

Revenir de loin

Retours en léger différé sur La Part Inconstructible de la Terre

par FREDERIC NEYRAT

Je pense... Je pense dit le cerveau.
Mais la petite pousse aux yeux extasiés
Sur le dôme du cerveau est la vie,
Et elle ne pense à rien,
Elle flambe...

Robinson Jeffers, « Aux portes de la paix ».

Afin de présenter mon livre¹, *La Part Inconstructible de la Terre*, j'aimerais renverser l'ordre selon lequel il a été exposé, et commencer par la fin, c'est-à-dire la troisième partie consacrée à ce qu'il faut bien appeler une philosophie de la nature – une philosophie orientée par la nécessité de penser la nature terrestre et le statut des êtres humains dans leur relation avec la planète Terre. Je soutiens en effet qu'une philosophie de la nature pourra contribuer à éclairer en contrepoint ce que notre époque dénie, à savoir, d'une part, la persistance d'une puissance d'altérité naturelle, la puissance créatrice des données de la sensibilité, et, d'autre part, une contre-puissance obscure et inaccessible qui constitue le revers de la vitalité du monde, un anti-monde inapparent qui accompagne tout existant d'avant même sa conception jusqu'après sa disparition. Ce que notre monde tend à étouffer est, pour le dire d'un terme, le sauvage - il faudrait dire la sauvagèreté ou peut-être l'état sauvage, à ceci près qu'il ne s'agit précisément pas d'un état - entendu à la fois comme profusion anarchique du sensible et absence de fondement de cette profusion, processus à l'œuvre qui traverse les constructions et la condition inconstructible de celles-ci. Quand tout devient le même, identique et à portée de main, le sauvage est ce qui, pour son plus grand péril, revient de loin. Revenant de loin, il défait la loi du même, et promet l'insolite, l'extra-terrestrialité qui patiente au cœur de la vie terrestre.

¹ Ce texte a été lu, à quelques corrections et ajouts près, au colloque « Terre 2.0 : Comment ne pas manger la Terre ? », organisé par Christophe Bonneuil et Frédéric Neyrat, qui s'est tenu à Paris le 9 juin 2016 dans le cadre de l'E.H.E.S.S. L'aspect parfois oral de cette intervention est ici maintenu. *La Part inconstructible de la Terre* a été publié en 2016 aux éditions du Seuil. Pour avoir une idée de la réception de ce livre, cf. <https://atoposophie.wordpress.com/2016/05/23/autour-de-linconstructible/>

Philosophie de la nature. Pour éclairer ces formules introductives bien trop compactes, et donner place au revenir, il me faut déplier ce que nature veut dire. Or la nature peut se dire de trois façons. Tout d'abord, on peut dire naturel ce qui est le produit de la nature, ce fruit-ci par exemple, cette plante – imaginez-la, si vous le souhaitez, avant l'apparition des cultures humaines. Mais le produit de la nature est incompréhensible sans prendre en considération la production comme telle, qui est à l'origine de ce fruit, de cette plante, il s'agit là de la nature en tant que processus. On retrouve ici une distinction qui remonte, au minimum, au 13^{ème} siècle, mais dont la provenance est incontestablement aristotélicienne, entre une nature qu'on dira naturée, la *natura naturata*, c'est-à-dire une nature-objet, une nature-produit, limitée, voire achevée, et une nature naturante, une *natura naturans*, c'est-à-dire une nature-sujet, une nature-production qui est par principe ontologiquement illimitée (Weijers 1990 ; Aristote 1991 : 170 [Δ 4, 13-15] ; Aristote 1999 : 100 [Livre II, 193b12-20]). Par nature-sujet, il ne faut pas nécessairement entendre quelque chose de l'ordre d'une personnification de la nature - même si la personnification de celle-ci, sous la forme d'une Mère prodigue ou de l'hypothèse Gaia, peut s'appuyer sur celle-là – mais plutôt un principe et une cause qui non seulement donne lieu, donne espace et temps à tel produit de la nature, mais dépasse celui-ci en amont en en aval, à la manière dont l'arbre est plus que le fruit. Comme l'écrit René Char dans « Feuillettes d'Hypnos » : « Le fruit est aveugle. C'est l'arbre qui voit » (Char 2016 : 125).

Je crois pourtant nécessaire d'ajouter une troisième dimension à cette bipartition qui semble organiser la plupart des approches de la nature, c'est ce que je nomme une nature dénaturante, une *natura denaturans*, qui ne se réduit ni à un produit, ni à une production, mais relève d'une anti-production. C'est à Schelling que je me suis référé pour fonder cette nature-là : s'il n'y avait que du flux productif, il n'y aurait que de la nature naturante à vitesse infinie, que du flux ; il faut donc une « entrave » à ce flux nous dit Schelling, un ralentissement qui permette l'existence de l'objet, sachant que cette entrave doit être elle-même réfutée pour que le processus du naturant se maintienne (Schelling 2001 : 91-95). Un tour spéculatif supplémentaire permet de penser cette entrave comme originaire, non pas postérieure à la production mais antérieure à celle-ci. Antérieure à la production est un moment de contraction - pour reprendre à nouveau un terme de Schelling - précédant un moment d'expression, un moment négatif, obscur, qui précède le moment positif de la venue au jour, l'anti-production d'avant toute production. Mais qu'est-ce que ça veut dire ? Comment illustrer cette anti-production ?

Le revenir du laisser-place. – Une illustration possible de cette catégorie d'anti-production pourrait être puisée dans le domaine de la création artistique, telle qu'elle est expliquée par Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Dans un texte violemment poétique, Lawrence décrit ce que fait la poésie : les hommes ne cessent pas de fabriquer une ombrelle qui les abrite, sur le dessous de laquelle ils tracent un firmament et écrivent leurs conventions, leurs opinions ; mais le poète, l'artiste pratique une fente dans l'ombrelle, il déchire même le firmament, pour faire passer un peu du chaos libre et venteux et cadrer dans une brusque lumière une vision qui apparaît à travers la fente, primevère de Wordsworth ou pomme de Cézanne, silhouette de Macbeth ou d'Achab. Alors suivent la foule des imitateurs qui ravudent l'ombrelle avec une pièce qui ressemble vaguement à la vision, et la foule des glossateurs qui remplissent la fente avec des opinions : communication. Il faudra toujours d'autres artistes pour faire d'autres fentes, opérer les destructions nécessaires, peut-être de plus en plus grandes, et redonner ainsi à leurs prédécesseurs l'incommunicable nouveauté qu'on ne savait plus voir. C'est dire que l'artiste se bat moins contre le chaos (qu'il appelle de tous ses vœux, d'une certaine manière) que contre les « clichés » de l'opinion. Le peintre ne peint pas sur une toile vierge, ni l'écrivain n'écrit sur une page blanche, mais la page ou la toile sont déjà tellement couvertes de clichés préexistants, préétablis, qu'il faut d'abord effacer, nettoyer, laminer, même déchiqueter pour faire passer un courant d'air issu du chaos qui nous apporte la vision. (Deleuze et Guattari 1991 : 191-192)

De cette longue citation, je retiens l'idée d'une « destruction nécessaire », autrement dit la nécessité de laisser de l'espace pour que puisse venir ou plutôt revenir « du chaos libre et venteux », « un courant d'air issu du chaos ». Par cette description, on peut entendre que laisser de l'espace, ce n'est pas *faire* de l'espace, ni le *construire*, mais le déconstruire ou le défaire. Il ne s'agit pas, d'abord, de composer, d'hybrider, de mettre ensemble ou bout à bout de l'humain et du non-humain, mais de décomposer ce qui les fixe dans un être ou un devenir programmé. Contre cet être et contre ce devenir, il faut le revenir du laisser-place.

Cette soustraction qui laisse de la place, je la vois à l'œuvre, ou plutôt – pour faire référence à Jean-Luc Nancy (1986) – je la vois désœuvrante au cœur de toute relation. Dans mon livre, j'ai insisté sur le fait qu'aucune relation n'est pensable sans séparation préalable, mais je voudrais ici donner à la séparation un contenu plus dynamique, afin d'expliquer, à ma manière, ce que Sophie Gosselin nomme un « écart-de-contact » (Gosselin 2015). Qu'est-ce qui me permet de communiquer avec quelqu'un, si par communication on n'entend ni l'échange d'une information entre deux individus monadiquement fermés sur eux-mêmes, ni la confusion absolue entre les locuteurs en jeu ? Par communiquer, au sens le plus juste et le plus profond, il faut entendre ceci : hors de soi-même, rencontrer l'autre hors d'elle-même. Communiquer implique un mouvement de sortie réciproque qui exile les êtres hors d'eux-mêmes, et dès lors une spirale aux brins courbes qui, aussi proches soient-ils, ne s'identifient pas, mais s'écartent d'une différence laissant à désirer. La sortie de soi, l'extase préalable, c'est – pour revenir sur le texte de Deleuze et Guattari - l'étape qui consiste à détruire les clichés, à s'ouvrir au vent de la nuit. Pour le dire de façon moins métaphorique, cela veut

dire trouver un moyen de franchir le seuil de l'image du moi et de l'image de l'autre qui n'est d'abord, le plus souvent, que la surface sur laquelle je projette ou bien mon propre moi, ou bien cette partie de moi que je n'ai pas voulu reconnaître.

A ce titre, le laisser-place est la condition de possibilité de toute individuation transpersonnelle. En effet, la dénaturation n'est sans doute pas excessivement éloignée de la « dédifférenciation » dont parle Simondon (1989 : 55-59), ce devenir-incompatible à soi-même qui est un refus de s'adapter à ce qui est, à la réalité devenue cliché. Pour Simondon, l'individuation part non pas de l'individu, mais du non-individué, du champ inactualisé, du potentiel non-résolu : le pré-individuel, écrit Simondon (1989 : 196), est la « nature », l'*apeiron* (ce qui n'est pas limité), la « réalité du possible » en tant que « première phase de l'être ». Mais l'accès à l'*apeiron*, à cette réserve de forme active en moi qui me dépasse et me permettra de participer à un Sujet plus grand que moi-même, exige une rupture du moi-même, une fissuration du même qui fasse saillir la fente dont parlent Deleuze et Guattari, la faille du moi ; car c'est d'abord, pour l'être humain, par la faille du moi que la possibilité d'une nouvelle forme pourra s'engendrer.

Aphysia. - La philosophie de la nature que je viens d'esquisser est sans doute aujourd'hui difficilement audible – et je voudrais, second point de mon intervention, expliquer succinctement pourquoi. En quoi, en effet, une telle philosophie pourrait-elle être d'un quelconque secours à l'ère de l'Anthropocène, quand il est dit, précisément, que l'humanité ne laisse plus aucune place à la nature ? Quand l'un des paradigmes les plus prégnants des sciences humaines et sociales nous enjoint de ne pas séparer le naturel du culturel, du social, de l'histoire, ou de la technologie ? En outre, en quoi une telle philosophie peut-elle nous aider à résoudre des problèmes environnementaux ? Ne faudrait-il pas s'en tenir aux apports de l'histoire, des sciences politiques et de l'économie ?

Tout d'abord, mon livre ne néglige pas l'histoire ou l'économie, surtout dans ses deux premières parties ; et j'ai cru utile d'ouvrir l'enquête philosophique de l'analyse empirique jusqu'à l'abstraction ontologique. Or un certain genre de suspicion règne aujourd'hui quant à l'idée même d'une approche ontologique ayant la nature comme domaine d'investigation - et cette suspicion doit être analysée pour elle-même : pour le dire dans les termes de Schelling, l'énoncé, « la nature n'existe pas » est « commun à toute philosophie moderne » (Schelling in Grant 2006: 20). Comme l'a montré Iain Grant Hamilton dans *Philosophies of nature after Schelling*, c'est toute ou presque toute la philosophie contemporaine qui gravite autour d'un refus de la nature. A ce titre, la déclaration éco-constructiviste selon laquelle la nature est morte, loin de faire preuve d'originalité, confirme le diagnostic de Carl Gustav Carus, un naturaliste du 19^{ème} siècle : une « aphysia » (Grant 2006: ix, 61).

Cette aphysia ou cet anaturalisme peut être analysé de différentes manières. Dans mon livre, j'ai voulu montrer que l'anaturalisme n'est pas seulement un phénomène

moderne, mais un symptôme de plus grande ampleur, commençant avec l'abstraction logique présocratique, se poursuivant avec la condensation monothéiste dont l'opération ontologico-théologique consiste à installer un Dieu unique sur le cadavre de la nature, cette opération faisant le lit de la mécanisation opérée par la science moderne, celle-ci nourrissant et étant nourrie par le déploiement de l'économie capitaliste, sa mise en équivalence de tout avec tout, sa marchandisation et sa financiarisation. A ces quatre morts de la nature décrites dans le livre, il faut en ajouter une cinquième : la simulation de la nature, sa modélisation et sa digitalisation (je remercie au passage Christophe Laurens pour m'avoir fait connaître le projet de simulation de la Terre nommé *Ultimate Earth Project*). Abstraction logique, monothéisme, mécanisme, capitalisme et simulationisme sont à l'origine de cette incapacité à voir la nature autrement que comme une matière dévitalisée ou un objet sous l'empire de la pensée et de la praxis humaine.

Cette aphysia est au cœur de la pensée de l'écologie aujourd'hui dominante : loin d'être hérétique, la position d'un Latour (1999 : 42) – « Dieu merci, la nature va mourir » – est parfaitement en phase avec la pensée moderne, et en ce sens Latour, contrairement à ce qu'il croit, est un moderne tout à fait classique. Cette modernité définit le géopouvoir contemporain comme projet consistant à refaire la Terre comme si celle-ci était une Terre vierge, sans histoire, sans matérialité autonome, et sans peuples l'ayant habitée et ayant produit avec elle des alliances culturelles. Cette Terre 2.0. est la promesse du géo-capitalisme, qui organise son champ économique de l'extraction totale à la refonte absolue de l'écosphère – une refonte qui s'accompagne de la fonte des glaciers, de la biodiversité, et des chances de survie acceptable pour l'espèce humaine². Pour reprendre les termes de Jason W. Moore (2016), le géo-capitalisme croit en la nature « pas chère », *cheap*, c'est-à-dire aussi la nature dégradée, avilie, ainsi que le suggère en anglais le verbe *to cheapen*. C'est en effet qu'une nature pas chère est une nature sans chair, et le géopouvoir est condamné à régner sur un champ de ruines.

Allo-nature, extra-humains et politique. Je crois cependant, et tel sera le troisième point de mon intervention, que certaines luttes politiques contemporaines parviennent à déjouer l'anaturalisme. Je crois que c'est bien l'inconstructible qui est en jeu dans les Zones à Défendre, autour de Notre-Dame-des-Landes ou à Sivens il n'y a pas si longtemps. Il s'agit bien à chaque fois non pas de faire parler la nature, autrement dit de s'identifier à elle sans différence, sans écart, ni de la considérer comme un objet complètement distinct de nous ou comme quelque chose avec quoi l'on devrait s'hybrider pour former un agencement fusionnel, mais plutôt de faire sortir la nature et les humains d'eux-mêmes afin qu'ils puissent se rencontrer dans une sorte de Zone d'Altérité, un domaine de l'étranger où la nature se fait expérience non seulement

² Sur tous ces points, je renvoie aux deux premières parties de *La Part inconstructible de la Terre* (2016 : 47-233).

paysanne mais aussi para-paysanne, où les humains s'essaient à vivre hors des grandes Cités. Nature et humains, pour reprendre l'image précédente, font alors une spirale qui maintient la distance entre les deux, la nature se faisant allo-nature, nature-autre, et les humains *extra*-humains - c'est-à-dire ceux qui sont à la fois *extrêmement* humains et *hors* de l'humain, inhumains en ce sens, mais d'une inhumanité intérieure, vivante et non pas froide ou vide. Cette distance entre l'allo-nature et l'extra-humain est ce que je nomme l'inconstructible, c'est-à-dire un désert plein d'intensités, le domaine du sauvage où rien n'est par avance prédit, domestiqué, où rien ne dit encore ce qui pourra venir si ce n'est le refus de ce qui ramène le devenir à ce qui le fixe ou l'empêche, sous la forme d'un barrage ou d'un aéroport. Tel que je le pense, le sauvage n'est pas un espace sacré mais une condition de possibilité d'une pratique par laquelle humains et espace de nature parviennent à se défendre.

J'aimerais insister sur ce point : l'inconstructible est une condition de possibilité qui exige une impossibilité. En effet, pour qu'il y ait quelque chose de possible, encore, il faut que de l'impossible soit localisé, reconnu. En ce sens, s'opposer à une construction signifie territorialiser un non-avoir-lieu. Ce non-avoir-lieu peut aller de la déclaration d'inconstructibilité radicale, autrement dit la défense d'un espace soustrait à toute mise en valeur, à la restriction d'usage, je veux dire à des formes de vie qui refusent le primat de la valeur d'échange et du béton. L'inconstructible n'est donc pas nécessairement une terre dépourvue d'humains, mais plutôt une terre qui ne laisse pas l'humain refuser tout ce qui n'est pas lui, une terre qui dépasserait l'alternative humain/non-humain vers un renversement du genre lointain/proche, extra-terrestre/terrestre, ou encore *alien/non-alien* (La Planète Laboratoire 2016). Un tel renversement présagerait, je le suppose, d'une écologie politique véritablement post-constructiviste, capable de faire revenir ce qui a été étouffé par la construction géo-anthropo-économique du monde.

A ce titre, j'aimerais conclure en essayant devant vous une formule dont la vocation serait de condenser mon propos : le sauvage, le sauvage aujourd'hui, est ce qui revient de loin. Revenir de loin, l'expression nous dit qu'il s'en faut de peu alors pour que l'on ne puisse pas en revenir, et qu'on en meure, pour que donc le sauvage disparaisse ; revenir de loin, c'est aussi une manière de se référer à ce qui n'est pas à portée de la main, à ce qui reste et demeure étranger, lointain. Je ne sais pas ce qui pourra revenir de loin aujourd'hui, c'est-à-dire ce qui pourra échapper à l'extermination de l'Anthropocène tel qu'il est façonné par le mode de civilisation du Grand Nord ; mais je sais que seul ce qui revient de loin, des passés inaccomplis, des passés à réinterpréter, des lointains non seulement terrestres mais extra-terrestres, nous permettra d'espérer ne pas devenir les êtres que nous aurions en vérité préférés ne jamais être : des êtres condamnés à eux-mêmes. A titre de promesse et de retour du lointain, je pense au « message des cosmopolitiques indigènes » que Barbara Glowczewski (2015 : 62) nous retransmet, celui qui rappelle que « toutes les formes de vie terrestre sont solidaires de formes de vie interstellaires ».

BIBLIOGRAPHIE

Aristote (1991). *Métaphysique, tome 1*. Paris : Vrin.

Aristote (1999). *La Physique*. Paris : Vrin.

Char, R. (2016). « Feuilletts d'Hypnos » in *Fureur et Mystère* [1962]. Paris : Gallimard.

Deleuze, G. et F. Guattari (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris : Minuit.

Glowczewski, B. (2015). "Au cœur du soleil ardent : la catastrophe selon les Aborigènes" in *Communications*, Vol. 96, pp. 53-65.

Gosselin, S. (2015). *Le toucher du monde – les technique du naturer*. PhD dissertation, University of Strasbourg.

Grant, I. H. (2006). *Philosophies of Nature after Schelling*. London: Continuum.

Jeffers, R. (2000). 'Doors to Peace', *The Collected Poetry of Robinson Jeffers: Volume 4, Poetry 1903-1920, prose, and unpublished writings*. Ed. Tim Hunt. Stanford: Stanford University Press, pp. 503-504.

Latour, B. (1999). *Politiques de la nature*, Paris : La Découverte.

Moore, J. W. (2016). 'The Rise of Cheap Nature'. In J. W Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press/Kairos, pp. 78-115.

Nancy, J.-L. (1986). *La Communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgeois.

Neyrat, F. (2016). *La Part inconstructible de la terre : Critique du géo-constructivisme*, Paris: Le Seuil.

Schelling, F. W. J. (2001). *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*. Paris : Le Livre de Poche.

Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier.

The Laboratory Planet (2016). *The Laboratory Planet n°5 – Xenopolitics of the Anthropocene*, < <https://laboratoryplanet.org/en/>>.

Weijers, O. (1978). « Contribution à l'histoire des termes “*natura naturans*” et “*natura naturata*” jusqu'à Spinoza », *Vivarium*, Vol. 16, 1, pp.70-80.