventer l'architecture sauvage dont notre siècle a cruellement besoin. À bien des égards, ce regard ne semble qu'au service de lui-même, comme agent de l'expertise, de ses monopoles, structures mutilantes et systèmes de mises en incapacité populaire. C'est donc, une fois de plus, d'un *autre* regard cultivé, ou plutôt d'un regard *autrement cultivé*, que nous avons peut-être besoin aujourd'hui sur la question architecturale. Un regard que beaucoup d'architectes ont appris à développer au cours de leur vie, spontanément, par éthique ou par besoin, par hasard ou par intelligence écologique ; mais que la discipline architecturale, en tant que champ de théories et de mythes, de méthodes et de systèmes de valeurs, n'a pas encore réussi à intégrer.

Et que dire de la question esthétique ? C'est l'éléphant dans la pièce que tout le monde fait semblant de ne pas voir. On sait pourtant à quel point puissance esthétique et puissance politique sont liées. Or, quel maléfice, si ce n'est l'enfermement corporatiste, peut avoir aveuglé les milieux de l'architecture, pour qu'ils ne se rendent plus compte que les rapports éthico-esthétiques de leur discipline sont à ce point inopérants dans le monde réel ? Ce monde dans lequel tout le monde se fiche du *nombre d'or* et du *modulor*, des alignements et des ordonnancements de façade, des séquences d'entrées et des proportions canoniques, des compositions virtuoses et des détails de menuiserie soigneusement dessinés. C'est une évidence : l'architecte n'a pas à protéger le non-sachant de lui-même ; il n'a pas à le sauver de son ignorance ; il n'a pas à conspirer contre lui pour son propre bien-être (qu'il connaîtrait mieux que lui-

même). En aucun cas il ne peut se replier derrière son expertise pour faire valoir qu'il sait mieux qu'autrui ce qui serait bon pour lui.

En d'autres termes, *le beau et le bien* ne sont pas si simplement reliés l'un à l'autre, pour autant que tous deux sont socialement situés : ce qui implique d'une part qu'ils ne peuvent simplement être décidés, de façon hétéronome, par un expert appartenant à d'autres communautés ; et d'autre part que les relations entre forme et moralité ne valent qu'à l'intérieur d'un unique sous-groupe social. Déconstruire l'impérialisme de la discipline architecturale commence aussi par là. Oui, tout le monde aime les « beaux espaces » – mais pas forcément ceux dessinés par les architectes. Oui, tout le monde aime se tenir dans un « seuil épais », et apprécie probablement « les matières brutes qui accrochent la lumière naturelle au fil de la journée » – mais on n'a pas forcément besoin d'architecte pour cela. En quoi la métamorphose indigéniste de l'architecture ne peut donc s'arrêter à une double question d'esthétique et de performance environnementale, au risque de manquer presque entièrement le tournant anthropocénique et ses nécessités propres. Il ne suffit pas que le l'objet bâti soit bioclimatique, régionaliste et frugal à la fois pour faire autochtone. Il ne suffit pas que l'architecte soit bienveillant et qu'il tente de dessiner des œuvres autrement inspirées, moins « ordonnées » ou pittoresques. C'est dans l'invention d'une autre architecture que celle qui a dominé qu'il faut s'engager, par-delà les catégories simplistes et les solutions toutes prêtes.

—

## Notes

- 1 Starhawk, *Rêver l'obscur*, op. cit., p. 127.
- 2 Parmi bien d'autres : Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, 2019 ; Estienne Rodary, *L'apartheid et l'animal. Vers une politique de la connectivité*, Wildproject, 2019 ; Baptiste Lanaspèze, *Nature*, Anamosa, 2022.

- 3 Ghassan Hage, *Le loup et le musulman*, Wildproject, 2017, p. 22-23.
- 4 Julia Watson, *Lo-TEK. Design by Radical Indigenism*, Taschen, 2019.
- 5 Julia Watson, *Lo-TEK, op. cit.*, p. 18.
- 6 Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Seuil, 2018, p.129.
- 7 Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta (dir.), *Plurivers. Un dictionnaire du post-développement*, Wildproject, 2022.
- 8 Donna Haraway, *Manifeste des espèces compagnes*, Flammarion, 2019.
- 9 Ashish Kothari *et al.*, *Plurivers, op. cit.*, p. 35.
- 10 *Ibid.*, p. 21.
- 11 Françoise Vergès, *Programme de désordre absolu. Décoloniser le musée*, La fabrique, 2023, p. 20.
- 12 *Ibid.*, p. 29.
- 13 Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, Dehors, 2019.
- 14 Dans *Rester barbare*, Louisa Yousfi différencie les termes de « sauvages » et de « barbares » en précisant que « le barbare n'est pas le sauvage. Tandis que le barbare est un être irrécupérable, le sauvage, lui, est à développer ». De sorte que, dans l'emploi populaire et médiatique notamment : « Quand ils ont l'air inoffensifs, ce sont des sauvages. Quand ils se rebiffent, ce sont des barbares. » Louisa Yousfi, *Rester barbare*, La fabrique, 2022, p. 22, p. 15. Si le propos de l'autrice est éminemment convaincant, il apparaîtra pourtant que le terme de sauvage n'est pas employé ici comme un synonyme de quelque chose « d'inoffensif » ou « à développer ».
- 15 Renzo Piano, *La désobéissance de l'architecte*, Arléa, 2009, p. 49.



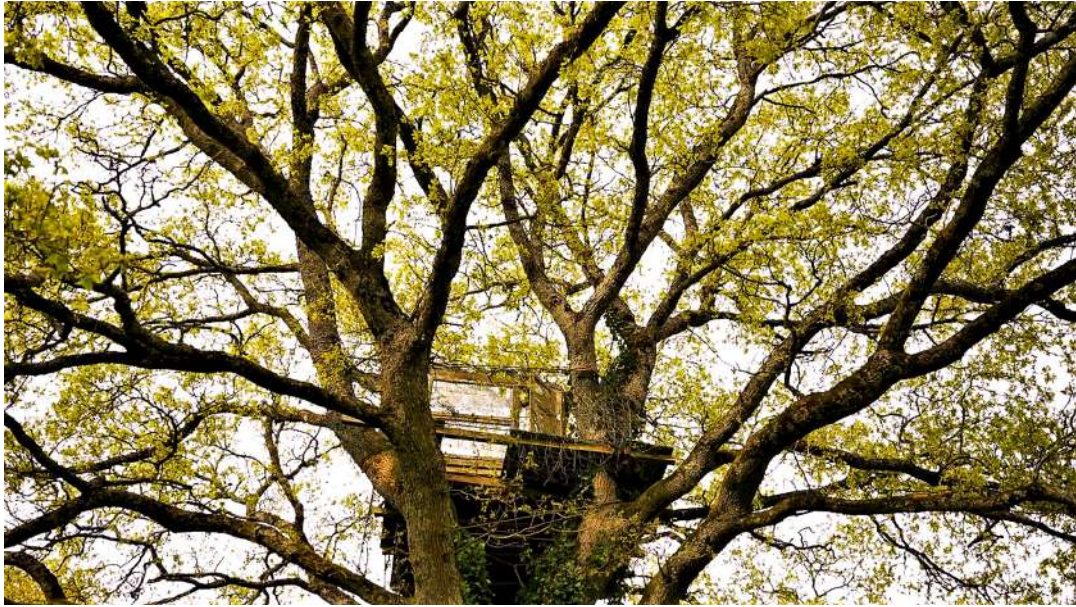
- 16 Hicham-Stéphane Afeissa, *Manifeste pour une écologie de la différence*, Dehors, 2021, p. 61.
- 17 Julie Beauté, Mathias Rollot, « Fabuler l'invisible. Inventaires paysagers des indisponibles », dans *Traces et lectures d'un paysage*, revue *Amplitudes*, n° 4, éditions Châtelet-Voltaire, 2021.
- 18 Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Minuit, 1974, p. 18.

# La forêt de Rohanne

Par Louis Bidou | 11-03-2024

Une dizaine d'années après les premières destructions infligées par « l'opération César » à la forêt de Rohanne en vue de la construction de l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes, Louis Bidou retourne sur les lieux, muni d'une caméra. Accompagné par quelques membres du collectif Abrakadabois issu de la ZAD, il raconte l'histoire de la forêt, en mots et en images, à travers la « biographie » de trois individus-arbres, un pin Sitka, un chêne rouge d'Amérique et un pin Douglas, explorant ainsi la possibilité de nouveaux agencements du rapport unissant humains et non-humains.

*« Dis-moi comment tu habites et je te dirai qui tu es. Cette équation entre habiter et vivre remonte aux temps où le monde était encore habitable et où les humains l'habitaient. Habiter, c'était demeurer dans ses propres traces, laisser la vie quotidienne écrire les réseaux et les articulations de sa biographie dans le paysage. Cette écriture pouvait être inscrite dans la pierre par des générations successives ou reconstruite chaque saison des pluies avec quelques roseaux et des feuilles. » Ivan Illich (1992).*



## Rentrer dans le bois

Pendant de longues heures, j'ai parcouru, caméra à la main, les quelque 33 hectares de la forêt de Rohanne. Comme tout étudiant s'intéressant aux luttes écologiques, j'accomplissais cette sorte de pèlerinage presque incontournable à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes.

Je m'y rends la première fois pour les rencontres intergalactiques qui accueillent la délégation zapatiste <sup>1</sup>, avec l'envie de réaliser un film documentaire sur les enjeux qui ont suivi l'abandon du projet d'aéroport. La zone est déjà ultra-médiatisée. Où se situer ? La physionomie de sa forêt m'intrigue. Là où les arbres ont été plantés par monocultures de résineux, les parcelles commencent à se diversifier avec des feuillus. Les cabanes calcinées du sous-bois de la Châtaigne semblent avoir été abandonnées la veille. La lutte a modifié la composition de la forêt qui en porte encore les traces.

## Récits d'enchevêtrements

Je tente de suivre cette piste : appréhender l'histoire du territoire par la perspective de sa forêt. Là où tout aurait dû disparaître sous le bitume d'une piste d'atterrissage, quatre ans après l'abandon du projet d'aéroport, je rencontre cette forêt à la physionomie étrange

et un collectif de la ZAD, « Abrakadaboïs » qui a décidé de « sortir du bois et de construire en dur ». Depuis l'abandon du projet d'aéroport en 2018, Abrakadaboïs a mis en place une filière courte du bois : chantier collectif de bûcheronnage, débardage à cheval, parc à grumes et scierie. Le collectif entend répondre au double objectif d'habiter durablement le territoire et d'accompagner une forêt plantée vers sa diversification.



Dans cette forêt, on peut croiser des zadistes cueilleur.se.s de champignons, promeneur.se.s ou bûcheron.ne.s, et entre autres entités disparates, le chêne rouge d'Amérique, l'épicéa de Sitka, le pin Douglas, le triton crêté, des pilotes de motocross, un chasseur et des balles de flash ball abandonnées... Comment et pourquoi tous ces éléments se retrouvent là ici et maintenant ? Si notre histoire s'inscrit dans nos milieux de vie, une forêt peut être approchée comme un système de narration non-humain. Peut-être plus que tout autre organisme, la forme même de l'arbre contient sa biographie, les événements « heureux », bénéfiques à son développement, tout comme les traumatismes qu'il a connus. Et de l'arbre à la forêt, par extension : comment ce milieu peut-il présenter une écriture alternative de notre histoire, de nos identités ? Je tente de répondre à ces questions par quelques observations sous forme d'une dérive douce, comme l'invite une balade en forêt, avec comme compagnons de route le regard d'un naturaliste en lutte, l'œil de ma caméra et la lecture d'Anna Tsing.

Les recherches de l'anthropologue américaine replacent le sujet humain dans une série de relations au monde non-humain. Avec Anna Tsing, observons la forêt comme un « patch », c'est-à-dire une fabrication multispécifique. Nous ne sommes pas une entité insulaire, nous vivons au milieu d'êtres qui se superposent à nous. « Nos paysages ne sont pas l'arrière-fond d'actions historiques : ils sont eux-mêmes actifs. [...] Dans la croissance, la régénération de la forêt, la manière dont elle se remodèle on trouve une filière temporelle propre à ce milieu, dans lequel le présent porte en lui tous les stigmates du passé. Elle naît de nouveaux agencements entre espèces, d'enchevêtrements, de contaminations. 2 » Tous les organismes qui habitent et façonnent une forêt, selon des manières singulières d'être au monde, se chevauchent et fabriquent un agencement multi-spécifique. Dans un milieu où tout vit, tout contribue, tout agit, où les premiers et arrières plans se confondent, par « quel bout » aborder la forêt, comment appréhender son histoire ?

En arpentant le bois, caméra à la main, à la recherche d'indices de son histoire, les signes semblent plus intenses, ils « appellent » le regard. Dans ce sens, le cinéma serait apte à développer ce qu'Anna Tsing appelle un « art de l'attention », l'observation des agencements changeants entre humains et non-humains. Le cinéma en explorant et en enregistrant la réalité physique expose à la vue une part du monde sensible qui, pourtant devant nos yeux, reste largement invisible. « Si l'on veut comprendre comment un animal, une plante ou une pierre peuvent inspirer le respect, la peur et l'horreur » disait Jean Epstein, « trois sentiments des plus sacrés, je pense qu'il faut les voir à l'écran, vivre leur vie mystérieuse, silencieuse, étrangère à la sensibilité humaine 3 ». Pour le cinéaste et théoricien du cinéma, l'œil de la caméra est par essence non-humain, et déchargé de la connaissance de la signification des objets qu'il capture. Il y aurait dans le langage cinématographique cette potentialité latente, celle de se détacher du regard anthropocentrique de l'homme comme unité de mesure. Le cinéma, de Vertov jusqu'à Frammartino, parmi d'autres, a cherché non seulement à représenter mais aussi à révéler l'agentivité non humaine.



«Avant ici, il n'y avait pas d'arbres, il n'y avait que des bruyères et des ajoncs nains », m'apprend Jasmin, membre fondateur des « naturalistes en lutte » de la ZAD, un collectif qui a entrepris de recenser la diversité du vivant du bocage et ses espèces protégées, relançant ainsi la lutte contre l'aéroport par l'enjeu écologique. Avant d'être un bocage, Notre-Dame-des-Landes était donc une... lande, un paysage qui a complètement disparu du territoire. Au milieu du XIXe siècle le propriétaire de l'époque décide de planter différentes essences d'arbres en plusieurs parcelles de monocultures.

Anna Tsing nous apprend que pour comprendre un agencement, un « enchevêtrement de trajectoires variées qui finissent par se tenir les unes les autres », « il faut en défaire les nœuds. 4 », Dénouons les nœuds donc, ou plus précisément rejouons les trajectoires. Comme première approche, je veux restituer la vie et la mort de trois grands arbres de la forêt de Rohanne. Que peut nous apprendre leur biographie ?

*\* Premier individu : épicéa de Sitka. Naissance autour 1940, décès le 8 décembre 2021.*

Nous nous rendons avec Jasmin dans la zone la plus humide de la forêt, où un grand épicéa de Sitka vient d'être abattu lors du dernier chantier école organisé par le collectif Abrakadabois. Cet épicéa a été planté dans les années 1950 par le propriétaire de

l'époque qui souhaitait transformer une zone humide en monoculture exploitable. Sa présence ici n'a rien d'une évidence : comment une essence d'arbre, originaire de la côte ouest de l'Amérique du Nord, s'est-elle retrouvée dans la forêt de Rohanne ?

L'épicéa de Sitka est introduit en France à partir de 1830 alors que le niveau des forêts est historiquement bas. En plein développement industriel, le pays a un besoin important de charbon de bois. Les empires Européens explorent les périphéries de leurs colonies à la recherche d'essences d'arbres à croissance rapide. En 1829, l'explorateur Britannique David Douglas revient de l'Alaska avec des plants d'épicéas de Sitka dont notre arbre est l'un des descendants, de quelques générations seulement.

La biographie de cet arbre permet d'inscrire le combat pour la forêt de Rohanne dans l'enjeu historique des forêts en France. Dès le début du XIXe siècle, la forêt catalyse les alertes environnementales et les mouvements d'opposition au capitalisme. Au-delà de la pénurie de bois, plusieurs géographes et agronomes de l'époque (Jean-Baptiste Rougier de la Bergerie, Jean-Antoine Rauch) dépeignent déjà le désastre de la déforestation comme un dérèglement profond de l'ordre naturel qui entraînerait de nombreuses catastrophes.

Dès son introduction en France, l'épicéa de Sitka peuple nos forêts dans un contexte de forte conflictualité politique. En 1827, les forêts changent de statut, elles deviennent « bien national » et sont revendues à la bourgeoisie aisée qui cherche à en tirer un rendement. De nombreuses luttes opposent des villageois qui défendent des usages « ancestraux » face au nouveau code forestier qui impose un « mis en défens » (interdiction) des divers usages de la forêt : droit de marronnage, droit de chasse et de cueillette, pâturage, ramassage de bois pour le chauffage, coupes... En 1828, en Ariège, des hommes se déguisent en femmes pour passer inaperçus et harceler les gardes forestiers. C'est la révolte des « Demoiselles ». En quatre ans, l'Etat mobilise treize compagnies d'infanterie et huit brigades de gendarmerie sans réussir à mater la rébellion. Les dispositions du code forestier sont annulées pour le département de l'Ariège en

1831.

Le grand épicéa de Sitka coupé par Abrakadaboïs nous relie à une histoire longue d'enchevêtrements historiques : de la colonisation et la conquête du vivant, à la privatisation des forêts et son industrialisation ; des premières luttes forestières pour défendre les usages communaux à celle, plus récente, contre « l'aéroport et son monde », la défense d'une autre manière d'habiter le territoire.

Cette parcelle de la forêt de Rohanne est équienne : tous les épicéas sont de la même génération. Ils ont depuis longtemps dépassé l'âge initialement prévu pour leur récolte, captent toute la lumière et empêchent les jeunes pousses de feuillus de croître. Dès 2016, le collectif Abrakadaboïs assume de prélever le bois pour répondre aux besoins de la ZAD (bricoler les cabanes, construire en dur, se chauffer, fournir du charbon à la forge). Une décision qui ne fait pas l'unanimité : comment justifier de couper des arbres ardemment défendus par la lutte ? Une partie des Zadistes considèrent les territoires arrachés au projet d'aéroport comme des espaces à restituer à la vie sauvage, sauvegardés de toute visée productiviste. Il y a débat et Abrakadaboïs défend son positionnement, obtient gain de cause : pour garantir une autonomie face à un marché du bois inscrit dans une économie capitaliste, la ressource bois devra être gérée par une filière locale intégrée. Une parcelle de la forêt restera en libre évolution, les autres rentreront dans une planification de coupes. Campements, prélèvements de bois mort et cabanes sont désormais proscrits. Certes, quelques récalcitrants continuent aujourd'hui de venir glaner du bois dans la forêt de Rohanne, mais la démarche d'Abrakadaboïs est confortablement installée à la ZAD. Alors que la majorité des constructions réalisées pendant la lutte contre l'aéroport étaient faites de palettes, de bois récupéré des "déchets du capitalisme", l'activité d'Abrakadaboïs marque la volonté, au-delà de la lutte contre l'aéroport, d'habiter le territoire sur la durée et d'accompagner la forêt vers sa diversification.

**Dans ce bocage, où les arbres ont été plantés en monoculture entre des haies, quelques glands ont été lâchés par des oiseaux et des petites pousses de feuillus tentent de se faire**



leur place parmi les épicéas. La parcelle commence à se diversifier toute seule. Quelque chose est en train de se réparer doucement et on essaie d'accompagner cette dynamique. (Camille) 5



## Entrer en relation de vie et de mort avec le territoire

La manière même d'abattre l'arbre constitue un acte politique. Combattre le monde capitaliste, industriel, marchand, passe ici concrètement par une réappropriation de l'organisation du travail. Cette année, Abrakadabois avait décidé d'expérimenter un chantier non mécanisé. Les outils utilisés étaient le passe-partout, la hache, la masse et le débardage était effectué, comme chaque année, par traction animale.

Le changement d'outillage permet au collectif de mieux mesurer ce qui est gagné et ce qui est perdu avec la mécanisation et de se réapproprier le niveau de technologie qui leur convient. Cette approche qui défend le fait de dépendre de sa propre force de travail, de sa créativité, pour subvenir à ses besoins essentiels contient en elle le renversement des normes de ce qui constituerait une société désirable et avancée : renoncer à une société « où la vie quotidienne

n'est plus qu'une suite de commande sur le grand catalogue de magasin universel » pour aller vers « une société où la plupart des gens dépendent, quant aux biens et aux services qu'ils reçoivent, des qualités d'imagination, d'habileté de chacun **6** ».



En bordure de cette parcelle, dans la zone la plus humide de la forêt, Jasmin me présente un autre épicéa de Sitka, à la physionomie étrange. Sur le vieux tronc d'origine, déraciné et couché à l'horizontal, un nouvel arbre a poussé. Jasmin relève cette propriété singulière : « l'épicéa est l'un des quelques rares conifères qui ont des bourgeons dormants, c'est-à-dire qu'il peut réitérer (dupliquer sa propre architecture par clonage) seulement à partir d'une branche horizontale encore vivante. On dit que la réitération a ses racines dans le vieux tronc. » A la question : « Est-ce que la ZAD a des bourgeons dormants ? », il me répond « j'espère... j'espère qu'elle a le stolon ! ».

Le stolon est une tige aérienne rampante qui donne naissance à une nouvelle plante. A travers le stolon, la plante mère alimente la plante fille jusqu'à ce que cette dernière soit capable de produire ses propres biomolécules. Alors le stolon s'assèche et la plante clone devient indépendante. La coexistence de la vie et de la mort constitue l'essence même d'une forêt.

**Au sein d'un même arbre [...] tout se passe comme si une**

mort continue d'organes usés remplaçant la mort de la plante elle-même, cette dernière ayant acquis l'immortalité en accédant à coloniarité. [...] Leur structure faiblement intégrée, la relative autonomie des réitéras les uns par rapport aux autres donnent à ces plantes la capacité de mourir et de continuer à vivre simultanément **7**.



L'épicéa est mort, vive l'épicéa. « *S'enforester* **8** », comme appelle à le faire Baptiste Morizot, permet de déceler, dans les dynamiques du vivant, des clés pour comprendre nos propres existences. Aux opérations de destructions de l'opération César de 2012, les forces de résistances diversifiées de la ZAD ont pu s'appuyer sur le tronc commun d'une dynamique de lutte solidement ancrée pour réitérer, reconstruire des cabanes sur les ruines des anciennes.

Les événements de 2018 au cours desquels de nombreux collectifs de l'est de la ZAD furent ciblés et rayés de la carte par la gendarmerie, alors que les dissensions internes étaient à leur paroxysme, furent bien plus difficile à absorber : « *La ZAD est morte vive la ZAD* » titre un article de Lundi Matin écrit par des habitant.e.s en 2018 **9**.

Un milieu forestier offre une grille de lecture de nos émotions, des comportements et socialités proprement humains. L'observation des dynamiques des écosystèmes forestiers est source de nom-

breuses analogies avec nos propres corps psycho-affectifs. « La possibilité d'être éclaté par terre, d'avoir de nouveaux bourgeons et de redevenir un arbre magnifique, ça me parle quand même, ça peut expliquer mon attachement aux plantes » me confie Jasmin alors que nous approchons d'une clairière au cœur de la forêt.

*\* Deuxième individu : chêne rouge d'Amérique, naissance vers 1940, décès en 2020.*

Dans cette petite clairière, impossible de passer à côté de ce grand chêne rouge à terre, son grand tronc déchiré au cœur.

Le chêne rouge, originaire de l'est de l'Amérique du Nord et introduit en Europe au milieu du XVIIIe siècle, est une essence à croissance rapide qui apprécie les sols acides et se développe particulièrement bien dans les zones humides, ce qui a dû guider le choix de l'ancien propriétaire de l'introduire dans la forêt de Rohanne. Jasmin me raconte.

**De ce côté de la forêt, c'est l'endroit où il y a eu décision d'essayer le chêne rouge d'Amérique. Le chêne rouge d'Amérique devient vite gros et il est très branchu, c'est très pratique pour y construire des cabanes. C'est cet essai-là, qui date des années 1950, qui a fait que 70 ans plus tard, les affrontements critiques pour la défense du bocage se sont passés à cet endroit précisément. Aujourd'hui, en commémoration de la lutte, on a fait de cette parcelle un sanctuaire, dans lequel certaines nuits, des rituels sont menés. Donc là en principe, on n'exploite pas, on laisse les arbres mourir et ils vont vivre leur vie le plus longtemps possible. C'est une zone qui devrait aller vers la libre évolution mais c'est une histoire politique qu'elle raconte. Depuis quelque temps beaucoup de chênes rouges meurent à cause des télescopiques de la gendarmerie qui ont écrasé le sol des années auparavant. Les racines ne vivent pas en apnée, il leur faut de l'oxygène et des bactéries autour qui décomposent les feuilles mortes. Asphyxiés, les chênes meurent des années après les affrontements.**



L'histoire sociale et politique du territoire, sa biographie, est inscrite dans la forêt. La parcelle continue d'être affectée, selon sa propre temporalité, par les perturbations en cascades qu'elle a connues.

**Observer le temps des forêts dilate nos perceptions des actions et de leurs conséquences : ce n'est que dix ans après les premières tentatives d'expulsion de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes en 2012 que nous percevons que des arbres sont en train de mourir dans cette zone de la forêt où ont eu lieu les assauts [...] Le sol est devenu dur comme de la pierre. Cette compaction, c'est irrémédiable ! Il faudra des millénaires pour que le sol se décompacte. Et il n'y a rien à faire : aucune action humaine ne peut accélérer ce processus. Vivre et lutter avec des forêts ramène à un temps que nous ne pouvons pas construire : il n'y a pas d'autre choix que de laisser faire la forêt refaire son propre sol** 10

**forêt fait au temps de la lutte » , hors-série *Libérer le temps*, Socialter, 28 décembre 2021..**

*\* Troisième individu : Pin Douglas, naissance vers 1940, décès autour de 2010.*

Sur le chemin forestier que nous empruntons pour sortir de la forêt, le grand tronc d'un pin Douglas nous barre le passage. Cette es-

sence d'arbre a été introduite en Europe, toujours par notre botaniste David Douglas qui lui a laissé son nom. C'est un arbre résistant qui pousse vite et droit, idéal pour le rendement forestier. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, ce pin devient l'essence reine du reboisement en France, associée à l'industrialisation des forêts en France, l'arbre envahit le Limousin et le Morvan puis le reste de la France. L'arbre supplante dans les forêts les feuillus aux rythmes de pratiques forestières (monocultures et prélèvements rapides par coupes rases) qui dévastent les écosystèmes et appauvrissent les sols.

Ce pin Douglas avait été planté pour être récolté entre 35 et 40 ans. Entre-temps la forêt est laissée en friche. L'arbre échappe à son destin, continue de croître jusqu'au stade où, ses racines inadaptées au sol très engorgé du bocage ne supportent plus son poids. Un événement dont sauront tirer profit les Zadistes en 2012. Le tronc de l'arbre déraciné est ferré et sert de barricade pour contrer l'avancement des véhicules de gendarmerie. Des bouts de métal, encore fixés dans son tronc empêchent les tronçonneuses de le débiter et de libérer le chemin aux machines. L'enchevêtrement des politiques de reboisement, du projet d'aéroport, des luttes sociales et écologiques, des propriétés de l'arbre et du sol fait événement lorsque la souche morte du pin Douglas devient barricade et contribue à sauver la forêt.



L'arbre barricade rentre dans la diversité des techniques utilisées pour défendre la forêt pendant l'opération César : chants, sittings, chaînes humaines et cortèges nus, projectiles. Une panoplie de stratégie à l'image des opposant.es : violente, ludique, pacifique, créative. La forêt de Rohanne est un terrain privilégié pour se cacher, contourner, harceler et disparaître rapidement. Elle inspire au mouvement contre l'aéroport un certain « effet forêt ».

**Un effet forêt: une façon de lier les êtres et les choses, de brouiller les espaces. C'est cette capacité de brouillage qui donne, en retour, une prise sur le réel, avec ses compositions particulières, ses corps opaques, ses zones d'ombre. Un contre-espace, c'est là où le désordre fait scintiller un grand nombre d'ordres possibles. Et s'il y a bien un effet forêt qui agit pour nous aussi c'est celui-là, et il porte à conséquence: faire proliférer des points d'agencement, constituer des lieux ingouvernables, et dans le même mouvement prendre soin des territoires ainsi créés, dégager des pistes qui nous soient propres 11.**

## Ce que raconte la forêt

La trajectoire de ces trois arbres donne un aperçu de la façon propre à la forêt de Rohanne de métaboliser en son sein des perturbations successives, selon des temporalités et des manières d'être au monde qui lui sont propres. Dans un présent épais, la forêt contient son passé ainsi que ses devenirs non advenus. Elle est l'expression même de sa trajectoire, la forme actualisée des phénomènes humains, sociaux et naturels qui l'ont façonnée. Finalement, ce que nous raconte la forêt de Rohanne, c'est l'évolution du cadre relationnel que l'humain a noué avec ce territoire, un récit contracté des conflictualités inhérentes aux différentes manières de l'habiter.

Résumons-nous.

Plantée dans les années 1940, par parcelles de monoculture pour

être récoltée en coupe rase, la forêt de Rohanne est née d'une logique utilitariste de la forêt, de production et de rentabilité. Dès 1967, le site de Notre-Dame-des-Landes est retenu pour la construction d'un aéroport dans l'Ouest et en 1974, les pouvoirs publics décident de créer, par arrêté préfectoral, une Zone d'Aménagement différée (ZAD) qui sera donc détournée par l'acronyme désormais plus connu de Zone à Défendre.

Le projet d'aéroport est emblématique de la dynamique d'accélération des flux et d'artificialisation des territoires. La compensation écologique des projets d'infrastructure est alors présentée comme une solution à la destruction des milieux. Pour soutenir l'idée qu'un écosystème, un terroir unique détruit ici, équivaut à un éventuel milieu recréé de toutes pièces ailleurs, il faut d'abord vider le territoire de tout ce qui l'habite, de ses habitants humains et non-humains ; il faut créer de l'amnésie. La logique d'accaparement d'un territoire exige de le séparer de toute possibilité de faire histoire. En résistance aux forces qui tentent de *faire disparaître*, la ZAD *intensifie* le territoire. Favorisant un ancrage, un attachement au bocage, densifiant son histoire et sa mémoire, de nouveaux médias sont créés (le site internet Nadir Nddl, le Zadnews, radio klaxon...), chaque chemin, plan d'eaux, lieu de vies, coin de prairie ou de forêt est nommé, cartographié.

Le projet funeste d'aéroport, non advenu, a ouvert un autre devenir possible à ce territoire. Là où partout ailleurs, les bocages disparaissaient à la faveur de l'agriculture intensive, à Notre-Dame-Des-Landes, le bocage et sa forêt, *hors d'usage, condamnés à disparaître* se régénèrent. Les arbres ont continué à pousser, toute une même génération d'arbres plantés au sein desquels s'invitent d'autres espèces. Dès 2008, c'est dans cet espace que la lutte s'organise. Les naturalistes en lutte recensent les espèces protégées pour empêcher le démarrage des travaux. Les petits bois abandonnés, les prairies préservés d'engrais industriels, les haies non taillées et les sources d'eaux préservées hébergent une biodiversité qui prolifère au sein d'un bocage relictuel qui ne pourrait être reconstitué à partir des zones agricoles telles qu'elles ont été désormais transformées. Le bocage « ensauvagé » permet de connaître l'ampleur de ce



qui a été irréversiblement perdu ailleurs.

## **Au-delà de la survie (aux ruines du capitalisme)**

Enquêter sur les trajectoires et les enchevêtrements permet de mieux comprendre comment se sont constitués les agencements dont nous héritons et, en définitive, de nous aider à percevoir ce qu'il pourrait s'agir d'en faire aujourd'hui. Anna Tsing peut-elle encore ici nous aider à comprendre ce qui se joue désormais au sein de la forêt de Rohanne ?

L'auteure situe l'enjeu de l'anthropocène dans notre capacité à construire des stratégies de survie collaborative en nouant des alliances avec un vivant en recomposition permanente. Le sous-titre du livre « *Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme* » acte l'effondrement d'un monde, celui du capitalisme industriel, de l'État-providence et des écosystèmes. Notre destin commun serait d'inventer un art de vivre sur une planète abîmée, de nouveaux modes de vie et rapports économiques caractérisés par la normalisation d'un état de précarité au sein de territoires délabrés. L'auteure prône la curiosité comme « première condition d'une survie collaborative dans les temps précaires <sup>12</sup> ». Elle semble prendre acte de cet état du monde dans une attitude observatrice presque résignée.

**Il faut déporter notre regard pour s'intéresser à ce qui se passe à côté, dans les interstices et les recoins du capitalisme. Cela permet de réaliser que nous vivons déjà, en partie, en dehors du capitalisme. [...] On ne sait pas trop comment continuer à vivre et encore moins comment éviter la destruction planétaire. Heureusement, on trouve encore des alliés, humains et non humains. On peut encore explorer les bords broussailleux de nos paysages désolés, qui sont autant de bords de la discipline capitaliste <sup>13</sup>.**

Au-delà d'une stratégie de survie dans les ruines du capitalisme, ce que les bords broussailleux du bocage de la ZAD nous montrent, c'est l'exemple d'un positionnement possible face à la mise en ruine

toujours opérante: habiter le territoire de façon paysanne, l'extraire du régime de propriété et l'engager dans une autre dynamique que celle du rendement. Lorsqu'en 2019 le personnel de l'Office Nationale des forêts (ONF) revient sur le site pour définir le plan de gestion d'une forêt qui redevient départementale et fait face à un groupe de zadistes bien résolu à peser désormais dans l'avenir d'une forêt qu'ils ont protégée de la bétonisation, leur propre corps en première ligne. En 2020, Abrakadabois négocie avec le département et l'ONF une convention tripartite: le plan de gestion forestière sur les vingt ans à venir garantit la pérennité des activités de chantier-école d'Abrakadabois et un taux de prélèvements défini selon les besoins coutumiers de la ZAD et la capacité de la forêt à se régénérer.

**Dans l'organisation d'Abrakadabois, il y a de l'économie à certains endroits et du collectif à d'autres. Grâce à ce croisement-là, l'usage de la forêt n'est pas dicté uniquement par le rendement. En négociant avec le conseil départemental et l'ONF, nous avons réussi à sortir la forêt de l'économie. [...] La forêt n'est pas notre exclusivité mais on y tient quoi! Ce sentiment d'appropriation ne doit pas être confondu avec le sentiment de propriété privée. On tient à l'avenir de cette forêt parce qu'on y a passé du temps, parce qu'on y a mis du soin, parce qu'on l'a défendu. On est soucieux de la bonne croissance des arbres et du peuplement et c'est quelque chose de totalement différent lorsque c'est un opérateur qui n'habite pas le territoire qui vient et qui marque les arbres à couper. (Camille)**

Le tronc de l'épicéa de Sitka coupé par Abrakadabois est désormais dans le parc à grumes de la scierie de la ZAD à Bellevue. Il continuera son chemin, deviendra planches, servira à remettre sur pied une maison détruite par les gendarmes à Saint-Jean, au Liminbout ou aux Planchettes, parmi tous ces lieux et collectifs qui ont fleuri à la ZAD. Son image, enregistrée par le capteur de mon appareil photo, a déjà rejoint une autre temporalité, numérique, et participe à de nouveaux enchevêtrements pour parvenir jusqu'à ces pages et jusqu'à vous où, sait-on jamais, peut-être qu'un nouveau stolon prendra racine.



## Continuer en vidéo :

*Pour organiser une projection du film, écrire ici: [bidou.louis@gmail.com](mailto:bidou.louis@gmail.com)*

Extrait du film *Forêt en résistance* (2023) :

<https://vimeo.com/896849655>

Interview « sans coupe, sans filtre » avec un membre d'Abrakadabois :

<https://www.youtube.com/watch?v=s-vorElViC4&t=38s>

Faire un tour à la forge de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes :

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

—

## Notes

**1** Sur la délégation zapatiste de 2021, consulter : <https://reporterre.net/Declaration-pour-la-vie-les-zapatistes-annoncent-leur-venue-en-Europe>.

**2** Tsing, Anna. *Le champignon de la fin du monde, survivre dans les ruines du capitalisme*, La découverte, 2017, p. 231.

- 3 Epstein, Jean, *Bonjour Cinéma et Autres Écrits*, 1981, 9–38.
- 4 *Ibid.*, p. 137.
- 5 Conformément à un usage de la ZAD, je nommerai les résident.e.s de la ZAD souhaitant rester anonymes du nom de Camille.
- 6 Illich, Ivan, *La convivialité*, Seuil, Paris, 1973, p. 50.
- 7 Hallé, Francis, *Éloge de la plante*, Points, Paris, 1999, p. 125.
- 8 Mantovani, Andrea Olga et Morizot, Baptiste, *S'enforester*, Edition d'une rive à l'autre, 2022
- 9 <https://lundi.am/La-Zad-est-morte-vive-la-Zad>.
- 10 Propos d'un membre d'Abrakadabois recueillis par Antoine Chopot et Léna Balaud, « Ce que le temps de la
- 11 Collectif Comm'un, « Zad de Notre-Dame-des-Landes Habiter en lutte, quarante ans de résistance », Le passager clandestin, Paris, 2019 p. 161.
- 12 Tsing, Anna, *Le champignon de la fin du monde, survivre dans les ruines du capitalisme*, La découverte, 2017, p. 32.
- 13 Tsing, Anna, *Libération*, Paris, 14 juin 2019.