RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
Liberté Égalité Fraternité

Université de Toulouse

Doctorat de l'Université de Toulouse

préparé à l'Université Toulouse - Jean Jaurès

Guérir de l'Occident : l'écologie comme sortie du monde blanc

Thèse présentée et soutenue, le 27 juin 2025 par

Baptiste LANASPEZE

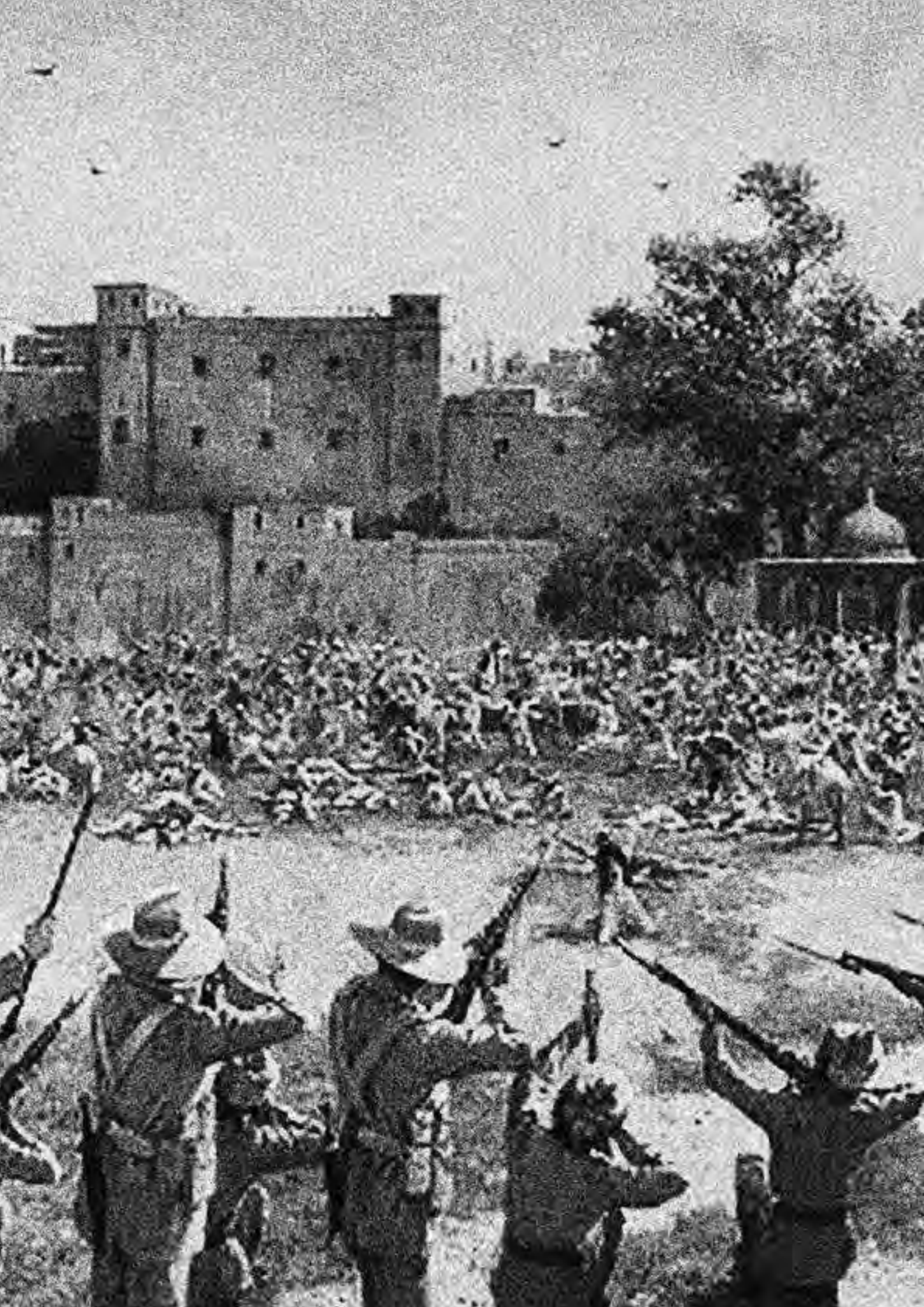
École doctorale
ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Spécialité
Philosophie

Unité de recherche
ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
Jean-Christophe GODDARD

Composition du jury
M. Marot SÉBASTIEN, Président, École d'architecture de la ville & des territoires Paris-Est
M. Yves CITTON, Rapporteur, Université Paris 8 | Vincennes - Saint-Denis
Mme Rachida BRAHIM, Examinatrice, Université de Strasbourg
M. Philippe COLIN, Examinateur, Université de Limoges
M. Jean-Christophe GODDARD, Directeur de thèse, Université Toulouse - Jean Jaurès

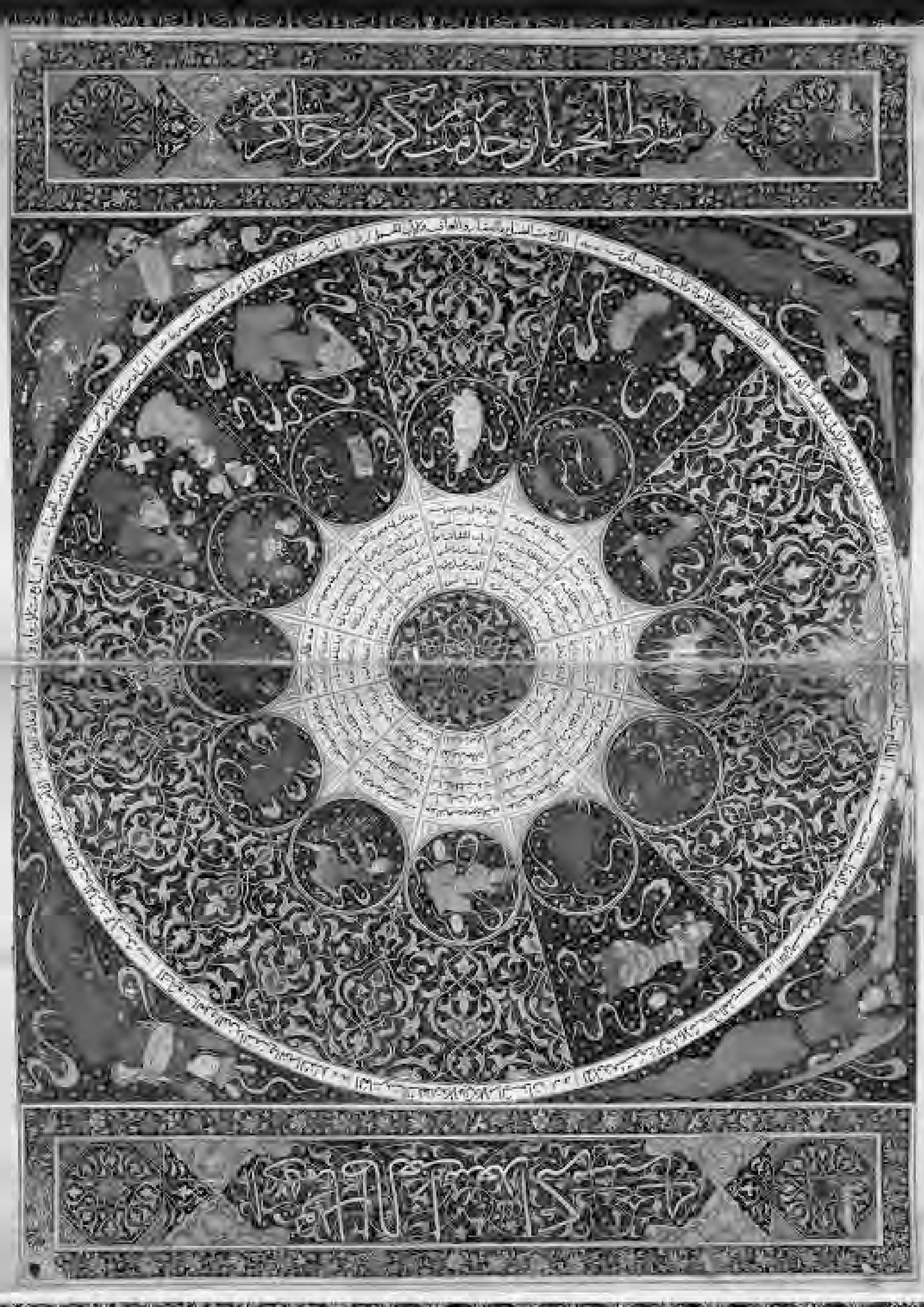


POLICE
POARCH CREEK

LA VÍA CAMPESINA

VANDANA SHIVA MEMOIRES TERRESTRES

ऋषभदत्तब्राह्मणोवाकाप्रतिमाप्रतिमाप्रतिम



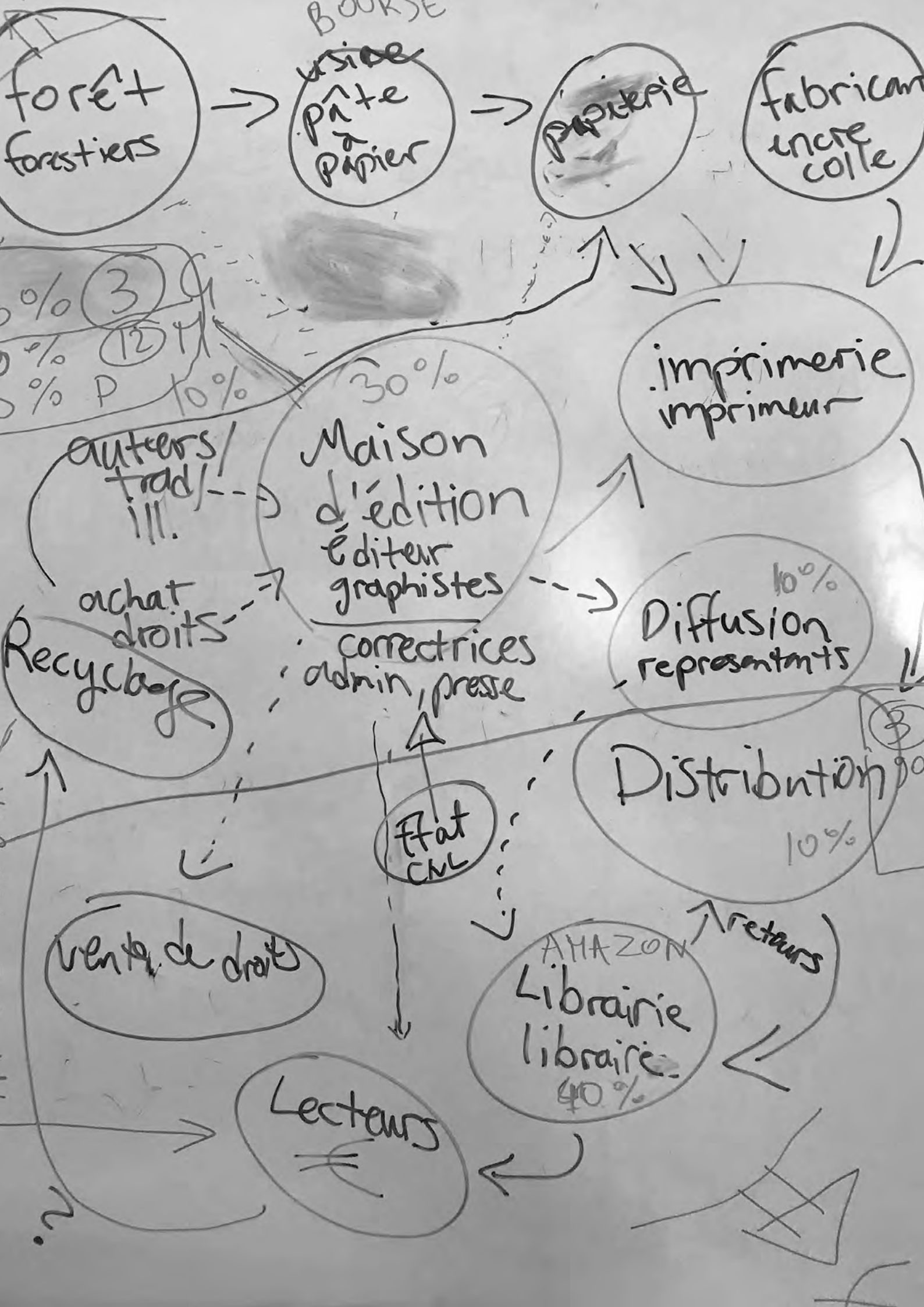
A. La loge ou maysõ cõmune de la Ville.
B. Palais ou l'on tient la Cour du Lieutenãt.
C. La grãde Eglise appellee, la Maieur, ou est le chef du Lazare.
D. La Cour & cõmanderie de S. Iehan.
E. l'Eglise des accoles, ou Marie Magdel: cõmença à preseber la Loy Chrestienne au Roy, & peuple de Marseille, lequl elle conuertit, & grand nõbre de peup:
F. La ou S. Victor fut baptisé. G. l'hospital du S. Esprit
H. Le Monastere des Religieuses de Sion. I. Monast: de S. Saluetur. K. La chapelle S. Victor aux 4. coings.
L. La place neufue. M. La place de viuaulx
N. Le grand maseau, O. Le petit maseau
P. La pesquarie. Q. La tour du grand horloge
R. L'acquedue des fontaines de la ville
S. Le grand puits. T. La pierre que Raie
V. La tour de. X. Les fourches d'Arenc.
Isles.
Les deux
Le fort S. de bit
L'infermerie pour les pes: tiferes.

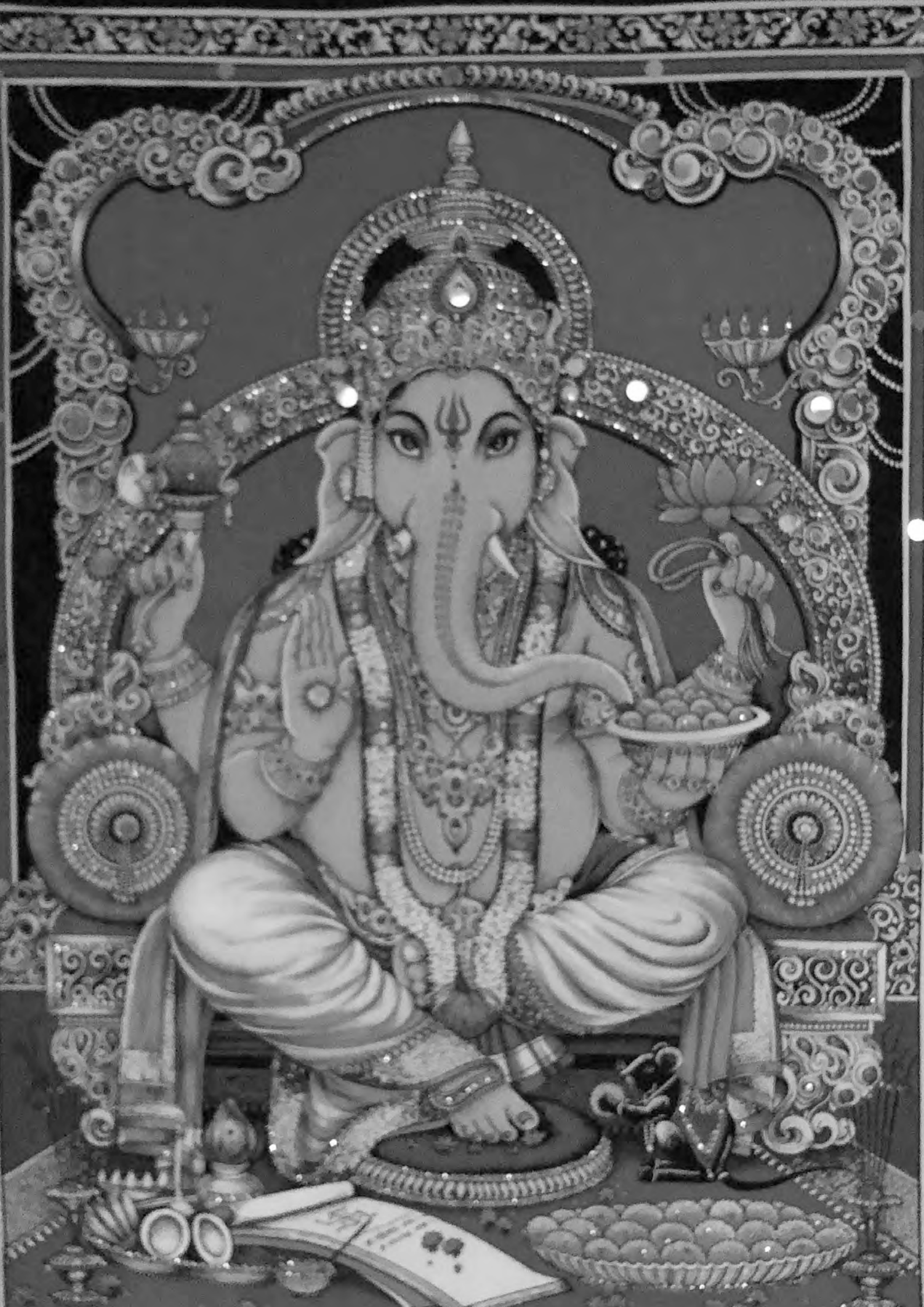
MARSEILLE.

Le grand bon plattes fo.
Les Iacobins.
Les Augustins
Le fort de Nostre dame de la garde.
Les Arcenals
La maison du baron de Meolon gouuerneur

Pago
Pago
Pago

lancer:
l'alerte


forêt
forestiers
BOURSE
pâte à papier
papeterie
fabricant encre colle
imprimerie imprimeur
auteurs/ trad/ ill.
Maison d'édition
éditeur graphistes
30%
achat droits
correctrices admin, presse
Recyclage
Diffusion représentants
10%
Distribution
10%
Etat CNL
vente de droits
AMAZON
Librairie libraire
40%
retours
Lecteurs



LÉGENDES

1. Krishna et Radha, amis et amants. Krishna, avatar de Vishnou, est une divinité centrale de l'hindouisme. Radha, avatar de Shakti (déesse de la puissance féminine) est l'emblème de la beauté enchanteresse liée au plaisir érotique (source : *Bhagavata Purana*).

2. Le massacre d'Amritsar (Pendjab), le 13 avril 1919. Après trois jours de violences contre des civils européens par des Indiens adeptes de Gandhi, les soldats indiens du Raj britannique ouvrirent le feu sur un rassemblement politique non autorisé de gandhiens, tuant plusieurs centaines d'entre eux. Il est considéré comme un des événements qui ont amené la chute du Raj britannique.

3. Mohandas Karamchand Gandhi entamant la « marche du sel » le 12 mars 1930, qui conteste la taxe sur le sel du régime colonial en vue d'arracher l'indépendance de l'Inde aux Britanniques.

4. Occupation du site de Standing Rock contre un projet d'oléoduc, 2016. Photographie Ryan Vizzions.

5. Vol de corbeaux dans un paysages de brume.

6. Conférence du mouvement international La Vía Campesina (La voie paysanne) rassemblant des organisations paysannes du monde entier.

7. Vandana Shiva dédicace un exemplaire de son autobiographie *Mémoires terrestres* (2023) au bureau des éditions Wildproject.

8. Manuscrit de la *Shvetashvatara Upanishad*. Les *Upanishads*, composés en sanskrit entre 900 et 200 avant notre ère, et reliés aux *Vedas* plus anciens, sont des écritures de l'hindouisme. Ils contiennent un mélange d'hymnes et de spéculations philosophiques. (Manuscrit du 19e siècle.)

9. Scènes de *maithuna* (couples d'amoureux) et d'*apsaras* (nymphes) qui ornent les 22 temples de Khajuraho (Madhya Pradesh, Inde) construits entre le 10e et le 11e siècle.

10. Train de satellites Starlink.

11. Horoscope du sultan persan Iskandar Mirza (1411) – un des 10 000 manuscrits du corpus astronomique arabo-musulman, conservés à travers le monde.

12. Gravure de Marseille, 1575.

13. Quartiers Nord. Vue de Marseille depuis le crassier des Aygalades, une colline de 4 hectares constituée de « boues rouges » (rejets issus de l'extraction de l'alumine dans la bauxite). Au premier plan, l'usine de sucre de Saint-Louis.. Photographie Geoffroy Mathieu, *Ville sauvage*, Actes Sud, 2012.

14. Quartiers Sud, Montredon. Cabanon sur le sentier du littoral, entre la plage de la Verrerie et la Madrague. Photographie Geoffroy Mathieu, *Ville sauvage*, Actes Sud, 2012.

15. Soirée d'inauguration de l'exposition « Lancer l'alerte », La REcyclerie (Paris), 2023.

16. Schéma représentant la chaîne du livre, tout au long des deux pôles de la tension financière : de la forêt initiale au profit final (réalisé lors d'une formation « Écologie du livre » menée par Baptiste et Georgia à la bibliothèque de Toulon en 2022.

17. Ganesh (fils de Shiva et Pârvatî), dieu de la sagesse, de l'intelligence, de l'éducation et de la prudence, patron des écoles et des travailleurs du savoir, est sans doute le dieu le plus vénéré en Inde (en son aura touche toute l'Asie). (Collection personnelle de l'auteur)

GUÉRIR DE L'OCCIDENT

BAPTISTE LANASPEZE

Guérir de l'Occident

L'écologie comme sortie du monde blanc

VOLUME 1 : HORS-TEXTE

Thèse sur travaux
sous la direction de Jean-Christophe Goddard,
professeur à l'Université de Toulouse Jean-Jaurès

2025

Volume 1 : Hors-texte

Situation		*39*
Prologue		*57*
	1. MILIEUX	
LIEU	Ville sauvage	63
LUTTES	Écologie = décolonial	99
TRAJECTOIRE	Projet marron	131
PRAXIS	Le commerce des idées	191
COMMUNAUTÉS	Le travail des autres	251
CORPUS	Le catalogue invisible	271
LEXIQUE	La lutte des mots	303
Interlude	*Au temple de Bois-Rouge*	*434*
	2. HORIZONS	
PROSPECTIVE	Descente énergétique	453
TERRAINS	Écologie urbaine	493
SCIENCE	Une fissure dans le bunker	536
PHILOSOPHIE	Pratique en recomposition	623
MYTHES	Le langage des dieux	663
CLINIQUE	Qu'est-ce que l'âme ?	695
Épilogue	*Retour au lycée*	*763*
Bibliographie		*779*

NOTE

Utilisé sans adjectif, le mot « écologie » désigne ici le vaste mouvement culturel apparu en Occident à partir des années 1960, qui opére une recomposition philosophique ou cosmologique d'une ampleur comparable à la Renaissance (voir LUTTES). L'écologie *scientifique* ou l'écologie *politique*, qui en sont des composantes, sont désignées comme telles (voir LEXIQUE).

Écrire et publier (2006-2025)

« MARSEILLE PROJECT » x « WILD PROJECT »

2006

2010

2012

2015

2020

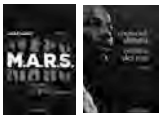
2025

2006

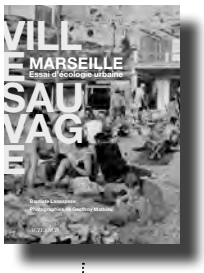
création de Wildproject 2008

coll. “domaine sauvage” 2009

coll. “à partir de marseille” 2012



2012



2013

coll. “le monde qui vient” 2017

sentiers métropolitains

autres sentiers métropolitains

2022

coll. “villes terrestres” 2024

L’ÉCOLOGIE COMME
SORTIE DU MONDE MODERNE

Volume 2 : Travaux présentés

1. ÉDITEUR

(co-)direction de collections

Domaine sauvage depuis 2009
Ouvrages fondateurs de la pensée écologiste

À partir de Marseille depuis 2011
Le monde entier à partir d'une ville

Littératures depuis 2011
La Terre se raconte

Le monde qui vient depuis 2016
Ecologie décoloniale
avec Pascal Menoret

Poche depuis 2019
Petite bibliothèque d'écologie populaire
avec Marin Schaffner

Villes terrestres depuis 2024
avec Paul-Hervé Lavessière

Schéma ci-contre
Écrire et publier (2005-2024) : Marseille project x Wild Project = l'écologie comme sortie du monde moderne
Une figuration chronologique des liens (figurés sous forme de flèches) entre mes travaux d'auteur (figurés sous forme de livres avec une ombre portée) et mon travail d'éditeur, au prisme de mes deux principaux objets/milieux d'étude : l'écologie et Marseille.

2. AUTEUR

Livres

Retour à Bixby Canyon : 2004-2024 (non publié)

Marseille, ville sauvage (Actes Sud, 2012, rééd. 2020)

Nature (Anamosa, 2022)

Autres textes

ÉCOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE
L'idée écologique (2009)
Dire la terre en français (2010)
L'intelligence du vivant (2011)
Méchante colline (2016)

ÉCOLOGIE ET DÉCOLONIAL
Résistance gaïenne : une critique décoloniale
de l'idée d'Anthropocène (2017)
Un manifeste décolonial pour les humanités écologiques (avec Marin Schaffner) (2019)
La santé de la raison (avec Marin Schaffner) (2021)

ÉCOLOGIE ET PSYCHOLOGIE
La doublure intérieure du désastre écologique (2022)
Qui a peur des esprits de la nature ? (avec Georgia Froman, 2024)

ÉCOLOGIE ET ESTHÉTIQUE
Autoportrait d'un poulpe (2013)
L'art de la marche en milieu périurbain (2013)
É comme Écologie (ou comme Éros) (2022)

ÉCOLOGIE ET URBANISME
L'écologie urbaine nous permet de refaire société avec la Terre (2021)
Les villes écologiques de demain (avec P.-H. Lavessière) (2024)
Marseille 2049 : une ville terrestre (2024)
Vers les villes terrestres de demain : un *policy brief* (2025)

ENTRETIEN TRANSVERSAL (2022)

LISTE COMPLÈTE DES TRAVAUX

Pierre ou du château de Versailles.

Il faut garder cela à l'esprit. Si nous continuons à laisser les *wétikos* définir la réalité à leur manière insensée, nous ne parviendrons jamais à résister ou à enrayer la maladie.

« Nous sommes rendus fous par
d'autres personnes qui elles aussi sont
folles, et qui dessinent pour nous une
vision du monde qui est laide, négative,
effrayante et démentielle. (…) Si nous
continuons de laisser les *wétikos* définir
la réalité à leur manière insensée, nous
ne parviendrons jamais à résister ou
à enrayer la maladie. »

Jack Forbes (1934-2011)
historien états-unien,
initiateur des études amérindiennes

Christophe Colomb et autres cannibales,
le passager clandestin, 2019 [1978]

Situation

Cette thèse sur travaux marque pour moi un retour en territoire académique, plus de vingt ans après un mémoire de DEA sur l'idée de nature chez Freud et chez Jung, dirigé par le philosophe indianiste François Chenet, et soutenu en 2003. Ma vie professionnelle démarre cette même année, en dehors de l'université, aux éditions Autrement, avec le projet rêvé, encore embryonnaire, de l'invention de ce que j'appelais une « philosophie de l'écologie » – et que j'envisageais alors plutôt comme auteur que comme éditeur, comme en témoignent mes carnets de 2004 (cf. VOLUME 2 : TRAVAUX, *Retour à Bixby Canyon,* 2004-2024).

Le remaniement radical de l'idée de nature m'apparaissait alors comme la clef de voûte cosmologique de deux opérations vitales, reliées l'une à l'autre : la guérison de l'esprit et la sortie de l'Occident ; une intuition complexe et intriquée qu'il m'a fallu deux décennies pour commencer à articuler (cf. VOLUME 2 : TRAVAUX, *Nature*, Anamosa, 2022). Vingt ans plus tard, je persiste dans le projet philosophique de ce jeune homme aspirant confusément à se défaire de sa modernité, qu'il percevait comme une maladie.

C'est ce projet qui m'a amené en 2008, après cinq ans de bibliographie et de découverte des métiers de l'édition, à la création d'une maison d'édition consacrée à la philosophie de l'écologie. Et c'est autour de la naissance de la maison que commencent les travaux retenus ici (cf. VOLUME 2). Ils sont constitués d'une sélection des textes (livres, articles, entretiens) qui accompagnent et témoignent de mon activité principale : la gestion d'une entreprise commerciale dédiée à la construction d'un catalogue dans les pensées de l'écologie, à travers la codirection de six collections. Mon activité d'écriture occupe donc une place marginale au sein d'une pratique entrepreneuriale dont elle est indissociable : celle d'un philosophe-commerçant,

qui gagne sa vie en vendant les idées qu'il défend. En général brefs et relativement bruts, les textes réunis ici ne cherchent pas à s'abstraire du temps de l'action, mais plutôt à le soutenir.

Guérir l'esprit en recomposant l'idée de nature : dans sa formulation initiale, ce projet solitaire me semble aujourd'hui frêle, rudimentaire, peu politique. Rétrospectivement, je ne jurerais pas de sa viabilité. Cette graine a cependant germé puis poussé, par la grâce d'une vaste aventure impliquant de nombreu·ses aut·rices, lectr·ices, journalistes, maisons d'édition, collègues…, et a fini par donner naissance à un catalogue vivant. Ce projet intime et personnel, devenu collectif et public, n'aurait pas eu lieu sans la floraison d'une scène des pensées de l'écologie, qui a émergé au milieu des années 2010. Ma propre révolution philosophique, qui n'était en 2004 qu'une intuition bouillonnante de jeune homme hostile aux savoirs institués, a fini par affiner et maturer sa formulation en rejoignant le mouvement d'une communauté, et en s'articulant dans le dialogue avec un corpus émergent.

En 2004, la révolution philosophique de l'écologie me semblait nécessairement impliquer un geste de rupture préalable avec les savoirs académiques de l'ère moderne, structurés par le dualisme hiérarchique homme/nature, sujet/objet, civilisé/indigène, homme/femme, etc. [Plumwood 2024], dans des mondes universitaires dont la culture s'est constituée au fil de la montée en puissance de l'État-nation. Sortir du dualisme moderne, c'était alors, me semblait-il, quitter l'université ; ou se voir désavoué par elle. Le monde de l'édition, en revanche, situé à l'interface de la recherche et de la société, m'est apparu comme un espace de liberté idéalement adapté à ce projet.

Depuis le milieu des années 2010, les pensées de l'écologie ont largement contaminé (ou intégré) les mondes académiques. Une des questions qui traverse cette thèse, et plus généralement ma pratique, est de déterminer les conditions auxquelles

les pensées de l'écologie peuvent être un réel mouvement de rénovation des savoirs institués, œuvrant à une transformation sociale, et non pas une académisation de la révolution écologique, une reformulation de l'écologie telle qu'elle soit compatible avec la cosmologie moderne et avec le maintien de la société industrielle (cf. VOLUME 2 : TRAVAUX, *Qui enseigne l'écologie*, avec Marin Schaffner, Wildproject, 2025). La notion d'Anthropocène, devenue depuis 2015 une notion étendard des « humanités environnementales » – aussi bien que des promoteurs de la géo-ingénierie –, constitue un exemple des flottements cosmologiques et politiques que peut produire une écologie académique coupée de ses sources métaphysiques, décoloniales, féministes, militantes et spirituelles (cf. *infra* LEXIQUE).

Quels peuvent être les critères qui nous permettront de distinguer l'écologie authentique de l'écologie impériale ? Dans cette phase de changement de monde, tous les chats sont gris, et les plus savants peuvent s'y perdre.

2004-2024 : cette thèse sur travaux récapitule deux décennies de théorie et de pratique, dont le fil conducteur est *le déploiement de l'écologie en tant qu'intrinsèquement décoloniale*.

Du côté du monde blanc, on ne perçoit en général que confusément, ou pas du tout, cette dimension décoloniale de l'écologie. Et du côté des mondes décoloniaux non blancs, on définit volontiers l'écologie décoloniale en l'opposant à « l'écologie blanche ». Cette opposition, qui fonctionne jusqu'à un certain point (cf. *infra* LUTTES), a cependant l'inconvénient d'empêcher de voir ce fait essentiel que l'écologie, considérée dans sa profondeur philosophique et historique, en tant que mouvement culturel occidental déjà ancien de plus d'un demi-siècle, comporte une dimension fondamentalement anti-coloniale ; ne serait-ce que parce que le dualisme hiérarchique homme/nature, qu'elle réfute, est aussi la matrice du logiciel colonial de

l'Occident. Il ne saurait y avoir d'écologie philosophique que décoloniale : c'est en tout cas l'épine dorsale de cette reprise analytique de mes travaux.

En affirmant cela, je prends le risque de n'être compris par aucun des deux mondes : du côté du monde blanc, non acquis aux pensées décoloniales, je risque de me heurter à un rejet émotionnel, qui se formulera par l'objection habituelle de la « haine de soi » ; et du côté des décoloniaux non blancs, au rejet de principe, parfaitement légitime, de l'idée même d'un discours décolonial porté par un blanc.

Il faut s'interroger sur la légitimité, et même la capacité, d'un blanc, à prétendre mener un discours, et plus encore un projet, décolonial – surtout s'il est animé des meilleures intentions. Lors d'une table ronde à ~~La Colonie~~ à Paris en décembre 2016, dans le cadre du colloque « Race After the "Post-Racial": Thinking the Proliferation of Racisms », je garde le souvenir vif de la fin de non-recevoir d'un doctorant londonien en sciences politiques, d'origine jamaïcaine, à qui je faisais part de mon besoin de partager avec les blancs ma trajectoire décoloniale, et les bienfaits cognitifs, éthiques et politiques, qu'offre ce changement de perspective : « *I am not interested in this project, I have other priorities for my community.* » Une décennie plus tard, je pense à lui en finissant cette thèse. J'aimerais qu'elle puisse l'intéresser, au sens littéral du terme : qu'il puisse y trouver quelque chose qui concerne nos êtres respectifs, par-delà la frontière raciale, et qui pourrait contribuer, depuis le monde blanc, à la construction engagée d'un « nous » au sens de « l'amour révolutionnaire » (Bouteldja, 2016).

Cette idée de l'écologie comme décoloniale, je la défends donc bel et bien en tant que blanc. Cela m'inscrit dans l'héritage des blancs décoloniaux, pieds-rouges et autres porteurs de valise. Et comme eux, je le fais tout autant au bénéfice des autres blancs que de mon âme : car nous sommes membres les uns des autres. Pour documenter la façon dont je me suis retrouvé engagé, en

partie malgré moi, dans une trajectoire de sortie de la blanchité, mon récit prendra ici et là, la forme d'une esquisse auto-ethnographique (cf. notamment *infra* TRAJECTOIRE) qui inclura parfois même une dimension psychopathologique. Je me livre au fond ici à un effort d'auto-soin, individuel et collectif, car notre sortie de la blanchité est un enjeu vital, pour nous-mêmes, pour les autres peuples et pour la Terre. Je conçois ce soin clinique comme une nécessaire et modeste contribution blanche à une grande œuvre décoloniale, qui a été conçue, initiée et menée massivement par les non-blancs, structurée par les enjeux d'auto-défense et de survie en milieu hostile, et dont nous serons toujours les disciples. Mais je veux croire que ces deux démarches puissent converger dans la même lutte.

(Sur la distinction entre « Occident » et « modernité », voir *infra*, LEXIQUE ; et sur la « blanchité », voir *infra* TRAJECTOIRE).

Cette thèse est travaillée en sourdine par une autre question, plus prospective. Dans la mesure où l'écologie constitue une réfutation de la cosmologie moderne, elle bouscule la philosophie dans sa conception, telle que sa pratique a été définie autour du 18e siècle et stabilisée au 19e. Que devient donc la philosophie avec l'écologie ?

Cette question, qui est abordée explicitement vers la fin du texte, infuse d'abord la présentation que je propose des différents aspects de mon « projet marron » : d'abord *son lieu, ses luttes, sa praxis, ses communautés, son corpus, son lexique*, puis *ses terrains, sa science, sa philosophie, ses récits, sa clinique*. La première partie, descriptive, est plus analytique ; et la seconde, prospective, est plus spéculative. Ce diptyque rejoue dans une certaine mesure les deux grandes phases de l'histoire de la maison d'édition : la phase solitaire (2009-2019) et la phase en compagnie de l'équipe (depuis 2019).

Chacun de ces onze chapitres s'appuie sur mes travaux antérieurs, dont une sélection figure dans le volume 2, classés en

métaphysique, esthétique, décolonial, psychologie, urbanisme – et dont d'autres fragments, plus illustratifs, affleurent parfois à côté du texte dans les pages de gauche qui sont réservées à des archives et documents variées. (La littérature et l'esthétique n'ont pas fait l'objet de chapitres dédiés, mais infusent l'ensemble du texte, dans sa forme discursive pleine de narrativité, et nourrie de ressources littéraires.)

Chacun de ces onze aspects peut être vu comme l'un des élément du « hors-texte » des livres que nous publions. Hors-texte, non pas dans le sens des métiers de l'imprimerie, comme un cahier d'illustrations ; ni dans le sens des métiers de l'édition, comme tout ce qui est en dehors du texte dans un livre (la couverture, la quatrième, le titre…) ; mais dans un sens plus simple et général, comme tout ce qui n'est pas le texte, mais qui le rend possible, le fonde, l'irrigue, le nourrit, le propage, le tend, l'oriente : les livres, les aut·rices, les partenaires de production, les lieux, les forêts, l'air que nous respirons, les affects qui nous animent – toute cette réalité terrestre, vivante et spirituelle d'où proviennent et où reviendront tous les textes. Cette réalité terrestre, déniée par la conception moderne, transcendante et fétichiste, du texte philosophique. Cette réalité que, dans mon entêtement rustique, j'ai toujours appelée du mot vernaculaire et archaïque de « nature ».

L'objet de cette thèse peut sembler dangereusement vaste et flottant ; même si je me suis appuyé sur les élements concrets du terrain de ma pratique. Ce qu'on perd, forcément, en finesse analytique et en précision, à cause de l'étendue des thèmes abordés, est, je l'espère, en partie compensé par ce qu'on gagne en composition synthétique, par l'effort d'articulation systémique qui tente d'unifier la quasi-totalité de mes travaux dans la consolidation – provisoire – d'une cosmovision cohérente. J'espère que les sciences sociales me pardonneront cette transgression de leur sensibilité scientifique, et trouveront tout de même un fruit ou un gain dans ma démarche, malgré l'insolen-

ce du discours philosophique à enjamber parfois les continents, les océans et les étoiles sans souci obsessionnel pour les sources.

Ma pratique d'éditeur m'amène aujourd'hui, après plusieurs expériences pédagogiques, à envisager la création d'une école – une école d'écologie, ancrée dans le territoire marseillais, une école qui préparerait l'ère d'après la guerre contre la nature. Une telle école d'« après-guerre » engagerait les intellects, mais aussi les corps et les âmes, dans un processus de *réparation*. C'est ce projet d'école qui m'a d'abord amené à entreprendre ce doctorat, dans une relation dialectique avec les savoirs institués.

Ce qu'est devenu la philosophie à l'ère moderne a pu être décrit comme « la force de la force » du monde colonial : « [La philosophie] apparaît non seulement comme une allégorie de la supériorité du vainqueur, mais aussi en tant que facteur concret de domination et d'humiliation. » (Goddard, 2024) Mais en dehors de cette aire historique et culturelle moderne, la philosophie offre un spectre très large – de l'hindouisme au taoïsme, en passant par la philosophie antique –, ignoré et méprisé par la philosophie moderne. Dans cette acception mondiale et ancestrale, la philosophie demande une définition souple et inclusive : pourrait-on proposer, par provision, quelque chose comme *cet art de composer des mondes en articulant visions ontologiques et éthiques* ?

Une telle *puissance cosmologique originaire* n'appartient pas, et loin s'en faut, à l'Occident moderne, mais se perd probablement dans les profondeurs de la nuit préhistorique ou, si on voulait absolument lui chercher des origines écrites, aux formules rituelles et aux hymnes des Védas, d'abord transmis oralement pendant trois millénaires, qui forment la base des Upanishads et de l'hindouisme. Une telle faculté de faire monde qui n'est pas une compétence du sujet humain, et encore moins du sujet cultivé bourgeois ou des blancs. C'est une force originaire à laquelle nous avons toutes et tous accès, y compris les enfants.

La question n'est donc peut-être pas de mettre un terme à la philosophie, mais de parvenir à la libérer du carcan moderne qui s'en est approprié l'usage en le technicisant, qui en a fait un savoir institué, autour d'une fétichisation du texte comme opérateur de délocalisation, au service d'un projet éco-génocidaire. Si cela n'est plus depuis longtemps de la philosophie, – même dans la définition antique, eurocentrée, d'*art de connaître la nature et de mener une vie bonne* – il nous faut apprendre à la voir ailleurs : là où elle est partie se sauver.

Comme tout le reste de mes travaux, cette thèse tient moins du texte savant impeccable, que d'une parole vive et imparfaite, fixée par l'écrit ; le compte rendu d'une vaste conversation qui bruisse depuis vingt ans dans la polyphonie du corpus et des auteurs que nous défendons, un « diable de ramage » comme celui que le philosophe encyclopédiste et vitaliste Denis Diderot prête à son ombre le « neveu de Rameau » – visuellement soutenu par une mosaïque de fragments d'archives, de schémas, de tableaux, de photographies, et de surtout de textes lus, relus, publiés, soulignés, découpés, arrachés, collés, réassemblés.

Marseille, avril 2025

Pour la pensée indienne, il n'est pas de question plus décisive que la question *princeps* : « Qui suis-je ? » En effet, non seulement l'ignorance de moi-même est une ombre qui se projette sur le monde entier et l'erreur à mon propre sujet se répercute dans tous mes actes sous forme de fautes, de malheurs et d'échecs immérités, mais aussi toute réalité ne devient intelligible que dans l'exacte mesure où je connais ce qui est en moi. On conçoit alors que le philosophe qui voudrait éclairer les autres hommes ou bien le politique qui prétendrait guider ses concitoyens sans être parvenu à la connaissance de soi soient, hélas ! comparables à des « aveugles guidant d'autres aveugles », pour reprendre une expression upanishadique.

« Pour la pensée indienne, il n'est pas de question plus décisive que la question princeps : "Qui suis-je ?". »

François Chenet

La Philosophie indienne : la contribution d'un continent à la vie de l'esprit, Armand Colin, 2019

Prologue

J'avais dix-sept ans. J'étais nerveux. Je n'arrivais pas dormir. J'ai allumé la lumière et je me suis levé pour boire. Dans le miroir du lavabo, j'ai vu une autre personne.

Nous étions deux. Moi et lui. Il était moi. J'étais lui. Je ne savais pas que l'esprit pouvait se déboîter comme une articulation. Cet écartèlement a dégagé une énergie aussi dévastatrice et aussi peu naturelle que lorsque la science brise un noyau d'atome. Je ne savais pas où aller, comment échapper à cette torture. Ni ce que c'était. Ni pourquoi une chose pareille pouvait arriver à quelqu'un. Ni comment on pouvait être encore en vie après avoir été irradié par un tel Hiroshima mental.

Cette nuit de septembre 1994, j'ai perdu quelque chose de mon intégrité. Je suis mort en tant qu'individu. Une nouvelle vie a commencé – une vie hagarde, défaite. Durant l'année qui a suivi, il m'est devenu impossible de fermer les paupières.

Je ne choisissais plus mes pensées, elles fondaient sur moi comme des guêpes. Le lendemain, je n'arrivais plus à écrire mon nom ni mon prénom sans fermer les yeux – sous peine de réactiver l'événement. Le surlendemain, j'ai pris la philosophie en horreur – alors même que j'entrais tout juste, enfin, en classe de terminale, après deux années de lecture effrénée de Camus, Sartre, Nietzsche, Dostoïevski, Hesse… La notion même d'un *concept* me glaçait maintenant le sang, les mots n'avaient plus acun sens, ils étaient des coques vides, à l'épicentre d'une déchirure universelle entre être et image, vie et pensée, matière et esprit, corps et âme, vérité et mensonge, nature et culture. À vrai dire, la conscience elle-même, dans sa mise en abyme infinie – « je pense que je pense que… » – était devenue une torture. Ma raison était brisée. J'aspirais de tout mon être au silence, à un retour à la vie physique, à l'obscurité de la chair, à la totalité animale.

J'ai pensé qu'il me faudrait toute une vie pour espérer comprendre cet événement aux motifs multiples et enchevêtrés.

Mais il fallait d'abord y survivre.

Quelques mois plus tard, en marchant dans les rues de la petite ville du Vaucluse où je vivais, le sol un matin m'apparut différemment. C'était comme s'il s'élevait doucement vers moi. Il me semblait tout à coup non plus sale ni méprisable, ni même trivial ou inintéressant ; mais magnifique, fondamental, providentiel. Attirant. J'ai résisté à l'impulsion de m'allonger et de poser ma joue contre les pavés autoblocants de la rue, comme sur un oreiller, en mesurant la malséance d'un tel acte. Avant cela, je m'étais toujours senti plus ou moins étranger au monde – en bon moderne.

L'année suivante, âgé de 18 ans, j'ai enfin pu m'installer à Marseille, dans cette ville qui m'appelait depuis quelques années comme un royaume mythique, comme une Algérie perdue. Ici, ma vie reprit petit à petit. J'étais enfin ailleurs ; enfin quelque part ; enfin chez moi. Enfin dans un lieu où je n'avais pas peur de mourir.

Un soir, à la plage des Phocéens avec un ami, absorbé par le spectacle des vagues au soleil couchant, je rêvassais à une alternative au cogito cartésien. *« La mer nous pense. »* Avais-je lu ça chez Le Clézio ? Cette idée m'a soudain plongé dans une grande paix. Il m'a semblé avoir été mis en contact avec une vérité profonde. Après avoir vérifié que personne ne me voyait, j'ai cédé à la nécessité impérieuse de m'agenouiller sur le sable humide, au bord de l'écume, dans un recueillement furtif. C'était étrange. Je m'agenouillais pour la première fois de ma vie, et j'ai eu le sentiment de transgresser un tabou. Je sentis que quelque chose en moi, peut-être, était en train de renaître. Et que l'on pouvait, peut-être, reconstruire sa raison à partir de l'idée de nature.

Tout ce que j'ai fait depuis avec les pensées de l'écologie est une interminable tentative de réparation de cette catastrophe initiale, que je n'ai pas encore entièrement élucidée. Dans une posture impie pour la religion moderne : à genoux devant le monde.

1. Milieux

Un véritable chez-soi est un lieu – n'importe quel lieu – qui nous nourrit pour nous permettre d'évoluer et qui nous apporte de la constance. S'il est indéniable que des changements se produisent tout le temps qu'on le veuille ou non, nous avons tout de même besoin de constance. La terre est notre premier foyer et c'est là que nous reviendrons reposer à jamais dans notre dernière demeure. La terre rouge et argileuse que je mangeais quand j'étais petite, parce qu'on me disait « il faut que tu manges de la terre avant de mourir », m'a permis de me familiariser avec le processus de la mort. Comme si le fait de manger de la terre nous permettait de nous préparer à nous installer dans la tombe. Cette terre rouge qui était le fondement de mon être et de mon devenir était d'une couleur qu'on trouve généralement plutôt dans les territoires du Sud-Ouest et dans d'autres paysages désertiques. Ici, dans le Kentucky, c'était

LIEU

Ville sauvage

Marseille

« Un véritable chez-soi est un lieu (…) qui nous nourrit pour nous permettre d'évoluer et qui nous apporte de la constance. (…) La terre est notre premier foyer, et c'est là que nous viendrons reposer dans notre dernière demeure. La terre rouge et argileuse que je mangeais quand j'étais petite, parce qu'on me disait : "Il faut que tu manges la terre avant de mourir". »

bell hooks

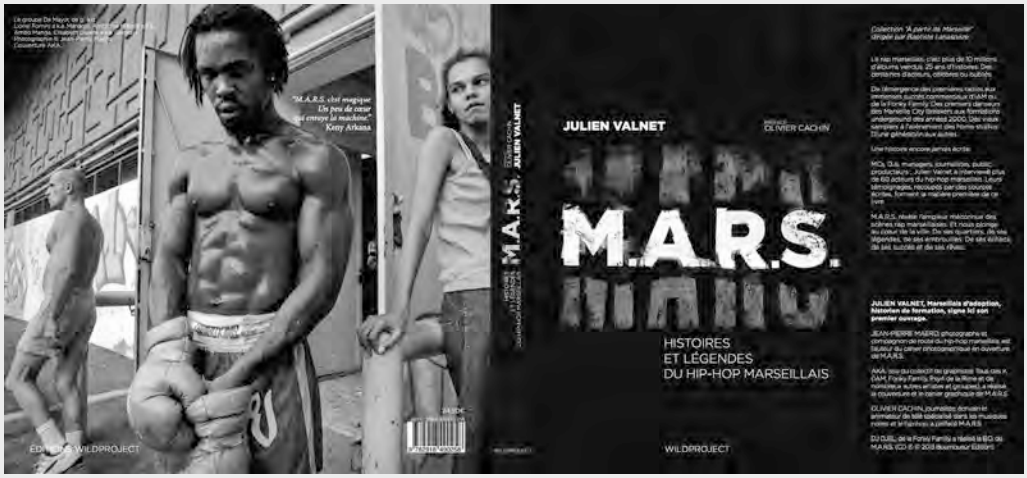
Cultiver l'appartenance [Belonging]
Cambourakis, 2023

« Un monde est un endroit, un territoire ou une région, un pays, à la fois physique et culturel, où l'on pourrait raisonnablement projeter l'entièreté de son existence. »

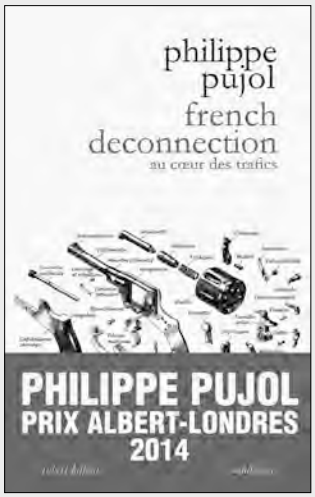
Sébastien Marot

Prendre la clef des champs,
Wildproject, 2024

Couvertures des livres de la collection « À partir de Marseille » (créée en 2011)



2013 • Marseille est un des épicentres du mouvement hip hop en Europe. Ce livre paru en 2013 est la première histoire du mouvement à Marseille. Initié par Wildproject, préfacé par Baptiste Lanaspeze, il a été mis en œuvre par Julien Valnet, historien et DJ de formation.

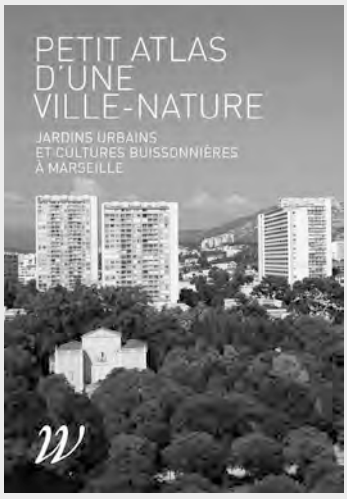


2014 • La première enquête de Philippe Pujol sur les mondes des trafics, qui lui a valu le prix Albert-Londres.

2014 • Autofiction d'un enfant la cité de la Castellane, ancien champion d'Europe de boxe.

2012 • Une socio-histoire du jazz à Marseille.

2016 • Des chroniques de l'héroïne à Marseille : usages, lieux, mémoires, parcours de vie.



2017 • Un atlas illustré et pédagogique, issu d'une recherche pluridisciplinaire (ANR). Edition coordonnée par Baptiste Lanaspeze.

2013 • Ouvrage collectif coordonné par Baptiste Lanaspeze (principal auteur).

Avec leur façon de transformer la parole des gens en griffonnages sur des pages blanches reliées qui font abstraction de leur voix, de leur visage, de leurs postillons, de leurs attitudes, de leurs silences, de leurs corps, les livres sont des opérateurs de délocalisation et de déracinement, qui ne sont pas pour rien dans la dimension fondamentalement hors-sol de la culture moderne – qui plus est dans les cultures marquées par les religions du livre. Dans ses rangs serrés de texte, la page (*pagina*) oblitère les rangs serrés des vignes du champ (*pagus*) et dénoncent le *paganisme* du paysan (Cavallin, 2021). Pourtant, ce que nous faisons toute la journée dans les bureaux de notre maison d'édition, en accompagnant les autrices et les auteurs dans l'élaboration de leurs dispositifs de parole délocalisée, cela se situe bien quelque part ; et cela engage bien des gens, avec des mains et des sentiments, des gestes et des perspectives. On laisse en général ces coulisses dans l'ombre.

Les éditions Wildproject sont situées à Marseille, qui est une ville à la fois portuaire et rustique. C'est le lieu d'où, avec mes collègues Georgia Froman, Marin Schaffner, Gayané Zavatto, Nichelle Teles, notre entreprise et notre action procèdent. C'est de là que nous pensons, c'est d'ici que le monde s'organise. Ou plus exactement, c'est ce milieu qui nous pense.

Ce milieu qui est le nôtre est également un terrain d'étude : pour Wildproject, à travers une collection dédiée, intitulée « À partir de Marseille : le monde entier dans une ville » ; et pour moi, à travers trois livres sur Marseille, de nombreux articles, et la création en collectif, pendant trois ans, d'un sentier de randonnée périurbaine de 365 km. À tel point que mes projets sur Marseille et la maison d'édition ne cessent de se nourrir l'un l'autre depuis 15 ans. L'écologie, c'est d'abord une science des lieux.

Une enclave défaillante

Marseille est un petit pays qui se vit à l'échelle du village (ou du quartier, pour le centre-ville) ; et chacun d'eux possède

Emplacement du quartie du Chapitre, sur la carte des 111 quartiers de Marseille, sur fond de la carte du végétal à Marseille (collectif, *Atlas d'un ville-nature*, Wildproject, 2017).

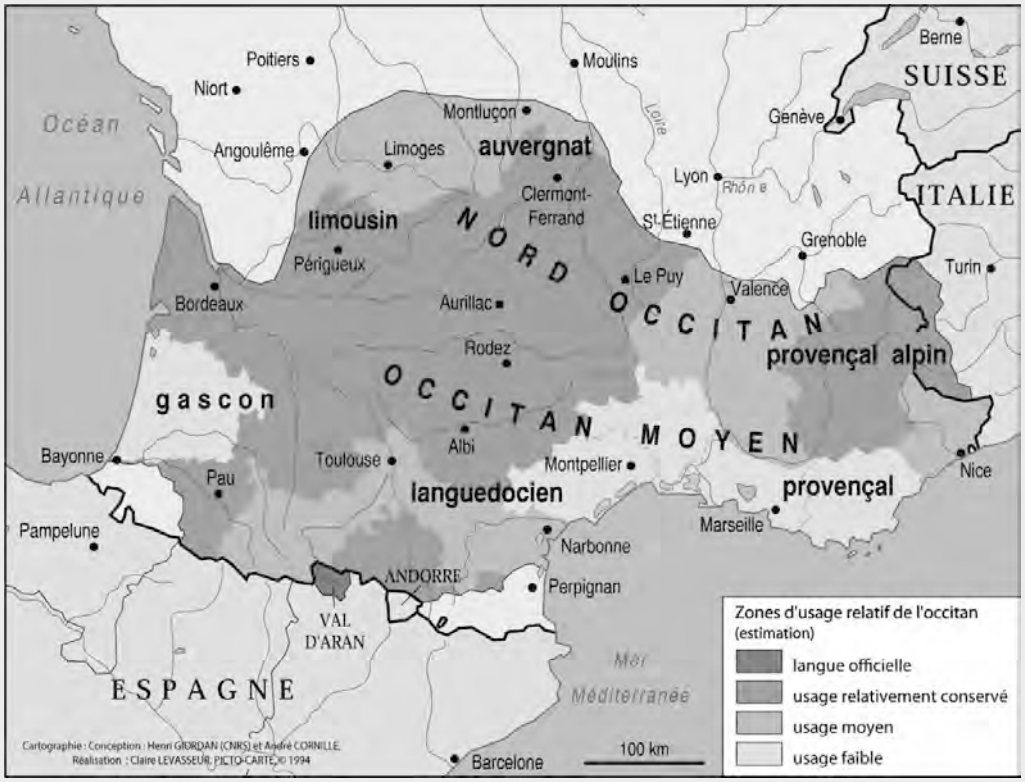
sa morphologie, sa sociologie et sa micro-culture. Les livres que nous choisissons de publier dans notre maison d'édition sont pris dans des conversations qui ont lieu dans le quartier du Chapitre, un quartier de gare construit pour la bourgeoisie au milieu du 19e siècle, puis abandonné par elle au cours du 20e siècle. Un quartier aujourd'hui riche en commerces et en artisans, attirant une population culturelle et militante, également hanté au quotidien par des trajectoires de vie en rupture radicale – vagabondage, prostitution, drogues dures, voyageu·ses clandestin·es issu·es du continent africain, exilé·es.

Avec ses 240 km², Marseille est un territoire vaste et sédimenté, plein de creux et de reliefs, d'angles morts et de secrets. Un lieu qui persiste comme un grumeau, dans la pâte sans cesse homogénéisée du territoire national quadrillé. Loin de remplir la fonction civilisatrice qu'on attend des villes européennes, Marseille apparaît pour le Nord-monde comme une enclave à la fois défaillante et menaçante.

D'abord, l'ancien port glorieux des colonies, situé sur la frontière franco-algérienne (qui était à la fin du 19e siècle l'un des plus grands ports du monde), est devenu, depuis les indépendances et la dépression économique qui a suivi, un lieu de reflux, une zone tampon euro-maghrébine, une sorte de ville-frontière où la civilisation se mêle dangereusement aux anciens colonisés, se laissant contaminer par eux, et menaçant de former un tout indistinct.

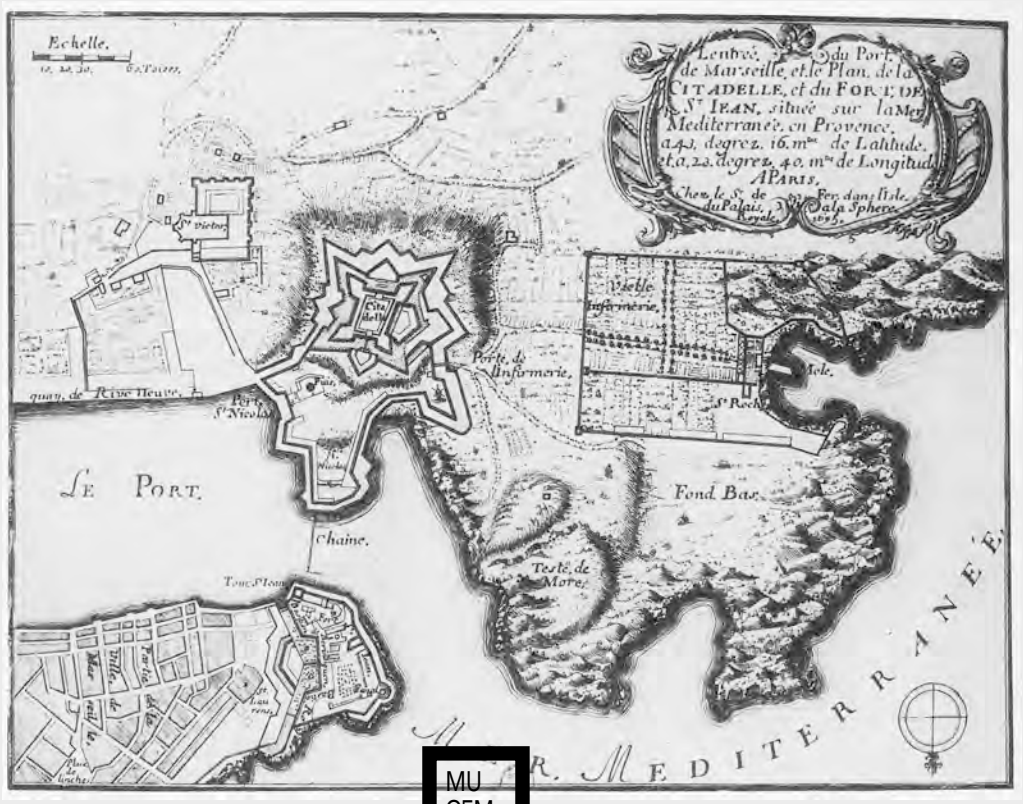
Ensuite, le centre-ville de Marseille est l'un des rares en France qui échappe à l'hégémonie du communautarisme blanc de la classe moyenne (un pilier majeur, bien que tabou, de la République française). La ville abrite en son sein, et notamment dans son centre-ville, une grande quantité d'habitants et de commerçants issus des classes populaires (d'origines très diverses), qui se greffe étrangement bien sur la souche culturelle populaire occitane ancestrale.

Aire d'usage persistant de la langue occitane au 21e siècle.



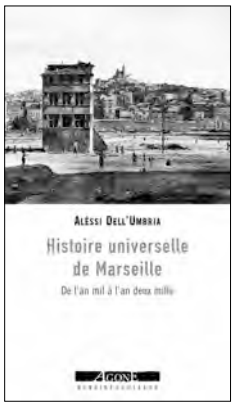
De chaque côté de l'entrée du Vieux-Port de Marseille, le fort Saint-Jean (au nord, en bas de la carte) et le fort Saint-Nicolas (au sud, en haut de la carte), tous deux construits sous Louis XIV.

Entrée du Vieux-Port de Marseille en 1695. Gravure de Nicolas de Fer, Bibliothèque nationale, Cabinet des estampes.



MU CEM

Par ailleurs, petite nation millénaire située en territoire historiquement occitan, Marseille suscite de forts sentiments d'appartenance, qui peuvent relativiser l'attachement aux espaces nationaux officiels. Historiquement, cette cité-État n'a cessé de renâcler à l'émergence de l'État-nation, au fil du millénaire de sa construction, de sorte que tout gouvernant français (roi ou président) ritualise le matage de la ville pour faire la preuve empirique de sa souveraineté sur l'ensemble du territoire national (Dell'Umbria, 2005). Les deux forts à l'entrée du port, canons tournés vers la ville, ont été construits par Louis XIV en réaction à une rébellion de la cité qui voulait maintenir son autonomie contre l'autorité envahissante du roi. Cette présence militaire nationale au cœur de l'espace urbain forme un symbole de la dimension structurellement insurrectionnelle de la ville. À notre époque, c'est sous la forme de l'urbanisme néo-libéral (programme Euroméditerranée), de la « Culture » (le Mucem), de la « protection de la nature » (parc des Calanques, congrès de l'UICN) et d'un vaste plan de relance (Marseille en grand) que l'État a marqué la ville de son sceau, autorisant le président de la République à venir procéder à une forme paternaliste de matage en septembre 2021. Ironiquement, les bureaux des éditions Wildproject sont situés « boulevard National », un boulevard bâti et nommé au 19e siècle dans un moment d'apothéose de l'État-nation impérial.



Enfin, en lieu et place de la césure attendue entre ville et nature, s'ouvre au contraire un épais territoire de lisière. Et sur cette lisière, qui finit par former mille territoires, on trouve à la fois de la rouille, des digues, des dockers, des figuiers de barbarie, des acanthes, des pêcheurs, des restaurants, des mélancolies, des baigneurs sur des rochers, des villas dans la colline, des fours à chaux archaïques et des usines de soude avec des cheminées rampantes, et bien d'autres choses encore qui forment le paysage de prédilection des artistes-marcheurs marseillais, exalté par le GR2013 (cf. TRAVAUX, *Topoguide du GR2013*) et

LE GRAND DE L'AIRE MÉTROPOLITAINE

GR®2013
Un territoire usagé

Le geste agricole qui persiste, les traces de la relation homme-animal. Les loisirs, ruraux ou citadins – pêche, escalade, kite-surf, aéromodélisme, ball-trap et minimoto.

Les usages – anciens, récents, contradictoires. Professionnels et récréatifs ; sérieux et futiles. Discrets et envahissants, archaïques ou émergents. Tant d'usages – simultanés ou successifs – si variés, si densément présents dans l'espace, et surtout dans les interstices. Quad, prostitution, chasse, randonnée. Reproduction de l'aigle de Bonnelli. Parcours équestre, minimoto, deal, bronzage.

Un territoire fait de frontières et de passages. Frontières entre particuliers ; frontières entre public et privé. Les barrières – nombreuses, parfois cassées ou contournées. Un territoire qui est la vaste coulisse – périurbaine – de petits espaces de scène – centres-villes. Des coulisses qui sont souvent des déchets – privés ou publics, officiels ou sauvages. La violence du territoire. La violence faite au territoire.

Les déblais et remblais, qui redessinent la ligne du sol. L'acte industriel qui travaille l'infrastructure : prend le lignite sous la montagne, la mêle à la bauxite, en tire l'alumine, en rejette autant de boues rouges*. En fait des collines, des terrils, des crassiers. Creuse des galeries, des tunnels. Fait de la soude* avec du sel – rejette du chlore. Puis un siècle après, fait du chlore – et rejette de la soude*. Raffine le brut. Charge, décharge, remue. Mélange, coupe, trace, creuse, transperce, déplace. Paysage plié, déplié, replié, redéplié. Aux articulations usées. Paysage ridé, plissé. Paysage provençal trafiqué. Paysage déprovençalisé, reprovençalisé. Un paysage bon à jeter. Ou une œuvre d'art ultime.

Un paysage inconnu, qui détourne le regard. Un paysage où ce nouveau sentier de randonnée, comme une lumière crasante, vient se lover. Vient dévoiler les reliefs cachés, les traces, les blessures et les marques. Les bleus. Un paysage nu, sans plus aucune pudeur. Un paysage dévasté. D'une splendeur toute neuve. Un paysage où ce nouveau chemin identifie de nouveaux monuments, de nouveaux points de vue, et va les soumettre à de nouveaux usages – au risque de l'usure.

Le paysage usagé des Bouches-du-Rhône, autour de la mer de Berre et du massif de l'Étoile.

– Baptiste Lanaspeze avec le Cercle des Marcheurs
pour l'Observatoire photographique du paysage.

16 • INTRODUCTION

Ci-contre : extrait du topoguide du GR2013

Ci-dessous : extrait de *Ville sauvage* (2012)

Je ne sais pas si je suis dans la nature,
ou si c'est la nature qui est en moi.

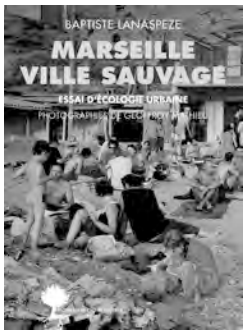
YANG JIN (1644-1728)

RATOPOLIS

Il semble l'animal urbain par excellence. Cet hôte indélogeable de nos villes est l'emblème d'une nature – moins pittoresque que celle des parcs – dont nous tâchons en vain de nous débarrasser. Comme des mauvaises pensées indéracinables, vivaces et têtues, les rats persistent dans nos profondeurs. Aussi avons-nous fini par nous y faire – pourvu qu'ils aient la délicatesse de demeurer nocturnes et souterrains. Mais qu'ils apparaissent en plein jour à la surface, et nous voici saisis d'un sentiment très désagréable. "Ils ne décampent même plus quand on s'approche", s'inquiète un commerçant de la rue de la Bonneterie dans *La Provence*[1]. L'angoisse accompagne en général le retour du refoulé ; et le refoulé prend souvent figure animale.

A Marseille, Istanbul, New York ou Paris, quoi qu'on fasse, il y a toujours un nombre de rats à peu près comparable au nombre d'habitants. Dans la doublure souterraine de nos villes, le métro répète les avenues, et les rats, les citadins. Evidemment difficile à dénombrer, la population des rats de Manhattan est estimée, selon une fourchette à l'ampleur éloquente, entre trois cent mille et trois millions d'individus. L'animal peut ensuite se montrer plus ou moins discret ; et à Noailles, il est vrai qu'il donne l'impression d'être chez lui à la surface. Un squatteur témoigne : "Tu dors avec les rats,

qui, une fois qu'on la identifié, apparaît comme la matrice de toute la ville, qui n'est en réalité qu'une immense lisière entre ville et nature. Cette ville est rurale, sa citadinité est rustique. Elle ne protège pas de la nature ; la nature est en son sein. Elle ne garantit pas l'entrée dans la minéralité du règne de l'Esprit (parisien ou hégélien). Cosmologiquement, elle n'est pas nette ; elle signale l'échec perpétuel du projet de modernisation.

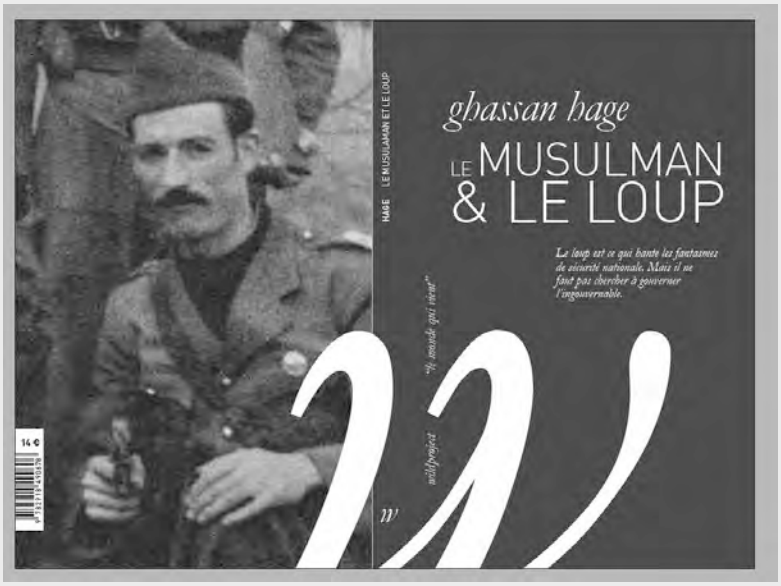


Dans l'opinion publique (nationale et mondiale), cela se traduit par ces deux idées d'une ville « sale » et « dangereuse », on dit aussi parfois « sous-développée ». La liste de ces jugements de rejet, assortis de menaces de destruction, est si vaste, qu'elle a fait l'objet d'un florilège, intitulé *La Ville-Sans-Nom* (2024) Il faut noter que ces perceptions négatives persistent *en dépit* de leur retournement depuis le milieu des années 1990 (d'abord par le hip hop, mais aussi par le roman noir, le cinéma…) en une singularité positive résumée dans la formule « Planète Mars », qui a fini par ouvrir deux décennies plus tard les vannes du tourisme international, notamment à la faveur de la « capitale européenne de la culture » en 2013 (où les arts du hip hop étaient, significativement, absents).

Sauvage

« Ville sauvage », donc, pour retourner positivement le stigmate. Pas seulement pour dire que la ville est sauvage en ce sens d'infra-moderne, d'anti-moderne ; mais aussi pour suggérer que Marseille constitue une bonne définition de ce que *sauvage* veut dire. C'est, en un sens, pour approfondir le sens de ce mot que je me suis mis depuis si longtemps à l'école de cette ville.

Sauvage, donc, non pas comme ce qui est intact de la présence humaine – au sens de *wilderness*, une idée négative, qui renverse trompeusement le sens du dualisme hiérarchique moderne dans une sorte de fausse misanthropie d'inspiration puritaine. Sauvage, comme ce qui échappe à la domestication moderne – au sens de *wild*, une idée profonde et positive : c'est-à-dire



Tests de couverture de l'un des premiers titres de la collection « Le monde qui vient », consacrée à l'écologie décoloniale, créée en 2017 avec Pascal Ménoret.

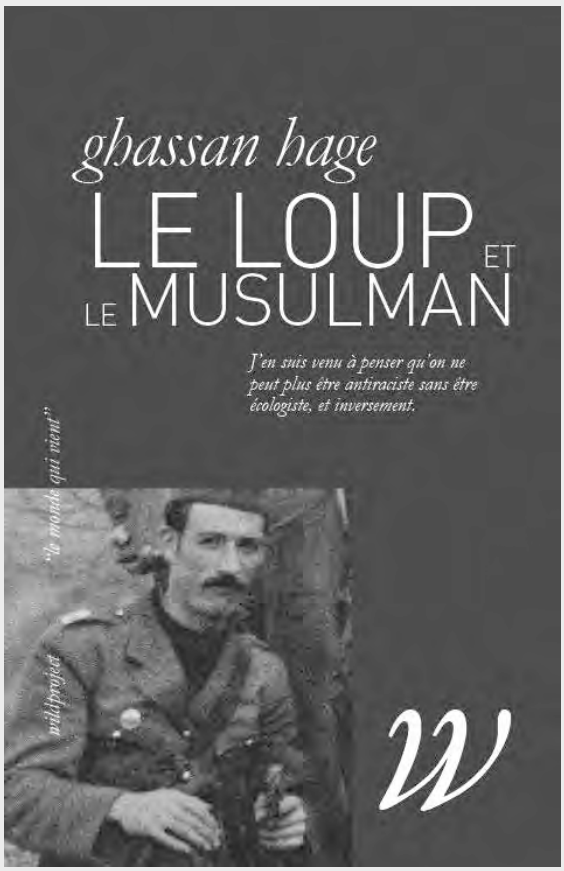


Photo : Colonel Amirouche, de l'Armée de libération nationale (ALN) et chef de la wilaya III pendant la guerre d'indépendance de l'Algérie. Il était surnommé par l'armée française « le loup de l'Akfadou », ou encore le « lion du Djebel ».

libre, spontané, déchaîné, insoumis. « T'y es une sauvage » est ici une chose qu'une jeune fille peut dire à une amie, comme un compliment. Pas *wild* comme un parc national, mais comme une certaine façon opiniâtre de faire monde, infra-institutionnelle. Sauvage aussi comme farouche, timide.

Sauvage, comme précisément *ceci qui est en train de disparaître dans la sixième extinction*. Car la crise écologique ne consiste que secondairement en une crise climatique causée par un excès de CO_2 – mais d'abord en une destruction industrielle de la vie sauvage sur la Terre, dans le cadre d'une guerre contre la nature, de *domestication militarisée*. Une disparition de la vie sauvage, c'est-à-dire de la façon sauvage de vivre.

On peut lire cette domestication comme une structure majeure de la modernité, comme « fantasme de viabilité » :

> Les crises coloniale et écologique produisent des tendances affectives similaires, associées à un sentiment de perte de contrôle et de souveraineté : ce fait montre qu'elles partagent davantage qu'une « logique d'exploitation capitaliste » objectiviste. L'emphase mise sur le contrôle de l'environnement, la souveraineté, la peur de l'inversion, tous vécus comme n'étant pas simplement « fonctionnels », mais comme suscitant l'intérêt affectif du sujet contrôlant/exploitant/gouvernant, comme mettant en jeu la viabilité même du sujet, à tel point qu'il nourrit des tendances exterminatrices envers ceux qui perturbent ses désirs et sa viabilité, nous confronte à la domestication généralisée en tant que fantasme de viabilité. (Ghassan Hage, 2017)

La Sixième Extinction (la destruction industrielle de la vie sur Terre qui bat son plein depuis 1945, cf. *infra*, LEXIQUE) fait partie du cadre plus large d'une destruction du sauvage, défini non pas selon le cadre colonial comme cela qui est tour à tour et à la fois dangereux et exotique (dans une attitude mêlant des aspects militaires et paternalistes), mais comme l'autonomie individuelle et collective qui nous est donnée, de vivre notre

vie sous le soleil, avec la sensibilité de notre chair et la poésie de notre âme.

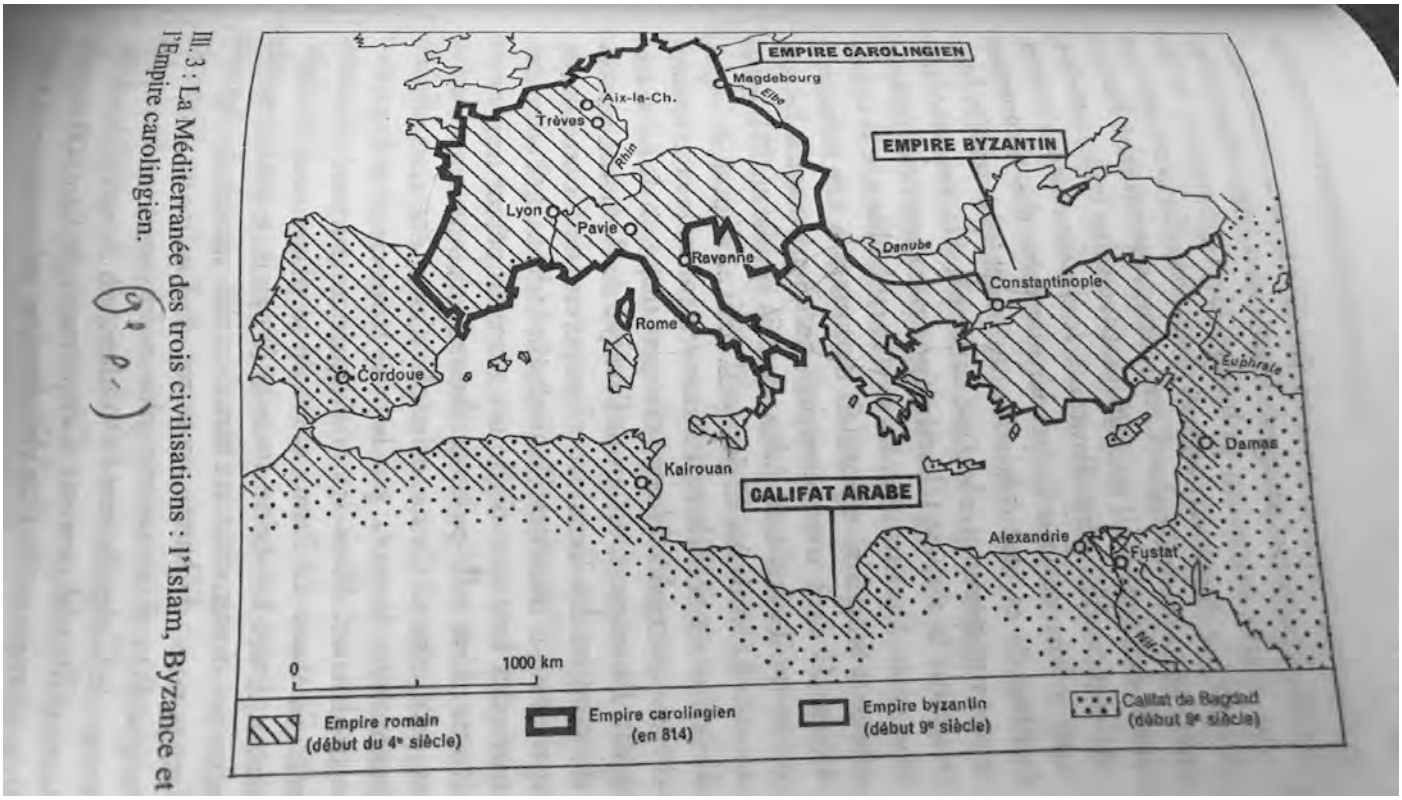
Un jour que je me baignais avec mon fils Oscar à la plage des Catalans, et que je lui proposai, pour l'amuser, de lever les bras pour toucher les gabians qui volaient si près de nous, il me répondit d'un air grave (il avait alors 6 ans) : « Tu sais, papa, les animaux sauvages, ils ont juste besoin qu'on les laisse tranquilles. »

On a parfois besoin d'un petit professeur pour être rappelé à ses propres principes. La philosophie de l'écologie est un *projet sauvage* en ce sens ; un projet de « réensauvagement », non pas au sens de l'écologie scientifique (qui peut vite rejouer ces logiques de « protection de la nature »), mais au sens anthropologique et au sens psychologique. C'est un projet de restauration de l'âme dans son état naturel – ce que la modernité code en romantisme et réfute en mythe du bon sauvage ; mais il ne s'agit pourtant pas de cela.

Pour conduire un tel « projet sauvage », il m'a fallu l'aide d'un lieu, m'adosser à un milieu favorable, trouver un cocon protecteur dans un monde où la domestication bat son plein, tant au plan matériel que symbolique. Marseille est mon pays sauvage, dans le sens où son existence, sa culture, son territoire, son histoire, constituent une résistance, ou plus précisément un affront, à l'ordre domestique moderne. Par pays, j'entends ici l'unité concrète d'une terre et d'une culture – un lieu cultivé, une culture localisée.

Le projet en question n'est donc pas de modifier ou d'infléchir le logiciel occidental (comme j'ai pu le croire lors de la création de la maison) ; mais de renforcer le front de lutte antimoderne dans les interstices du monde modernisé ; et d'élargir notamment les rangs de cette résistance (horizontale, multiséculaire) à l'enrégimentement moderne qui, depuis le 16e siècle au Brésil (Palmarès), en Floride (Séminoles), à Haïti, en Jamaïque et ailleurs, s'appelle le marronnage (Quincy, 2021).

Le Pharo et la fin du quai de Rive-neuve vus depuis la promenade du fort Saint-Jean, novembre 2024.



III. 3 : La Méditerranée des trois civilisations : l'Islam, Byzance et l'Empire carolingien.

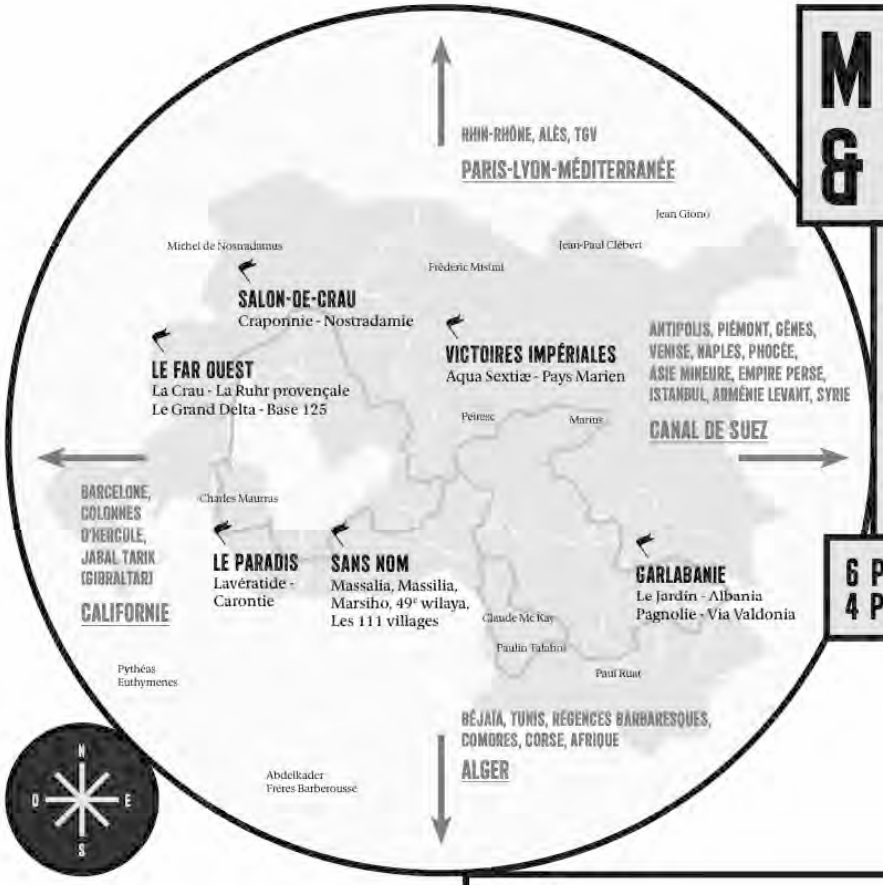
L'Europe au 9e s. : une banlieue Nord du monde musulman.

Mon projet sauvage s'inscrit dans la continuité de ce marronnage, et se met à son école. Je n'ai pas grandi dans un *quilombo*, je ne suis pas issu de mondes sociaux liés à des victimes de l'esclavage ; mais je vois que ma propre tentative de fuite/survie/reconstruction du monde occidental (d'abord individuelle, et désormais collective) est une dérivée lointaine de cette structure historique majeure qu'est le marronnage.

Archipel créole

Pour écrire ces premières lignes, j'ai sollicité les dieux locaux en m'installant à l'entrée du vieux port, sur un banc de pierre (de la bonne pierre rose de la Couronne) au pied du fort saint-Jean, du nom de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem, un ordre religieux catholique hospitalier et militaire apparu avec les croisades. Bien avant l'Empire colonial, ce sont déjà les croisades qui avaient fait de Marseille, alors une ville de pêcheurs plus petite que Sète, un grand port ; et c'est pendant cette ère historique que la blanchité a commencé à se construire comme identité « européenne » – strictement conçue par opposition au Maure. L'Européen est chrétien, rationnel, monogame, loyal, plein d'amour ; là où l'Arabe serait musulman, passionnel, polygame, fourbe et plein de haine. La blanchité est en grande partie une formation réactionnelle à l'Arabe musulman (Blanchard, Yahi, Gastaut, Bancel, 2013). Nous autres blancs nous sommes historiquement et structurellement des *non-musulmans*, voire des *anti-musulmans*. L'islamophobie est depuis plus de mille ans une exigence identitaire des communautés blanches ; c'est uniquement par le rejet de l'islam qu'on peut montrer patte blanche, et continuer d'ignorer l'existence de cette France arabo-orientale pourtant séculaire. Refuser ce rejet, c'est trahir la communauté blanche, embrasser l'ennemi, faire paniquer l'Europe ; ce qu'expriment parfaitement les formules pénalisantes de « séparatistes » appliquées aux Français non-blancs qui refusent d'abjurer leur religion, ou d'« islamo-gauchistes »

MÉTROPOLE & COLONIE



Carte de l'Hypervillage provençal ou Megabled, dit aussi « 49e wilaya », aka Provincia Romana, Aix-Marseille Provence ; ou encore Terre adjacente de l'Empire romain germanique, fragment du Système de la Méditerrannée – « la Massaliotide » de Strabon. Tour à tour capitale de soi-même ou capitale du monde – et rien entre les deux.

6 PAYS & 4 POINTS CARDINAUX

Les Massaliotes, on le voit, ont pris de toute manière possession du pays, et ce temple de Diane Éphésienne, érigé par eux aux mêmes lieux, sur un terrain choisi exprès, et dont les bouches du fleuve font une espèce d'île, est là encore pour l'attester [aux Saintes Maries de la Mer]. Signalons enfin au-dessus des bouches du Rhône un étang salé, qu'on nomme le Stomalimné, et qui abonde en coquillages de toute espèce, ainsi qu'en excellents poissons.

Strabon (64 av. JC. - 25 ap. JC), *Géographie, livre IV*, chap. I. 8, (trad. Amédée Tardieu, 1967)

LÉGENDE

6 PAYS

Le Megabled, à la fois métropole et colonie, est une confédération de villages grecs, celtes, romains, algériens, provençaux, comoriens, corses, français, sénégalais, chinois... qui se divise en 6 pays.

Sans Nom est une ville qui, en dehors de janvier et février 1794, s'est aussi appelée Marsiho en tant que ville provençale, Marseille en tant que ville française, Massalia en tant que ville grecque, Massilia en tant que ville romaine, New Phocea en tant qu'ex-future colonie gréco-anatolienne, 49e wilaya en tant que ville algérienne, et مرسى إلاه (marsa ilah, le port d'un dieu) selon Yasser Arafat.

La capitale de la Garlabanie, également appelée Pagnolie, est Albania. Ce pays est traversé par la voie de Valdonne, qui remonte vers le bassin minier de Gardanne, et fière à bon droit de son jardin métropolitain agricole en fond de plaine.

Le pays des Victoires impériales, où le général romain Marius repoussa les Teutons dans une bataille qui fit, dit-on, 100 000 morts, est toujours fidèle à Rome, à Paris et aux Empires.

Le pays de Salon-de-Crau, parfois appelé Craponnie pour son ingénierie humide, est un pays à la lisière méridionale de l'Empéri (romain germanique), du désert de la Crau, et des mystères du ciel nostradamien.

La Far Ouest, aux confins métropolitains, est un pays rare et colonisé, clef de voûte pétrolière du Grand Delta de la Datar, abritant des infrastructures difficiles à imaginer, comme la base 125 d'Istres ou le Géostock.

4 POINTS CARDINAUX

On se tourne vers l'Est pour retrouver les origines de la civilisation. On s'allie avec Istanbul, on conquiert le Levant où l'on découvre le savon, et qu'on accuse pourtant de toutes les pestes.

Mais c'est vers l'Ouest que la ville soupire et languit. Au-delà de la mer de Berre, du paléodelta de la Durance, du fleuve toujours trop loin, on traverse les colonnes d'Hercule pour se projeter dans l'extrême Occident de la Californie, modèle de développement.

Du Nord soufflent le vent magistral, les cheminées du PLM et la religion armée de l'État-nation centralisé. C'est aussi la direction de l'hinterland manquant, de l'impossible liaison Rhin-Rhône, qui aurait connecté Marseille à la profondeur du continent européen.

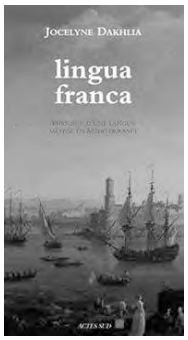
Au Sud, la mine de fer de Béjaïa, où commence le PLM, la sœur Alger, la cousine Tunis, le canal de Suez, les Régences barbaresques de Barberousse, et une série d'îles dont Marseille est capitale : la Corse, les Comores...

Extraits du premier numéro du journal *1001 nuits : des constellations de récits sur le GR2013*, mars-avril 2018.
(Page réalisée par Baptiste Lanaspeze et Nicolas Mémain).

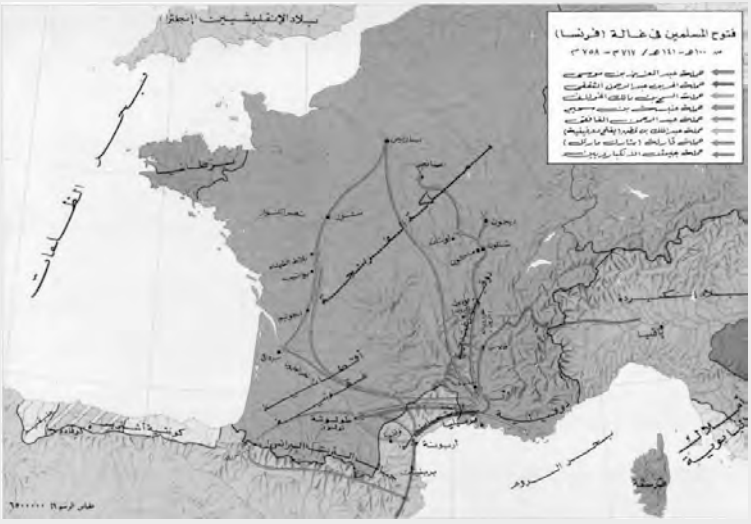
appliquées aux Français blancs qui refusent de participer à l'œuvre coloniale.

J'ai longtemps perçu l'islamophobie contemporaine comme un événement, comme un scandale qui entrerait en contradiction avec les valeurs censément humanistes de notre culture. C'est au contraire une des couches les plus profondes de notre identité européenne – celle-là même à partir de laquelle s'est construit l'homme blanc. Le Maure est le grand frère haï, le rival – *l'ombre* du blanc : l'ombre au sens jungien, c'est-à-dire ces aspects de nous-mêmes que nous ne supportons pas, au point que nous le masquons entièrement à nous-mêmes, et que nous attribuons aux autres avec une haine passionnelle qui est l'indicateur que ce mécanisme de projection est à l'œuvre. Dis-moi qui tu hais, je te dirais qui tu es. Les Blancs sont d'abord et avant toute chose ~~des Arabes~~.

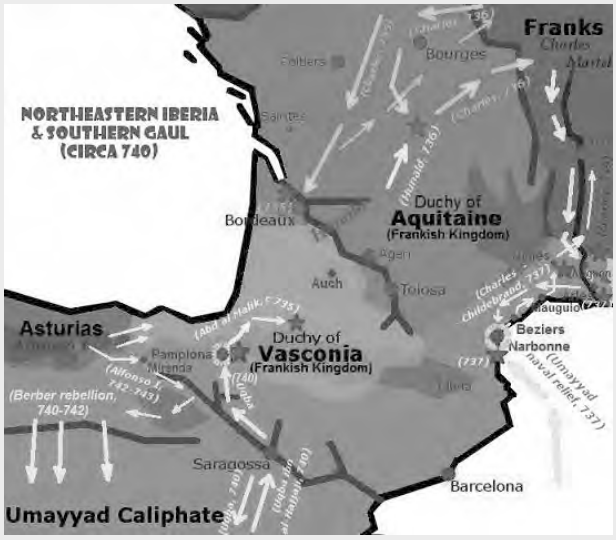
Enclave créole franco-algérienne, occitano-berbère, au bord du monde blanc, Marseille ouvre un abri qui me délivre de cette maladie mentale congénitale. À sa façon, et au même titre que les Antilles, la Réunion, le Brésil, ou des villes comme Tunis, Marseille constitue un lieu où les croisements de population ont été si intenses depuis l'émergence de la modernité (et dans le cas de ces deux villes, même avant), qu'elle a généré une culture que l'on peut dire « créole », au sens où, sur la base de la souche occitane initiale – ici dans sa variante portuaire –, s'est construite une identité locale, quasiment insulaire, qui d'une part favorise l'intégration d'apports culturels de nombreux peuples du monde (corse, italien, arménien, algérien, comorien… pour ne citer que les principaux du dernier siècle) et, d'autre part, offre à ces peuples une base culturelle commune. Cette créolité des ports méditerranéens trouve un emblème dans la *lingua franca* documentée par l'historienne franco-tunisienne Jocelyne Dakhlia (2008), cette langue métisse parlée pendant des siècles dans les ports de la Méditerranée, formant ainsi une sorte d'archipel littoral translinguistique et transculturel.



Les différentes campagnes des Omeyyades, des Francs et des Lombards (717-857).



Les campagnes militaires des Francs, des Omeyyades et de l'Asturie vers 740.



Page du premier numéro du journal *1001 nuits : des constellations de récits sur le GR2013*, mars-avril 2018.
(Page réalisée par Baptiste Lanaspeze et Nicolas Mémain).

LA PORTE

L'alliance franco-ottomane, les croisades, la guerre de course, l'océan indien, l'espionnage industriel... Marseille est une base arrière militaire et commerciale de la relation avec "l'Orient", le "Levant", la "Barbarie", mais aussi avec l'Océan Indien et le monde...

François Ier et Soliman le Magnifique scellant l'alliance franco-turque. Tous deux ont été peints par Titien séparément en 1530, le peintre qui ne les a pas rencontrés prenant probablement pour modèles leurs profils sur des médailles.

Istanbul, Alger, Nice...

LA GRANDE ALLIANCE

Après la défaite de Pavie face aux troupes de l'empereur Charles Quint (1525), François Ier à sa sortie de prison appelle à l'aide un autre ennemi de Charles Quint, l'empereur Soliman, alors au sommet de la puissance ottomane.

De là naîtra l'alliance franco-ottomane, établie en 1536 entre les deux souverains. Souvent qualifiée d'« alliance impie », ou d'« union sacrilège de la fleur de lys et du croissant », ce partenariat stratégique est l'une des plus importantes alliances de la France : elle va durer plus de deux siècles et demi, jusqu'à la campagne d'Égypte (1798-1801), lorsque les troupes napoléoniennes envahissent un territoire ottoman.

Marseille

ESPIONNAGE INDUSTRIEL

C'est également à l'occasion des croisades que Marseille amène en Europe un produit qui deviendra au fil des siècles l'une de ses principales filières industrielles : le savon d'Alep (Syrie). Fabriqué à partir d'huile d'olive, et contenant de l'huile de baies de laurier, soude végétale, sa recette remonterait à 3 500 ans. Il est l'ancêtre de tous les savons durs et, en particulier, celui du savon de Marseille, qui lui date de la fin du XVe siècle.

Cours Gouffé, Marseille

UNE FRANCE ARABE

En 1801, suite à la défaite de Napoléon en Égypte, des Égyptiens chrétiens, ayant choisi le camp de Napoléon, sont débarqués à Marseille, et s'installent cours Gouffé, près de la place Castellane. Pour Ian Coller, l'auteur de *Une France arabe*, ç'aurait pu être, avant la colonisation de l'Algérie, le début d'une présence arabe sereine en France. (Une perspective vite oubliée puisque les mamelouks, qui avaient prêté serment à Napoléon, sont jetés dans le Vieux-Port en 1815 à la Restauration – une petite partie ayant réussi à s'enfuir vers Sainte-Marguerite.)

L'un d'eux, arrivé à l'âge de 6 ans, témoigne quelques années plus tard de cette enfance marseillaise : « Arrivé à Marseille avec ma famille et un grand nombre d'autres Égyptiens, j'ai eu sans cesse sous les yeux le tableau des mœurs orientales. Comme rien n'était changé dans les habitudes de ma vie, et que j'avais, pour ainsi dire, apporté avec moi mes pénates, je me croyais encore au lieu de ma naissance. Ou plutôt, lorsque je considérais autour de moi ce mélange d'habits arabes et européens, et que mon oreille était frappée à la fois de deux idiomes différents, il me semblait que l'Égypte venait d'être associée à la France, et que deux nations s'étaient confondues. »

Joseph Agoub, 1820, cité in Ian Coller, *Une France arabe*, 2015

Istres & la Syrie

LA GUERRE AU PROCHE-ORIENT

Depuis 1990, la métropole est une base militaire active dans la « Grande Guerre pour la Civilisation » au Moyen-Orient (selon le titre du livre de Robert Fisk). Les bases de Carpiagne et d'Istres ont participé à la première Guerre du Golfe (opération Tempête du Désert, 1991), à la guerre en Libye (opération Harmattan 2011), en Afghanistan et, tout récemment, en Syrie (depuis 2013).

Étant reliée à un pipeline, la base permet notamment du ravitaillement en vol. Lors de la guerre en Libye, une flotte de 14 Boeing KC135 permet de former une « station-service » dans les airs au-dessus de la Méditerranée, du côté de Malte (chaque avion transportant 100 000 litres, soit 80 tonnes de kérosène).

« Nous ne voulons pas que nos militaires aillent se faire tuer pour rien. Parce que ça ne changera rien en fin de compte. François Hollande ne devrait pas se jeter à corps perdu dans la guerre. Au lieu de faire briller son ego, de briller sur la scène internationale, il ferait mieux de briller au niveau de son pays, pour régler les problèmes quotidiens des Français. »

Evelyne Ferrer, ancienne militaire de la base, Europe 1 ; septembre 2013

Levant

LE PORT DES FRANJ

Avant les Croisades, Marseille est un port de pêche local, au même titre que Sète ou Antibes.

À partir de la Troisième Croisade (1189-1192), Marseille devient le principal port d'embarquement des croisés pour la Terre Sainte. Un comptoir des Marseillais est créé à Tyr et à Jérusalem. Marseille devient la base principale d'ordres militaires, comme les Hospitaliers (qui y ont installé leur flotte) et les Templiers.

« Pourtant, aux premiers jours d'août, la menace se précise. Les Franj traversent le Bosphore, convoyés par des navires byzantins et, en dépit d'un soleil écrasant, avancent le long de la côte. Partout, et bien qu'on les ait vus piller sur leur passage plus d'une église grecque, on les entend clamer qu'ils viennent exterminer les musulmans. Leur chef serait un ermite du nom de Pierre. Les informateurs évaluent leur nombre à quelques dizaines de milliers, mais nul ne sait dire où leurs pas les portent. »

Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, Lattes, 1983

Marseille

CONTRE CHARLES MARTEL

Au 8e siècle, les armées omeyyades musulmanes avancent dans la région de la Septimanie (dernier vestige du royaume wisigoth) jusqu'à Toulouse (721). Quelques années plus tard, le duc de Mauronte, qui règne sur la Provence, cherche à se rebeller contre Charles Martel dont il craint les assauts : il s'allie avec le wali de Narbonne Yusuf ibn 'Abd al-Râhman al-Fihri.

Charles Martel envahit la vallée du Rhône et dévaste la région, reprend Arles et Avignon, repousse le duc de Mauronte dans Marseille, avant d'envahir la ville en 737, mettant fin à ses velléités d'indépendance.

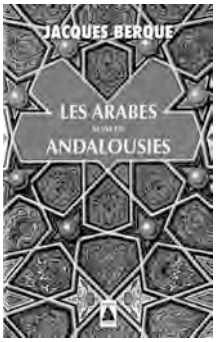
Marseille, Turquie

PAS DE MOSQUÉE !?

J'avoue qu'à mon retour [de Turquie] à Marseille je fus fort étonné de ne point y trouver de mosquée. J'en marquai ma surprise à monsieur l'intendant et à monsieur l'évêque. Je leur dis que cela était fait incivil, et que si les chrétiens avaient des églises chez les musulmans, on pouvait au moins faire aux Turcs la galanterie de quelques chapelles. Ils me promirent tout deux qu'ils en écriraient en cour, mais l'affaire en demeura là, à cause de la constitution Unigenitus.

Voltaire, *Poi-Pourri*, 1765 (in *JC Michéa, Marseille en toutes lettres*)

L'école primaire de la nation entretient le souvenir mythifié de Charles Martel « arrêtant les Arabes à Poitiers » en 732. Il me plaît d'habiter une ville qui, à l'époque de la grande expansion du califat omeyyade, a appelé à la rescousse en 734 le wali de Narbonne Abd Al-Malik Al-Fihri, à l'initiative du duc de Provence Mauronte, afin de mieux repousser les armées de Charles Martel. Et c'est en effet une espèce d'Andalousie qui continue de se perpétuer ici, au sens où l'entend Jacques Berque dans sa célèbre formule vieillotte et ampoulée à laquelle, au fond, je souscris : j'aspire moi aussi « à des Andalousies toujours recommencées, dont nous portons en nous à la fois les décombres amoncelés et l'inlassable espérance. » (Berque, 1982)



Une Andalousie populaire et non savante. Plus précisément, un lieu de haute intensité créole, ce que la novlang internationale appellerait « un *hot spot* de diversité culturelle », comparable au Brésil ou aux Caraïbes. « Marseille me rappelle le Brésil, c'est la seule ville en France où je me sens bien », témoigne ma collègue Nichelle Teles ; et comme elle de façon récurrente, les Brésilien·nes de Marseille que j'ai pu rencontrer ici et qui forment une communauté significative. Dans un monde d'États-nations gardés par des frontières, il existe encore quelques circulations entre des enclaves créoles qui se reconnaissent entre elles, et qui continuent de former un discret archipel mondial, de Saint-Denis de la Réunion à Bahia – en passant par Marseille.

De l'eau de mer sur mon visage

Je peux ici déposer dans le port les charrois puants de ces boues séculaires dont j'ai hérité. Et j'éclabousse d'eau fraîche mon visage brun, pour découvrir et apprécier l'inconnu que je suis et que je veux rester à moi-même. Un individu sans nom dans la ville-sans-nom. Un adolescent gorgé à saturation de prose camusienne venant chercher Alger et Oran à Noailles à la fin du 20e siècle, comme s'il s'agissait de la terre dont il aurait été lui-même exilé, et ressentant un inexplicable besoin

LES PEUPLES

UN CORPS SANS PERSONNE

PAR YOUSSOUF DJIBABA

Parfois, il revenait avec des hématomes ou des griffures plein le visage. On lui demandait ce qui lui était arrivé, il nous répondait qu'il avait eu un accident de voiture ou qu'il était tombé dans les escaliers. C'était des mensonges, on le voyait se faire massacrer par les dealers et il ne lui restait plus beaucoup de force pour riposter. À un moment, il avait tellement maigri qu'il n'avait plus que la peau sur les os. Il mourait à petit feu, il en était conscient et il nous conseillait de ne surtout pas suivre ce chemin, de ne jamais toucher à aucune drogue, même pas à la cigarette. Le souvenir de sa déchéance nous a vraiment marqués et on n'a jamais oublié ses conseils. On n'a jamais rien pris, même pas une cigarette.

Un matin, on a retrouvé son corps sans vie. Une mort tragique, une overdose dans un bloc.

C'est une mère de famille qui l'avait découvert, une seringue plantée dans le bras. Les pompiers ont récupéré le corps. Personne à prévenir, c'est triste de n'avoir personne avec soi. Paco a été enterré en fosse commune. On était les seuls à son enterrement, aucun membre de sa famille ni aucun ami. Il est mort dans l'anonymat le plus total. Putain, c'était dur, on l'aimait bien ce fou ; même Brahim l'aimait bien, il n'avait jamais essayé de l'escroquer. Il était perdu, mais il n'avait pas mauvais cœur. La vie ne l'avait pas gâté, il n'était pas né sous une bonne étoile. On n'a pas tous un ange qui nous protège... Pauvre Paco.

Youssouf Djibaba, *Comme des rois*, Présence africaine, 1956

LES PEUPLES

LE SANG DU TRAM 54

PAR JEAN GIONO

Quant à nous, avec notre tramway 54, nous continuons à glisser à petite allure le long du cours Lieutaud. D'autres voyageurs sont venus s'asseoir dans les places restées libres. À côté de moi, à la place de la femme à qui on a fait les rayons, s'est installé ce que, d'une façon générale, on peut appeler un *contrôleur*. Un homme d'âge mûr qui a des difficultés avec son estomac si on en juge par son haleine surie ; des difficultés avec presque tous ses impédiments (si on peut dire), yeux, nez, bouche, oreilles, gorge, oreilles, bras et jambes ; une sorte de rouage principal d'administration. Devant moi et par côté, ce sont des femmes et des hommes nouveaux, chargés de drames, d'itinéraires nouveaux, que je ne vais pas pouvoir suivre, mais que je vois très bien lancés dans Marseille comme une nouvelle poignée de graines, ou plus exactement, comme de petites gouttes de sang que le tramway 54 charrie et lance à chacun de ses arrêts à travers la ville.

Jean Giono, *Noé*, Gallimard, 1947

LES PEUPLES

LA CHEMINÉE DU ROI RENÉ

NICOLAS MÉMAIN DIXIT

On raconte que le Roi René se mêlait au peuple à Marseille et que, perclus de rhumatisme sur ses vieux jours, il avait l'habitude sur le quai du port de s'asseoir sur un banc face au soleil, le dos posé contre le mur qui restituait la chaleur accumulée. « Se chauffer à la cheminée du roi René » est devenu une expression proverbiale. Ça se passait sur la rive historique du vieux-port, côté mairie, là où a été fondée la ville antique et où il fait toujours bon. En face, sur la rive neuve, l'air est glacé.

On raconte qu'à Marseille, les boulodromes occupent toujours les meilleurs emplacements : pas de vent, de l'ombre... On raconte qu'une olive, une chaise, face au paysage, c'est l'art de la petite économie méditerranéenne.

On raconte que la technique urbaine des Celto-Ligures était la suivante. À flanc de coteau, au niveau où une nappe d'argile fait sourdre l'eau souterraine qui jaillit en surface, ils plantaient des arbres à feuilles caduques pour faire de l'ombre l'été. L'immense part des innovations technologiques sont préhistoriques, et ne sont donc pas mentionnées dans l'histoire. Si on faisait une histoire des technologies, la plupart n'ont jamais été écrites, car elles sont préalables. Le néolithique, c'est cette immense période de découvertes technologqiues – dans un état d'équilibre écologique.

Il est midi : tu prends du pain, du fromage, un verre de vin : autant de technologies sophistiquées élaborées au néolithique – fermentation de la levure, fromage caillé, fermentation malolactique.

On raconte qu'un étudiant chinois a récemment arpenté Marseille en tous sens pour chercher l'endroit le plus propice (*feng shui* veut dire « le vent et l'eau »), et qu'il a élu le piémont au-dessus de Sainte-Marthe, au nord des quartiers Nord.

Propos recueillis par B.L.

L'EMPIRE DU SOLEIL

POÈME-FLEUVE

PAR OLIVIER DOMERG

Passer les arbres, le rideau d'arbres. Trouver une sente récente, disons récemment défrichée. Un passage pratiqué dans les taillis par les pêcheurs ou les employés de la Compagnie. Descendre de quelques mètres, entre les espèces arbustives, et aussi, les ronces, les fleurs, les orties, les invasives. Être tout près, être au bord, suivre des yeux les mouvements du fleuve. Être fleuve, écrire serré, en plans serrés et en gros plans. Tailler dans la masse fuyante. Suivre le mouvement. (...) Être fleuve, ondoiements, vaguelettes multiples à multiples facettes, qui s'effacent, s'entrechoquent, disparaissent, au fur et à mesure que d'autres apparaissent, s'effacent et réapparaissent ; s'effacent et réapparaissent constamment, continûment ; dans l'agitation sans fin du flux qui va, va de l'avant, va, plein d'allant ; du flux et de la bande passante, et tremblotante, et chuchoteuse, et murmurante ! Car tout cela n'est pas seulement frais, cinétique et visuel, mais aussi, sonore et sensoriel ! Car tout cela, le courant, l'eau qui court, le cours d'eau, s'accompagne aussi, et dans le même temps, de déplacements d'air, de fines gouttelettes en suspension, qui se diffusent et retombent, alors que tout recommence, alors que tout toujours recommence. Car cette agitation est aussi une cogitation, une pensée qui se pense, et qui se pensant, passe à la pensée suivante, et encore, à la suivante, qui jamais ne s'épuise. Car un fleuve est un flux, comme son nom l'édicte, le dévide, le distille, un flux ininterrompu d'eau, et de « sensation de l'eau », et de trémulations de l'eau dans l'eau, et de perpétuation de l'eau par l'eau : l'indéfini du flux infini ! Car un fleuve est un flux qui se dissout dans le flux et dans le mot FLEUVE et dans le RHÔNE et dans son nom.

Olivier Domerg, *Rhônéo-Rodéo, poème-fleuve*, Un comptoir d'édition, 2017

Extraits d'une anthologie de textes sur Marseille que j'ai réalisée pour la série de journaux *1001 nuits : des constellations de récits sur le GR2013*, coéd/ Bureau des Guides / Ventilo (ici, saison 2, mai-juin 2018).

de se fondre dans une foule arabe. Un porteur de valises, un pied-rouge en exil dans la 59e wilaya, un être en loques, perdu, aimanté par l'Algérie, ce continent inexplicablement intime et inconnu, royaume métaphysique, inconscient du Français colonial. Personne de particulier et toute le monde à la fois : un blanc névrosé de plus, un morceau de Marseille, le membre d'une famille créole, le père d'un enfant indien, l'héritier trop fier d'un trop orgueilleux cadet de Gascogne et d'une bourgeoise parisienne en rupture, un bâtard méditerranéen, un pied-noir andalou, un marin ou un juif, un « malbar blanc » (c'est-à-dire un Indien du Nord, en créole réunionnais). Un primate en habits, une créature marine sur la terre, une flaque d'eau ambulante. Une identité en éclats, comme il se doit, selon à qui l'on se rapporte ; un point mouvant à la croisée de flux mondiaux visibles et invisibles, petit néant mobile et relationnel défini par le regard et l'amour des autres, qui souhaiterait si souvent être débarrassé de son nom comme de son prénom pour dissiper cette illusion agaçante d'une identité fixe et, comme ce marin grec, devenir enfin Personne, enfant du Soleil, petit être anonyme et radieux disparaissant dans la foule des peuples.

En France, il n'y a qu'à Marseille où j'arrive à laisser s'ouvrir tout ce spectre de mes identités multiples ; partout ailleurs, c'est la camisole de force.

Assis sur les pierres roses de la Couronne posées ici il y a mille ans, et acheminées depuis Martigues par bateau, je me chauffe au soleil couchant en ce début du mois de novembre à « la cheminée du roi René » (cf. article ci-contre). La pierre est immémoriale, tout comme la calanque du Lacydon, et les bateaux entrent et sortent sous l'œil de quelques pêcheurs, tandis que le soleil décline. En général j'attrape quelques mots d'arabe dans l'air, parfois même de l'arabe du Mashreq. Ici, je ne sais pas si je suis jeune ou vieux, enfant ou vieillard, libanais ou pied-noir, turc ou arménien, juif ou musulman, blanc ou africain ; ni même si l'on est avant ou après Jésus-Christ.

« … fougue nonchalante de celui qui veut vivre avec la même ardeur qu'il veut s'économiser. »

Baptiste Lanaspeze, « Autoportrait d'un poulpe : Paraponaris, reproduction et métamoprphose », in Hervé Paraponaris, *Insensé* (éd. Bureau des compétences et désirs, 2009).

Parfois, les beaux jours d'hiver, je me baigne à l'improviste en mettant mes affaires en boule dans les rochers. Il faut faire attention aux oursins et aux éclats des bouteilles de bière, mais l'eau est belle. J'avais rencontré un jour un monsieur retraité qui pêchait ici chaque jour des poissons et des poulpes pour sa consommation personnelle, et qui me disait avec fierté ne pas avoir acheté un poisson depuis 10 ans. « Le poulpe est si bien adapté à son environnement, qu'on a du mal à l'en distinguer », m'a fait un jour remarquer l'artiste marseillais Hervé Paraponaris dans l'« autoportrait d'un poulpe » que j'ai fait de lui.

Je laisse le soleil disparaître derrière le Pharo et les ombres monter lentement. La pierre rose prend alors des reflets verdis qui font saillir les mousses ; car le fort est construit sur un rocher riche en eaux de ruissellements. C'est une des raisons pour lesquelles les Phocéens ont élu domicile ici : la colline du Panier regorge de sources d'eau potable.

Il y a ainsi quelques lieux à Marseille que je fréquente régulièrement depuis mon adolescence, où les souvenirs et les émotions se sont accumulés et sédimentés. Des lieux qui n'existent pas seulement dans le monde extérieur, mais que je porte en moi, dont je rêve, et où je me rends ponctuellement, pour de bon ou en pensée, comme d'autres vont au temple. J'en reviens toujours différent et apaisé.

En dehors de Marseille, je ne sais plus très bien qui je suis. J'aime parfois partir pour quelques jours, mais la joie du retour est toujours plus grande que le plaisir du départ. Marseille me définit, je lui appartiens. Je suis la parcelle d'un lieu où ma vie prend place, et qui a contribué à faire de moi ce que je suis. Je n'y suis pas né, mais j'en suis tombé amoureux à l'âge de quatorze ou quinze ans, comme si ce lieu contenait tout ce qui me faisait alors défaut et qu'il pouvait me guérir (avec ses hôtels borgnes à la Fante, ses marchés africains, son centre-ville populaire et vivant, son grand ciel et son ouverture sur le monde naturel). Je ne suis qu'un membre de cette communauté

– entendue comme système d'interactions quotidiennes entre des réalités humaines et naturelles, célestes et terrestres.

Marseille emporte sa temporalité propre, qui n'est pas inféodée au temps historique linéaire de l'Occident, mais qui génère son histoire, ses mythes et ses rythmes, ses températures et ses saisons, ses lumières et ses permanences. Je n'ai qu'un pied ici dans le temps historique : l'autre est dans celui de la déesse.

Marseille est une déesse – une déesse centrale de mon polythéisme. Nous sommes nombreux parmi les habitantes et habitants de la ville à avoir une relation à ce petit pays qui est de l'ordre de la religion. À vivre la ville comme une chose sacrée. Quelque chose comme Artémis, la déesse de la vie sauvage, qu'amenèrent de Phocée sur leurs bateaux les habitants de la ville, chassés par l'arrivée de l'Empire perse 600 ans avant Jésus-Christ.

Depuis Notre-Dame de la Garde – un haut-lieu de pèlerinage musulman, une sourate du Coran porte le nom de Maryam – on peut contempler la ligne d'horizon d'un pays limité d'un côté par un amphithéâtre de collines assez hautes (d'une altitude moyenne de 300 mètres), et de l'autre par les extrémités de la baie de Marseille (le massif de Marseilleveyre et la Côte bleue) et par l'archipel du Frioul : on est au centre d'un espace presque clos, qui forme une nation multiséculaire. D'ici, on ne voit quasiment rien d'autre que les 240 km^2 du territoire municipal marseillais.

À la fois coloniale et décoloniale, ouverte aux quatre vents, Marseille est un carrefour, c'est-à-dire, aux yeux de l'artiste brésilienne Maïra de Oliveira Aggio, une ville sous le signe d'Exu, cet *orixà* central du candomblé de Bahia, ce dieu des routes et des croisements, ce dieu rusé, intermédiaire entre les divinités et les hommes, que les missionnaires ont (à tort) identifié au diable. « Au Brésil, Exu est l'un des dieux les plus importants du candomblé de Salvador de Bahia. Les premiers missionnaires qui en firent le symbole du mal et de la haine.

Artémis, déesse grecque de la vie sauvage.

Statutette d'Eshu-Elegbara.
Oyo, Nigéria du sud-ouest, vers 1920.

Artémis et Exu, un couple divin gréco-afro-brésilien
complémentaire du couple mythique colonial de Gyptis et Protis.

Irascible, aimant susciter les disputes, il est astucieux, orgueilleux et indécent. Ni toutefois totalement bon ni mauvais, Exu réagit favorablement lorsqu'il est bien traité. » « Marseille », me dit-elle, « c'est la ville d'Exu. »

Une philosophie des lieux

Dans ma philosophie de l'écologie à l'état naissant, en 2005, je me référais aux lieux comme à la nouvelle notion philosophique centrale – occupant une position analogue à celle qu'occupe le cogito dans la philosophie moderne.

> « Un soir d'averse de l'automne 2003 où je m'étais réfugié dans l'église vide de la Madeleine à Paris, je songeais avec une calme exaltation à ce renouvellement écologique de la philosophie auquel je voulais consacrer mes forces, et je me souviens m'être dit que d'un point de vue ontologique, *les lieux ne sont pas une donnée contingente ou une réalité d'arrière-plan : tout est lieu, tout est localisé ; et nous-mêmes sommes des émanations des lieux. Nous sommes radicalement et inexorablement situés ; et c'est là une grâce. Au fond, tout est lieu.* » (*Guérir de l'Occident*, introduction)

Dans la tradition moderne, le lieu, en termes de dignité théorique, ce n'est rien. Ni substance, ni sujet, ni structure, rien qui puisse faire centre ou sens. C'est l'emplacement sur la carte, un x, un cas emblématique de donnée « contingente », le genre de choses dont on doit s'arracher pour commencer à penser. Un lieu, c'est presque de mauvais goût.

La notion de lieu est en revanche centrale dans l'écologie scientifique (sous les noms techniques de *land*, d'*écosystème*, d'*habitat*, de *biome*, de *biotope*, de *communauté*…). À rebours d'une tradition millénaire, la philosophie de l'écologie pourrait se définir comme une pensée des lieux, une pensée du Lieu, une pensée-lieu. Le lieu, entendu comme l'unité concrète originaire de ces deux abstractions modernes hypostasiées que sont « le

il faut donc rouvrir la question des relations entre la nature et la subjectivité. Que devient le sujet après la modernité, après le grand partage sujet-objet ? La nature est-elle « par-delà objet et sujet » ? Sur quel nouveau sol appuyer cette révolution écologique du projet de civilisation occidental ?

[7] Sur un sol oriental, peut-être.
Berque initie sa pensée non pas à partir d'une volonté (philosophique) de dépasser le dualisme objet-sujet, mais de la nécessité (anthropologico-géographique) de rendre compte du rapport singulier de la société japonaise avec son territoire. C'est en décodant la relation des Japonais à l'espace (abordé dans ses aspects indissociablement sauvages et cultivés, naturels et urbains) que Berque en est venu à élaborer des concepts qui ont aussitôt, sous sa plume, manifesté leur valeur ontologique universelle et inexorablement déporté leur auteur des sciences sociales vers la philosophie.
Pour Berque, la subjectivité (humaine) et l'objectivité (naturelle) sont le recto et le verso d'une même *réalité concrète*, celle de la coprésence du sujet de l'objet qui se co-fondent dans le même acte. Cette réalité concrète initiale, c'est le *milieu* : ni un subjectivité, ni une chose, mais une matrice rendue « objective » par les subjectivités qui en procèdent, et qui interagissent avec cet environnement pour l'habiter, le modifier.

Baptiste Lanaspeze
MÉCHANTE COLLINE
Le nouveau sol de la subjectivité
Pour le manuscrit commandé à Augustin Berque à la Timonerie (le 29 janvier 2016)
28/1/16 »

[1] L'étude des milieux (mésologie) initiée par Berque au milieu des années 1980 dans le cadre initial de la géographie et des sciences sociales [Berque 1986], s'est poursuivie dans les années 1990 et 2000 de façon de plus en plus ouvertement philosophique, et jusqu'à de récents développements qui intègrent l'histoire naturelle [Berque 2014]. Cette mésologie, doctrine élaborée par un seul homme tout au long de sa vie, est contemporaine de la philosophie de l'écologie anglo-saxonne – une entreprise philosophique révolutionnaire initiée dans les années 1970.
Je voudrais dans cet article tenter de montrer comment la mésologie apporte à la philosophie de l'écologie la clef de voûte qui lui fait défaut. À partir d'une brève présentation du projet de l'écologie philosophique (§1-3) nous filerons vers la difficulté particulière qu'elle rencontre à fonder un principe central (§4-6), et nous reconnaîtrons là sur un sol très instable. Nous tenterons de nous dégager de l'enracinement en découvrant en quoi est fait ce milieu apparemment inquiétant (§7-9) afin de trouver le nouveau sol ferme que réclame la bonne marche de la philosophie de l'écologie (§10-14).

[2] Apparue dans les années 1970 dans les mondes anglo-saxons, la philosophie de l'écologie (*environmental philosophy* ou *deep ecology*) a entrepris de reconstruire l'idée de Nature, par-delà le partage entre sujet et objet : une Nature systémique, organique, intégrative, ayant une valeur en soi ; une Nature élargie par l'apport de l'écologie scientifique et des autres savoirs positifs, rehaussée dans sa dignité ontologique, et intégrant entièrement le fait humain.
Cet élan philosophique spontané, entamée par Arne Næss en 1973, développée avec Callicott dans les années 1980, proche des milieux militants, a eu lieu à la marge des mondes académiques, dans un espace vivement contesté. Cette nouvelle idée de Nature avait vocation à jouer le rôle central de principe premier, de clef de voûte, qu'avait joué le sujet dans la modernité, et à s'y substituer. Là où le Sujet avait creusé le dualisme avec le reste de l'univers « objectif », la nouvelle idée de Nature devait offrir un nouveau monisme. Au moment de l'émergence publique de la crise écologique, il s'agissait d'une remise en question brutale de nos croyances matérialistes et anthropocentrées fondatrices de la cosmologie de l'Occident moderne.

« Méchante colline : le sol de la subjectivité » 2016

sujet » et « l'objet », mais qui n'existent séparément ni l'une ni l'autre, est au cœur de la philosophie du géographe Augustin Berque, à partir d'une analyse du rapport des Japonais à l'espace, et notamment aux relations entre ville et nature à Tokyo.

Berque distingue le lieu au sens moderne (le point sur la carte, le *topos*) du lieu au sens non-moderne, le milieu (la matrice d'où nous provenons, la *chôra*). Le *milieu* tel que Berque le conçoit (et informé par l'écologue japonais Imanishi Kinji) occupe pour les pensées de l'écologie la place qu'occupait le *cogito* pour la modernité. Le lieu est la clef de voûte du cosmos écologique. Marseille n'est pas mon *topos*, c'est ma *chôra*, gorgée de temps, de sève, de matières, de contenus.

Les travaux que je présente ici ne se situent donc pas dans l'espace abstrait d'un vaste texte transcendant, une bibliothèque idéale constituée du corpus institutionnalisé de livres de génies européens, apparus au fil d'une histoire initiée dans l'Antiquité gréco-romaine, et se pensant légitime à ignorer les Védas aussi activement que la théologie, le taoïsme, les mondes féodaux et les cosmologies populaires.

Les livres (qui est ce que produit une maison d'édition) sont certes, par définition, hors-sol – leur possibilité technique est même sans doute l'une des causes de l'apparition de cette culture hors-sol qu'est la modernité. Mais ils sont néanmoins inféodés à des territoires linguistiques, et ils résultent surtout de conversations concrètes, situées, dont ils sont la cristallisation. Un des enjeux de cette thèse est de rendre visible ce continent souterrain, le soubassement terrestre et vivant de tous ces « savoirs textuels » en production et en circulation. De rendre visible tous ces « lieux », entendus comme des lieux physiques, et plus que cela encore. De désocculter l'enracinement profond des textes, qui sont en réalité des voix de la Terre.

La philosophie, particulièrement dans sa pratique moderne, produit des énoncés détachés de tout lieu d'énonciation, n'ayant « lieu » que dans l'espace institué des idées, accessible

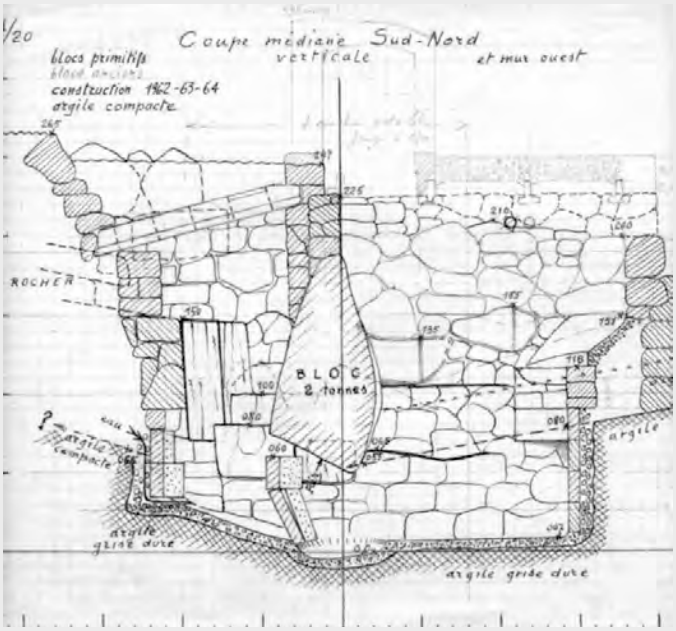
aux initiés. Les énoncés hors-sol de la philosophie traînent avec eux l'ombre immense du *lieu-dénié* qui est le leur : un territoire occidental « civilisé », militaire et conquérant, dont ils soutiennent obscurément l'« universalité » et dont ils constituent les fondations cosmologiques. Tout l'*ego cogito* de l'université est le prolongement de l'*ego conquero* des armées et des églises coloniales (Enrique Dussel). Je suis un éditeur qui se méfie comme de la peste de l'écriture et de son monde. La dimension anti-écologique de l'aire culturelle moderne n'est pas autre chose que sa colonialité, et la culture écrite est l'un des éléments de sa genèse (cf. Goddard, *Ce sont d'autres gens*).

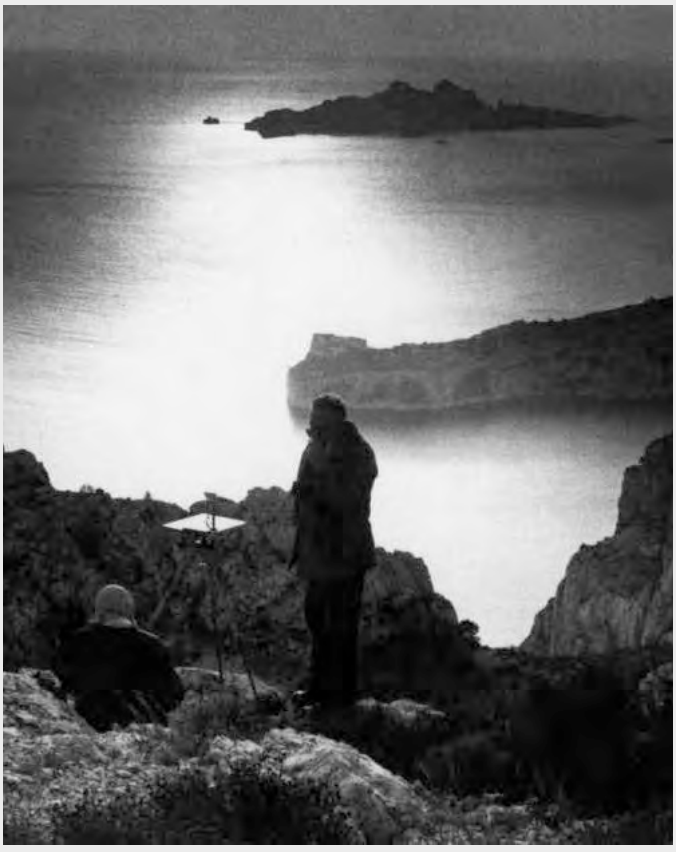
Un énoncé et sa situation, pris ensemble, forment pourtant tout un monde, une vibration typique, une *forme de vie*, qu'il faut savoir repérer et goûter comme un tout. Le livre est un dispositif d'effacement des traces des situations terrestres – la voix et la salive sont cachées dans les lettres de l'alphabet, au même titre que les arbres disparaissent dans les pages. Je me détourne de ces philosophes qui ne postillonnent pas.

La pratique philosophique que nous défendons ici n'est pas textuelle : elle est orale, elle est vivante, elle est affectée. Elle est soutenue par l'existence concrète de corps-âmes insérés dans des sociétés terrestres, dont elle est l'émanation et l'expression. Cette réalité que j'ai proposé, au début de ma vie philosophique, d'appeler « nature ».

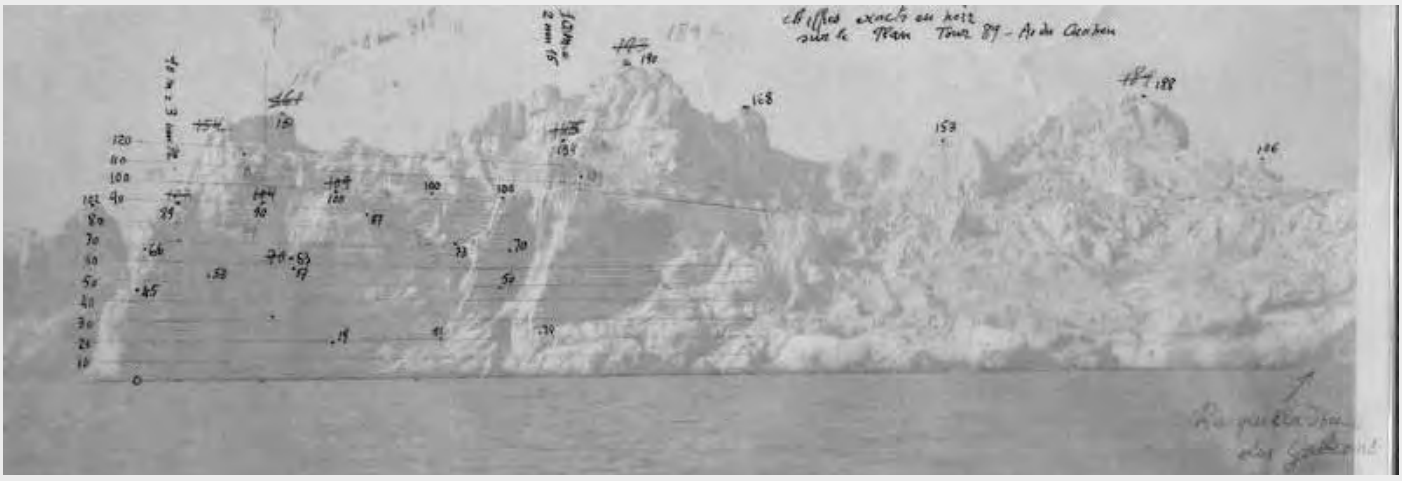
À l'école de Marseille

Dans la singularité de sa conformation, un lieu se prête moins à être conceptualisé qu'à être décrit, raconté, parcouru, fréquenté, écouté. Il implique une relation bilatérale. L'écrivain états-unien Barry Lopez, une des voix du mouvement culturel et artistique « Sense of Place », propose de penser l'écriture des lieux comme l'opposé de l'attitude coloniale. Pratiquer l'écriture des lieux, c'est entrer dans une conversation avec les lieux. Se mettre à l'écoute des lieux, telle est pour lui l'attitude

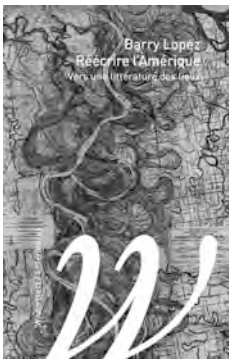




Clichés et dessins des calanques du Dr Albert



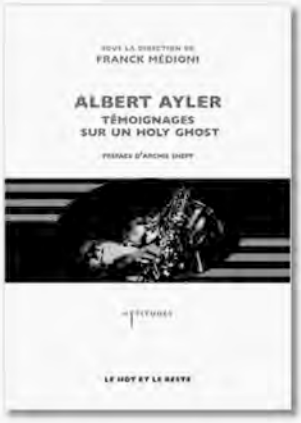
antagoniste à l'attitude coloniale, qui est en dernier ressort une négation des lieux (en tant que *chora* réduit à un *topos*, c'est-à-dire un non-lieu).



> « Au fil du temps, j'en suis venu à penser à ces trois qualités – une attention intime, une relation chargée d'histoire aux lieux, plutôt qu'une conscience purement sensorielle, et le fait de vivre dans une sorte d'unité éthique avec un lieu. J'en suis venu à les considérer comme une défense fondamentale de l'humanité contre la solitude. Si vous connaissez intimement un lieu, si vous connaissez son histoire, et que vous engagez une conversation éthique avec lui, l'implication est la suivante : le lieu sait que vous êtes ici. Il vous sent. Vous ne serez ni oublié, ni isolé, ni abandonné.
> (…) Comment pouvez-vous occuper un lieu et aussi être occupé par lui ? Comment pouvez-vous obtenir une telle réciprocité ? La clé, je pense, est de devenir vulnérable à un lieu. Si vous vous ouvrez, vous pouvez construire une intimité. De cette intimité naîtra un sentiment d'appartenance, le sentiment de ne pas être isolé dans l'univers. » (Lopez, 2020 [2004])

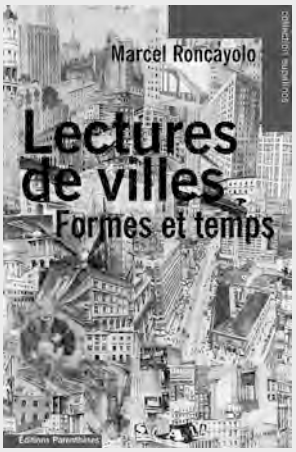
Depuis que j'ai quitté l'école, j'ai beaucoup appris : en vivant, en conversant, en travaillant, en lisant des livres – ces objets insurrectionnels en vente libre et soutenus par l'État, qui leur accorde un faible taux de TVA – et en vivant à Marseille. Je suis à l'école de Marseille depuis que je suis adolescent ; cette ville, ce pays, constitue l'une de mes grandes sources d'apprentissage. Dans la première moitié du 20e siècle, un médecin généraliste installé à Marseille, le docteur Albert, a consacré tout le temps libre dont il disposait à l'exploration amoureuse du territoire des Calanques – par tous les moyens et les toutes les disciplines possibles : excursion, escalade, spéléologie, navigation, botanique, archéologie, géologie… Cette centaine de kilomètres carrés, certes escarpés, a occupé sa vie et suffi à étancher sa soif du monde. Cette passion géographique qui trouve l'infini dans le local me semble au

MUSIQUES POPULAIRES



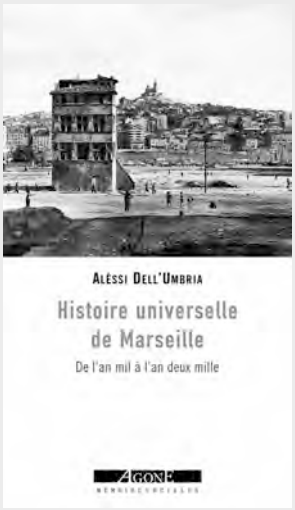
LE MOT ET LE RESTE

ARCHITECTURE



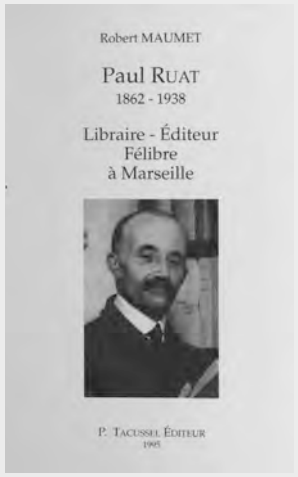
PARENTHÈSES

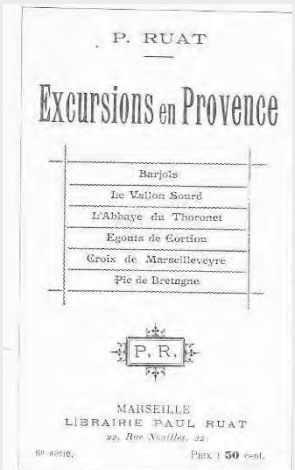
LUTTES SOCIALES



AGONE

EXCURSIONNISME





PAUL RUAT

Aperçu de l'autoportrait éditorial de Marseille à travers 4 livres de 4 maisons.

cœur d'une certaine sagesse marseillaise – et peut-être même grecque antique. Cette démarche constitue aussi un modèle de la relation d'apprentissage et d'auto-formation qu'on peut avoir sur une portion de la Terre.

Ainsi Marseille a-t-elle suscité une scène éditoriale à l'image des outils nécessaires à son appréciation : architecture/urbanisme (éditions Parenthèses), luttes sociales (éditions Agone), musiques populaires (éditions Le mot et le reste), photographie (éditions Arnaud Bizalion, éditions Le bec en l'air), décolonial (Shed Publishing), écologie (éditions Wildproject) – et, il y a un siècle, excursionnisme et culture occitane (éditions Paul Ruat). Cette mosaïque de maisons dessine une tapisserie qui rend bien la richesse de la vie marseillaise.

Ainsi est-ce le désir de connaître et de comprendre le milieu de vie qui est le mien m'a-t-il amené à m'intéresser à l'écologie urbaine, au mouvement hip-hop, à l'architecture, à l'urbanisme, à l'art de la marche… ce dont témoigne notamment la collection « À partir de Marseille ». Ce désir m'a notamment amené à découvrir et intégrer la scène des artistes-marcheurs et à élaborer avec elles et eux, entre 2010 et 2013, une méthode polyphonique de connaissance du territoire, en croisant tous nos regards à travers la marche, à la découverte approfondie des mille cosmos de l'aire métropolitaine marseillaise. Je suis notamment redevable à celui qui se présente aussi comme étant à jamais « à l'école de Marseille », l'artiste, érudit et élu Nicolas Mémain.

Nous autres humains, humus, *adama*, terreux, sommes sans doute toutes et tous terrestres, c'est-à-dire que notre expérience humaine s'ancre dans une parcelle déterminée de cette Terre, qui ne se meut pas. Mon ancrage terrestre (mon *humanité*, étymologiquement) s'appelle Marseille. Et il s'agit tout autant d'éléments spirituels (imaginaires, symboliques, « culturel ») que d'éléments matériels (pierre, roche) – si tant est que l'on puisse sérieusement séparer les deux, qui baignent dans la même lumière.

LUTTES

Écologie = décolonial

Satyagraha

« D’un point de vue historique, philosophique et organisationnel, le mouvement *chipko* est une extension du *satyagraha* gandhien traditionnel. »

Vandana Shiva

Mémoires terrestres
coéd. Rue de l’échiquier / Wildproject, 2023

Nécropolitique

Ce texte est rédigé entre octobre 2024 et en mai 2025, c'est-à-dire pendant le génocide en Palestine. Un génocide commis avec une aide militaire américaine de 17 milliards de dollars sur l'année 2023-2024, massivement soutenu dans les médias, les institutions et les sociétés occidentales. Dans un climat politico-médiatique militarisé où l'appel à cesser le massacre est requalifié en « antisémitisme », ce génocide n'aura fait l'objet que de manifestations populaires marginales et de condamnations symboliques, dénuées d'effets. Bien que finalement dénoncé courant 2024 par le Tribunal international de la Haye, par Amnesty international, ce génocide inarrêtable, point d'orgue d'une guerre de colonisation de 77 ans, au cœur d'un siècle de guerre de l'Occident contre le Proche-Orient (Fisk, 2007), fait saillir une fois de plus la solidité et la brutalité de la colonialité occidentale.

Il nous renvoie aussi à l'ampleur de notre impuissance, en tant qu'individus et communautés militantes, à entraver la barbarie de ces logiques de mort, même dans un cas où elle foulerait aux pieds de façon aussi hyperbolique les principes élémentaires de la décence, pour ne rien dire des valeurs dites humanistes proclamées de l'Occident, qui excluent en réalité, et ce depuis l'origine de la modernité, les non-blancs.

Tout au long de l'écriture de cette thèse, les Gazaoui·es étaient assassiné·es en masse ; et sur le sol français, celles et ceux qui exprimaient leur soutien à la résistance palestinienne risquait d'être poursuivis pour « apologie du terrorisme », comme le politologue et islamologue François Burgat, jugé au tribunal d'Aix-en-Provence en avril 2025 pour avoir manifesté son respect pour le Hamas. Les mots manquent.

Mais c'est depuis cet événement que nous pouvons penser. Loin d'être une exception ou un accident, ce génocide est malheureusement emblématique d'une structure profonde de la modernité. Par-delà toutes les définitions dont elle a pu faire

l'objet, la modernité en tant qu'ère historique et aire culturelle est définie de façon convergente par les pensées de l'écologie et par les pensées décoloniales –, fait essentiel et remarquable – comme cette période qui se structure aux 16e et 17e siècles avec la cosmologie mécaniste de la science moderne, le capitalisme et la disparition des communs, la Réforme, et le colonialisme ; une période initiée en 1492, qui marque à la fois le début de la conquête du continent américain et la fin du massacre des Maures d'Espagne à l'issue d'un siècle de conquête de l'Andalousie (Colin et Quiroz, 2023). La Sixième Extinction, en quoi consiste la crise écologique, c'est-à-dire l'éradication industrielle de la vie sur Terre engagée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, n'est pas un dommage collatéral du développement, ou une bévue technique, mais l'aboutissement d'un projet de *guerre contre la nature* qui a été codé à l'aube de la modernité par des philosophes comme Bacon et Descartes, en lien rapproché avec le pouvoir politique.

> Les contraintes morales étaient ainsi clairement affiliées à l'image de la terre féminine de la Renaissance (…). Si les nouvelles valeurs connectées à l'exploitation minière étaient positives et que cette dernière était envisagée comme un moyen d'améliorer la condition humaine comme chez Bacon, alors la comparaison pouvait être renversée. Autoriser l'exploitation minière autorisait le viol ou l'exploitation commerciale de la terre. (…) La trame organique, dans laquelle l'image de la Terre-Mère était une contrainte morale à l'égard de l'exploitation minière, avait littéralement été sapée par la nouvelle activité commerciale. (Merchant, 2021 [1980])

Or la nature, cela inclut les indigènes. Le génocide palestinien se situe au cœur de la culture occidentale – cette culture de l'arrachement à la nature, de la destruction de la vie, celle-là même que dénonce l'écologie depuis qu'elle est apparue (avec le terme de « biocide » chez Rachel Carson, ou « écocide » de

nos jours). De la même façon que le génocide de la Palestine a bel et bien lieu en dépit des alarmes des institutions internationales, la destruction industrielle de la vie sur Terre, bien que dénoncée par les écologistes et les instances internationales, ne cesse de s'intensifier. Et ce n'est pas parce que nous ne crions pas assez fort dans les manifestations, mais plutôt parce que la structure profonde de notre monde l'autorise – sa structure ontologico-socio-psycho-politique. Nous faisons face à une pulsion de mise à mort que rien ne semble pouvoir arrêter, qui ne cesse de se renouveler, et dont on se demande si elle relève de l'analyse géo-politique ou de la psychiatrie. Au point que si on les considère froidement, et du point de vue des parties lésées, ces alarmes impuissantes apparaissent comme partie intégrante de la structure impériale, et ont même l'avantage de maintenir l'idée d'une innocence blanche. Greta Thunberg, comme le Tribunal de La Haye, apparaissent comme des incarnations de la bonne conscience – impuissante – de l'Occident qui maintiennent un semblant de légitimité morale permettant de maintenir son mandat.

Dans quelle mesure le travail des éditions Wildproject ne remplit-il pas la même fonction ? À quelles conditions notre action peut-elle vraiment servir l'avènement d'un monde écologique et décolonisé ? La question se pose, et elle est cruciale.

L'Occident se conçoit et se raconte – dans les livres d'histoire, les écoles, les productions culturelles – comme émancipateur, progressiste, libéral, ami des sciences et des arts. Les pensées de l'écologie et les pensées décoloniales racontent pourtant une autre histoire en montrant que la Sixième Extinction et la destruction coloniale sont les conséquences directes d'une modernité qui est consubstantielle au déploiement de l'Occident. Nous faisons partie d'une culture qui semble ne pas percevoir sa propre puissance de destruction, mais se conçoit comme assiégée par la terreur et la barbarie (musulmanes, essentiellement). Cette structure de déni de la mort adminis-

trée, cette « nécropolitique », après Achille Mbembe (2003), fait étrangement écho avec déni de la mort, structurant des sociétés modernes.

À quelles conditions les savoirs institués qui se fabriquent à l'université consolident-ils la modernité, ou donnent-ils au contraire des outils pour défaire sa cosmologie et ouvrir une nouvelle ère ? À quelles conditions pouvons-nous dépasser l'effrayant unilatéralisme moderne ? Sans pouvoir répondre ici à cette question, on peut d'ores et déjà distinguer entre un monde des savoirs référencé à lui-même, au service aveugle de la société industrielle, et des assemblages de connaissances qui ont lieu *depuis* les mondes des luttes, et qui sont à leur service.

Une révolution philosophique

La modalité selon laquelle je me suis retrouvé à lutter, avec les moyens limités qui sont les miens, comme une goutte d'eau parmi des millions d'autres gouttes, est la lutte des idées, en œuvrant avec cette maison d'édition au démantèlement de l'arrière-plan philosophique qui contribue à la solidité et à la cohérence du monde colonial. Il s'agit évidemment là d'une lutte de longue haleine. Mais cela ne veut pas dire que ses effets sont intangibles.

Le mouvement de l'écologie m'a semblé être un de ces lieux d'intense vitalité philosophique. Depuis que je suis entré en écologie, je n'ai quasiment pas cessé d'être emporté par de vifs courants de pensée, qui ne cessent de faire évoluer mes conceptions et ma pratique. Depuis leur création en 2008, les éditions Wildproject se consacrent au déploiement de l'écologie, comprise comme une révolution cosmologique ; au point que l'ensemble de notre catalogue peut être lu comme un travail de définition de l'écologie. Ce déploiement n'est pas un chantier dont on aurait pu prédire à l'avance le déroulé : c'est plutôt une aventure qui engage mon existence, dans ce qu'elle a de plus intime. De même que je pense depuis Marseille, je pense

DOMAINE SAUVAGE
COLLECTION DIRIGÉE PAR BAPTISTE LANASPEZE

La collection Domaine sauvage rassemble les ouvrages fondateurs de la pensée écologiste.

Très développée depuis trois décennnies, en particulier dans le monde anglo-saxon, la philosophie de l'écologie commence seulement à être connue et étudiée en France. En remettant en question l'organisation moderne du savoir, à commencer par la distinction fondatrice entre sciences humaines et sciences naturelles, la pensée écologiste interroge les fondements même de la modernité.

D'abord une *science* apparue au tournant du XIXe et du XXe siècle, l'écologie est devenue un mouvement *social* dans les années 1960, et un mouvement *intellectuel* dans les années 1970.

Mouvement culturel ample, déjà ancien, l'écologie propose un changement radical de paradigme dans la conception du vivant et de la nature – et donc aussi de notre humanité.

S'il est vrai que la crise environnementale est « la réfutation par la nature elle-même des valeurs et des habitudes de la culture occidentale » (J. Baird Callicott), alors ce n'est pas la Terre qui est en danger, mais la civilisation. Dans la crise écologique, il y va peut-être de notre humanité plus encore que de notre survie.

Lancée en mai 2009, la collection Domaine sauvage veut constituer votre petite bibliothèque d'écologie.

Présentation de la collection Domaine sauvage en fin d'ouvrage (2011).

domaine
sauvage
collection dirigée
par Baptiste Lanaspeze

La collection Domaine sauvage rassemble les ouvrages fondateurs de la pensée écologiste.

Née au début du 20e siècle comme une sous-science au sein de la biologie, l'écologie est devenue un mouvement de société à partir des années 1960, puis un courant philosophique dans les années 1970.

Dans la même collection :
Rachel Carson
Arne Næss
J. Baird Callicott
Vittorio Hösle
Pierre Restany
R. Murray Schafer
Kinji Imanishi
Aldo Leopold
...

Présentation de la collection en 4e de couverture (2013)

depuis l'écologie, entendue comme un continent, un mouvement, une culture – au sens où l'on parle, dans le hip hop, du « mouvement » comme d'une supra-entité dynamique.

Wildproject, pour une bonne part, se consacre tout simplement à récapituler l'histoire de l'écologie – dans la conviction que, sans la profondeur de ces racines-là, nous ne pourrons jamais faire pousser les amples ramures auxquelles nous aspirons. Dans sa définition dès 2009, la collection « Domaine sauvage » constitue le cadrage initial de ce vaste « récit définitionnel » des pensées de l'écologie (voir ci-contre).

Le démantèlement du cosmos moderne

L'écologie est un mouvement déjà ancien, de plus de 60 ans, si l'on s'entend sur la date généralement retenue de la publication de *Printemps silencieux* de Rachel Carson, c'est-à-dire 1962. Au fil de cette profondeur historique (ces six décennies ayant déjà recruté et occupé trois générations successives), elle s'est développée comme un mouvement culturel au spectre large : successivement *et à la fois* scientifique, social, politique, académique.

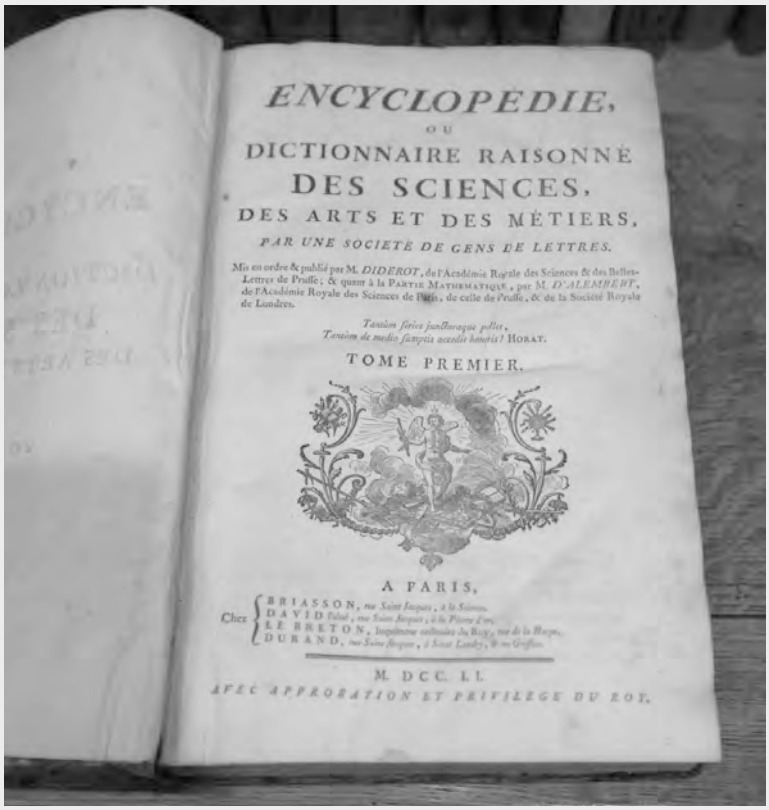
Un mouvement d'abord scientifique, depuis l'effervescence théorique des années 1930, qui voit se constituer les notions clefs de cette nouvelle science de la nature, de la terre et de la vie. Un mouvement scientifique qui devient un mouvement social à partir des années 1960. Un mouvement social qui devient un mouvement politique dans les années 1970 avec l'émergence des partis verts et des ministères de l'environnement. Un mouvement scientifique, social et politique qui devient philosophique à partir des années 1980 avec l'émergence de ce qu'on appellera, au début des années 2000, au moment où elle commenceront à s'académiser, les « humanités environnementales ». L'écologie c'est donc tout cela à la fois : ce qui brasse toute une culture savante, populaire, politique, philosophique ; et c'est en cela précisément que cela constitue

une révolution cosmologique d'une richesse interne et d'une ampleur rarissime – une mutation de la culture. En restaurant l'idée d'une nature vivante, l'écologie définit l'ère moderne comme cette culture de la nature morte : la renaissance de l'idée de nature est donc la clef de voûte cosmologique d'un changement de monde et de constitution politique. *L'écologie est donc de fait une insurrection philosophique et une philosophie insurrectionnelle.*

Pour tenter de résumer en une phrase ce mouvement qui occupe ma vie, je dirais que la conception de la nature comme société vivante implique de repenser les sociétés humaines comme des sociétés terrestres ; et d'abandonner les couples d'opposition entre liberté (humaine) et nécessité (« naturelle ») ou encore entre état social (ordonné) et état de nature (chaotique). *L'écologie s'inscrit donc de fait dans la tradition philosophique anarchiste.*

Et ce n'est pas un mouvement clos, dont le corpus serait encore stabilisé, et le projet politique, entièrement clair. C'est un mouvement en pleine recherche, en pleine trahison, en pleine expansion, qui n'a pas encore été pleinement développé (sur l'utilisation de ce mot, cf. *infra* LEXIQUE) – un mouvement qui, en France, avait éclos dans les années 1970, et qui vient juste de refleurir depuis les années 2010, avec les pensées de l'écologie (ou les « humanités environnementales », selon leur nom académique). C'est un mouvement qui redéfinit les idées de nature, de Terre, de vie, qui amène à une recomposition socio-politique radicale.

Par son ampleur, ce mouvement est comparable, en Europe ou en Occident, à des mouvements comme la Renaissance ou les Lumières. Moins par leur contenu en revanche, la Renaissance comme les Lumières étant plutôt mobilisées et mythifiées comme les matrices du cosmos moderne, trop souvent perçues comme une clef de voûte de la modernité : mécanisme, sécularisation, anthropocentrisme, eurocentrisme, progrès technique et



ENCYCLOPEDIE,

OU

DICTIONNAIRE RAISONNÉ

DES SCIENCES,

DES ARTS ET DES MÉTIERS,

PAR UNE SOCIETÉ DE GENS DE LETTRES.

Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHEMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.

Tantùm series juncturaque pollet,
Tantùm de medio sumptis accedit honoris! HORAT.

TOME PREMIER.

A PARIS,

Chez BRIASSON, rue Saint Jacques, à la Science.
DAVID l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or.
LE BRETON, Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe.
DURAND, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon.

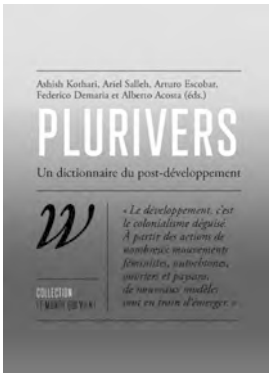
M. DCC. LI.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

L'ombre des Lumières : Encyclopédie (c-dessous) et vue zénithale de plantation à Saint-Domingue (ci-dessous).

scientifique – selon un récit qui mérite d'être largement réexaminé et nuancé (Citton, 2022). Alors que l'écologie constitue au contraire la réfutation de ce cosmos anthropocentré et déspiritualisé, et ouvre donc, pour le dire très vite, à la sortie de la période moderne.

Ce genre de vaste mouvement culturel n'est pas quelque chose qu'on peut attraper dans une monographie, ni que, en tant qu'autrice ou auteur, on pourrait incarner seul·e. Mieux faite pour les florilèges que pour les monologues, l'écologie est une fête pleine de monde, qui tend à engloutir les individualités. Pour la saisir dans l'ensemble de ses dimensions articulées et sédimentées, il faut rassembler de nombreuses sources et de nombreuses perspectives. C'est un mouvement qui demande une approche chorale, polyphonique – catalogues de maison d'édition, revues, anthologies, recueils… Je ne cesse de découvrir à quel point une maison d'édition est un outil rêvé pour saisir *l'écologie dans son ensemble*. À travers la centaine de livres publiés, les éditions Wildproject s'efforcent de déployer l'écologie dans sa profondeur historique et dans tout son spectre thématique. À d'autres époques de mutation culturelle, le besoin s'est également fait sentir d'œuvres éditoriales larges et riches, permettant de poser les bases techniques, métaphysiques, épistémologiques et politiques d'un autre monde à construire, comme *L'Encyclopédie* à l'écriture et à la direction de laquelle le philosophe Denis Diderot consacra 25 ans de sa vie. Avec Marin Schaffner, nous aimons bien dire que notre maison s'inscrit dans cette tradition encyclopédique ; et certains de nos livres, explicitement, comme *Plurivers* : *un dictionnaire du post-développement*, qui offre une critique radical du développement et rassemble 100 initiatives transformatrices issues du monde entier, par 125 aut·rices dont une majorité des pays du Sud.



Écologie ≠ Décolonial ?

En ravivant l'idée de nature, les pensées de l'écologie

Collection "LE MONDE QUI VIENT"

À l'intersection des combats écologiques et décoloniaux

fondée par Baptiste Lanaspeze et Pascal Menoret

éditions wildproject

« Le Monde qui vient » est une collection fondée en 2017 à l'intersection des combats écologiques et décoloniaux.

Une douzaine d'ouvrages – et notamment *Contre-histoire des États-Unis* de Roxanne Dunbar-Ortiz, *Le Grand Dérangement* d'Amitav Ghosh, *Le Loup et le Musulman* de Ghassan Hage – ont fait émerger un enjeu central : l'irrésistible érosion de la légitimité de l'État-nation moderne, et la recherche de nouvelles relations entre des collectifs et leurs territoires de vie.

Portée par la conviction que la crise écologique et les injustices coloniales sont liées à la structure impérialiste des États-nations, cette collection veut accompagner l'émergence de nouvelles politiques de la terre.

Nouvelle charte graphique en 2021 par Lola Duval

DÉJÀ PARUS DEPUIS 2017

Ghassan Hage
LE LOUP ET LE MUSULMAN

Catherine Larrère et Raphaël Larrère
BULLES TECHNOLOGIQUES

Sarah Vanuxem
LA PROPRIÉTÉ DE LA TERRE

Roxanne Dunbar-Ortiz
CONTRE-HISTOIRE
DES ÉTATS-UNIS

Marin Schaffner éd.
UN SOL COMMUN

Étienne Rodary
L'APARTHEID ET L'ANIMAL

Raphaël Mathevet et Arnaud Béchet
POLITIQUES DU FLAMANT ROSE

Amitav Ghosh
LE GRAND DÉRANGEMENT

Vandana Shiva
MONOCULTURES DE L'ESPRIT

Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, federico Demaria et Alberto Acosta (éd.)
PLURIVERS
Un dictionnaire
du post-développement

David Holmgren
COMMENT S'ORIENTER ?
Descente énergétique et permaculture

Mathias Rollot
LES TERRITOIRES DU VIVANT
Un manifeste biorégionaliste

Lise Foisneau
KUMPANIA
Vivre et résister en pays gadjo

À PARAÎTRE EN 2023

Manuel Quintin Lame
LES PENSÉES DE L'INDIEN QUI S'EST ÉDUQUÉ DANS LES FORÊTS COLOMBIENNES

Amitav Ghosh
LA MALÉDICTION DE LA MUSCADE

Vers de nouvelles politiques de la Terre

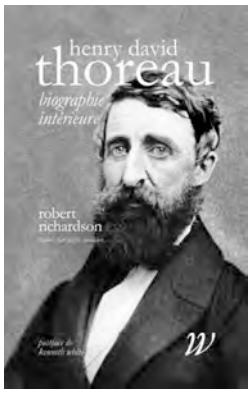
Collection créée en 2017

entendent clore la modernité définie comme cette aire culturelle marquée par « deux idées nouvelles, celle du mécanisme et celle de la domination et la maîtrise de la nature ». La modernité étant indissociable de la colonialité (Colin et Quiroz, 2023), la réfutation du cosmos moderne est une réfutation de la matrice coloniale. Il ne saurait donc y avoir d'écologie conséquente que décoloniale. C'est la thèse principale qui traverse les travaux que je présente ici.

Dans les milieux décoloniaux, l'écologie reste pourtant suspecte, à plusieurs titres. D'abord parce qu'elle est occidentalocentrée, et souvent soupçonnée même d'être *originairement* écofascisante, puisque le penseur qui a formé son nom, Haeckel, était raciste (Biehl et Staudenmaier, 1995, cité par Ghosh, 2024). Ensuite parce qu'en tant que mouvement social, elle mobilise presque uniquement du côté des blancs. Enfin parce qu'elle est souvent comprise dans sa version superficielle (Næss, 1973) sous ses formes institutionnelles c'est-à-dire récupérées/édulcorées : la protection de la nature, le développement durable, la transition énergétique. Cette récupération sème le doute et génère une impression de flottement sur un mouvement qui, au départ, dans les années 1970, était pourtant relativement explicite. D'où la remarque selon laquelle l'écologie ne constitue pas « un projet politique clair et suffisant » (Ouassak, 2024).

Concernant la première objection, sur la dimension nazie ou fasciste de l'écologie, le racisme étant une structure fondamentale de la modernité, et particulièrement parmi les savants, on peut trouver en effet parmi les écologues (comme parmi les philosophes, les anthropologues…) des idéologues du racisme. Si on définit l'écologie comme ce mouvement social apparu dans les années 1960 en Occident, inspiré par cette science nouvelle apparue dans les années 1930, alors en effet l'écologie est bel et bien historiquement une aventure de l'Occident moderne. Plus précisément, elle est un travail d'*auto-critique* moderne : la

compréhension (depuis les sciences naturelles) que l'hypothèse mécaniste de la science se heurte à une réfutation par la crise des écosystèmes ; que la modernité a donc fait erreur quant à la nature de la nature ; et que la notion de communauté vivante ou d'écosystème ne laisse pas intacte la notion de nature, ce qui est lourd de conséquences éthiques (Lepold, Callicott), et en dernière instance, politiques. L'écologie est donc *cette aventure occidentale de déconstruction radicale de l'Occident* – un mouvement d'abord tâtonnant, puis de plus en plus clair, qui affleure chez Henry David Thoreau puis chez Aldo Leopold, avant de se confirmer chez J. Baird Callicott et plus encore chez Carolyn Merchant.



Concernant la deuxième objection, il semble indéniable que l'écologie comme mouvement social mobilise plutôt les blancs. Les autres cultures (vernaculaires, paysannes, traditionnelles, non blanches, animistes…) étant, par définition, écologiques dans d'autres mots et selon leurs propres termes, elles n'ont pas besoin de le devenir, ni de le proclamer. La colonisation est précisément une entreprise de *destruction des mondes écologiques* ; ou de *destruction des écologies du monde*. Le souci écologique semble concerner les milieux plutôt favorisés socio-économiquement, donc majoritairement blancs. Cela est dû à deux raisons principales. D'abord parce que toute une partie de ce qui revendique l'écologie est constituée de l'écologie « superficielle » ou moderne (survalorisation de la nature conçue comme non-humaine, lutte contre la pollution, développement durable, mouvement climat, éco-anxiété…). Mais ensuite et surtout, et plus essentiellement, parce que, en tant que réfutation de la modernité, révolution culturelle de l'Occident, elle concerne par définition en premier lieu le monde blanc.

Concernant le dédoublement superficiel de l'écologie, la capacité de l'écologie à lutter contre ses reprises-édulcorations institutionnelles, et donc à s'en distinguer, n'est malheureusement pas si nette que l'on pourrait le croire ou le souhaiter. Il

existe toujours, notamment en début de chaque cycle de ces « reformulations institutionnelles », une frange de doute, une marge de flottement, qui peut laisser croire au mouvement écologiste (ou à certains de ses sous-groupes) qu'il est réellement en train de percoler au niveau institutionnel. Ainsi en a-t-il été avec le développement durable dans la décennie 1980, au tout début de la transition énergétique dans les années 2010 etc. Et le temps qu'on se rende compte que ce n'est pas du tout ça, le mal est fait – et le doute est semé, et l'écologie est discréditée.

Arne Næss, dès 1973, avait créé la catégorie (décoloniale) d'« écologie superficielle », définie comme « lutte contre la pollution dans les pays riches », pour identifier et tenir disqualifier toutes ces reprises.) Entre l'écologie politique historique, qui présente une certaine cohérence doctrinale (écologie sociale, agroécologie, désindustrialisation, décolonisation, descente énergétique…) et l'écologie institutionnelle, on observe donc malheureusement une zone indécise qui peut expliquer les suspicions politiques néocoloniales à l'égard de l'écologie.

Un des exemples les plus frappants et pernicieux sur ce point réside dans la façon dont les mondes des humanités environnementales ont massivement endossé la notion d'Anthropocène (cf. *infra* LEXIQUE), imaginée par le climatologue et lobbyiste de la géo-ingénierie Paul Crutzen, qui est pourtant une clef cosmologique du néo-colonialisme occidental. Ainsi que la faveur accordée depuis les années 2010 par les mondes militants à l'enjeu « climat », qui a été transformé par le capitalisme comme la meilleure nouvelle du siècle, le prétexte à la mise en œuvre du plus grand projet industriel de tous les temps (énergies renouvelables, tech, électrification devant concourir à un vaste projet de « décarbonation » qui implique une multiplication exponentielle de la terraformation et donc de la sixième extinction). Ce flottement est dû pour partie à la complexité réelle de ces enjeux inédits et entremêlés, mais également à la solidité de l'inconscient moderne, particulièrement dans les mondes aca-

Lit de Gandhi à l'ahsram Sevagram de Wardha (Maharashtra).

Archive : première brochure de présentation de la collection « Le monde qui vient », septembre 2016.

démiques structurés par les dualismes hiérarchiques qui ont présidé à leur apparition. Changement climatique et Anthropocène : ces deux notions-clefs du capitalisme « vert », ont été en tout cas adoubées et co-construites depuis les années 2000 avec un enthousiasme envahissant par les mondes savants de l'écologie politique.

Écologie x Décolonial

En dépit, donc, de leur ancrage conceptuel radicalement commun, la rencontre entre les mouvements écologistes et les mouvements décoloniaux semble pourtant encore balbutiante, et l'on pourrait même se demander si elle a eu lieu, tant l'écologie politique blanche (institutionnellement et médiatiquement reconnue) demeure largement étrangère aux luttes décoloniales, et tant les incursions décoloniales en écologie sont marquées, en retour, par un désaveu de l'écologie elle-même. Parmi les marqueurs de cette rencontre, on trouve les travaux de Ferdinand (2019), Touam Bona (2021) et Ouassak (2024).

Il faut pourtant rappeler ses origines plus anciennes : le gandhisme, bien qu'antérieur à l'émergence de l'écologie comme science, est une forme de lutte décoloniale qui est indissociablement écologiste, au sens de l'attention portée à l'agriculture, la mise en valeur de modes de vie ultra-frugaux, la recherche d'autonomie de production des biens, le rejet du monde industriel, la vénération spirituelle pour la Terre et la vie. C'est sous le patronage de Gandhi que nous avons créé en 2017 la collection d'écologie décoloniale « Le Monde qui vient ».

L'ensemble de l'œuvre de Vandana Shiva se situe également à l'intersection, explicite cette fois-ci, de l'écologie, du décolonial et du féminisme. Mais cette géante des pensées de l'écologie n'est quasiment pas mobilisée par les mondes de l'écologie, ni par les monde décoloniaux. L'écologie a plus de 60 ans. Mais nous n'en connaissons pas les classiques.

Le sujet délicat de la priorisation de l'écologie ou du déco-

« D'un point de vue historique, philosophique et organisationnel, le mouvement Chipko est une extension du *satyagraha* gandhien traditionnel. Sa particularité réside dans le fait qu'il s'est déroulé dans l'Inde post-indépendance ; la continuité entre les formes de *satyagraha* d'avant et d'après l'indépendance a été assurée par des gandhien·nes, tel·les que Sri Dev Suman, Mira Behn et Sarala Behn[1]. En s'appuyant sur la vision gandhienne du développement, fondée sur la justice et la stabilité écologique, ces personnes ont silencieusement contribué à la croissance du pouvoir des femmes et de la conscience écologique dans les régions montagneuses de l'Uttar Pradesh. L'influence de Mira Behn et Sarala Behn, les deux disciples européennes de Gandhi, sur la lutte pour la justice sociale et la stabilité écologique dans les collines de l'Uttar Pradesh a été immense – elles ont généré une nouvelle lignée de militant·es gandhien·nes qui ont jeté les bases du mouvement Chipko. »

Vandana Shiva, *Mémoires terrestres*, 2023

1. Sri Dev Suman était un célèbre activiste social du district de Tehri dans l'Uttarakhand, combattant de la liberté et gandhien. Mira Behn, disciple européenne de Gandhi, était connue sous le nom de Madeleine Slade, avant de quitter sa maison en Angleterre dans les années 1920 pour aller vivre et travailler avec le Mahatma Gandhi. Elle a consacré sa vie au développement humain et à l'avancement des principes gandhiens. Sarala Behn, née Catherine Mary Heilman, est une autre disciple européenne de Gandhi. Son travail de réformatrice sociale dans la région de Kumaon (Uttarakhand) a permis de sensibiliser à la destruction de l'environnement dans les forêts himalayennes de tout l'État.

lonial peut paraître vain ou secondaire d'un point de vue pratique, car ce qui compte, c'est la solidarité radicale des deux champs ; mais il pose des questions conceptuelles qui ne sont pas négligeables. Dans ce travail, j'étudie la solidarité écologie/décolonial en partant de l'écologie ; mais l'examen de cette même solidarité en partant du décolonial serait tout aussi intéressant. C'est juste que mon parcours témoigne de ce cheminement là, fourmillant d'expériences, et possédant sa logique vivante propre ; et que je ne peux pas inventer un autre cheminement. Il m'est cependant possible de le considérer de façon extérieure et théorique, en m'appuyant sur d'autres propositions et trajectoires (Ferdinand, 2019 ; Ouassak, 2024).

Est-ce que le mouvement décolonial est, à l'inverse, lui aussi nécessairement écologique ? Dans la mesure où il n'est de colonialité que prise dans la cosmologie matérialiste et la technoscience, une lutte radicale et cohérente contre la modernité semble devoir nécessairement passer par l'écologie. À condition toutefois de comprendre l'écologie d'un point de vue décolonial, c'est-à-dire en réécrivant son histoire du point de vue des peuples en résistance et des colonisés – un travail mené par des gens comme Ailton Krenak, Nêgo Bispo….

La fragilité du front moderne

Comment en finir avec la modernité ? Comment, dans un premier temps, échapper à son emprise hégémonique, y compris en nous-mêmes, puisque la modernité organise aussi notre économie psychique ?

La modernité n'est pas un événement qui serait advenu dans le passé, dont nous serions prisonniers, et dont il faudrait aujourd'hui rompre le sortilège sur le vecteur moderne du temps linéaire. Nous ne cessons en permanence de lui échapper – à chaque fois que nous créons du commun, que nous sommes reliés aux autres et aux esprits de la Terre ; et le front moderniste/colonial ne cesse de se maintenir et de se rejouer, en per-

manence, contre toutes ces dangereuses résurgences terrestres – en séparant, en extirpant, en défaisant nos liens. Et nous œuvrons nous-mêmes à l'activation de ce front, souvent à notre insu. Nous ne cessons de réactiver notre propre blanchité. La modernité ne cesse de se refaire, dans la rue, dans les médias, à l'école ; avec l'armée, la police, l'industrie, la science, les lois. Le front moderne se manifeste toujours avec la même virulence que sous le roi Jacques 1er avec les sorcières et les Irlandais, et face à tout ce qui menace le nouvel ordre dont il est le garant. Face à ce qu'il perçoit comme une menace de chaos, face à ce qui le terrorise : des résistances autochtones, des mouvements spontanés de la nature, des luttes sociales anti-industrielles, des allégeances mystiques, des croyances spirituelles. L'agentivité des êtres vivants non humains, des autochtones et des femmes. Tout ce qu'il va coder comme « sauvage », comme geste insurrectionnel. L'écologie est au cœur de ces menaces. Et à juste titre. Nous le menaçons. Une des enjeux de cette thèse est de préciser qui est exactement ce « nous », et comment nous pouvons devenir plus menaçant·es encore.

La modernité n'est pas tant un état de choses à défaire (un « état social » qui nous aurait arraché·es à l'état de nature, ou un ordre civilisé qui nous aurait arraché·es à la naturalité), qu'une tentative jamais aboutie, toujours recommencée, de refaire le monde, d'anthropiser la nature, de terraformer la planète. Une tentative vaine de saturer le monde de notre humanité. Mais partout, tout le temps, le monde cautérise ces plaies, la végétation repousse. La modernité se fissure. Le marronnage a lieu. La ville est sauvage.

Un des signes de sa vulnérabilité, qui est pourtant ce qui le rend le plus féroce, c'est que l'ordre moderne est structuré par la peur. Le colon a peur. C'est la peur qui guide le massacre de Sétif, le génocide commis par Israël. C'est la peur sous le soleil qui explique que « l'étranger » tue « sans raison » « l'Arabe » sur la plage. Le moderne a peur, et il a raison d'avoir peur, car il

est isolé et il n'est pas chez lui. Il n'a pas payé sa dîme aux puissances terrestres et célestes de sa terre. Il n'appartient pas aux communautés ancestrales. Il est hors-sol. Neuf et seul. Il n'a pour se défendre que l'État, la police, l'armée. Il se sait menacé.

Et plus sa légitimité s'érode, plus il est brutal. Le sentiment de menace de la modernité témoigne de sa faiblesse et de son isolement. Et donc de notre force collective, de la force de ceux qui sont reliés entre eux. La montée en puissance, depuis dix ans, de la répression policière face à l'écologie et à l'islam en est un signal aussi net que clair.

Il nous faut identifier les modalités de réitération, parfois discrètes ou subtiles, de ce front moderne-colonial. Pour les rendre visibles. Pour s'en désolidariser. Pour les combattre.

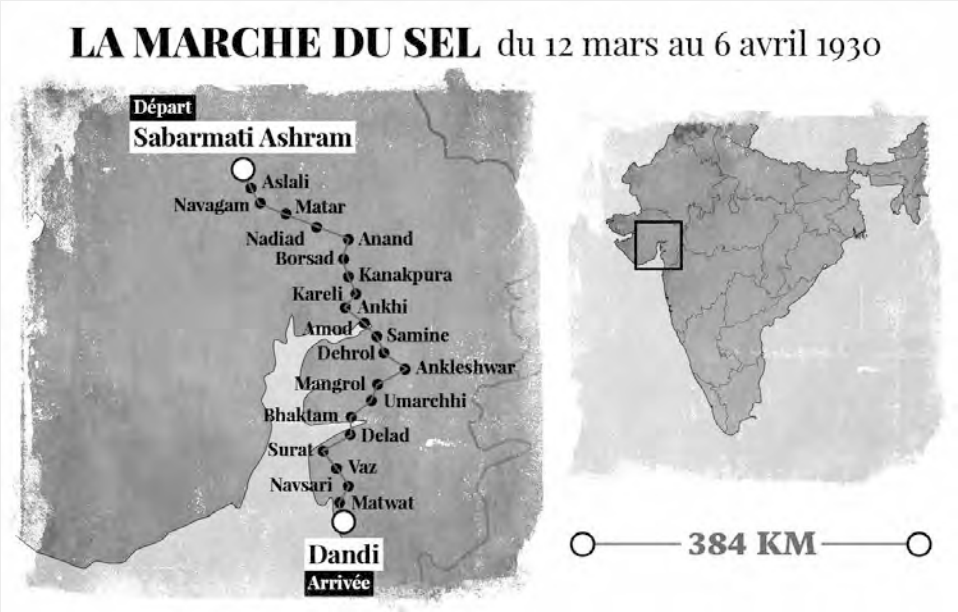
Face aux logiques contre-insurrectionnelles

Du point de vue d'un acteur principal du front colonial de modernisation, l'État-nation moderne, que faire avec cette idéologie hostile, structurellement insurrectionnelle, désormais chevillée au corps social, que constitue l'écologie politique ?

Une solution est de l'ignorer ; une autre de la combattre ; une autre encore de l'édulcorer. Il ne cesse depuis soixante ans de faire cela tour à tour – souvent avec l'aide des mondes du savoir. Combattre en ignorant et en édulcorant. Mais si l'écologie en tant que vocable peut bien devenir l'adjectif d'une « transition » qui est une nouvelle formulation du front industriel moderne, en revanche les dynamiques à l'œuvre dans l'écologie politique depuis les années 1960 ne sont pas, quant à elles, ignorables ni édulcorables. Elles forment un crépitement dont le volume monte irrésistiblement.

Parce que la modernité est un front actif, sans cesse défait, et non un territoire acquis, elle laisse mille brêches, mille interstices, qui rendent possible de lui échapper, même pour un blanc de la classe moyenne embrigadé dans des études supérieures.

De chaque côté de la frontière coloniale, réunis au sein de


LA MARCHE DU SEL du 12 mars au 6 avril 1930
Départ
Sabarmati Ashram
Aslali
Navagam
Matar
Nadiad
Anand
Borsad
Kanakpura
Kareli
Ankhi
Amod
Samine
Dehrol
Ankleshwar
Mangrol
Umarchhi
Bhaktam
Delad
Surat
Vaz
Navsari
Matwat
Dandi
Arrivée
384 KM

nos sociétés mondialisées, des blancs et des non-blancs s'émancipent de la blanchité et cheminent vers ce même horizon par des chemins différents.

En écologie politique, il revient à la génération qui est la mienne de souligner la connexion originelle qui existe entre les luttes écologiques et les luttes décoloniales. Ces deux luttes ressortissent au bout du compte à la même lutte celle que Gandhi – nourri par la tradition hindouiste autant que par l'écologisme occidental émergent – appelait *Satyagraha* (de *satya* : vérité, et d'*āgraha* : attachement, obstination) que l'on peut traduire à la fois comme la « lutte pour la vérité » et « la force de la Vérité ». En parcourant à pied en 24 jours, en mars-avril 1930, suivi de cinquante mille hommes, les 390 km qui séparent l'ashram d'Ahmedabad du bord de la mer, et en se rendant dans les installations britanniques des salins, en offrant pacifiquement mais inflexiblement leurs front, leurs tempes, leurs crânes, leurs nuques aux coups de bâton des gardes, les satyagrahis mettaient en œuvre cette « force de la vérité » qui a fini par renverser la charge de la preuve et l'Empire britannique. Nous autres écologistes sommes engagé·es vers une telle marche du sel.

fondément familier. Et, image après image, se détachaient de ce brouillard, d'abord les légions romaines faisant irruption dans les villes de Gaule, Jules César avec ses traits nettement ciselés, Scipion l'Africain, Pompée. Je voyais l'aigle romain sur la Mer du Nord et sur les rives du Nil blanc. Je voyais saint Augustin transmettant aux Anglo-Saxons, de la pointe des lances romaines, le credo chrétien et Charlemagne imposant glorieusement aux païens des conversions tristement renommées. Puis les hordes pillardes et meurtrières des armées des croisés et ainsi, comme avec un coup au cœur, la vanité du romantisme traditionnel des croisades me sauta aux yeux. Puis vinrent Colomb, Cortez et les autres conquistadores qui, par le feu, l'épée, la torture et le christianisme terrifièrent même ces lointains Pueblos qui paisiblement rêvaient au Soleil, leur Père. Je vis aussi les populations des îles des mers du Sud décimées par l'« eau de feu », la scarlatine, importée avec les habits, la syphilis.

C'en était assez. Ce qui pour nous est désigné par colonisation, mission auprès des païens, expansion de la civilisation, etc., a encore un autre visage, visage d'oiseau de proie cruellement tendu, guettant sa prochaine victime, visage digne d'une race de pillards et de pirates. Tous les aigles et autres bêtes rapaces qui ornent nos écussons héraldiques m'apparurent comme les représentants psychologiques appropriés de notre véritable nature.

Une autre chose encore resta fixée en moi de la conversation avec Ochwiay Biano : elle était en relation si étroite avec l'atmosphère particulière de notre entretien que mon récit serait incomplet si je n'en mentionnais rien. Notre rencontre se déroula sur le

Jung explorant l'ombre de notre blanchité, dans un pueblo du Nouveau-Mexique, suite à sa conversation avec Ochwiav Biano, le chef des Taos Pueblos, « homme intelligent de quarante à cinquante ans », qui venait de dire au psychiatre suisse : « Voyez comme les blancs ont l'air cruel. Ils désirent toujours quelque chose. Ils sont toujours inquiets et ne connaissent point le repos. Nous ne savons pas ce qu'ils veulent. Nous pensons qu'ils sont fous. »

TRAJECTOIRE

Projet marron

Réponses à la « haine de soi »

« Ce qui pour nous est désigné par (…) expansion de la civilisation a encore un autre visage, visage digne d'une race de pillards et de pirates. Tous les aigles et autres bêtes rapaces qui ornent nos écussons héraldiques m'apparurent comme les représentants psychologiques appropriés de notre véritable nature. »

Carl Gustav Jung

Ma vie, Gallimard, 1973 [1961]

« Le langage autoethnographique (...) cherche à créer un dialogue entre le chercheur et le lecteur. »

Gabrielle Dubé

« L'autoethnographie, une méthode de recherche inclusive », *Présences, 2016*

Mes travaux depuis 15 ans, en tant qu'éditeur et en tant qu'auteur, sont la partie visible d'une réalité plus intime : la trajectoire d'un blanc sortant de la modernité. Cette trajectoire documente à mes yeux la dimension intrinsèquement décoloniale de l'écologie politique. Elle esquisse aussi une autre pratique de ce métier ancien qu'est la philosophie.

Pourquoi dire monde blanc, et non pas simplement monde occidental ou monde moderne ? Que veut dire être blanc ? Qui est blanc, qui ne l'est pas ? Que peut vouloir dire sortir de la blanchité – individuellement et collectivement ? Pourquoi un discours critique sur la blanchité doit-il si souvent faire face à l'accusation de « haine de soi » ?

Des voix blanches

Il m'est devenu impossible de faire l'économie de la notion de blanchité dans la mise en œuvre des pensées de l'écologie telles que je les conçois et que je les pratique. Il semble donc nécessaire de préciser ici le sens de ces notions, et d'affronter les affects négatifs qu'elles déclenchent ou qu'on y projette.

Les notions de monde blanc ou de blanchité, centrales dans les penses décoloniales, sont des structures socio-culturelles, et non pas comme une réalité ethnique ou biologique. Mais les études sur la blanchité (*whiteness studies*), qui sont une condition *sine qua non* d'une sérieuse anthropologie de la modernité, sont encore peu connues et travaillées en France. Et l'on ne peut ignorer que la simple énonciation de ces mots génère, en dehors des mondes décoloniaux, des réactions épidermiques de rejet, l'irruption d'affects négatifs, qui ont des effets contre-productifs dans la réception de l'argumentation.

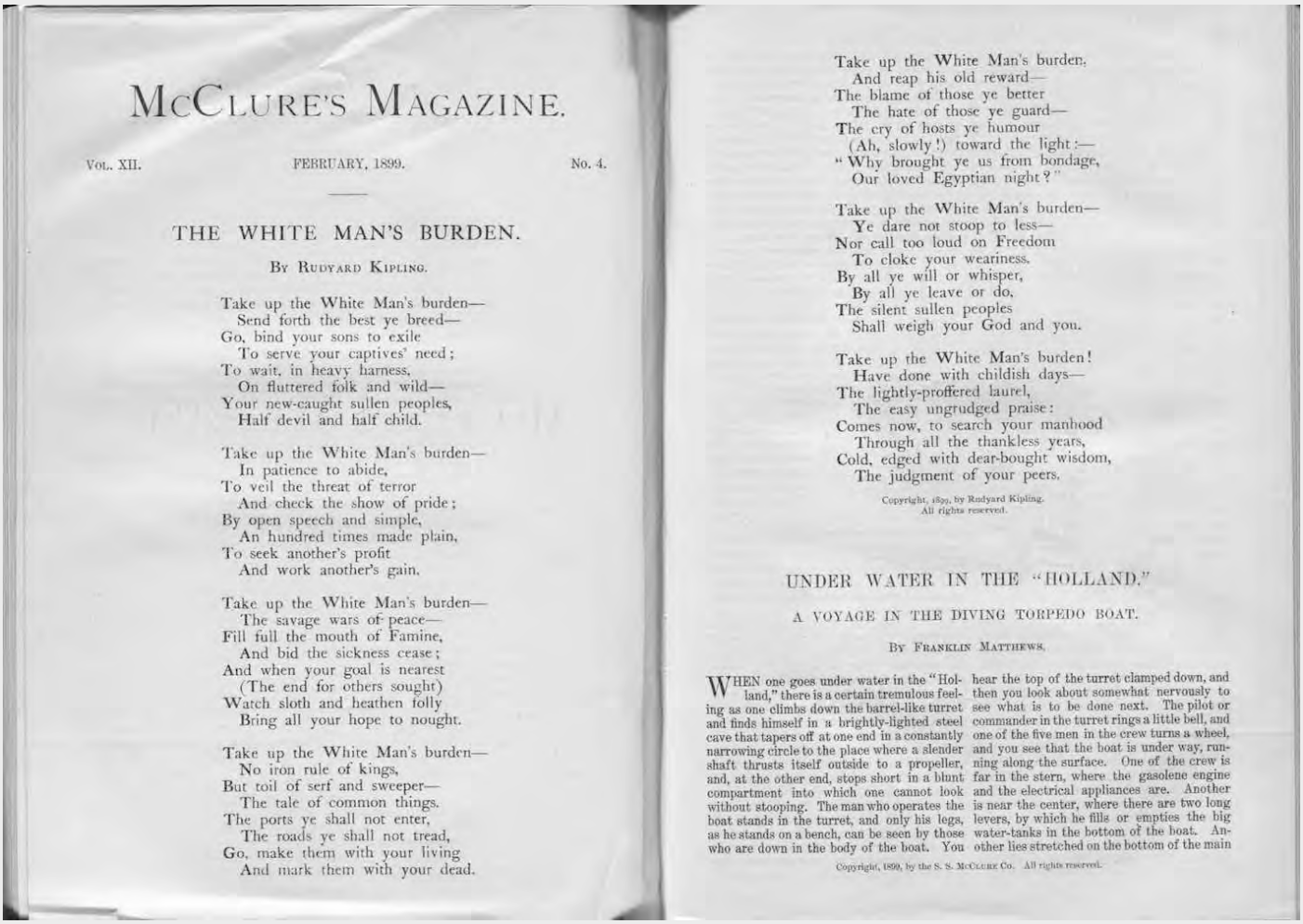
Je ne voudrais pas produire ici un discours qui tourne le dos aux personnes qui ne sont pas déjà convaincues, et n'aient sur elles aucun effet de conviction ; ne serait-ce que parce qu'il y a à peine une dizaine d'années, j'étais l'une d'entre elles ; et que, sans l'exemple et la pédagogie de plusieurs proches (blancs

et non-blancs), j'aurais pu rester toute ma vie, à l'instar de la plupart d'entre nous, étranger à cette prise de conscience ; or j'aspire profondément à ce que la prise conscience systémique qui a été la mienne soit la plus partagée possible, car elle me semble salutaire, à tous égards, et pour toutes les parties. Et aussi parce que, comme les personnes non blanches ont déjà assez à faire avec la négociation de la violence coloniale qui les opprime, ce travail pédagogique nous incombe, à nous autres blancs. Ne pas le prendre en charge serait faire le lit du racisme systémique. Je dois à notre commune humanité – la mienne, la nôtre, la leur – de faire entendre une autre voix blanche.

Je sais aussi à quel point, dans ce domaine, l'argumentation peut se heurter à des résistances profondes. Au même titre que les pensées de l'écologie, les pensées décoloniales constituent un « changement de paradigme », dont les raisons sont enracinées profondément dans la psyché, et qui implique un remaniement cognitif complexe et coûteux ; aussi leur accès, longtemps préparé dans l'ombre, prend-il souvent la forme d'une prise de conscience soudaine, d'un « saut » cosmologique, qui, après des années de rejet, s'opère en général (lorsqu'il a lieu), sous la forme d'un déclic ou d'une révélation, suite à un événement, et à l'issue d'une lente accumulation d'expériences et de réflexions sur plusieurs années. Je peux témoigner que, tant que ce saut cognitif n'a pas eu lieu, les réticences sont réelles et puissantes. Mais justement pour cette raison, il faut probablement multiplier les conversations, les arguments, les expositions à ces idées.

L'accusation de « haine de soi »

Lorsqu'on la produit en dehors des mondes décoloniaux, l'analyse critique de la blanchité est souvent perçue comme le signe d'un affect négatif caractérisé comme la « haine de soi ». Il s'agit là d'une réaction récurrente, structurelle, qui a elle-même une histoire. Il y a déjà plusieurs décennies, elle



McCLURE'S MAGAZINE.

VOL. XII. FEBRUARY, 1899. No. 4.

THE WHITE MAN'S BURDEN.

BY RUDYARD KIPLING.

Take up the White Man's burden—
  Send forth the best ye breed—
Go, bind your sons to exile
  To serve your captives' need;
To wait, in heavy harness,
  On fluttered folk and wild—
Your new-caught sullen peoples,
  Half devil and half child.

Take up the White Man's burden—
  In patience to abide,
To veil the threat of terror
  And check the show of pride;
By open speech and simple,
  An hundred times made plain,
To seek another's profit
  And work another's gain.

Take up the White Man's burden—
  The savage wars of peace—
Fill full the mouth of Famine,
  And bid the sickness cease;
And when your goal is nearest
  (The end for others sought)
Watch sloth and heathen folly
  Bring all your hope to nought.

Take up the White Man's burden—
  No iron rule of kings,
But toil of serf and sweeper—
  The tale of common things.
The ports ye shall not enter,
  The roads ye shall not tread,
Go, make them with your living
  And mark them with your dead.

Take up the White Man's burden,
  And reap his old reward—
The blame of those ye better
  The hate of those ye guard—
The cry of hosts ye humour
  (Ah, slowly!) toward the light:—
"Why brought ye us from bondage,
  Our loved Egyptian night?"

Take up the White Man's burden—
  Ye dare not stoop to less—
Nor call too loud on Freedom
  To cloke your weariness.
By all ye will or whisper,
  By all ye leave or do,
The silent sullen peoples
  Shall weigh your God and you.

Take up the White Man's burden!
  Have done with childish days—
The lightly-proffered laurel,
  The easy ungrudged praise:
Comes now, to search your manhood
  Through all the thankless years,
Cold, edged with dear-bought wisdom,
  The judgment of your peers.

Copyright, 1899, by Rudyard Kipling.
All rights reserved.

UNDER WATER IN THE "HOLLAND."

A VOYAGE IN THE DIVING TORPEDO BOAT.

BY FRANKLIN MATTHEWS.

WHEN one goes under water in the "Holland," there is a certain tremulous feeling as one climbs down the barrel-like turret and finds himself in a brightly-lighted steel cave that tapers off at one end in a constantly narrowing circle to the place where a slender shaft thrusts itself outside to a propeller, and, at the other end, stops short in a blunt compartment into which one cannot look without stooping. The man who operates the boat stands in the turret, and only his legs, as he stands on a bench, can be seen by those who are down in the body of the boat. You hear the top of the turret clamped down, and then you look about somewhat nervously to see what is to be done next. The pilot or commander in the turret rings a little bell, and one of the five men in the crew turns a wheel, and you see that the boat is under way, running along the surface. One of the crew is far in the stern, where the gasolene engine and the electrical appliances are. Another is near the center, where there are two long levers, by which he fills or empties the big water-tanks in the bottom of the boat. Another lies stretched on the bottom of the main

Copyright, 1899, by the S. S. McCLURE Co. All rights reserved.

LE FARDEAU DE L'HOMME BLANC

Prenez le fardeau de l'Homme Blanc
Envoyez le meilleur de votre descendance
Promettez vos fils à l'exil
Pour servir les besoins de vos prisonniers ;
Pour veiller sous un lourd harnais,
Sur un peuple folâtre et sauvage
Vos peuples boudeurs, tout juste pris,
Moitié démon et moitié enfant.

Prenez le fardeau de l'Homme Blanc
D'accepter la règle avec patience,
D'adoucir la menace de la terreur
Et de réprimer la démonstration d'orgueil ;
Par des paroles directes et simples,
Exprimées clairement cent fois,
De rechercher le profit d'un autre,
Et travailler pour qu'un autre y gagne.

Prenez le fardeau de l'Homme Blanc
Les guerres cruelles de la paix
Remplissez la bouche de Famine
Et demandez à la maladie de cesser ;
Et quand vous êtes au plus près du but
La fin que vous recherchez pour les autres,
Regardez Paresse, et Bêtise la païenne
Réduire tout votre espoir à néant.

Prenez le fardeau de l'Homme Blanc
Pas la loi clinquante des rois,
Mais la besogne du serf et du domestique
L'histoire des choses banales.
Les ports où vous n'entrerez pas,
Les routes que vous ne devrez pas prendre,
Allez en faire votre existence,
Et laissez vos morts tout le long.

Prenez le fardeau de l'Homme Blanc
Et récoltez sa vieille récompense :
La critique de ceux qu'on dépasse,
La haine de ceux qu'on surveille
Les cris des hôtes que vous guidez
(Ah, lentement !) vers la lumière :
«Pourquoi nous avoir sorti des entraves,
Nos nuits d'Égypte tant aimées ?»

Prenez le fardeau de l'Homme Blanc
N'allez pas vous courber plus bas
Ni appeler trop fort Liberté
Pour masquer votre fatigue ;
Par tous vos pleurs et vos murmures,
Par ce que vous laissez, et par ce que vous faites,
Les peuples boudeurs et silencieux
Jugeront de vos Dieux et de vous.

Prenez le fardeau de l'Homme Blanc
Finissez-en de vos jours d'enfance
Le laurier offert légèrement,
La louange facile et franche.
Voilà maintenant, pour voir si vous êtes homme
À travers toutes les années difficiles,
Froid, affuté par une sagesse chèrement payée,
Voilà le jugement de vos pairs !

Rudyard Kipling, 1899

publié dans la revue mensuelle américaine populaire *McClure's*, avec pour sous-titre « Les États-Unis et les îles Philippines »

a été thématisée notamment par l'essayiste Pascal Bruckner, le fils d'un ingénieur nazi, dans *Le Sanglot de l'homme blanc : tiers-monde, culpabilité, haine de soi* (Seuil, 1983). Le titre, qui veut dénoncer les positions tiers-mondistes, est une allusion à un poème de l'écrivain Rudyard Kipling, citoyen de l'Inde britannique. « Le fardeau de l'homme blanc » (publié en 1899 dans un contexte de colonisation des Philippines par les États-Unis d'Amérique) rend hommage à la mission civilisatrice de l'homme blanc confronté à la tâche de dresser, avec une relative douceur paternelle, des peuples indigènes « mi-démon, mi-enfant ». Selon Bruckner, le « sanglot » ne saurait succéder à ce « fardeau » civilisationnel, dont nous devons demeurer fiers. La « haine de soi » qu'il dénonce est pour lui une « mauvaise conscience » injustifiée dont l'Europe serait atteinte, et dont il pense possible et salutaire de nous émanciper, afin de restaurer notre « fierté culturelle » et de sauver un certain « eurocentrisme » (*ibid.*). Il prétend, lui aussi, nous soigner de quelque chose ; nos diagnostics médicaux différent

Il est toujours délicat d'argumenter contre l'imputation d'affects censés produire notre discours. Lorsque, en tant que blanc prenant conscience de sa blanchité au contact d'autres personnes et d'autres cultures, je nomme et critique le monde blanc, j'ai beau sonder mes tréfonds, je parviens pas à identifier des affects de haine de moi-même. Si affects il y a, ce sont plutôt des affects joyeux, qui accompagnent une opération cognitive émancipatrice dans laquelle j'accède à un nouveau savoir sur moi-même, et j'élargis mon être intellectuel et moral. Au moment même où je prends conscience de la blanchité qui m'a construite, je cesse par là-même de m'identifier entièrement comme blanc. Ce savoir est riche d'implications pratiques, car il constitue par lui-même un changement de posture intérieure : un pas de côté salutaire, un saut libérateur, par lequel je me détache d'une culture à laquelle je cesse d'adhérer aveuglément, mais que j'analyse de façon critique. Sans avoir la naïveté de

penser qu'il me suffirait d'une simple décision pour me défaire d'une culture, et encore moins pour perdre tous les privilèges sociaux, culturels, politiques, économiques… qui sont associés à ma blanchité, je sens pourtant que s'ouvre la possibilité de m'engager dans un processus qui va me permettre de m'identifier autrement et de me désincarcérer de quelque chose. C'est le même procédé que lorsque je me connais et me déconstruis comme français, ou comme héritier et dépositaire du patriarcat, ou encore tout simplement comme névrosé… Il ne s'agit au fond que d'un aspect parmi d'autres (assez crucial, en réalité) du *gnothi seauthon* antique – dans sa version moderne. Au nom de quel état d'exception devrions-nous ne pas nous connaître en tant que blancs, alors que nous n'avons pas de problème à identifier quelqu'un comme africain, asiatique, arabe ou amérindien ? Cet interdit n'est-il pas justement l'un des tabous constitutifs de la blanchité – de la tartuferie blanche ? Connaissons-nous nous-mêmes – en tant que modernes, et donc fondamentalement en tant que blancs. Je vois ma blanchité, je reconnais mes comportements de blancs – mes « trucs de blancs », comme disent quotidiennement les non-blancs à propos des loisirs culturels intensifs, ou des vacances au ski, ou de mille détails de la vie quotidienne de cette culture qui est la nôtre.

J'abdique la prétention à l'universel dont on a voulu charger ma « race » – c'est-à-dire ce mélange entre mes traits ethniques, mon prénom et patronyme, ma culture, etc. Par la déclaration de ce savoir, je dépose les armes face aux personnes non-blanches, et j'infléchis ma relation avec elles. Tant que je n'avais pas conscience de ma blanchité, n'ayant pas procédé à ma propre provincialisation, je me comportais comme si j'étais « universel », « normal », « développé ».

En dépit de sa charge critique, il n'y a aucune « haine » dans cette conscience de soi, qui relève d'une analyse documentée, d'un procès argumenté. Je fais le procès d'une culture que je connais intimement, pour avoir été formé par elle, et dont je

constate les aspects positifs, mais aussi les effets tragiquement négatifs sur moi-même et sur le monde. Je suspends la culture que j'ai reçue, pour tenter d'en faire l'examen et l'inventaire. Je me mets pour cela à l'école des non-blancs. Par cette opération, j'affirme à l'instant même un autre socle, un autre sol, depuis lequel j'émets cette critique. Depuis quel sol ? Comment cela est-il logiquement possible ? Dans sa version courte, la réponse est que cela peut être, par exemple, en tant que Marseillais, ou encore en tant qu'être défait, ou tout simplement en tant qu'être humain. Mais cette thèse dans son ensemble peut être vue comme une réponse à cette question.

Lorsque quelqu'un mène une analyse critique du capitalisme, pourquoi ne l'accuse-t-on jamais de haine de soi ? Il s'agit pourtant d'une situation à peu près identique, si l'on considère que le capitalisme constitue un bain culturel multiséculaire, qui structure en profondeur notre rapport moderne au monde, aux autres, à nous-mêmes, et qui est responsable de la destruction active des mondes vivants et des peuples humains.

Qu'est-ce donc qui ne passe pas, dans la reconnaissance critique de sa blanchité ?

Qui hait qui ?

Face aux discours critiques sur la blanchité, l'accusation de haine de soi est problématique en ce qu'elle semble interdire par principe toute critique de l'intérieur d'une culture ou d'une communauté. Comme si le devoir sacré, l'impératif catégorique ou la nécessité psychique de « s'aimer soi-même » (qui est bien réel) consistait en réalité non pas à explorer et approfondir la nature de ce « soi », mais à mettre un costume cravate et à endosser inconditionnellement sa culture héritée, ce qui empêcherait par avance de mener toute enquête, non seulement sur les actes du collectif auquel on appartient, mais encore sur le fonds humain qui gît en deçà du costume, dans la peau, sous la peau. Transposé à l'échelle d'une famille, cela reviendrait à

interdire à des enfants devenus adultes d'enquêter sur les éventuels crimes de leurs parents, grands-parents, arrière-grands-parents, de rechercher des parties lésées, de faire la paix ; ni d'oser être autre chose qu'un héritier fidèle et soumis. Et bien sûr, cela empêche de « vouloir changer », pour reprendre le titre du livre de bell hooks consacré aux hommes et à la démarche thérapeutique (2021, [2003]).

Une telle enquête n'est en rien mue par la haine de soi, mais au contraire par la nécessité de sortir d'un cycle de violence, de faire un inventaire, afin d'apaiser le présent et de rouvrir l'avenir. Quelle communauté, quelle culture, serait assez barricadée pour interdire l'enquête, le procès, la justice, la demande de pardon, et surtout, les réparations des parties lésées ? Est-il si risqué, si dangereux, de regarder en nous-mêmes ?

Enquêter sur sa propre famille, faire le procès de sa propre tribu – plutôt que de pointer les manquements supposés des autres (comme l'insuffisant féminisme supposé, ou l'insuffisante sécularisation supposée des musulmans) –, n'est-ce pas là une règle élémentaire de savoir-vivre, mais en outre, une activité saine, voire indispensable, pour toute communauté ? Ce que la sagesse des nations appelle « laver le linge sale en famille » – plutôt que le paternalisme arrogant, par lequel nous signalons si fort aux yeux du monde notre inélégance congénitale et notre ignorance de nous-mêmes.

Mais alors, pourquoi la plupart des Européens savants, europhiles assumés, occidentalistes « décomplexés », lisent-ils et rejettent-ils les efforts de critique de la blanchité menés par leurs compatriotes comme l'expression d'un affect de haine de soi ? Je vois trois hypothèses.

La première serait que, s'identifiant eux-mêmes comme blancs de façon non critique – ou, dans les termes de la gauche dite progressiste, comme êtres rationnels universels, universalisants, dénués de race et donc de tout racisme (et inconsciemment donc, comme blancs, puisque seuls les blancs jouissent

de ce statut) –, ils perçoivent forcément la critique de la blanchité, à un titre ou un autre, comme un dévoilement de leur être, une critique de leur monde, voire comme une désagréable assignation à identité, analogue à celle qu'ils pratiquent chaque jour plus ou moins inconsciemment à l'égard des non-blancs. Comme cette critique vient heurter leurs valeurs profondes, leur cosmologie intime, et qu'ils n'ont pas les moyens intellectuels de répondre à ces attaques car ils font corps avec les axiomes qui sont nommés et dénoncés, ils se sentent acculés, attaqués, menacés, et n'ont d'autre solution que de répondre par le rejet : si la critique vient d'un non-blanc, il sera taxé de « racisme anti-blanc » ; et si elle vient d'un blanc, de « haine de soi ». Ils perçoivent la critique comme une menace, et cette menace comme de la haine ; ils perçoivent par ailleurs l'émetteur (blanc) du message comme un compatriote en tout point semblable à eux ; ils en concluent qu'il les hait et qu'il se hait lui-même.

Racisme anti-blanc et haine de soi sont deux boucliers par lesquels la blanchité se préserve de devoir affronter la mise en accusation de son monde, qui pourrait avoir pour effet, s'il entrait dans la conversation, d'ébranler la cohérence éthique et intellectuelle de son cosmos, et de bouleverser sa rationalité, avec tout l'inconfort émotionnel et cognitif que cela représente. Ces boucliers protègent aussi de l'idée qu'un blanc puisse cesser de s'identifier comme blanc – entamer un processus de sécession, au moins partielle. C'est ce possible traître qui est ainsi assigné à la haine de soi.

La seconde hypothèse est que la haine de soi concerne en réalité moins les blancs que les non-blancs. Qui prend en haine sa peau, sa couleur, son cheveu, au point d'avoir recours à des stratagèmes sans fin pour les modifier ? Combien veulent se noircir, en proportion de celle et ceux qui veulent se blanchir ? La haine de soi est en réalité un outil majeur de la guerre coloniale : c'est *l'affect dans lequel le blanc enferme et réduit le*

non-blanc. Le colon, en enseignant au colonisé son infériorité congénitale, lui inculque la haine de soi. Une des armes utilisées est de créer une science, supposée objective et neutre, de ces races inférieures (l'anthropologie physique adossée à un évolutionnisme tendancieux) et de ces mondes culturels supposés arriérés ou primitifs (l'anthropologie culturelle). Lorsque le monde blanc prend connaissance d'un discours de type anthropologique sur la blanchité, il sent obscurément qu'il se produit un événement tabou, qui renverse l'ordre établi : le blanc est l'œil qui voit, l'esprit qui connaît ; il ne saurait devenir l'objet d'une connaissance objective. L'anthropologie du blanc, c'est son revolver retourné sur lui-même. Ces anthropologies du monde blanc menées par les non-blancs sont en réalité aussi anciennes que la colonisation (Goddard, 2024).

La troisième hypothèse est que la haine de soi serait chez les blancs un affect refoulé, un puissant « égrégore » (Rachida Brahim, communication personnelle), donc paradoxalement un des symptômes psychologiques de la blanchité non déconstruite. Hériter d'une culture qui, en 400 ans, a commis tant de crimes et organisé le monde à son profit en créant tant d'injustices structurelles, à un niveau de violences et une ampleur historique inédite dans l'histoire, et jouir des avantages symboliques, matériels, économiques, de toute cette injustice, tout en prétendant incarner les valeurs éthiques les plus élevées, n'est pas une situation spirituellement neutre, ni éthiquement confortable, ni même tout simplement psychologiquement gérable. Même l'europhile le plus fanatisé, le conservateur le plus radical, doit porter obscurément en lui cet atroce bilan humain, et le faire entrer dans le cadre de son adhésion déclarée aux droits de l'homme et aux valeurs des Lumières – la conciliation entre une telle faute et l'idée d'une telle supériorité éthique demande de significatives contorsions morales, de nombreuses gymnastiques cognitives, des systèmes philosophiques compliqués, et l'institution de quelques « monstres » juridiques (Le

Baptiste Lanaspeze
25 avril, 18:34 ·

J'ai vécu hier au tribunal d'Aix-en-Provence une expérience tout aussi instructive qu'affligeante et préoccupante. Outre le médecin et ancien directeur de MSF Rony Brauman, qui était officiellement témoin, nous étions une cinquantaine de personnes présentes en soutien au prévenu.

Voici ce que je retiens à chaud du procès pour "apologie du terrorisme" fait à mon ami le politologue François Burgat, qui s'est déroulé ce jeudi 24 avril de 14h30 à 20h30, et à l'issue duquel le procureur a demandé 8 mois de prison avec sursis, 4000€ d'amende, le bannissement des réseaux sociaux, et une peine d'inégibilité.

1° Il existe en France depuis 2014 une association constituée de 50 avocats bénévoles, qui mène un travail juridique colossal en faveur d'Israël, qui consiste à lutter contre le mouvement BDS (de soutien à la Palestine) et à porter dans le droit français le délit d'opinion contre des personnes qui exprimeraient un soutien à la Palestine ; et ce notamment en dévoyant le délit d'apologie du terrorisme (initialement créé en 2014 pour une raison précise: lutter contre le recrutement en ligne de djihadistes).
Je ne sais pas très bien si cette association représente de larges franges de la société française ou minuscules, mais leur comportement en salle d'audience donne l'impression qu'ils se sentent chez eux dans les palais de la République, voire totalement en roue libre...
Est-ce que quelqu'un saurait me dire si une action en justice est prévue ou en cours contre ce lobby au service d'un pays tiers, et qui tente de contribuer ici à défaire l'Etat de droit?
https://fr.wikipedia.org/.../Organisation_juive_europ%C3...

2° Il a suffi de 3 captures d'écran de 3 tweets inoffensifs du chercheur François Burgat, âgé de 77 ans, un expert de l'islam politique reconnu dans le monde, auteur de nombreux livres aux Editions La Découverte, traduits dans de nombreuses langues, pour convaincre le parquet d'instruire la plainte de l'OJE, de mettre Burgat en garde et vue et de lui faire ce procès.
Imaginons la situation inverse, du style: une association de 50 avocats musulmans en soutien à la Palestine incriminant un chercheur pro-israélien mondialement reconnu. Pensons-nous que le parquet instruirait la plainte?
La facilité apparente de l'instruction d'un dossier si fragile interroge sur la judiciarisation en cours, en République française, des opinions de soutien à la Palestine. Phénomène qui s'inscrit évidemment dans une longue histoire française coloniale et anti-arabe (deux choses distinctes, mais historiquement si entremêlées).

3° L'architecte de la loi de 2015 sur l'apologie du terrorisme, le juge Marc Trévidic, dénonce désormais lui-même l'usage abusif de cette loi afin de créer du délit d'opinion et déclare : "nous devrions avoir le courage de faire marche arrière" (comme nous l'a appris l'avocat de la défense Me Chekkat) https://www.liberation.fr/.../apologie-du-terrorisme-lex.../

4° J'ai découvert l'existence d'un excellent avocat, maître Rafik Chekkat, dont la plaidoirie digne, solide et magnifique, a notamment alerté sur le climat contemporain de racisme en France à l'égard de nombreuses communautés (musulmanes, juives, roms...), là où les 4 avocats des parties civiles (Licra et OJE) ne parlaient que de l'antisémitisme. Il a aussi rappelé, à la toute fin du procès, qu'il n'avait été question dans ce procès que du 7 octobre 2023, et à aucun moment de la répression israélienne qui a fait rage depuis (potentiellement 186 000 morts d'après la revue médicale "The Lancet"), de sorte que "sans oublier que chaque mort civile est une tragédie, 100% des débats ont concerné moins de 1% des victimes".
J'espère qu'ils obtiendront la relaxe demandée avec sa formidable consœur Lucie Simon (délibéré le 28 mai).
https://thefunambulist.net/network/rafik-chekkat
https://www.thelancet.com/.../PIIS0140-6736(24...)/fulltext

5° Ma première réaction pendant le procès a été de penser que désormais, j'allais arrêter d'exprimer mes points de vue sur les réseaux sociaux.
En me réveillant ce matin, je me suis dit que si je faisais ça, l'OJE avait réussi son coup et gagné du terrain.

6° Ce procès fait à François Burgat dans un tribunal français (quelle que soit son issue), peut aussi être lu, en creux, comme un procès fait PAR François Burgat à la criminalisation du soutien au peuple palestinien, et plus généralement aux nombreux "monstres juridiques" de type colonial qui prolifèrent depuis 2015, et qui menacent de plus en plus l'Etat de droit. Ses posts un tantinet "provocateurs" sont des questions adressées à la République et à ce qui reste de l'Etat de de droit. Un jeu aussi noble que risqué.
Ce procès a aussi été l'occasion de montrer de quels propos islamophobes était capable un procureur en France en 2025 (j'ai pris 40 pages de notes, ce n'est pas perdu pour la patrie...).

7° Le plus étrange humainement pour moi dans toute cette affaire est la façon dont les 4 avocats des parties civiles et le procureur semblaient sincèrement percevoir ce chercheur, évidemment pas comme l'homme de paix, de modération et de sagesse qu'il est, ni comme un auteur dont on pourrait lire et critiquer les livres, ni comme un homme qui pense – ni même en réalité comme un interlocuteur. C'était pour eux le diable, on le sentait. Ils en parlaient, avec des trémolos dans la voix, comme l'émanation dangereuse et "louvoyante" (dixit le procureur) d'une menace "islamique" (encore dixit le procureur), l'émissaire d'une "barbarie" frappant à nos portes, le complice d'une "bande de bouchers sanguinaires" (toujours dixit le procureur). Ce qui les rendaient sourds à tout argument et techniquement très faibles, incapables de toute discussion historique ou juridique. Dans leur prose éplorée et sentimentaliste, qui allait parfois vers le hurlement, François Burgat était pour eux simplement l'allié d'une menace mondiale contre la France et contre la civilisation, face à quoi cette salle d'audience constituait, selon eux, "l'ultime rempart, madame la Présidente".
Quand on se souvient que leur combat à eux est au service d'un Etat qui vient d'assassiner entre 100 000 et 200 000 personnes avec un gigantesque soutien militaire et financier des USA, on se dit que "mauvaise foi" ou "dissonance cognitive" sont des notions insuffisantes. On est plutôt dans ce que Jung appelle "l'ombre": ces aspects négatifs de nous-mêmes que nous tentons en vain d'éliminer de nos vies et qui se projettent malgré nous sur autrui.
Mais à ce degré d'intensité de l'ombre, il y a tout de même là quelque chose de troublant pour moi en termes d'état de la psyché. Et je cherche avec peine un moyen de nouer un jour un dialogue avec ces frères et sœurs humains (comme ce procureur), qui me semblent égarés. En dépit du fait que ce sont pour moi des ennemis politiques, j'ai de l'empathie pour l'état de souffrance sincère où ils semblent être.

8° Tout ce procès m'est apparu comme quelque chose qui n'a rien à voir avec une quelconque question confessionnelle (juive, chrétienne ou musulmane) mais tout à voir avec les Etats. En l'occurrence, l'Etat d'Israël (via l'OJE) et l'Etat français (via le parquet). Cette alliance dans la salle d'audience entre 2 Etats, contre tout une masse de "dangereux musulmans". C'était un moment de violence bureaucratique en soutien des guerres coloniales.
On peut en parler avec des Amérindiens, ça leur évoquera des choses.
Lors de son témoignage, Rony Brauman a rappelé qu'il avait consacré un film à la question de la violence bureaucratique, "Un spécialiste, portrait d'un criminel moderne" (1999), inspiré par " Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal" d'Hannah Arendt.
https://fr.wikipedia.org/.../Un_sp%C3%A9cialiste%2C...
C'est peut-être le point le plus important, et le plus invisible, de cette journée, qu'aucun média ne mentionnera probablement : il ne s'agit en rien ici d'un front juifs/musulmans, ni même d'un front entre deux entités comparables.
Il s'agit d'un front peuples/Etats.

Cour Grandmaison, 2010), comme le code noir (1685) sur l'esclavage, comme le code Delaleu (1777) sur l'esclavage également, à La Réunion, ou encore comme le régime de l'indigénat (1881) en Algérie, qui ont pour fonction de tordre de le droit afin d'établir la légalité et la constitutionnalité de pratiques barbares, injustifiables en morale ou en droit. Aujourd'hui même, cette tradition de monstres juridiques coloniaux se poursuit sur d'autres fronts, par exemple avec la mobilisation contemporaine de la loi scélérate de 2014 sur le délit d'apologie du terrorisme, dévoyée comme pénalisation du soutien à la résistance palestinienne, qui est en train de construire une jurisprudence dangereuse pour l'État de droit (cf. ci-contre mon compte-rendu du procès Burgat le lendemain de l'audience).

Dans cette hypothèse, le blanc non déconstruit, hanté par des affects refoulés de haine de soi, devrait déployer de grands efforts pour maintenir ces affects en deçà de la ligne de flottaison de sa conscience. De sorte que lorsqu'autrui le confronte à une critique de la blanchité, il est psychiquement mis en danger, renvoyé à un ennemi intime, dont il ne peut gérer le surgissement autrement qu'en renvoyant l'autre à cette insoutenable « haine de soi » dont il est lui-même envahi. Je trouve dans mon expérience un élément de confirmation empirique de cette hypothèse, car la prise de conscience de ma blanchité a été pour moi accompagné d'un affect de libération et d'amour de soi. En déposant le « fardeau », je devenais plus aimable à mes yeux.

Dans tous les cas, on ne peut laisser cette accusation valoir comme un barrage ou un argument d'autorité à ce qui est une attitude responsable d'inventaire moral de la communauté à laquelle on appartient. Interdire de parler des crimes de sa famille n'est pas un acte d'amour de sa famille. L'attitude responsable d'un fils de criminels serait 1° de reconnaître les crimes de ses parents, 2° de ne pas se détourner des victimes, et encore moins de leur manquer de respect ou de considération,

D'un front entre Nord et Suds. Entre dominés et dominants. Entre indigènes et civilisés.
Bref, nous étions sur la bonne vieille frontière coloniale, qui n'en finit pas de structurer et de déchirer le monde malgré les indépendances.

9e Voici un chercheur qui, depuis plus de 30 ans, met sa blanchité et sa science au service de ce que les Etats occidentaux considèrent comme leur ennemi public numéro un: l'islam politique, par extension les musulmans, par extension les Arabes (ou l'inverse: les Arabes, donc les musulmans, donc l'islam politique).
Combien de blancs sommes-nous en France à faire ce que fait Burgat? Quelques-uns? Quelques dizaines? Quelques centaines? Sans doute pas beaucoup plus. Alors que c'est juste de l'humanité de base. Alors que nos risques à nous autres blancs sont pourtant très limités, en comparaison de ceux d'un Français musulman, d'une Palestinienne, d'un Franco-Marocain... Nous devrions vraiment être des millions. Ce post ne devrait en rien faire événement.

Bref, je suis tout de même heureux d'avoir été là, dans ce moment qui était aussi d'une certaine façon un sacre, en l'honneur d'une vie de recherche courageuse et pleine d'humanité. Sachons désormais que, après la thèse et l'HDR, il y a un troisième jury qui peut attendre les chercheu·ses en France dans leur parcours : les juges d'un tribunal correctionnel. Vive la République, vive la France!

PS. Ah oui, j'oubliais un détail au sujet du traitement particulier dont les citoyens présents à ce procès ont fait l'objet. La petite troupe que nous formions (quelques dizaines de personnes paisibles, des plus jeunes et des plus vieux, des hommes et des femmes, des étudiants, des chercheurs, des journalistes, des militants, des amis du prévenu) a d'abord été, à 14h00, repoussée à l'extérieur du Tribunal par les forces de police qui refusaient de nous laisser entrer, "sur sa seule initiative", et "afin d'éviter les troubles" ; avant que nous appelions la presse au téléphone, et que la police change d'avis et nous fasse entrer, 20 ou 30 mn plus tard.
Et cerise sur la gâteau, pendant sa plaidoirie, l'un des avocats des parties civiles a déclaré, à propos de cette petite foule qui remplissait la salle d'audience, "Les propos de M. Burgat ne sont pas sans effet, madame la Présidente, il y a des jeunes dans la salle, je ne dis pas que TOUTES les personnes ici présentes, vont devenir des terroristes, mais ce sont des propos dangereux."
J'ai trouvé étonnant qu'un avocat se sente suffisamment à l'aise dans une salle d'audience pour se permettre de laisser entendre qu'elle était peuplée de terroristes en puissance. J'avoue qu'à ce moment-là, malgré les avertissements de la police et la ronde continue qu'ils faisaient depuis plus de cinq heures autour de nous, ma gorge a râclé, et mon stylo a tapoté sur le banc.
J'ai hâte que la République réplique.

PPS. Quelques commentaires et impressions de Burgat, le lendemain de l'audience: https://www.youtube.com/watch?v=Y-6Ap5JLtTg

PPPS. Pétition organisée par le comité de soutien à François : https://agir.urgence-palestine.org/.../appelsoutiens/10/@

503 81 commentaires 1,7 K partages

Compte-rendu du procès de François Burgat,
posté le lendemain sur les réseaux sociaux.

3° de réparer à la mesure de ses possibilités (tenter d'apprendre l'arabe, à 20 ans, était je crois un acte qui relevait de cette démarche) ; afin de 4° pouvoir se garder, en dépit de tout, de la haine des siens, parvenir à les comprendre, à leur trouver d'éventuelles circonstances atténuantes, à leur pardonner, et au bout du compte, à les aimer malgré tout.

Quel est ce soi que je serais censé haïr ?

Cela fait des années que j'entendais, sans être sûr de la comprendre, cette accusation de « haine de soi » faite à l'encontre de mes positions ou de celles de mes collègues décoloniaux blancs. Longtemps, elle m'a laissé perplexe et je suis resté silencieux à son sujet. Une partie de moi était parfois tenté, sinon d'y souscrire, du moins de vouloir la laisser résonner, car je ne peux pas non plus dire, par ailleurs, que cet affect me soit entièrement étranger ; ni que les gens qui en souffrent me soient antipathiques. Je me relie bien mieux aux personnalités en conflit avec elles-mêmes qu'aux profils monolithiquement narcissiques des identités blindées.

Comme je l'ai évoqué en ouverture, ma vie d'adulte a commencé par cet épisode d'effondrement dissociatif ; or, ne pas se reconnaître dans le miroir, et ne plus se supporter, voici qui peut ressembler à un profond et viscéral rejet de soi. La haine de soi pourrait donc bien être un des affects fondateurs de ma vie d'adulte, et imprégner ma philosophie. Mais s'il s'agit bien de cet affect, et s'il a joué un rôle *déclencheur* dans ma quête, l'*objet* de cette quête n'est-il pas au contraire de m'en libérer ?

Dans le cas d'un tel symptôme de rejet intime de soi-même, il s'agit donc aussi de comprendre ce que les profondeurs de mon âme, exactement, ont rejeté. Il me semble que cette expérience de « vomissement » brutal de ma conscience par une autre entité signale une puissance (que j'ai vécue comme terrifiante) d'une indiscutable profondeur. Qu'est-ce qui en moi, ne voulait plus être moi ? Qu'est-ce qui en moi, ne voulait

plus de ce moi ? Le monde qui s'est écroulé pour moi avec cette catastrophe psychique, le monde que je ne pouvais plus habiter, n'était-ce pas, peut-être, le monde des dualismes hiérarchiques, le monde sécularisé de la science, le monde de la conscience autonome du *cogito* – en d'autres termes, le monde moderne ? Ce qui est mort en moi, c'est peut-être justement le sujet moderne – au profit d'un « soi écologique » anonyme, tel que l'entend Arne Næss à partir de l'*Atman* des pensées indiennes, auquel on reviendra plus loin (cf. *infra,* CLINIQUE).

Lorsque je nomme ce monde blanc pour en mener une analyse critique, lorsque je fais le procès de ma propre tribu, je ne renforce pas ce malaise initial que j'avais vis-à-vis de moi-même : j'élucide au contraire ce qui m'a éloigné de ma vérité intime. Je comprends ce que mon être le plus profond ne parvenait pas à intégrer.

En prenant conscience de ma blanchité, je mets justement un terme à la haine de soi, puisque je m'affirme comme autre chose qu'un blanc – pour commencer, comme un être humain atteint de la névrose moderne, comme une victime de la blanchité. Je cesse de me haïr, pour ouvrir un autre monde d'identification. J'accède à ce qui, en moi, résistait à la blanchisation, car on ne naît évidemment pas blanc.

Quand un blanc reconnaît qu'il est blanc, il énonce par là-même un autre soi. Il se voit dans le miroir ; il voit son « ombre » au sens jungien. « Tous les aigles et autres bêtes rapaces qui ornent nos écussons héraldiques m'apparurent comme les représentants psychologiques appropriés de notre véritable nature. » (Jung 1973)

Un geste d'amour de soi

Si mon travail d'éditeur a donc pour objectif déclaré de contribuer au démantèlement du logiciel moderne et du monde blanc, que j'en suis venu, après un long examen, à considérer comme néfaste et dangereux, il ne mobilise pour autant aucun

affect de haine, pas plus qu'un quelconque « racisme anti-blanc ». Ce qu'il vise, c'est à libérer nos âmes et nos corps d'un contexte culturel pathologique – tant les personnes blanches que non-blanches, car nous en subissons toutes et tous les effets.

La critique de la blanchité est pour un blanc un geste d'amour de soi, qui permet d'esquisser un écart avec un rôle social, une culture, un style de vie, un corpus de références. Pire encore, en tant que personne éduquée comme blanche, je ne peux développer d'amour de soi sans ce geste préalable de rejet de la blanchité.

Du point de vue des pensées de l'écologie telles que je les conçois, l'Occident, la modernité et la blanchité, sont trois volets ou dimensions d'une même réalité concrète, coïncident parfaitement toutes trois former cette aire culturelle et cette ère historique qui sont les nôtres. C'est d'ailleurs la faiblesse d'un certain discours écologiste académique sur la modernité, que de ne pas savoir la lire aussi comme blanchité, de louper sa dimension structurelle de domination Nord/Sud. Aucun des trois n'existe sans l'autre ; ce sont trois aspects distincts d'une même réalité empirique : une certaine culture.

L'opposition latourienne terrestre/moderne cache l'essentiel : sa doublure interne sanglante : l'opposition autochtone/colon.

Déserter le monde blanc

Ce procès contre le monde blanc ne relève pas de la haine de moi-même, puisque ce que je rejette, je le rejette comme une partie superficielle et extérieure de mon être, une sorte de croûte, ou en tout cas une partie non vitale, qui ne concernerait pas mon être profond, réel ; mais qui est une partie de moi-même qu'il m'a été imposé de construire, à mes dépens ; une sorte de complexe dont j'ai hérité, que je souhaite désormais regarder, analyser, déconstruire, avec lequel je décide de prendre une distance, afin de pouvoir laisser émerger ou retrouver un autre être : ceci qui, en moi, n'est pas un blanc.

Ceci qui en moi me nomme comme blanc est une réalité qui m'en distingue.

Je ne suis pas qu'un blanc, je suis aussi un Occitan, un Marseillais, un primate – et tout à la fois un animal humain, un animal pensant, un fragment de cosmos habité, un esprit, un corps, une âme, que j'ai en commun avec tous les blancs et les non-blancs de la Terre, et que je décide d'investir comme mon être véritable. Et ce, parce que je comprends soudain la dimension pathologique et mortifère de cette culture blanche qui m'a été imposée, que je connais de l'intérieur, et que je décide de déconstruire – tout en sachant que tout conspire à me maintenir solidaire de ce monde, à applaudir mes adhésions, à désapprouver ma non-participation, et à surveiller et sanctionner mes écarts.

Le monde blanc, la blanchité, est donc une superstructure culturelle – adossée à une infrastructure industrielle, économique et militaire –, qui ne cesse, par les médias, la culture instituée, l'école, de recruter mon être, ma vie, dans une mission de colonisation de la nature, du monde, des femmes, des indigènes ; qui m'assigne à moi, homme blanc, la tâche, la responsabilité – et les privilèges associés – de contribuer au maintien de cette structure, ainsi que le formule, si poétiquement, Kipling.

Ce que je fais en nommant la blanchité, c'est que j'ouvre la possibilité, au moins théorique, de déserter cette mission, comme les « objecteurs de conscience » refusaient le service militaire. Dans la contre-culture, les militants pacifistes et écologistes étaient de tels objecteurs de conscience ; l'écologie en elle-même peut être codée comme une objection de conscience vis-à-vis du perpétuel enrôlement moderne.

Le rejet de la blanchité rejoue en partie des débats historiques entre patriotisme et internationalisme. On retrouve au sein des Lumières un dissensus interne entre le patriotisme de principe (à la Rousseau ou dans l'article Patriotisme de l'*Encyclopédie*) et l'internationalisme (à la Voltaire) :

> « Telle est donc la condition humaine, que souhaiter la grandeur de son pays, c'est souhaiter du mal à ses voisins. Celui qui voudrait que patrie ne fût jamais ni plus grande ni plus petite, ni plus riche ni plus pauvre, serait le citoyen de l'univers. » (*Dictionnaire philosophique*, article PATRIE, 1764)

Cette tradition internationaliste, prise en charge par le marxisme au cours du 20e siècle, et qui a fait faillite avec lui, est aujourd'hui reprise par les pensées décoloniales, ainsi que, au sein de la Oumma et d'un certain Sud, par l'islamisme politique (Burgat, 1988) – mais aussi par l'écologie. Tout comme le tiers-mondisme de nos mères, notre écologie s'inscrit dans cette tradition internationaliste.

Soi, en dessous du blanc

Il existe deux façons de se savoir et de se dire blanc : l'une, pour affirmer sa fierté et revendiquer le maintien de sa suprématie (à droite) ; l'autre, pour dénoncer cette structure culturelle et la combattre (dans la gauche décoloniale). Entre les deux, une foule qui se pense « anti-raciste » ne se dit pas blanche, mais juste en dessous de la conscience explicite, se vit très clairement comme « non non-blanc » – ce qu'atteste cette expression étrange de « racisé·es », qui ne désigne que les non-blancs. Cette foule sait très bien qu'elle n'est ni noire, ni arabe, ni chinoise, ni indienne, ni d'aucune race colonisée ; elle se vit comme « non raciale », rationnelle, démocratique, cultivée, progressiste – universelle. Se dire blanc, parmi cette foule, c'est tirer un coup de revolver dans un concert de musique classique. C'est rompre un pacte tacite. C'est quitter la salle – ou se faire mettre dehors.

Il serait cependant naïf, on l'a dit, de croire que l'on peut tout simplement cesser d'être blanc en le disant, ou même que l'on peut faire facilement le tri entre ce qui en soi serait blanc et ne le serait pas. D'abord, dans la réalité extérieure, socio-politique, pour tous les privilèges automatiques auxquels il est tech-

niquement presque impossible de renoncer – à moins d'adopter un nom et un prénom musulman. Et ensuite, dans la réalité intime, parce qu'une culture, c'est profond : on ne devient pas chinois ou indien ou amazonien sur commande.

Il faut ajouter à cela que la blanchité est une notion relationnelle. On peut disposer d'un degré plus ou moins grand de blanchité. Lorsqu'une personne franco-maghrébine – arabophone ou pas – rentre voir sa famille au bled, sa blanchité éclate ici de toute part, dans son niveau de vie, sa langue, son capital culturel, sa protection sociale, sa mobilité transnationale. Ainsi Houria Bouteldja, à certains égards, est-elle blanche, comme elle le déclare elle-même :

> « Dans cette grammaire décoloniale, à l'intérieur de l'Etat-nation, je suis une indigène, tandis que dans mon rapport à l'Afrique, je suis une blanche. Parce que statutairement, je profite des privilèges de la citoyenneté française. » (« Sur l'antiracisme. Débat entre Houria Bouteldja et Gilles Clavreul », *Obs*, novembre 2018)

Parce qu'elle bénéficie des avantages de la citoyenneté française – mais pas seulement pour cette raison. Également parce qu'elle vit au sein d'une « nation blanche » [Hage 1999] depuis toujours ; parce qu'elle profite du confort matériel d'une société industrielle, parce qu'elle participe à une culture savante réservée à un petit groupe, parce que sa culture est au moins autant française qu'algérienne. Parce que, comme des millions de personnes, elle incarne et vit cette profonde créolité franco-maghrébine (la France et le Maghreb étant deux territoires eux-mêmes créoles) qui n'est non seulement jamais nommée, jamais reconnue, mais criminalisée et dénoncée (accusation de « séparatisme », menace de déchéance de nationalité pour les binationaux franco-maghrébins), cette créolité franco-maghrébine qui court dans notre histoire, dans nos veines, dans nos monothéismes, dans nos textes, cette patrie clandestine que j'ai raliée en épousant Marseille.

	Passeport	Capitalisme	Anti-spiritualisme	Névrose moderne	Scientisme	Patriarcat	Démocratie occidentale	Police	Militari-sation	Patronyme et prénom	Peau	SCORE
	Mon passeport me permet-il de voyager dans de nombreux pays?	Est-ce que j'ai ou souhaite acquérir un capital économique supérieur à ce dont j'ai besoin pour subsister paisiblement avec les miens ?	Suis-je persuadé qu'il n'existe dans le monde ni dieux, ni esprits, ni âmes?	Est-ce que je souffre de troubles liés à des angoisses de mort ou à un sentiment de vide intérieur, ou de solitude ou d'égo ?	Est-ce que je crois en la science pour décrire le monde et résoudre nos problèmes?	Est-ce que je pense que les hommes sont mieux que les femmes capables de dealer avec ce monde brutal ?	Est-ce que je pense que sans l'Europe et les USA, la démocratie et la liberté sont menacées?	Est-ce que je me sens protégé à proximité de policiers et de CRS?	Est-ce que je pense que le monde est une guerre, que les humains sont des prédateurs, et qu'un État n'est jamais trop armé?	Est-ce que je porte un nom et un prénom musulman ou d'Afrique subsaharienne?	Ai-je la peau noire?	
					oui = 5					oui = −5 (sauf si j'ai ma carte à l'UMP, ou que je dispose d'un patrimoine d'un million d'euros, ou que je suis islamophobe ou féministe anti-voile)	oui = −5	
Thomas d'Aquin	ø	1	0	ø	1	5	4	2	1			**14**
Christophe Colomb	ø	5	5	5	5	5	5	5	5			**40**
Diderot	ø	3	2	2	2	3	2	2	2			**18**
Victor Hugo	ø	5	0	3	2	3	2	2	2			**19**
Jeune Giono	ø	1	1	2	2	4	2	0	0			**12**
Giono âgé	5	4	3	5	2	3	2	0	0			**24**
Simone Weil	5	1	0	2	2	1	2	2	2			**17**
François Burgat	5	4	2	3	2	3	0	0	2			**21**
bell hooks	5	2	0	2	2	1	0	0	2		-5	**9**
Ai Wei Wei	2	5	5	ø	2	3	2	2	2			**23**
Houria Bouteldja	5	2	2	2	2	2	0	1	0	-5		**11**
Kamel Daoud	5	5	5	4	4	4	5	2	4	0		**38**
Bob Marley	3	5	0	3	0	3	0	0	0			**14**
Elon Musk	5	5	5	5	5	5	5	5	5			**45**
Vandana Shiva	2	2	0	1	5	1	0	1	0			**12**
Frantz Fanon	2	2	4	2	5	3	0	0	2		-5	**15**
Nego Bispo	2	0	0	1	0	2	0	0	0			**5**
Emmanuel Macron	**5**	5	**5**	5	5	5	**5**	**5**	**5**			**45**
Francis Cabrel	**5**	**5**	1	2	2	2	2	2	2			**23**
Rachida Dati	**5**	**5**	4	3	4	4	4	**4**	4	0		**37**
moi	**5**	2	1	2	2	2	0	2	0			**16**

« Mille nuances de blanc »

Un quiz pédagogique pour animer des conversations sur la culture blanche et sur la blanchité, dans une démarche d'éducation populaire.

RÉSULTATS

0 à 15 points • Tu n'es probablement pas blanc·he
15 à 25 points • Tu es blanc·he, mais pas trop, et tu es conscient·e de l'être
25 à 35 points • Tu es très blanc·he, le sais-tu ?
35 à 45 points • Tu es un·e pur·e blanc·he, et fier·e de l'être.

Que peut donc vouloir dire sortir de la blanchité – pour Houria, pour Baptiste ? En quoi cela peut-il consister ?

À l'inverse, aucun blanc n'est entièrement blanc. Un peu selon le même raisonnement que celui qui a amené un sociologue des sciences à dire que « nous n'avons jamais été modernes », au sens où la modernisation, la séparation du naturel et culturel, est un projet impossible et perpétuellement inachevé (Latour, 1991), de même la blanchité est une tentative d'auto-extraction du reste de l'humanité qui est vouée à l'échec, car elle est une illusion, un mensonge, une violence.

Nos grands-parents paysans, qui allaient à l'église, qui croyaient aux esprits et autres forces obscures de la nature, qui faisaient corps avec leur terre, qui suivaient le rythme des saisons dans leur travail, leur nourriture, et leurs journées, qui vivaient dans une économie de subsistance, étaient-ils blancs comme le sont des métropolitains véhiculés, travaillant toute la journée dans un bureau chauffé et climatisé, consacrant une heure par jour aux médias, se divertissant le soir et le week-end sur Netflix, plus ou moins phobiques des animaux non-humains, et partant chaque hiver en vacances au ski, chaque été dans un pays lointain, comme s'il s'agissait d'un rituel statutaire ?

Le jeune Giono, petit agent de banque provençal, fils d'un cordonnier italien anarchiste, défait par la Grande Guerre, pacifiste, autodidacte, gorgé des plantes, des pierres, des chemins, des odeurs, des lumières des Basses-Alpes et des savoirs paysans encyclopédiques, pratiques et spirituels, parlant le provençal, auteur de la trilogie de Pan, n'est pas très blanc, ou en tout cas ne dispose que d'un faible niveau de blanchité. Le second Giono, l'écrivain établi courtisé par les plus grands éditeurs français, rangé à droite depuis Vichy, désormais gorgé de Dostoïevski, Pascal et des classiques de la culture européenne officielle, l'écrivain métaphysicien et tourmenté, devenu un auteur cérébral, le sera davantage.

Étapes d'une trajectoire singulière de sortie de blanchité (éléments pour une future auto-ethnographie)

I. ARCHÉOLOGIE
(1977-1995)

Enfance • Mère tiers-mondiste, père occitan et panthéiste

17 ans • Grave dépression et épisodes schizoïdes (produisant un sentiment de défaite et de marginalisation)

II. AUTRES PERSPECTIVES SUR LA MODERNITÉ
(1995-2003)

18 ans • Installation dans le centre-ville de Marseille

22 ans • Professeur d'arabe Houda Ayoub, séjours linguistiques en Egypte et au Yemen (1999, 2000, 2001), début de l'arabophilie

25 ans • Découverte de l'écologie philosophique comme critique de la cosmologie moderne

III. PRISE DE DISTANCE VIS À-VIS DU MONDE BLANC
(2008-2015)

30 ans • Retour à Marseille (après 10 ans à Paris)

33 ans • Mariage avec une femme créole et intégration progressive au sein d'une famille créole

36 ans • Étude des œuvre de Gandhi

IV. SÉCESSION (depuis 2015)

38 ans • « Révélation décoloniale » : compréhension soudaine de la colonialité du monde moderne, à l'occasion de la réaction française aux attentats de Charlie Hebdo (prise de conscience d'une lente et progressive sécession, depuis des années, vis-à-vis de l'identité nationale)

40 ans • Création de la collection « Le Monde qui vient » et séjour à Wardha (Maharashtra), lieu de l'ashram de Gandhi.

Le blanc comme *wétiko*

Une des caractéristiques fondatrices des modernes est de se définir par un rejet de principe des hommes et des femmes de la civilisation féodale, qu'ils requalifient et dégradent en « Moyen Âge » au double sens d'âge *médiocre*, et d'âge *intermédiaire* entre deux ères impériales fantasmées, celle de l'Antiquité, et celle de la Modernité ; une civilisation dont ils se sentent autorisés à tout ignorer, ou presque, quand bien même ils se considéreraient comme « cultivés ». Comme si cette ancestralité terreuse et superstitieuse leur faisait honte. Si l'homme médiéval a certes été en un sens le terreau de la modernité/blanchité qui a émergé au cours des 16e et 17e siècle (Baschet, 2004 ; Piron, 2018), il en est cependant assez distinct pour nous permettre de considérer en terre européenne une perspective culturelle non moderne et non blanche. Le paysan païen (ce qui est tautologique puisque païen vient du latin *pagus*, le champ), le savant alchimiste, le seigneur chrétien, ne sont ni des modernes ni des blancs ; mais ont en commun de s'inscrire, chacun à leur façon, dans un monde profondément spirituel.

Par contraste, l'une des caractéristiques du moderne/blanc est de *ne pas être la parcelle dépendante d'un tout naturel et spirituel*, mais un *petit tout* souverain, une entité autonome, tenant bon héroïquement, par sa raison et par sa science, face à un monde sécularisé et dangereux, peuplé de terroristes (autrefois indiens, aujourd'hui musulmans), offert sans défense à sa *légitime profanation*.

En termes de santé mentale, notre éloignement de la campagne, de la nature, et du divin, sont pour Carl Gustav Jung les causes directes des dysfonctionnements qu'on appelle la névrose. Et le rôle de la psychanalyse est précisément de pouvoir apaiser ou guérir cette maladie de l'âme, endémique de la modernité. La guérison, chez Jung, passe ainsi par une redécouverte de notre âme, c'est-à-dire une reconnexion de notre vie intérieure à la dimension divine du monde, au sein d'une

nature dont la notion ré-élargie inclut les phénomènes spirituels – comme les gens des campagnes, familiers des bêtes et des esprits, ajoute-t-il, l'ont toujours conçue.

Pour Jung, la psychologie analytique sert à guérir la névrose engendrée chez l'homme moderne par l'éloignement des bêtes, de la terre, de la nature, et de Dieu. À sa suite, on peut faire l'hypothèse que la modernité – que je requalifie ici en blanchité pour insister sur sa structure fondamentalement coloniale –, peut être conçue comme une culture malade, coupée de la nature et du divin. Dans cette perspective, de la même façon que nommer la névrose pour un névrosé, nommer la blanchité c'est, pour un blanc, ouvrir un processus thérapeutique.

Non pas que les blancs aient le privilège de la névrose moderne, mais ils en sont les « inventeurs en masse » et les principaux dépositaires et propagandistes, au sens où nous autres modernes recevons en héritage, et entretenons, en partie malgré nous ou à notre insu, une culture fondamentalement névrosée, c'est-à-dire coupée de la nature et du divin. Dans la mesure où la culture occidentale touche directement toutes les minorités non blanches des Etats-nations occidentaux, mais infuse également de nombreux Etats-nations du Sud global, et touche plus ou moins directement la quasi-totalité des peuples du monde, la névrose moderne est désormais généralisée. Et nul ne saurait nier ou sous-estimer l'ampleur des souffrances, des déséquilibres causée sur les victimes des actes de colonisation de domination, de guerre de conquête, comme le documente l'œuvre de Frantz Fanon.

Cette thèse de la modernité occidentale comme maladie mentale, qui structure l'œuvre de Jung, a été reformulée comme une thèse historique par l'historien amérindien Jack Forbes, un des fondateurs des études amérindiennes.

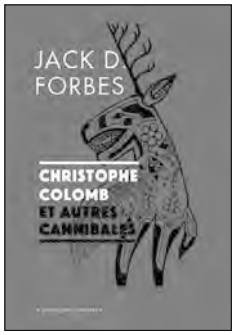
> « L'impérialisme, le colonialisme, la torture, l'asservissement et l'esclavage, la conquête, la brutalité, le mensonge, la tricherie, la police secrète, la cupidité, le viol, le terrorisme, ne sont que

des mots, tant qu'on ne les a pas expérimentés soi-même. Le cas échéant, ce ne sont plus des mots, car ils revêtent une réalité d'une telle violence qu'elle submerge, consume et change les vies pour toujours.

C'est sur cette maladie que je souhaite ici me pencher – la maladie de l'agression envers les autres créatures, et plus précisément la maladie de l'absorption des forces vitales et des possessions des autres vivants.

Je l'appelle le cannibalisme (…). Mais quel que soit le nom qu'on lui donne, cette affection, cette psychose *wétiko*, est la plus grande pandémie connue ayant affecté l'humanité. Le viol d'une femme, le viol d'une terre et le viol d'un peuple se valent tous. Et ils valent le viol de la planète, le viol des rivières, le viol de la forêt, le viol de l'air, le viol des animaux. La brutalité ne connaît pas de frontières. (…)

Les impérialistes, les violeurs et les exploiteurs (…) sont véritablement déments. Ce sont des malades mentaux, et malheureusement le type d'affection de l'âme dont ils sont porteurs se transmet. » (Forbes 2018 [1979])



Pour lui, la maladie *wétiko* est une pandémie psychique contagieuse, qui peut certes toucher un individu dans n'importe quelle société du monde, qui a certes proliféré dans tous les empires ; mais qui a atteint, depuis cinq siècles, dans l'Occident moderne, des niveaux inédits, qui en font « la plus grande pandémie des tous les temps » (*ibid.*).

Tout mon effort dans cette thèse peut être considéré comme un post-scriptum à *Christophe Colomb et autres cannibales* : une simple annexe de la vision historique de Jack Forbes, mais *en tant que blanc et du point de vue d'un blanc*, depuis l'intérieur de la maladie *wétiko*, dont je suis assez atteint pour pouvoir témoigner, mais à un niveau que j'espère encore assez contenu, pour pouvoir aspirer à penser en dehors d'elle, voire à en guérir.

Avancer dans la guérison de cette maladie *wétiko*, c'est donc chercher son chemin pour s'extirper d'une psychopathologie

qui est en dernière analyse au centre de la culture moderne occidentale en tant qu'elle a pour projet l'accaparement des terres, des ressources, de profits, des peuples, grâce à la maîtrise de la force physique, de la science et des techniques, dans un cosmos considéré comme dénué de divinité et d'esprit où rien ne vient limiter son propre règne divin. « Tuer le blanc en nous », selon la formule de Houria Bouteldja, est une injonction qui est donc synonyme de celle de « rechercher son âme » chez Jung : dans les deux cas, il s'agit de mener un processus de guérison en dénouant la névrose dont nous avons héritée, transmise par nos familles et notre culture, et qui nous coupe de notre propre profondeur spirituelle. Derrière la névrose, derrière la blanchité, il y a une âme, dont la vie peut être libérée.

Une trajectoire de sortie de la blanchité

Rien ne nous apprend, à nous autres blancs, à regarder la blanchité comme un objet que nous aurions sous les yeux, et que nous pourrions examiner et étudier. Pour fonctionner, elle doit rester la façon invisible dont nous voyons le monde, la matrice de notre culture, et non un objet d'étude. Elle est notre œil. Pour le dire dans les termes de l'ingénierie textuelle de la philosophie moderne, la blanchité est une structure « transcendantale » (Kant, 1781) : elle est ce par quoi je vois le monde, et non pas un objet que je perçois. À ce titre, la *Critique de la raison pure* (1781) en tant que théorie (métaphysique) du sujet scientifique, pourrait être relue comme une anthropologie, une psychologie, voire une religion de la *raison blanche* – et donc une pièce pour notre diagnostic de la psychopathologie moderne. « Kant pointe la "défaillance de la volonté" chez les Amérindiens, la "défaillance de l'entendement" chez les Africains : mais la *capabilité* de la raison transcendantale telle qu'il la définit est en fait une capacité à la décosmologisation ; ce ne sont pas les autres qui sont défaillants. Au fond, Kant stigmatise ceux qui n'ont pas les moyens de la destructivité. » (Goddard, communication personnelle, 2025)

La blanchité consiste précisément à se mouvoir avec aisance et autosatisfaction dans un monde eurocentré, où les portes s'ouvrent, où les visas sont accordés, où l'on est comme un poisson dans l'eau, un monde blanc qu'on doit continuer de percevoir comme universel – un monde entretenu activement et renouvelé chaque jour, par un flux permanent de productions culturelles dans les radios, les télévisions, les journaux, les musées, la plupart des livres…

Si je fais partie de la petite minorité des blancs qui ont pris conscience de la colonialité profonde du monde, et de leur propre blanchité (petit à petit, lentement, péniblement, au fil des années), c'est suite à une série d'événements, d'accidents et de situations dont la conjonction était hasardeuse, sinon miraculeuse. Il a fallu, je crois, des conditions d'*expérience directe* (intégrer une famille créole), ajoutées à une démarche d'analyse critique approfondie de la culture moderne (l'écologie) ainsi qu'à une prise de distance culturelle progressive vis-à-vis de l'espace national français (en vivant à Marseille), tout cela sur la base, dans mon enfance, d'un ancrage dans les mondes populaires, d'une influence tiers-mondiste de ma mère, et d'une influence du rapport spirituel que mon père entretient avec la nature – et enfin, je crois, de cette profonde et soudaine fissure, qui a fait de moi, au début de ma vie d'adulte, un homme défait. L'ampleur de ma vulnérabilité, l'effondrement de mon autonomie, ma faillite psychologique intime m'avaient d'une certaine façon, dès cette époque, fait quitter le monde militarisé des blancs. Je n'avais plus les compétences pour être un soldat efficace, un sujet autonome, ou une raison fonctionnelle, ce « petit tout » que forme le blanc, cet « individu » (Goddard, 2025) ; je n'adhérais plus au projet moderne. J'étais inapte. J'étais réformé.

Cette mutation n'avait pas échappé à Alia, ma camarade de classe de 6e et 5e au lycée de Carpentras, d'origine marocaine, lorsque nous nous sommes recroisés des années plus

tard, âgés de 19 ans, un été à Carpentras. Elle ne trouvait pas bien les mots pour me dire à quel point elle me voyait changé, en mieux – « plus fréquentable », disait-elle, « plus cool », et non plus, je le comprenais bien, ce petit bourgeois qu'elle gardait à distance, de l'autre côté de la ligne raciale. Dans notre silence partagé, car je n'avais pas non plus les mots, je sentais bien moi aussi que je la regardais différemment, que nous étions désormais de plain-pied l'un et l'autre, et je sentais aussi que mon récent écroulement psychique avait à voir avec cela, car je ne me positionnais plus face à elle comme ce garant moraliste et condescendant de l'antiracisme, que j'étais à l'âge de onze ans ; mais, sans intention particulière, juste comme un frère humain sur la Terre. J'avais entre temps été défait, rendu à la terre ; et elle me reconnaissait comme un des siens. Nous avons passé une partie de cet été 1998 ensemble, avec nos bandes, à sortir en bons copains. Alia était une grande fille avec un fort caractère, redoutable au collège en concours de vannes à la récré, où elle intimidait toute la classe qu'elle tenait sous son joug ; et bénéficier désormais de son amitié et de ses sourires fraternels était un honneur et une grâce.

Je lis ce processus comme un mouvement de *sortie* davantage que de « déconstruction », qui pourrait renvoyer à un processus intellectuel. C'est un mouvement de fuite, un « devenir marron » au sens il s'agit de déserter/réfuter le cosmos moderne, de quitter le monde blanc, de s'évader la Plantation où la terre et les humains sont aliénés au nom de l'intensification du rendement et du profit financier, dans une anthropologie de la survie du plus fort, régie par les affects de l'égoïsme et de la peur (Hobbes, 1651).

La colonne vertébrale théorique de ce mouvement demeure pour moi les pensées de l'écologie, mais de toute évidence, tout cela est pris dans une trajectoire de vie concrète qui mêle de nombreux thèmes, des structures affectives, et que je n'ai pas fini de déchiffrer. Je n'affirmerais donc pas que ce mouvement

soit directement et entièrement issu de l'écologie comme l'effet de sa cause. En revanche, l'écologie me permet de l'articuler conceptuellement d'une façon adéquate.

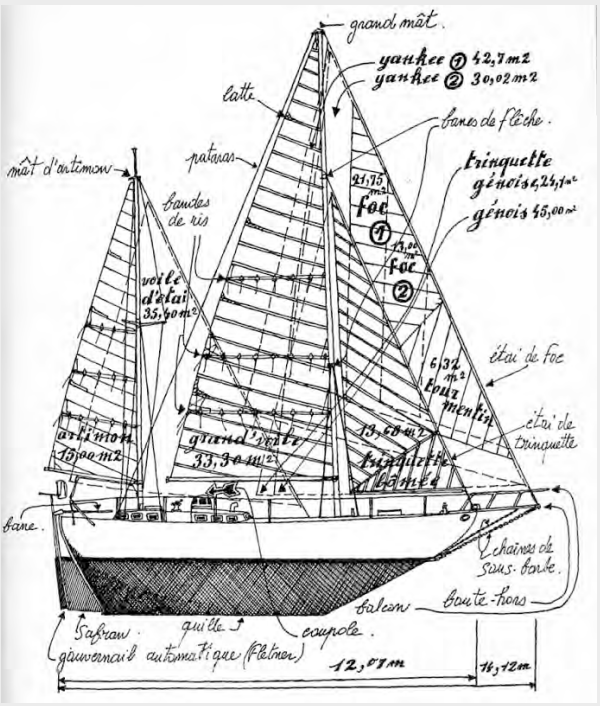
Lire des trajectoires de sortie

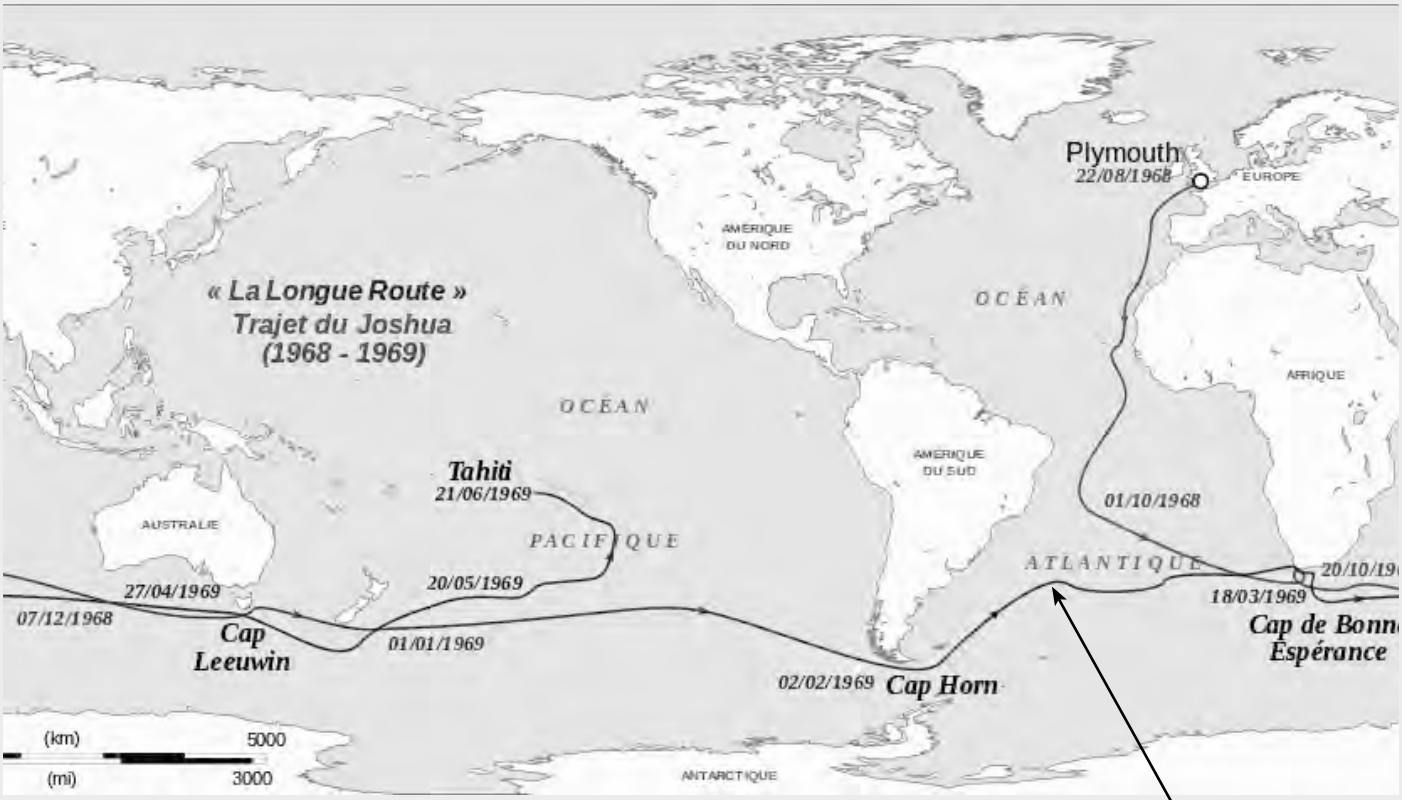
Ce mouvement de trahison du monde blanc entraîne l'affaiblissement ou la rupture des liens avec ses mondes d'origine ; mais dans la mesure où il entraîne par ailleurs l'intensification de nouveaux liens avec de nombreuses autres personnes, il crée finalement moins de solitude que de communion. C'est la notion de famille qui, au passage, s'en trouve modifiée, altérée et élargie, puisque le sentiment familial, reposant sur une compréhension mutuelle silencieuse, une communauté de destin, tend à s'élargir à tous les frères et sœurs humains, tandis que les réunions de famille peuvent à l'inverse révéler leur dimension blanche « communautariste », au sens négatif que lui donne la « républicanisme » de repli d'un monde sur lui-même. On ne sait plus très bien, parfois, où sont « les siens » ; peut-être partout sur la Terre, après tout.

On peut parfois, dans ce processus, se sentir moins défini par l'appartenance à sa famille (blanche) que par l'appartenance à la famille des humains du monde ; et l'on ne sait plus exactement où sont « les siens », ce qui est une blessure intime. Ce renversement induit une éthique inverse de la morale capitaliste, structurée par un comportement affectueux en famille, et impitoyable en dehors.

Ce processus que j'ai vécu, et que je tente ici de reconstituer, je l'ai aussi observé, sous une forme ou une autre, autour de moi, à de très rares occasions – parfois avec des gens qui ont été des compagnons et grâce à la présence de qui je me suis orienté sur ces chemins, comme l'anthropologue Pascal Menoret, lui-même influencé par le politologue François Burgat, tous deux par le détour de la langue arabe et d'une fine connaissance sociologique et politiques des mondes arabes.

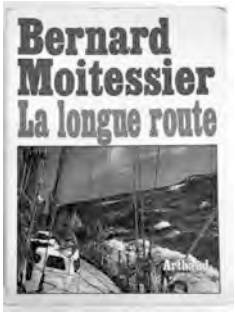
Des extraits de ce livre, publiés en 2024 sur les réseaux sociaux, et décrivant le processus démocratique dans lequel s'est engagé le Hamas en 2006, ont fait l'objet d'une plainte puis d'un procès pour apologie du terrorisme (cf. compte-rendu du procès p. 150).





Changement de cap (pour Tahiti et non plus Plymouth) :
point de décrochage de Bernard Moitessier (printemps 1969).

Je perçois parfois chez d'autres blancs cette tendance à l'œuvre de façon tâtonnante, non formulée, implicite ; je vois leur dé-blanchiment en travail : c'est le cas, par exemple, du navigateur Bernard Moitessier, dans le témoignage qu'il laisse de son tour du monde en solitaire sans escale effectué en 1968-1969 (1971), au fil duquel il opère sous nos yeux une conversion spirituelle qui le connecte aux puissances de la Terre, et le fait rompre silencieusement avec le cosmos blanc, pour retrouver les gestes des marins asiatiques de la son enfance ou les mots de sa nourrice indochinoise. Encore une histoire de « pied-noir » créolisé, qui ne parvient plus à trouver sa place dans une France en déni de sa créolité.



Son célèbre geste final, de renonciation aux honneurs qui l'attendent au port de Plymouth, afin de poursuivre encore et encore sa navigation, jusqu'à épuisement, a un sens plus profond encore qu'un simple « refus de parvenir ». Renoncer à la compétition, à la victoire, à la gloire, à l'argent, afin de prolonger ses noces spirituelles avec la mer et de renouer avec les émotions de son enfance asiatique, c'est aussi faire sécession avec des fétiches clefs du monde blanc – et leur préférer l'âme du monde.

C'est aussi le cas de Denis Diderot, qui ne s'intègre pas tout à fait bien dans le monde blanc où il baigne, avec son vitalisme, son amour du peuple, son cœur simple et aimant, son érotisme échevelé mais sans perversion, son intérêt prononcé pour les mœurs des « sauvages » ; et qui offre, en plein cœur des Lumières bourgeoises, sécularisées, eurocentrées, quelques clefs pour y échapper de l'intérieur. On pourrait ainsi évaluer notre degré de blanchité à nous autres blancs (cf. quiz p. 162).

Modes de résistances à la modernité

La décolonisation est d'abord et avant tout un *mouvement* dont le sujet est le territoire et les peuples colonisés, ou les minorités colonisées du monde blanc. (Tuck et Wayne Yang,

2022). C'est à partir de là qu'il faut décrire et penser des processus de désolidarisation du projet colonial par les blancs eux-mêmes. Peut-on parler de décolonisation dans le cas d'un blanc qui déconstruit sa blanchité ?

En évitant d'entretenir et à d'abonder le front colonial, voire en minant de l'intérieur la colonialité, la déconstruction de la blanchité ne semble pas pouvoir être néfaste ou inutile à la décolonisation. Une telle déconstruction est d'abord orientée vers le bénéfice de la vie et de la santé des non-blancs, mais elle semble également bénéfique aux blancs engagés dans un tel processus, qui les ramène à cette identité terrestre qui gît sous leur identité blanche/moderne. Dans la mesure où les blancs eux-mêmes sont, pour l'immense majorité, issus de cultures, de terroirs non-blancs (mais paysans, occitans, normands, bretons, corses, gascons…), il s'agit pour nous aussi peut-être, dans une certaine mesure et d'une certaine façon, d'un *véritable* processus de décolonisation, au sens où il s'agit de se libérer, pour la plupart d'entre nous, d'une culture finalement acquise récemment par nos parents ou nos grands-parents, pour renouer avec ce qui reste de nos culture régionale. Ma grand-mère ariégeoise Francine Lanaspeze, de Lézat-sur-Lèze, parlait occitan ; mon père le comprend mais ne le parle pas ; et je ne connais plus qu'une cinquantaine de mots de provençal que ma nourrice vauclusienne m'a transmis – *l'escoube, la cadière, niaï*… – ou qui persistent dans le français parlé de Marseille… Ce qui ne m'empêche pas de m'identifier régulièrement comme un homme d'origine occitane.

Pour comprendre et favoriser ce processus de décolonisation, pour renouer avec des origines dévalorisées et perdues, nous pouvons nous guider à la lumière du travail réalisé par les Françaises et Français d'origine sénégalaise, maghrébine, indienne, les Français de Guyane, des Caraïbes, de la Réunion, qui constituent pour nous la première aide et le premier secours. Le témoignage de Fanon me concerne toujours obscurément. Les moments de colonisation des territoires extra-métropoli-

tains ont été précédés et suivis de phénomènes de « colonisation intérieure » (Robert Lafont, 1971) par les puissances institutionnelles « blanchissantes » (État, école, armée, industrie…).

Pour les rares peuples autochtones non (encore) colonisés, mais cernés et menacés par le monde blanc, la lutte contre la modernité prend la forme d'une *guérilla de résistance avec un élément spirituel* : c'est le cas de l'émir algérien Abdelkader, chef de guerre et théologien, c'est le cas aussi du chamane yanomami Davi Kopenawa (2010), de l'écrivain autochtone Ailton Krenak (2020), de la Danse des Esprits amérindienne de 1890 initiée par Wovoka. Pour les peuples colonisés, la lutte contre la modernité prend traditionnellement la forme de guerres d'indépendance qui comportent un élément spirituel – dont le *satyagraha* de Gandhi (1929) constitue une forme historique emblématique ; ou plus exactement, c'est leur vie spirituelle qui les conduit en politique, pour combattre les forces qui détruisent l'esprit. Je crois que ce mouvement m'aide à lire et comprendre la direction de ma propre trajectoire philosophique. Pour les minorités non-blanches colonisées au sein du monde blanc, la décolonisation prend la forme d'un travail de déconstruction/guérison/réparation/reconstruction qui croise des éléments politiques, culturels et psychologiques. Pour les blancs enfin, la lutte contre la modernité peut prendre la forme d'un renoncement aux privilèges blancs. La forme la plus efficace, on la dit, est celle de la conversion à l'islam, car elle est codée par le monde blanc comme une *apostasie au sécularisme moderne* – qui est en réalité un point de religion (maladroitement et belliqueusement renommée depuis quelques années en « laïcité de combat »). Et donc l'archétype d'une spiritualité anti-moderne et anti-républicaine ; ou d'une insurrection spirituelle.

Projet marron

Mais il existe encore une autre forme de lutte, plus radicale,

Deux librairies honorant deux notions clefs des cultures politiques marronnes : les *quilombos* (à Marseille) et la forme d'action politique décentralisée de l'*hydre* (à Paris).

contre la modernité, et aussi ancienne qu'elle : c'est la création de communautés de résistance de femmes et d'hommes libres qui, s'étant arrachés à la plantation du maître, organisent leurs modes de subsistance. Les *quilombos* formés par les marrons, furtifs, peu accessibles, peu documentés, sont des communautés de vie qui constituent un interstice aussi important que caché de l'histoire moderne. Un contre-champ de la modernité est vécu et transmis oralement depuis tous ces lieux de résistance au sein même du monde moderne – la grande ville de Palmares au Brésil, le Surinam, Haïti, la Jamaïque, la tribu séminole en Amérique du Nord ; et ce sont des éléments historiques et culturels qui ont nourri toutes les cultures créoles aux Antilles, à La Réunion, etc.

Les principes essentiels de la *vie quilombola* sont structurés par la subsistance autonome, à commencer par l'autonomie alimentaire (agro-écologie). Les pratiques horticoles des quilombos constituent la « contre-plantation » écologique originaire. Cette « écologie marronne » est aussi ancienne que la modernité. Ces principes fondamentaux confluent avec ceux du *satyagraha* gandhien, forme emblématique des insurrections décoloniales : le *swaraj* (autonomie), le boycott, le soin communautaire, la vie spirituelle – se traduisant dans le mode de vie dépouillée de l'ashram, centrée sur les activités agricoles et le petit artisanat, symbolisé par le rouet, alternative à l'industrie textile britannique.

Ils rejoignent aussi ceux de l'écologie politique : sécession, démantèlement, subsistance, autonomie. L'écologie politique est donc, dans sa structure, la modalité blanche, intra-moderne, de ce mouvement de résistance multiséculaire, communautaire, transnational, de résistance à la modernisation et à la blanchité.

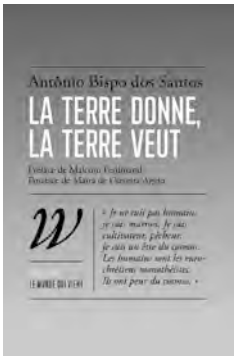
Dans la mesure où la colonialité du monde s'exprime moins aujourd'hui par la colonisation de peuplement (bien qu'elle demeure effective aux États-Unis, au Brésil, en Australie, au Tibet, en Palestine…) que par l'accaparement de terres et l'in-

Événement de lancent du livre de Nêgo Bispo, par Maïra Aggio de Oliveira, en avril 2025 à la Cité de l'Agricullture à Marseille.

trusion économique par les logiques combinées de multinationales et des Etats, des dynamiques de résistance insurrectionnelle ont lieu au sein des Etats-nations occidentaux (comme en témoignent les mouvements *Occupy*, XR ou, en France, les « soulèvements de la Terre »). Dans la mesure où elle désavoue la culture hors-sol de la modernité, l'écologie est par définition un mouvement insurrectionnel.

À tel point que ce mode d'existence *quilombola*, si on le visibilise et qu'on le met en série, peut être perçu comme une structure mondiale de résistance politique : il a été décrit comme tel dans *L'Hydre et le Dragon* (2021 [2010]) par Russell Maroon Shoatz, militant afro-étatsunien des droits civiques qui a passé 48 ans en prison, dont 22 en isolement, pour le meurtre d'un policier. Contrairement aux révolutions de type marxiste qui ont toujours une structure hiérarchisée (et qui s'achèvent toujours avec un dictateur « dragon »), l'ensemble des marrons au sein d'un quilombo, et l'ensemble des *quilombos* eux-mêmes dans le monde, est radicalement horizontal, forme une vaste « hydre » difficile à détruire ou à déraciner, structurée par le principe de la confluence, qui est profondément pluriversel – et créole :

> Une rivière ne cesse pas d'être une rivière du fait de confluer avec une autre rivière, au contraire, elle devient elle-même *et* d'autres rivières, elle se retrouve plus forte. Quand nous confluons, nous ne cessons pas d'être nous-mêmes, nous devenons nous-mêmes et d'autres – nous prospérons. (Bispo dos Santos, 2025)



Dans la perspective de Shoatz, le marronnage peut être vu comme un modèle de structure politique pour une entreprise de libération depuis l'intérieur des territoires modernisés/colonisés. Après mille ans de résistance politique et culturelle à l'émergence de l'État-nation, Marseille peut être investie comme une enclave culturellement propice à des formes de

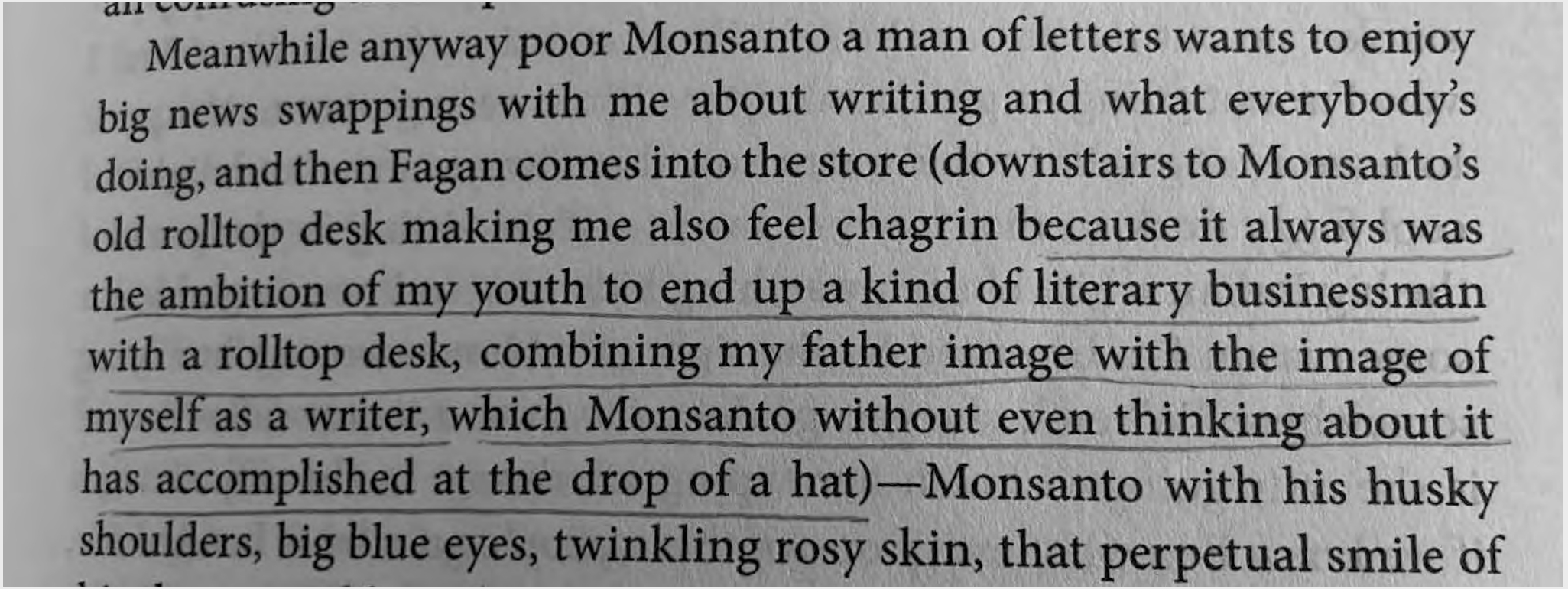
vie *quilombola* et de créolisation ; un lieu idéal où apprendre (littéralement et symboliquement) l'art de la *capoeira*, cet art martial acrobatique afro-brésilien.

Le projet « sauvage » des éditions Wildproject est donc à entendre comme un projet marron : une entreprise de dé-domestication intérieure qui vaut comme une fuite de la Plantation ; et qui s'inscrit dans cette longue histoire « contre-coloniale » multi-séculaire du marronnage.

Qu'est-ce que sortir du monde blanc ?

Mais où est-on, lorsqu'on sort du monde blanc ? L'ensemble de cette thèse est une tentative de réponse à cette question, mais on peut déjà esquisser quelques éléments.

Sortir du monde blanc, ce n'est pas partir en courant au bout du monde. C'est un léger bougé dans la silhouette ici-même. Quand on sort du monde blanc, on change de régime ontologique, éthique et politique. On quitte un délire collectif. On cesse de fantasmer sur le fait qu'on vit dans une nation blanche. On crève un voile. On sait mieux qui on est. On atterrit dans un monde infra-blanc, invisible pour le monde blanc, comme l'infra-rouge l'est au monde humain. On découvre qu'on fait partie d'un monde créole qui s'ignore et on en déguste les finesses ; l'idée même d'une nation blanche vole en éclats comme une bulle de savons, devant la granularité et les nuances du réel (Hage 2000). On se sent beaucoup plus seul parmi les blancs, c'est-à-dire ceux qui croient encore à l'existence des nations blanches ; mais pleinement intégré aux communautés du reste du monde, dont on a perçu la créolité profonde et déniée. On atterrit dans le monde. On atterrit à « Marseille ».



Meanwhile anyway poor Monsanto a man of letters wants to enjoy big news swappings with me about writing and what everybody's doing, and then Fagan comes into the store (downstairs to Monsanto's old rolltop desk making me also feel chagrin because it always was the ambition of my youth to end up a kind of literary businessman with a rolltop desk, combining my father image with the image of myself as a writer, which Monsanto without even thinking about it has accomplished at the drop of a hat)—Monsanto with his husky shoulders, big blue eyes, twinkling rosy skin, that perpetual smile of

Extrait de Jack Kerouac, *Big Sur* (1962) souligné à mon attention et envoyé par Jean-Christophe Cavallin.

PRAXIS

Le commerce des idées

Chercher et créer ; vendre et acheter

« Comme en témoignent les célèbres tablettes d'argiles du musée de Bagdad, l'écriture semble avoir été inventée il y a 5500 ans par les commerçants sumériens pour permettre leur comptabilité. »

Wikipedia

« Ç'a toujours été l'ambition de ma jeunesse de devenir une sorte d'homme d'affaires des lettres avec bureau à cylindre, (…) ce que [Ferlinghetti] sans même y songer avait accompli au pied levé. »

Jack Kerouac

Big Sur, 1962

Représentation de Ganesh, dieu de la sagesse, de l'intelligence, de l'éducation et de la prudence, le patron des écoles et des travailleurs du savoir. *Collection particulière de l'auteur.*

Depuis la création de Wildproject, ma recherche philosophique et ma lutte politique ont pris la forme d'une entreprise commerciale.

Cette condition de philosophe commerçant, de philosophe artisan, de philosophe entrepreneur, loin de la subir comme une disgrâce, je l'ai recherchée avec passion. Pour le petit-fils d'un chiffonnier ariégeois, dont je porte le même prénom et le même nom, l'indépendance économique était une question vitale ; mais pour un petit bourgeois ayant fait sept ans d'étude en philosophie sans même faire de petit boulot l'été, créer une entreprise était une gageure.

La façon dont je pense l'écologie n'est pas plus déliée de mon ancrage marseillais, que de la forme entrepreneuriale qu'a prise ma pratique philosophique.

La discipline de l'œuvre close

La moitié du travail d'une maison d'édition consiste non pas à vendre et promouvoir, mais à ce qu'on appelle, sans doute improprement, « produire », au sens d'une maison de production cinématographique, par exemple. De quelle production presque invisible s'agit-il, située entre celle, artistique, de l'auteur (le texte), et celle, industrielle, de l'imprimeur (l'objet livre) ? Le travail des maisons d'édition peut sembler moins concret, quasiment imperceptible – peut-être rien ; ou un grand bluff. Ce soupçon environne notre travail, et pour le lever tout à fait, il faut entrer dans une description précise et presque fastidieuse de la réalité de ce métier.

En tant que « maison de production », notre travail consiste à ajuster tous les paramètres de cette *œuvre collective* qu'est tout livre, afin qu'elle soit réussie en tant qu'œuvre (texte aussi impeccable que possible, objet consistant dans sa forme, en cohérence avec le contenu, pertinent sur les tables de libraire, etc.), et ce en organisant le jeu collectif de la production dans le temps (planning) et en termes financiers (budget), en coor-

donnant tous les métiers adjuvants (editing, correction, graphisme, impression…). Pour chaque livre, deux outils-clefs sont un calendrier et des budgets prévisionnels. Nous autres éditeurs, nous habitons au quotidien des plannings et des budgets – tout à la fois ceux de l'année passée, de l'année en cours, et de l'année à venir. Ce n'est pas l'un des moindres agréments que ce rapport agile au temps : nous n'habitons pas l'instant, mais une période épaisse de plusieurs années. Dans la même semaine, nous envoyons un livre chez l'imprimeur, nous relisons un manuscrit à paraître dans six mois, et nous organisons un événement de lancement pour un livre tout juste paru. À nous de coordonner entre eux tous ces plannings.

La production de chaque livre est un petit défi qui demande discipline, vigilance, agilité, habileté, diplomatie, politesse – sous la protection d'Hermès et de Ganesh, avec l'aide de leurs divins attributs. Clore l'œuvre est un processus qui passe par plusieurs étapes et moments de tension, notamment la préparation de copie, le bon à tirer… Ce processus de clôture peut engendrer des tensions morales et des débordements d'horaires qui font partie intégrante du processus, et qui m'emmènent parfois au beau milieu d'un samedi, ou un soir de semaine à minuit. Cette clôture de l'œuvre est l'un des horizons de la collaboration entre l'édit·rice et l'aut·rice.

Être éditeur, c'est d'abord maîtriser cet art de produire dans les temps, en évitant au maximum les situations conflictuelles, qui ne sont en rien une fatalité, comme mon expérience dans les plus grosses maisons me l'avait laissé penser dans ma jeunesse ; mais plutôt le résultat d'un manque de compétence – ou plutôt d'un manque de respect des parties prenantes, d'un manque d'engagement spirituel dans l'œuvre à accomplir ensemble, un manque de sincérité dans la confluence.

C'est dans sa réalisation de l'œuvre close que ce métier comporte sa dimension la plus explicitement artisanale, qui m'a appris à comprendre le type d'intelligence nécessaire à mener

	1. MAISON DE PRODUCTION	2. AGENCE DE PROMOTION
	lecture 1 : acceptation du manuscrit	
- 4 mois	lecture 2 : préparation de copie	fiche argumentaire
	maquette	relation librairies
- 2 mois	correction ortho-typogaphique	relations presse
	finalisation des fichiers	
- 1 mois	BAT	autres outils de communication (réseaux etc.)
	PARUTION	événements de lancement

Schéma
La double activité d'une maison d'édition;, à la fois maison de production et agence de promotion, avec les tâches principales de chacune de ces actvités, par ordre chronologique de déroulement (de haut en bas)..

une idée par la main, jusqu'à sa réalisation concrète ultime. C'est une intelligence humble et attentive, un petit sacerdoce.

Quelles que soient les imperfections structurelles dont le *texte* peut disposer en tant que création artistique, il doit cependant, en tant qu'objet artisanal, donner lieu à la naissance d'une œuvre close et aboutie, réputée « parfaite ». Autant j'ai des difficultés avec la notion de clôture d'un objet *artistique*, et je rechigne, en tant qu'auteur, à achever un texte ou à enclencher une démarche qui se donnerait la perfection comme horizon (lui préférant le registre de l'improvisation), autant la clôture artisanale de l'œuvre livre est au centre de ma vie professionnelle. L'un ne gêne pas l'autre, car il s'agit de deux registres différents. Il est souhaitable de clore artisanalement une œuvre artistique ouverte et imparfaite ; et je ne verrais pas l'intérêt de laisser artisanalement imparfaite une œuvre artistique accomplie et parvenue à un haut degré de perfection.

L'artisanat est une disposition de l'esprit et du corps qui est peu travaillée et valorisée dans les mondes savants et qui, quand on l'active, tend à faire reculer l'anxiété. L'*oikonomia*, au sens antique de gestion du domaine, était souvent confiée à l'épouse du propriétaire, et cela ne semblait pas assez digne aux antiques pour qu'il daignent en parler à l'écrit (Hache, 2024). L'artisanat de la préparation de copie, de la maquette, est une école de minutie et de méticulosité qui peut paraître ingrate au premier abord, pour des gens formés comme moi à l'art des grandes idées et des généralités abstraites, en quoi peut consister une certaine pratique instituée de la philosophie. Ici, il s'agit de vérifier mille paramètres, d'éviter mille erreurs, d'intégrer mille corrections ortho-typographiques – sous peine de devoir pilonner la marchandise produite, au péril économique de l'entreprise.

Le « bouclage » d'un livre est une période qui s'étale sur quelques jours, et qui vient couronner un effort initié par l'auteur des mois ou des années plus tôt. Cette clôture, qui est une

montée en intensité, une phase de compression, peut générer des tensions internes, parfois des tensions relationnelles. C'est le moment fatidique du « bon à tirer » (BAT) qui est sans retour, et qui se ritualise sur 72 h. Jour 1, le BAT de l'auteur à l'éditeur. Jour 2, l'envoi des fichiers finaux à l'imprimeur. Jour 3, le BAT de l'éditeur à l'imprimeur.

Cette clôture en 3 jours vient couronner des semaines ou des mois de travail éditorial (relecture, maquette…), et des mois et des années du travail d'écriture de l'aut·rice. Dans cette phase d'intense manipulation et fréquentation de l'œuvre (et de son au·trice), analogue à celle de l'accrochage ou de la scénographie dans un espace muséal, une *vérification* technique a lieu : une œuvre peut « tenir » ou « tomber ». En vérité, une autre vérification a lieu, plus tacite, plus morale : celle de la qualité humaine de l'aut·rice, qui fait en général l'unanimité au sein de l'équipe. C'est le moment de la véritable valse entre édit·rices et aut·rices. Quand cela se passe bien cela crée une gratitude mutuelle, parfois à vie. Quand cela se passe mal, cela peut marquer la fin d'une relation professionnelle. Sur 120 titres publiés, une des nos grandes fiertés collectives au sein de l'équipe est de ne (presque) jamais avoir eu de relation conflictuelle. Si j'en juge par comparaison avec les maisons où j'ai préalablement travaillé comme salarié, c'est une situation exceptionnelle, et cela constitue pour moi un accomplissement professionnel et éthique.

Avec le temps, je ne cesse d'améliorer mes compétences (acquises sur le tas, et donc au départ extrêmement lacunaires) dans cette phase de réalisation physique de l'œuvre-livre ; et j'ai acquis un inconfort moral de plus en plus marqué à l'égard de l'attitude qui consiste à aimer « concevoir les projets, mais pas les mettre en œuvre » – une attitude marquée par un mépris de l'intellect pour la main, du concepteur pour l'exécutant, de la classe dirigeante pour la classe laborieuse. À travers mon intense activité artisanale, j'ai appris que la mise en œuvre est

Black Sea
THRACIA
Troy
MEDEA
LYDIA
Smyma
Sardis
Ephesus
Miletus
CILICIA
Mediterranean Sea

un passionnant moment de *vérification* et d'*ajustement* de la conception, voire un véritable moment de la conception, ou de conception continuée, dans la matière : voici en tout cas ce qui relève désormais en moi, je crois, d'une « culture d'artisan ».

L'art de faire, jusqu'au bout, avec ses mains, en améliorant sans fin son geste, de plus en plus précis et de plus en plus leste ; l'art du geste économe et juste ; l'art de l'inscription de l'idée dans la matière, jusque dans les plus grands détails et les servitudes de la réalisation ; la pensée qui fait, le geste qui pense (Matthew Crawford, 2010 [2009]) : je vois là une culture qui me rattache à une tradition millénaire ; et qui me révèle en creux les limites du savoir purement théorique auquel on m'a si intensément entraîné, pourtant considéré comme plus noble dans les mondes institués, et si valorisé dans les mondes de la culture.

Un jour, un jeune auteur, en train de boucler son manuscrit, m'a dit, d'un air extrêmement grave et important, avec une grimace de sérieux : « J'ai des problèmes théoriques ». Cela m'a laissé rêveur.

Commerce et philosophie

L'autre moitié du travail d'éditeur consiste à vendre. Et loin d'être hermétiquement séparés comme le pur et l'impur, ces deux moitiés sont organiquement reliées l'une à l'autre. L'anticipation de l'acte commercial irrigue dès l'amont le travail éditorial, tout autant que l'acte éditorial irrigue dès l'amont le travail commercial. On fait des livres pour les vendre ; tout autant qu'on s'efforce de vendre les livres qu'on a envie de faire.

Le commerce est depuis l'Antiquité une pratique fondatrice de la vie sociale et de la culture méditerranéennes. Le commerce est un outil immémorial pour « faire un monde de plusieurs mondes » (selon la définition zapatiste du « plurivers »). C'est de cités comme Milet, qui fut à la fois un haut-lieu de croisements commerciaux et de vitalité philosophique, qu'émergea le travail philosophique sur la notion de *physis*.

Ce que je voudrais tenter d'éclairer en creux par ce témoignage de la pratique de philosophe artisan-commerçant, c'est ce qu'est devenu la philosophie en régime moderne : soit la philosophie instituée publique (inféodée à un corpus, prise dans un éthos et dans une manière de dire), soit une pratique culturelle bourgeoise de distinction (comme rhétorique conservatrice/coloniale adossée à une érudition académique) – le mélange des deux étant amené à un point d'incandescence par un philosophe médiatique comme Alain Finkielkraut, par exemple. La philosophie que j'aime et essaie de pratiquer est plutôt celle qui a « un faible coefficient de visibilité » (pour reprendre l'expression utilisée par Hendrik Sturm à propos de l'art de la marche) – plus en prise avec la parole enfantine qu'avec la prose hégélienne. Il me semble que la philosophie, comme un animal sauvage, est rarement là où on l'attend, et souvent là où on ne l'attend pas.

Les relations entre la philosophie moderne et l'État (au-delà du cas-limite, mais emblématique, de leur pure et simple identification, chez Hegel), mériteraient un examen socio-historique approfondi. Même chez des philosophes définis comme émancipateurs, voire anarchistes, le discours s'élabore souvent dans le respect d'un univers textuel conçu comme autonome, d'un corpus de références eurocentrées, dans une approche historicisante – trois éléments fondateurs de la philosophie en régime moderne/colonial. En pratiquant la philosophie de façon indépendant comme artisan-commerçant dans ma micro-institution, je dispose donc d'une luxueuse marge de latitude dans mes « manières de dire » (selon l'expression de mon collègue Marin Schaffner), une marge en tout cas plus grande que si j'appartenais pleinement au monde institué de la recherche – et qui ne m'empêche pas de demeurer obscurément prisonnier du cadre qu'on m'a inculqué, dont je m'efforce ici encore de sortir.

Des forêts aux lect·rices, une fillière du livre de plus en plus atomisée suite aux différentes révolutions industrielles, et sous une tension croissante dans un contexte de financiarisation (en rouge). (Schéma Baptiste Lanaspeze et Georgia Froman, lors de la formation donnée à Toulon en 2022).

Artisans-commerçants

L'acte d'acheter et de vendre n'est pas toujours tenu en haute considération dans le monde intellectuel et académique. En dehors de l'acte de se vendre eux-mêmes (dans la négociation de leur propre salaire et de leur poste sur le marché international, notamment pour les chercheu·ses mondialisé·es jouant le jeu de la culture capitaliste des universités anglo-saxonnes), le commerce, petit ou de gros, tend plutôt à être perçu par les chercheu·ses comme une préoccupation triviale, peu noble, infra-intellectuelle, qui serait censée détourner de la fabrication saine des savoirs. Dans la tradition philosophique occidentale, on compte ici où là un soldat, un artisan, un espion – mais, à ma connaissance, peu ou pas de commerçants. Je devine parfois, dans les réactions de certains auteurs, comment leur étrangeté à mon monde les protège mal d'une attitude qui pourrait ressembler à du mépris.

J'ai grandi dans des groupes sociaux liés à la fonction publique, une sorte de bourgeoisie de robe, et qui m'ont transmis le sens de sa dignité et de sa noblesse. Dans ces mondes, le commerçant (surtout de gros) est souvent considéré assez bas sur la plan éthique, étant associé à la pratique du « marchandage », perçue par la classe moyenne blanche comme un cousin de l'escroquerie. Politiquement, il renvoie à des groupes sociaux associés à l'extrême droite poujadiste.

L'activité d'artisanat et de commerce est désormais au cœur de ma pratique professionnelle, ce qui m'a amener à traverser et dépasser les préjugés dont j'avais hérité. Et d'apprendre à voir comment, dans l'artisanat et le commerce, « ça pense ». Ni ma famille, ni mes professeurs, ne m'avaient appris cela.

Depuis quinze ans, dans chacune de mes journées, je gère des problèmes d'ordre conceptuel, comptable, lexical, stratégique, esthétique, financier, tactique, commercial, graphique, psychologique, logistique… Et je ne hiérarchise pas ces différents aspects, ni ne les tiens pour des choses séparées, dont les

unes seraient plus nobles que les autres. Toutes me plaisent à leur façon, et me permettent d'être plein de choses à la fois. Elles forment le tout de la production et de la vie d'un livre ; les textes font pleinement partie du monde.

Comme on l'a vu, la dimension commerciale ne représente que la seconde composante du métier (chronologiquement, mais aussi logiquement), venant après la création/production par laquelle nous construisons notre catalogue. Pour autant, elle fait cependant pleinement partie de ma pratique. J'exerce cette activité commerciale avec passion, et je la considère avec respect, comme une activité tout aussi digne et importante que les activités d'autres secteurs (agriculture, industrie, fonction publique, services…). Je voudrais plaider maintenant pour la beauté de cette activité qui consiste à acheter et vendre, et pour la grandeur de la situation d'artisan-commerçant.

Parce que nous vivons, à l'époque moderne, dans un monde où les acteurs professionnels priorisant la maximisation du profit financier jouissent d'une survalorisation sociale, l'acte d'acheter et de vendre a été perçu d'une façon déformée par les opposants au capitalisme (dont je fais partie) comme une activité œuvrant à la destruction du monde – surtout dans les milieux salariés, et particulièrement dans la fonction publique.

Acheter et vendre, voici qui a pourtant existé avant le capitalisme et qui existera après lui. Le commerce est une activité anthropologique structurante dans les sociétés humaines, au moins depuis le néolithique et l'apparition des formes urbaines, qui vont avec la spécialisation professionnelle et la distinction des métiers. La catastrophe culturelle, éthique, humaine et écologique causée par le statut accordé à l'argent à l'ère moderne, de fin ultime des activités sociales, ne doit pas faire oublier la vertu initialement conviviale de l'argent, qui constitue au départ un précieux outil d'organisation d'une communauté humaine composée de différents métiers et ayant besoin de différents produits. Dans cette perspective, les personnes qui produisent

et qui vendent leurs productions (« artisans-commerçants »), qu'elles la produisent avec ou sans partenaires et prestataires, et qu'elles vendent au détail ou en gros, forment des rouages fondamentaux de toute société humaine, qui développent un éthos spécifique. Le glissement, au cours de la modernité, des commerçants vers les capitalistes, et de l'argent comme *outil* au service de la société à celui de *fin* de la société, rendu possible par le déverrouillage des limitations éthico-spirituelles (comme le droit d'usure), fait partie de la construction de l'Occident, et doit donc lui aussi faire l'objet d'une réappropriation. C'est à un tel *reclaim* de la culture commerçante que j'aspire ici.

Une difficulté de la condition d'artisan-commerçant est sa fragilité : fragilité extérieure car d'une année à l'autre, les recettes peuvent diminuer, fragilité intérieure car des événements inattendus peuvent réduire sa force de travail. C'est une condition relativement précaire, analogue à celle d'un paysan ou d'un marin-pêcheur, à la merci d'une mauvaise récolte ou d'une mer moins poissonneuse, qui va donc développer des stratégies de protection, comme : 1° une tendance à la thésaurisation, à la hauteur de ses modestes revenus, pour se protéger (le fameux « bas de laine »), 2° le fait de cultiver la solidarité avec les confrères et les consœurs, 3° la diversification des activités (dans mon cas, je co-gère également depuis 2014 une agence d'urbanisme, d'où je tire environ un tiers de mes revenus).

Dans le cas particulier des maisons d'édition (et des maisons « de fonds »), la petite rente créée par les ventes de livres déjà publiés (et donc en général déjà rentabilisés) a tendance à augmenter au fil des ans, de sorte que l'affaiblissement fatal qui arrive avec l'âge peut être en partie compensé par une robustesse économique.

Grâce à ces différents curseurs, j'ai appris, au fil des années, à aborder cette précarité avec davantage de sérénité, et à la vivre comme une chose belle et source de joie, et non comme la privation d'une sécurité à laquelle j'aspirerais. (Ainsi, au

artisanat-commerce	**capitalisme**
œuvre	produit
société	marché
pédagogie	marketing
fonds propres	profit
rémunération	dividende
fonds	capital
collègues	ressources humaines

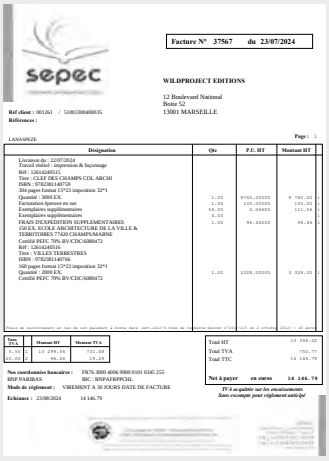
Lexique et pratique. Une attention aux mots utilisés dans l'activité des artisans-commerçants, pour nous réapproprier une culture commerçante ancestrale émancipée de son aliénation par la pratique capitaliste.

bout d'environ dix ans, j'ai cessé d'avoir des insomnies chaque dimanche soir en ayant une crainte démesurée de faire faillite.)

Une fois que l'on parvient à ce point, on peut apprécier plus pleinement ce qui est la grandeur principale de la situation de l'artisan-commerçant : le sentiment d'*autonomie* qu'il procure. Un artisan-commerçant est libéré des logiques de domination et de soumission. Il n'a pas de patron, d'employeur ou de supérieur hiérarchique ; et il dispose de toute la latitude, en tant que chef d'équipe, d'entretenir au sein de sa petite équipe des relations adoucies par l'atmosphère familiale rendue possible par le petite taille de l'entreprise, qui autorise une proximité humaine. Ce qu'il vit ressemble davantage à une *expérience partagée de l'autonomie*, qu'à la toute-puissance d'une direction, entendue comme pouvant exercer son droit d'us et d'abus sur ses biens et son personnel. C'est plutôt une logique de soin mutuel et continu, associée à un sentiment d'aventure collective. Nous avons créé ensemble notre monde, avec nos alliés.

Un artisan-commerçant mène plus ou moins sa vie comme il l'entend, selon ses propres critères, en suivant ses propres valeurs, avec les gens qu'il a choisis, et dans le lieu qui lui convient. La relative modestie de ses revenus ne lui est pas un grand inconvénient en comparaison de ce qui est sa véritable richesse : le sentiment d'accomplissement et de paix que donne la réalisation de l'autonomie (Theodore Kaczynski, 2022). Il y a là une souveraineté individuelle qui est tissée de mille dépendances à mille facteurs, dont il convient de prendre soin chaque jour.

Être aimable avec mes fournisseurs, surtout les réguliers, n'est pas une stratégie ou un effort ; c'est un plaisir. Dans la courtoisie mutuelle des échanges que j'ai presque chaque jour depuis une dizaine d'années avec un partenaire comme Alexandre Dahan, le commercial (et fin technicien) de l'imprimerie Sepec, se joue, du point de vue du métier, le respect de nos expertises respectives ; du point de vue de l'œuvre accom-


sepec

Facture N° 37567 du 23/07/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 23/07/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : 1261424511 Titre : CLEF DES CHAMPS COL ARCHI ISBN : 9782381148758 304 pages format 15*23 impression 32*1 Quantité : 3000 EX. Facturation épreuve en sus Exemplaires supplémentaires Exemplaires supplémentaires FRAIS D'EXPEDITION SUPPLEMENTAIRES 150 EX. ECOLE ARCHITECTURE DE LA VILLE & TERRITOIRES 77420 CHAMPS/MARNE Certifié PEFC 70% BV/CDC/6080672 Réf : 1261424516 Titre : VILLES TERRESTRES ISBN : 9782381148766 160 pages format 15*23 impression 32*1 Quantité : 2000 EX. Certifié PEFC 70% BV/CDC/6080672	1.00 1.00 94.00 1.00 1.00 1.00	8740.00000 100.00000 2.34000 96.66200 3228.00000	8 740.00 100.00 111.96 96.66 3 228.00

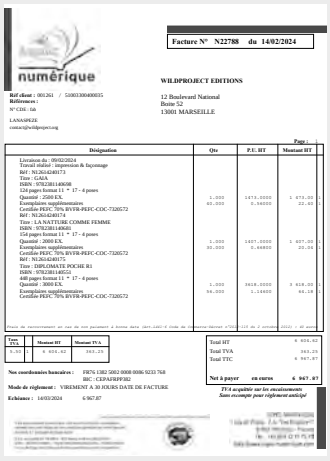
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	13 250.62	731.40
20.00	96.66	19.33

Total HT 13 346.28
Total TVA 750.77
Total TTC 14 146.79

Nos coordonnées bancaires : FR76 3000 4006 9900 0101 0345 255
BNP PARIBAS
BIC : BNPAFRPPCHL
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 23/08/2024 14 146.79

Net à payer en euros 14 146.79
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N22788 du 14/02/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :
N° CDE : fab

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 09/02/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142401173 Titre : GAIA ISBN : 9782381148658 124 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 2500 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142401174 Titre : LA NATURE COMME FEMME ISBN : 9782381148641 154 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 2000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142401175 Titre : DIPLOMATE POCHE R1 ISBN : 9782381148535 320 pages format 10 * 17 - 4 pages Quantité : 3000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 40.000 1.000 40.000 1.000 96.000	1473.0000 0.96000 1407.0000 0.66800 3618.0000 1.14400	1 473.00 22.40 1 407.00 26.56 3 618.00 66.18

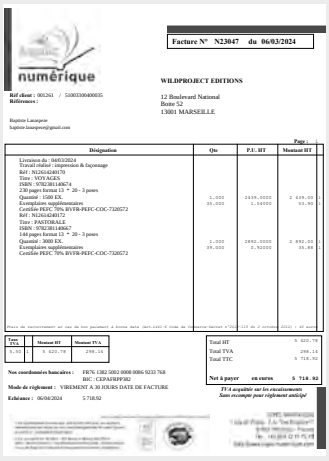
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	4 616.42	343.26

Total HT 4 616.42
Total TVA 343.26
Total TTC 4 967.07

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 14/03/2024 4 967.07

Net à payer en euros 4 967.07
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N23047 du 06/03/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

Baptiste Lanaspeze
baptiste.lanaspeze@gmail.com

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 06/03/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142401170 Titre : VOYAGES ISBN : 9782381148674 230 pages format 13 * 20 - 3 pages Quantité : 1500 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142401171 Titre : PASTORALE ISBN : 9782381148667 144 pages format 13 * 20 - 3 pages Quantité : 3000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 35.000 1.000 39.000	2439.0000 1.34000 2892.0000 0.92000	2 439.00 53.90 2 892.00 35.88

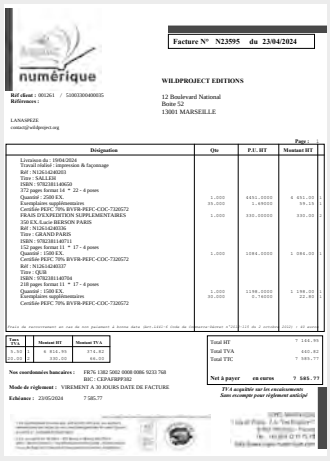
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	5 332.78	293.14

Total HT 5 407.78
Total TVA 293.14
Total TTC 5 718.92

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 06/04/2024 5 718.92

Net à payer en euros 5 718.92
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N23595 du 23/04/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 19/04/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142402031 Titre : SALLEH ISBN : 9782381148650 372 pages format 14 * 22 - 4 pages Quantité : 2500 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 FRAIS D'EXPEDITION SUPPLEMENTAIRES 350 EX. Lucie BERSON PARIS Réf : N126142402036 Titre : GRAND PARIS ISBN : 9782381148711 152 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 1500 EX. Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142402037 Titre : QUIZ ISBN : 9782381148704 216 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 1500 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 39.000 1.000 1.000 39.000	6451.0000 1.69000 330.00000 1084.0000 1198.0000 0.74000	6 451.00 99.15 330.00 1 084.00 1 198.00 22.86

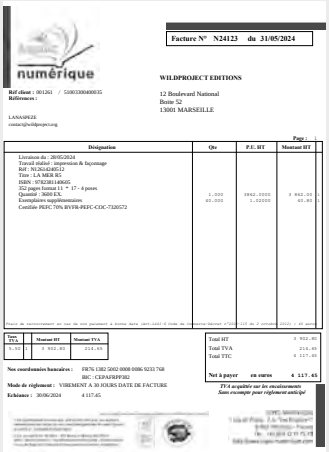
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	6 816.90	374.92
20.00	330.00	66.00

Total HT 7 146.90
Total TVA 440.92
Total TTC 7 585.77

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 23/05/2024 7 585.77

Net à payer en euros 7 585.77
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N24123 du 31/05/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 28/05/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142405512 Titre : LA MER RS ISBN : 9782381148665 352 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 3000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 60.000	3862.0000 1.02000	3 862.00 61.20

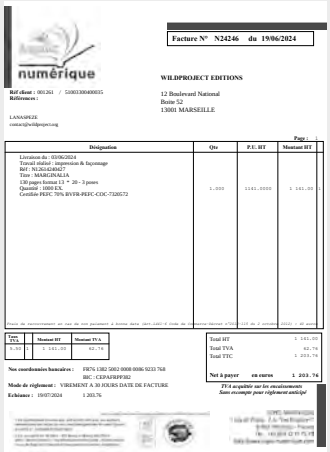
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	3 902.92	214.65

Total HT 3 902.92
Total TVA 214.65
Total TTC 4 117.65

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 30/06/2024 4 117.65

Net à payer en euros 4 117.65
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N24246 du 19/06/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 03/06/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142404627 Titre : MARGINALIA 130 pages format 13 * 20 - 3 pages Quantité : 1000 EX. Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000	1141.0000	1 141.00

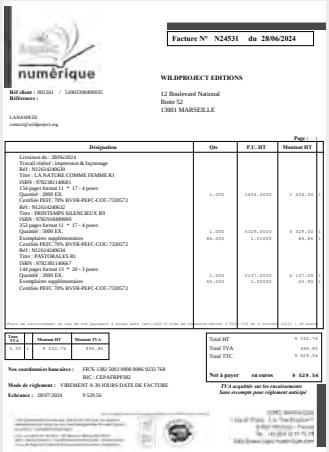
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	1 141.00	62.76

Total HT 1 141.00
Total TVA 62.76
Total TTC 1 203.76

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 19/07/2024 1 203.76

Net à payer en euros 1 203.76
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N24531 du 28/06/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 28/06/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142406630 Titre : LA NATURE COMME FEMME R1 ISBN : 9782381148681 154 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 2000 EX. Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142406633 Titre : DIPLOMATE 70% SILENCIEUX R9 ISBN : 9782381148889 352 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 3000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142406634 Titre : PASTORALES R1 ISBN : 9782381148667 144 pages format 13 * 20 - 3 pages Quantité : 2000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 86.000 1.000 65.000	1436.0000 5329.0000 1.01000 2137.0000 1.02000	1 436.00 5 329.00 86.86 2 137.00 65.90

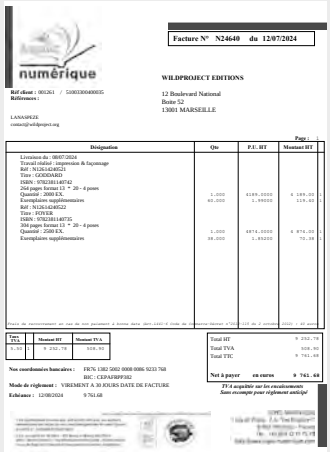
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	9 332.78	496.80

Total HT 9 332.78
Total TVA 496.80
Total TTC 9 829.58

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 28/07/2024 9 529.58

Net à payer en euros 9 529.58
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N24640 du 12/07/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 08/07/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142408521 Titre : GODDARD ISBN : 9782381148742 264 pages format 13 * 20 - 4 pages Quantité : 2000 EX. Exemplaires supplémentaires Réf : N126142408522 Titre : ZOLA ISBN : 9782381148735 304 pages format 13 * 20 - 4 pages Quantité : 2500 EX. Exemplaires supplémentaires	1.000 40.000 1.000 38.000	6189.0000 1.96000 4874.0000 1.85200	6 189.00 119.40 4 874.00 70.38

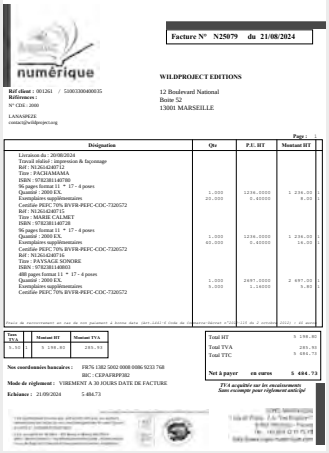
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	9 252.78	508.90

Total HT 9 252.78
Total TVA 508.90
Total TTC 9 761.68

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 12/08/2024 9 761.68

Net à payer en euros 9 761.68
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N25079 du 21/08/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :
N° CDE : 2000

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 20/08/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142407712 Titre : PACHAMAMA ISBN : 9782381148740 96 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 2000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142407715 Titre : MARIE CALMET ISBN : 9782381148726 96 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 2000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142407716 Titre : PAYSAGE SONORE ISBN : 9782381148603 480 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 2000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 40.000 1.000 40.000 1.000 5.000	1236.0000 0.80000 1236.0000 0.80000 2497.0000 1.14000	1 236.00 9.00 1 236.00 14.00 2 497.00 5.80

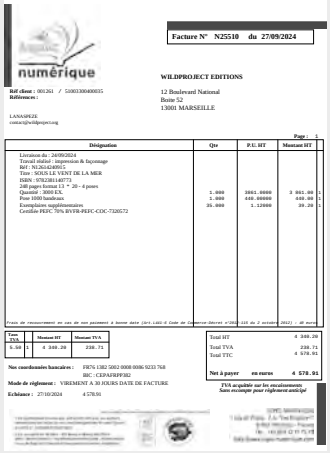
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	5 198.80	285.93

Total HT 5 198.80
Total TVA 285.93
Total TTC 5 484.73

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 21/09/2024 5 484.73

Net à payer en euros 5 484.73
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N25510 du 27/09/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 24/09/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142409015 Titre : SOUS LE VENT DE LA MER ISBN : 9782381148771 248 pages format 13 * 20 - 4 pages Quantité : 2000 EX. Pour 1000 hors-texte Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 1.000 35.000	3861.0000 440.00000 1.12000	3 861.00 440.00 39.20

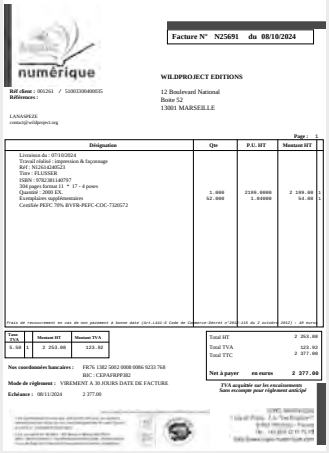
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	4 340.20	238.71

Total HT 4 340.20
Total TVA 238.71
Total TTC 4 578.91

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 27/10/2024 4 578.91

Net à payer en euros 4 578.91
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N25691 du 08/10/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 07/10/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142410023 Titre : FLUSSER ISBN : 9782381148757 304 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 2000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 62.000	2100.0000 1.04000	2 100.00 64.48

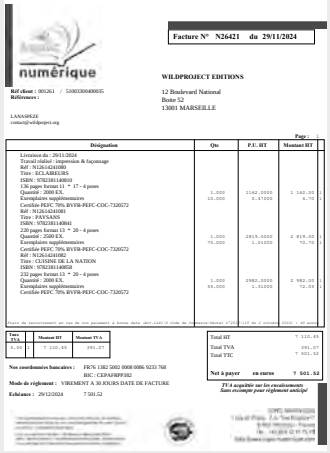
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	2 253.00	123.92

Total HT 2 253.00
Total TVA 123.92
Total TTC 2 377.00

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 08/11/2024 2 377.00

Net à payer en euros 2 377.00
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N26421 du 29/11/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 29/11/2024 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142410881 Titre : ECLABEURS ISBN : 9782381148810 136 pages format 11 * 17 - 4 pages Quantité : 2500 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142410881 Titre : PAYSANS ISBN : 9782381148841 220 pages format 13 * 20 - 4 pages Quantité : 2500 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572 Réf : N126142410882 Titre : LE CRI DE LA NATION ISBN : 9782381148858 232 pages format 13 * 20 - 4 pages Quantité : 2500 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/FR-PEFC-COC-7326572	1.000 10.000 1.000 70.000 1.000 55.000	1162.0000 0.47000 2819.0000 1.01000 2982.0000 1.31000	1 162.00 4.70 2 819.00 70.70 2 982.00 72.05

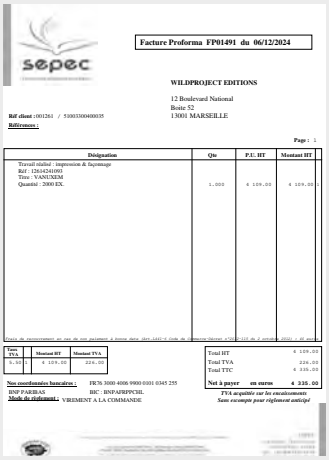
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	7 110.49	391.07

Total HT 7 110.49
Total TVA 391.07
Total TTC 7 501.52

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 29/12/2024 7 501.52

Net à payer en euros 7 501.52
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


sepec

Facture Proforma FP01491 du 06/12/2024

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Travail réalisé : impression & façonnage Réf : 1261424511993 Titre : VANUXEM Quantité : 2000 EX.	1.000	4 109.00	4 109.00

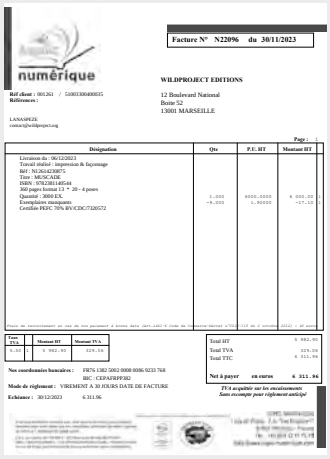
Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	4 109.00	226.00

Total HT 4 109.00
Total TVA 226.00
Total TTC 4 335.00

Nos coordonnées bancaires : FR76 3000 4006 9900 0101 0345 255
BNP PARIBAS
BIC : BNPAFRPPCHL
Mode de règlement : VIREMENT A LA COMMANDE

Net à payer en euros 4 335.00
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé


numérique

Facture N° N22096 du 30/11/2023

WILDPROJECT EDITIONS
12 Boulevard National
Boite 52
13001 MARSEILLE

Réf client : 001261 / 51003300400035
Références :

LANASPEZE
contact@wildproject.org

Page : 1

Désignation	Qte	P.U. HT	Montant HT
Livraison du : 06/12/2023 Travail réalisé : impression & façonnage Réf : N126142308875 Titre : MUSCADE ISBN : 9782381148544 360 pages format 13 * 20 - 4 pages Quantité : 3000 EX. Exemplaires supplémentaires Certifié PEFC 70% BV/CDC/7326572	1.000 -0.000	6000.0000 1.96000	6 000.00 -57.10

Frais de recouvrement en cas de non paiement à bonne date (Art.1441-6 Code de Commerce-Décret n°2012-115 du 2 octobre 2012) : 40 euros

Taux TVA	Montant HT	Montant TVA
5.50	5 942.90	329.06

Total HT 5 942.90
Total TVA 329.06
Total TTC 6 311.96

Nos coordonnées bancaires : FR76 1382 5002 0008 0086 9233 768
BIC : CEPAFRPP382
Mode de règlement : VIREMENT A 30 JOURS DATE DE FACTURE
Echéance : 30/12/2023 6 311.96

Net à payer en euros 6 311.96
TVA acquittée sur les encaissements
Sans escompte pour règlement anticipé

Devis d'impression de l'imprimerie Sepec pour l'année 2024 (plus de 20 titres imprimés ou réimprimés, pour un total de 72 000 €).

plie, la complémentarité de nos métiers ; du point de vue économique, le besoin que nous avons l'un de l'autre ; du point de vue psychologique et moral, l'envie de passer de bonnes journées au travail. Cette courtoisie client-fournisseur est pour moi une vibration socio-économique qui résonne anthropologiquement très fort, surtout dans l'espace méditerranéen – dans ce goût partagé pour l'autonomie et la frugalité.

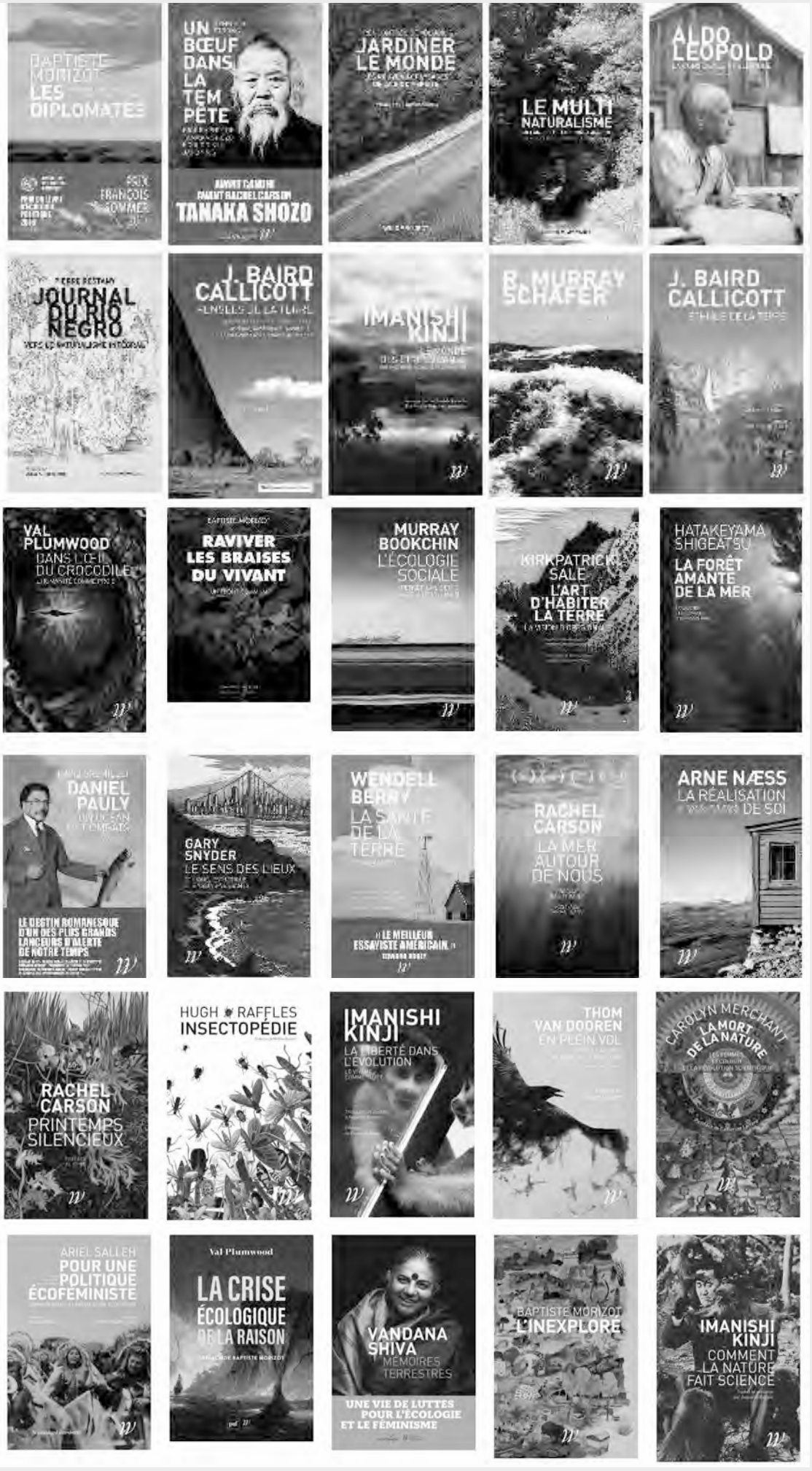
La condition d'artisan-commerçant me place dans une culture qui, d'une part, n'est pas centrale dans la construction de la blanchité (plus intense chez des groupes sociaux comme la fonction publique ou la bourgeoisie), et d'autre part me connecte à une condition populaire transnationale qui constitue une large et vaste confrérie, à commencer par le quartier où je vis, dense en artisans et commerçants. Contre l'idée que les commerçants seraient des humains de catégorie médiocre, n'ayant pas accès à la dignité supposée de la vie intellectuelle, je voudrais les compter – aux côtés de celles, plus vitales encore, du soignant, du médecin, du paysan, de l'artisan, du marin, etc. – parmi les mille figures de l'intelligence pratique, qui n'a rien à envier, en termes de jugement, de savoir-faire, d'humilité, de finesse sociale et d'habileté à composer de mondes, des intellectuel·les professionnel·les. La pensée est bien davantage, et bien autre chose, que l'art de la création conceptuelle instituée ; mais il est indiscutable que cet art-là en revanche qui permet d'entrer au Collège de France.

Chez de nombreux artisans-commerçants et dirigeants de petites entreprises, on trouve un éthos qui n'est pas celui de « l'entrepreneur » au sens de la Chambre de Commerce : le *start-upper*, à mi-chemin entre le petit soldat de l'innovation technologique et le mini-conquistador vénal et sans scrupules, courtisan du roi, tel qu'il a été reconfiguré par la culture capitaliste. Notre éthos est plus ordinairement celui d'aventuriers un peu anarchistes, d'animaux sauvages un peu autonomistes.

Autonomie et frugalité

En construisant et consolidant progressivement mon autonomie financière (et morale), cette condition commerciale n'a en effet cessé d'infléchir la façon dont je pratique la philosophie, y compris dans ses contenus. Plus j'avançais dans la condition d'entrepreneur, plus je m'éloignais des situations classiques d'enseignant-chercheur, plus je m'identifiais, par l'aspect de ma vie quotidienne, à des figures de collègues entrepreneurs ou artisans-commerçants non salariés, à commencer par celles et ceux du quartier du Chapitre à Marseille. Et plus je m'éloignais de l'éthos et des problématiques des communautés d'intellectuel·les salariés du secteur public, qui constituent les contribut·rices princip·ales (mais non uniques) à la vie des idées. Dans mon rapport au travail, je suis proche de mes voisins du cours Joseph-Thierry que je croise au quotidien : le boulanger des Hautes-Alpes, le couturier libanais, le couturier sénégalais, le couple chinois du bar-tabac, le cordonnier de chaussons d'escalade, la petite manufacture de menuiserie… Nos chiffres d'affaire respectifs se situent dans les mêmes ordres de grandeur. On nous voit occuper nos boutiques comme des lieux de liberté, aux horaires plus ou moins fantaisistes qui nous conviennent, et y traîner même parfois voluptueusement le soir ou le dimanche…

Ensuite, la modestie des revenus d'un gérant de maison d'édition, ainsi que la relative précarité de sa condition, qui m'interdit par exemple des vacances au ski ou la possession d'une voiture, tend à favoriser le développement d'un sentiment de solidarité avec les classes populaires, encore plus s'il vit dans le centre-ville de Marseille. (Des revenus qui nous placent dans les 40 % des Français aux revenus les plus faibles.) De sorte que toutes ces professions intellectuelles (aut·rices ou édit·rices, mais également une part des chercheurs précaires) pourraient être perçues comme l'analogue de cette classe socio-professionnelle féodale qu'étaient les moines copistes : ayant fait vœu


BAPTISTE MORIZOT
LES DIPLOMATES
UN BŒUF DANS LA TEMPÊTE
TANAKA SHOZO
JARDINER LE MONDE
LE MULTI NATURALISME
ALDO LEOPOLD
JOURNAL DU RIO NEGRO
J. BAIRD CALLICOTT
IMANISHI KINJI
R. MURRAY SCHAFER
J. BAIRD CALLICOTT
VAL PLUMWOOD
DANS L'ŒIL DU CROCODILE
RAVIVER LES BRAISES DU VIVANT
MURRAY BOOKCHIN
L'ÉCOLOGIE SOCIALE
KIRKPATRICK SALE
L'ART D'HABITER LA TERRE
HATAKEYAMA SHIGEATSU
LA FORÊT AMANTE DE LA MER
DANIEL PAULY
GARY SNYDER
LE SENS DES LIEUX
WENDELL BERRY
LA SANTÉ DE LA TERRE
RACHEL CARSON
LA MER AUTOUR DE NOUS
ARNE NÆSS
LA RÉALISATION DE SOI
RACHEL CARSON
PRINTEMPS SILENCIEUX
HUGH RAFFLES
INSECTOPÉDIE
IMANISHI KINJI
LA LIBERTÉ DANS L'ÉVOLUTION
THOM VAN DOOREN
EN PLEIN VOL
CAROLYN MERCHANT
LA MORT DE LA NATURE
ARIEL SALLEH
POUR UNE POLITIQUE ÉCOFÉMINISTE
Val Plumwood
LA CRISE ÉCOLOGIQUE DE LA RAISON
VANDANA SHIVA
MÉMOIRES TERRESTRES
UNE VIE DE LUTTES POUR L'ÉCOLOGIE ET LE FÉMINISME
BAPTISTE MORIZOT
L'INEXPLORÉ
IMANISHI KINJI
COMMENT LA NATURE FAIT SCIENCE

de pauvreté, et consacrant leur vie à composer ces ouvrages savants destinés à une minorité alphabétisée, dans la conviction qu'ils seront des graines aptes à féconder le monde.

Je ne sais pas exactement pourquoi, mais je tire de cette sobriété économique un sentiment de décence et de dignité.

Recherche indépendante

Wildproject fait partie de cette catégorie de maisons d'édition qui, par la continuité entêtée de leur projet éditorial (joint à leur indépendance et leur dimension artisanale), s'apparente à un centre de recherches (comme il peut en exister au sein du monde académique). Je pense ici à des prédécesseurs illustres comme Lawrence Ferlinghetti (City of Lights), Maspero, Éric Hazan (La Fabrique), mais aussi à des confrères et consœurs comme le passager clandestin, Dehors, Anacharsis, La Lenteur, Zones sensibles… Au même titre que des facultés, ces lieux sont de véritables fabriques du savoir, engagées dans la Cité par la nécessité vitale (politique et commercial) de vendre leurs productions.

Chacune de nos collections, avec son projet théorique et politique spécifique, joue la fonction de ce qu'on appelle dans le monde académique un « projet de recherche » (ou en France « une ANR »). La conduite d'une collection s'étend en effet sur plusieurs années ; et elle mobilise, avec les dizaines de titres qui la constituent, des budgets non négligeables (le coût total moyen de production d'un livre se situant entre 8 000 et 30 000€).

La collection « Domaine sauvage », créée en 2008, était ainsi consacrée à une relecture historique du mouvement écologiste, conçu comme une révolution philosophique. Placée au départ sous le signe de Arne Næss (revendiquant lui-même l'héritage de Rachel Carson) et de J. Baird Callicott, elle résonnait avec des travaux réalisés, à l'époque, par Raphaël et Catherine Larrère, Hicham-Stéphane Afeissa, ou encore les éditions Dehors

dans leur projet initial (qui a lui-même évolué de façon assez parallèle aux éditions Wildproject, de sorte que ces deux projets manifestent une certaine gémellité conceptuelle). Au fil des années, la collection est de plus en plus sortie de la philosophie au sens disciplinaire (avec l'accueil de la pluridisciplinarité propre aux humanités écologiques), et en est venue, avec plusieurs biographies, à constituer une sorte de petit panthéon mondial de l'écologie, accueillant également parfois des figures encore méconnues en France, comme le militant et député japonais de l'ère Meiji Tanaka Shozo. La présence du Japon étant significative, si on y ajoute 3 livres d'Imanishi Kinji et un autre d'Hatakeyama Shigeastu – la plupart de ces titres nous ayant été amenés et traduits par le géographe japonisant Augustin Berque, souvent bénévolement. Cette collection est, historiquement, la colonne vertébrale de la maison, et celle qui est à ce jour la mieux identifiée par le public. Si elle constitue le socle initial de notre propos, l'ancrage de notre révolution écocentrique, ce n'est pourtant plus là que, depuis le milieu des années 2010, bat le cœur de notre centre de recherche.

La collection « Le Monde qui vient », créée en 2017 avec l'anthropologue arabisant Pascal Menoret, avait pour objet au départ de montrer la racine commune entre la crise écologique et la colonialité, à une date où les études décoloniales ne formaient pas encore tout à faire une scène en France (le seul espace académique vivant sur ce sujet était l'université de Toulouse). L'un de nos premiers titres publiés fut Ghassan Hage. Au moins autant que Domaine sauvage, cette collection a été un lieu d'apprentissage inestimable, et demeure aujourd'hui encore pour moi un lieu de formation et de recherche. Je reviendrai sur chacun des collections et sur leur articulation globale dans CORPUS (voir *infra*).

À partir de la thèse (ou de l'hypothèse, selon le cas) de chaque collection, nous accueillons des livres qui peuvent venir illustrer cette thèse, ou l'enrichir, ou l'affiner, de sorte qu'il

		Thèse / hypothèse
Domaine sauvage *créée en 2009*		L'écologie peut être lue comme un vaste mouvement culturel apparu en Occident au 20e siècle (un mouvement successivement et à la fois scientifique, social, politique, philosophique)
Tête nue / Littératures *créée en 2011 / renouvelée en 2024*		La littérature est indispensable à la révolution cosmologique de l'écologie. • Phase 1 (2011) : « Des histoires de lieux » • Phase 2 (2024) : « La Terre se raconte » Des littératures situées, autochtones, ancrées dans les lieux, et pleines d'animalité.
À partir de Marseille *créée en 2012*		Par-delà ville et nature, par-delà Nord et Suds, Marseille constitue un laboratoire pour l'écologie urbaine. Une collection pour parler du monde entier à partir d'une ville.
Le Monde qui vient *créée en 2017*	*co-fondée avec Pascal Menoret*	La racine commune de la crise écologique et de la violence coloniale
Petite bibliothèque d'écologie populaire (poche) *créée en 2019*	*co- fondée avec Marin Schaffner*	Une collection pédagogique, avec des livres abordables (en format, prix, contenu, aspect) qui brasse toutes les dimensions de notre catalogue : classiques, manuels, littératures, dialogues, manifestes…
Villes terrestres *créée en 2024*	*co- fondée avec Paul-Hervé Lavessière*	Les mondes de l'architecture et de l'urbanisme sont au seuil d'une vaste recomposition écologique. Comment vont évoluer les villes et les campagnes, les territoires et les bâtiments, les pratiques et les matériaux, dans un contexte de descente énergétique ? Comment l'écologie modifie-t-elle les pratiques de l'architecture ?

existe une relation dialectique entre la collection et les livres qu'elle accueille : la collection suscite, valorise, encadre, soutient les livres, autant qu'elle est définie, augmentée, infléchie, réorientée par eux. La relation entre les direct·rices de collection et les aut·rices s'apparente à certains égards à la relation qui peut exister entre les direct·rices de recherche et les chercheu·ses. L'ensemble formé par une collection constitue un corpus, et peut être pensé à la lisière de l' « œuvre de collaboration » et de l'« œuvre collective », au sens de la loi L113-2 :

> « Est dite de collaboration l'œuvre à la création de laquelle ont concouru plusieurs personnes physiques.
> Est dite composite l'œuvre nouvelle à laquelle est incorporée une œuvre préexistante sans la collaboration de l'auteur de cette dernière.
> Est dite collective l'œuvre créée sur l'initiative d'une personne physique ou morale qui l'édite, la publie et la divulgue sous sa direction et son nom et dans laquelle la contribution personnelle des divers auteurs participant à son élaboration se fond dans l'ensemble en vue duquel elle est conçue, sans qu'il soit possible d'attribuer à chacun d'eux un droit distinct sur l'ensemble réalisé. »

Danser avec la société

Wildproject n'est donc pas une entreprise strictement commerciale, dont le but principal serait de maximiser la marge bénéficiaire entre les dépenses engagées et les recettes encaissées. Mais ce n'est pas non plus un pur centre de recherche qui, bénéficiant d'une dotation régulière (publique ou privée), pourrait, comme le font parfois certaines presses universitaires, s'offrir le luxe apparent de se détourner du destin des livres en tant que marchandises. Nous n'avons pas la possibilité (que nous ne concevons d'ailleurs pas comme un luxe désirable) de construire des savoirs qui soient déconnectés des dynamiques sociales et de la vie de la Cité. Nous devons danser avec les

désirs des lect·rices, et composer avec la musique ambiante – même dans les moments où elle ne correspond pas à ce que nous aimerions entendre. Dans le déploiement de notre parcours de recherche, nous avons l'obligation de jouer avec la société – qu'elle manifeste selon nous « trop peu d'intérêt » ou « trop d'intérêt » pour l'écologie. Ce qui ne veut pas dire que nous la suivons, mais nous tâchons de tenir compte des signaux qu'elle nous envoie.

Nous naviguons donc dans des eaux troubles, où la contrainte majeure – qui rythme nos journées, organise nos calendriers et structure nos vies professionnelles – est celle de l'ajustement entre d'un côté ce que nous estimons être la *nécessité éditoriale* (la qualité intrinsèque des textes, la qualité de leurs aut·rices, pour illustrer, défendre, prolonger, ouvrir, le propos que nous nous donnons au sein de la maison en général, et dans chaque collection en particulier) et de l'autre la *viabilité commerciale* (la possibilité que le livre touche un nombre de lect·rices – et journalistes, et libraires – suffisant pour que 40% de l'ensemble du chiffre d'affaire des ventes réalisées vienne rembourser l'ensemble du coût de production du livre, incluant nos rémunérations et nos charges fixes).

D'un point de vue pratique, cette double contrainte signifie que les maisons d'édition (même comme la nôtre) doivent en théorie dépenser autant d'énergie dans la commercialisation d'un livre (argumentaires commerciaux en amont de la parution, relations presse, promotion, événements à parution…) que dans sa production (accompagnement de l'auteur, relectures, préparation de copie, composition, correction, bon à tirer). On l'a vu plus haut, mais j'y insiste : une maison d'édition est pour moitié un lieu de production, et pour moitié une agence de promotion.

Cette double contrainte signifie que nous devons composer dès l'amont avec ce facteur de la vendabilité des livres que nous souhaitons défendre. S'il va de soi que nous ne publions pas

de manuscrits pour leur seul « potentiel commercial » (estimé) qui ne répondrait pas par ailleurs à une nécessité éditoriale, en revanche nous publions parfois un livre qui nous semble éditorialement nécessaire, en dépit d'espoirs commerciaux estimés faibles. Cela peut être par exemple le cas de manuscrits issus d'une thèse ou d'une HDR. Il faut rappeler que le destin commercial et le succès des livres surprend souvent les édit·rices, même les plus aguerri·es, dans un sens ou dans l'autre ; ce qui contribue au charme trouble – parfois magnifique et parfois rageant – de ce métier imprévisible.

Pour chaque titre que nous publions, il existe un spectre assez large de possibilités dans le travail que nous allons déployer. Sur le plan éditorial, en fonction de l'état du manuscrit, mais aussi de l'appétence de l'aut·rice à collaborer, l'intervention peut être très légère ou plus importante. Chaque manuscrit étant unique, le type de travail nécessaire sera différent à chaque fois. Parfois il s'agit d'accompagner l'augmentation du manuscrit, parfois son dégraissage ; parfois il s'agit de la muscler un peu académiquement, parfois au contraire de le rendre plus accessible auprès d'un public plus large, en augmentant son degré de clarté, en limitant ou en supprimant le jargon technique. Sur le plan financier, là aussi les possibilités sont variables, selon le coût de production du livre (qui peut aller de 5000 € pour les plus petits à 30 000 € ou plus pour les plus gros et complexes) et selon les espoirs commerciaux. Cela peut aller de l'auto-financement pur (lorsque le coût de production est faible, ou les ventes quasi assurées) à la recherche de financements complémentaires (qui représentent en général 10 à 50 % de l'ensemble du coût de production, et permettent rendre le livre viable, ou de réduire une éventuelle perte). Sur le plan de la promotion aussi, certains titres – qui demandent par exemple d'aller chercher un public nouveau – vont demander un énergie particulière (auprès des libraires, auprès de la presse, ou auprès d'autres groupes sociaux, comme les mondes militants ou les mondes de l'enseignement).

Le bureau, tout comme la horraire qui est en dessous, sont la propriété d'une seule et même société : WZ, dont je suis le père fondateur et l'unique actionnaire. C'est maintenant une affaire qui tourne. Nous avons de jolis fonds qui nous valent une notoriété internationale, du moins auprès des amateurs ; et je peux, depuis quelques années, relâcher la pression (même si personne n'est jamais à l'abri de rien, comme on sait). Quoi qu'il arrive, et même s'il s'agit de faire naufrage, je reste dans ces lieux le seul maître à bord.

De façon quelque peu étrange, cette toute petite réussite qui est la mienne, ce pauvre tas de bouquins qu'il me prend parfois la fantaisie de feuilleter, et qui est une goutte d'eau dans l'industrie de la ville (pour ne rien dire de celle du pays), me procure une grande satisfaction. Lorsque j'étais un peu plus jeune, disons avant la trentaine[62], je n'imaginais pas que la gestion d'une entreprise puisse satisfaire mes ambitions. Elles me semblaient incommensurablement plus élevées – de ténébreux nuages annonçant de terribles tempêtes. Et pourtant, si je connais aujourd'hui la

[62] Cette remarque est piquante, puisque j'avais donc 27 ans lorsque j'écrivais ces lignes ; je devais donc être en train de renégocier mes ambitions avec moi-même.

Bixby Canyon, 2004

Il peut en revanche arriver que nous publions un livre de qualité bien que sa nécessité éditoriale soit moindre pour nous, mais dont les espoirs commerciaux sont élevés (par exemple, un livre très académique, alors que nous souhaitons diminuer la proportion des livres académiques).

Dans tous les cas, la question de la vendabilité va se poser dès les premiers instants du projet éditorial. Non pas pour trahir le texte, ni pour l'infléchir et le faire entrer dans un format particulier. Mais pour se projeter dès le début dans l'aspect du livre final : cet objet d'une certaine taille, d'une certaine épaisseur, portant un titre, un sous-titre, parfois une image. La différence entre un fichier word et un livre, c'est tout cela, tout ce « hors-texte » qui fait d'un texte un objet social ; et ce sont des prérogatives de l'éditeur.

La joie du fonds

La situation idéale, à laquelle nous devons tendre en permanence, reste donc celle d'un ajustement du niveau de ventes au niveau de la qualité éditoriale de chaque titre. Ce qui, en d'autres termes, signifie : *s'arranger pour que ce qui nous semble de bonne qualité se vende bien*. Loin d'aller de soi, cela demande en général de grands efforts. Car, au moins dans les premiers mois de la vie d'un livre, ce n'est pas tant la qualité du contenu qui entraîne la vente, mais d'autres facteurs, comme la notoriété de l'aut·rice et la propension de gros médias à vouloir en parler. À l'inverse, il est rare qu'un livre de qualité ne finisse pas, avec le temps, par trouver son public : même si on parle souvent de ventes qui restent souvent limitées à un petit groupe de connaisseurs, en dessous de 2000 exemplaires. (Il existe aussi des livres que nous considérons comme d'excellente qualité, qui n'ont jamais trouvé un public vaste, plafonnant après plusieurs années en dessous de mille exemplaires vendus, et qui n'en constituent pas moins des mailles essentielles du tissu que nous tissons. Dans ce cas-là, même plusieurs années après

la parution, je tends à continuer à croire à la « valeur latente » du titre en tant que fonds à venir. Il s'agit en quelque sorte d'une « suspicion de fonds possible ». En termes brutaux, on ne pilonne pas : on patiente, le temps que le lectorat comprenne enfin.)

En pratique, cette situation recherchée d'*ajustement du niveau des ventes à la qualité éditoriale* ne se produit pas sur chaque livre. Dans la quasi-totalité des maisons d'édition, c'est un petit nombre de titres qui, par leur niveau de ventes exceptionnel, génèrent des excédents de bénéfices et permettent de financer d'autres titres qui sont économiquement perdants.

S'arranger pour que ce qui est de bonne qualité se vende bien : cet effort, qui vaut pour chacun des titres que publie une maison, vaut aussi à l'échelle de l'ensemble d'un catalogue. Au-delà des ventes de nouveautés, il faut alors prendre en considération les ventes des livres parus plus d'un an auparavant, ce qu'on appelle « le fonds ».

La valeur du fonds dépend de la capacité des titres à se maintenir dans la durée. Aux éditions Wildproject, en moyenne, la moitié des ventes effectuées en une année procède du fonds. Cette proportion est aussi celle d'une maison comme La Découverte, qui inclut le fonds des anciennes éditions Maspero (François Gèze, communication personnelle). Dans ce cas, on parle de « maison de fonds », ce qui peut s'entendre aussi, au singulier, dans le sens de coureur de fond. Car lorsque les recettes des livres se font sur le long terme, et demandent donc de la patience, et un corps léger, pour tenir la distance.

Une maison qui dispose de ventes de fonds dans une telle proportion se dote d'un petit confort économique. Au-delà de leur intérêt commercial, ces ventes de fonds régulières sont pour moi la source d'une véritable joie qui résulte de plusieurs motifs convergents.

D'abord, la joie empathique de voir des aut·rices dont j'apprécie le travail (y ayant investi de l'amour, de l'énergie,

leur épingle du jeu il y a encore quelques années sont aujourd'hui un peu étouffés. En discutant avec des confrères, on a tous le sentiment de devoir faire beaucoup plus pour arriver au même résultat, de courir un marathon à la vitesse d'un sprint. Mais pour répondre à votre question, j'ai plutôt le sentiment, quand je rentre dans une librairie, d'y trouver une certaine richesse et diversité éditoriale, pour l'instant en tout cas.

Roland Alberto – Nous sommes constamment confortés dans notre confiance par le rajeunissement brutal du lectorat depuis trois ou quatre ans et par les nouvelles générations d'éditeurs indépendants que les concentrations (et leur dépendance aux logiques de bénéfices) laissent libres de créer et d'inventer. Le seul bémol dans cette situation caractéristique de concentration, c'est l'étiolement du rôle de la presse et de notre activité de conseil pour faire connaître et pour faire lire cette diversité de nouveaux éditeurs et ces nouveaux auteurs qui peinent donc à trouver ne serait-ce qu'un équilibre financier. Heureusement, le rajeunissement du lectorat nous oriente vers des littératures nouvelles ou des thématiques émergentes en sciences humaines qui n'existaient pas pendant nos années de formation. Les sources d'inquiétudes pour la librairie sont hélas du côté des charges fixes qui deviennent difficiles à supporter : les loyers obscènes dans le centre des grandes villes et les coûts financiers et écologiques des transports pour l'acheminement des livres dont la logistique est entièrement centralisée en région parisienne. Mais, pour le moment, aucun grand groupe concentré (à part Hachette Livre) ne s'est prévalu de sa taille et donc de son importance dans notre activité pour imposer des pratiques commerciales déloyales envers notre librairie.

Baptiste Lanaspèze – Ce dont témoigne l'aventure de Wildproject, au bout de quinze ans – tout comme celles de la famille des maisons artisanales et de petite taille (je pense à La Lenteur, La Fabrique, Agone, le Passager clandestin, Divergences, Rue de l'échiquier, Dehors, Anamosa…) –, c'est justement que l'on peut encore aujourd'hui, dans l'écosystème éditorial français, malgré les dramatiques logiques de concentration, réussir à construire de belles maisons d'édition engagées et cohérentes qui rencontrent leur public, dans des échelles de deux cent mille à un million d'euros de chiffre d'affaires. C'est dur, mais c'est possible – avec de la passion, de la patience et de la ruse. Il y a une dizaine d'années, un éditeur de chez Verso Books de passage à Marseille

– Siddhartha Lokanandi – est venu taper à la porte des bureaux pour dire bonjour. À l'époque, on recevait très peu de visites et d'appels. Il me dit qu'il sentait chez Wildproject la bonne odeur du « *Labor of Love* ». Le travail de l'amour – je n'ai pas oublié cette expression, ce monsieur a mis un mot juste sur ma pratique.

Le monde de l'édition a cela de particulier qu'il voit coexister des logiques quasiment industrielles, celles des grands groupes, avec des logiques artisanales dans l'édition indépendante. La même dichotomie se retrouve au niveau de la librairie. Quel regard portez-vous sur cette diversité ? Est-elle féconde pour l'ensemble du secteur, ou au contraire source de trop de distorsions ? Comment chacun trouve-t-il sa place ?

Adrien Servières – Pour moi, nous avons tous un cœur d'activité en commun, mais plutôt que de distinguer le travail fait dans les grands groupes de celui des maisons indépendantes, j'aurais tendance à noter des différences liées au type de livres publiés. Un éditeur de littérature ne fait probablement pas exactement le même métier qu'un éditeur de beaux livres et de livres pratiques. Même si la finalité est la même, à savoir mettre le livre dans les bonnes mains à chaque étage de la chaîne du livre, le travail en amont de la publication et celui de la commercialisation sont forcément différents. Sur le segment de la littérature, qu'on soit indépendant ou dans un groupe, la part de subjectivité et la relation entre un auteur et un éditeur rendent le travail très artisanal. Mais la vie d'un livre est constituée de nombreuses étapes et tant que le texte est à l'état de manuscrit, on reste dans l'artisanat, c'est un travail d'orfèvre, subjectif, d'échanges et parfois de négociations entre l'auteur et la maison. C'est au moment de la commercialisation que le processus s'industrialise et, là encore, pas de distinction entre petites et grandes maisons. Fabrication du livre et distribution sont, de fait, industrielles. Publier un livre relève donc à la fois d'un artisanat et d'une industrie, l'un ne peut pas vraiment aller sans l'autre. Être éditeur aujourd'hui, c'est avoir de nombreux métiers.

Baptiste Lanaspèze – J'ai été amené, depuis 2019, à participer à une recherche-action sur la filière du livre au prisme des questions d'écologie, grâce à l'initiative de mon collègue Marin Schaffner et de la librairie Ancre

Esprit, « La vie paradoxale du livre », 2024

de l'argent et du temps) trouver finalement leurs lect·rices. Ensuite, la joie, plus personnelle, de voir une appréciation de qualité partagée et confirmée par un nombre croissant de gens. Encore, la joie de voir les logiques de qualité de moyen et long terme l'emporter sur les logiques, plus grégaires, de mode, d'actualité, de vedettariat. Enfin, dans la masse du fonds, la joie de voir un catalogue s'imposer lentement, dans son ensemble, comme formant un tout qui est reçu comme tel.

Cette joie est la nourriture la plus fine dont mon âme peut se nourrir en tant qu'éditeur. Il s'agit du sentiment paisible du travail accompli. La confirmation empirique que notre *labor of love* a été entendu, reçu, compris et apprécié.

Vendre des livres, pour une maison d'édition, c'est donc bien plus que vendre. Vendre un livre unique à des dizaines de milliers d'exemplaires est certes commode et utile, mais vendre l'ensemble de nos titres à un bon niveau est une opération d'une signification différente, qui vient valider un catalogue dans sa profondeur, confirmer une vision, et récompenser des années de travail.

Esquif

Diriger une collection est un métier purement intellectuel et relationnel, relevant presque strictement de la recherche académique, lorsque cela se fait au sein d'une entreprise qu'on ne dirige pas – comme par exemple, Christophe Bonneuil avec la collection « Anthropocène » au Seuil. La direction d'entreprise correspond à une autre pratique, plus vaste et plus complexe.

Entreprendre, c'est-à-dire créer une société de commerce dotée d'un objet social, et produisant des biens qu'on met sur le marché, et dont la vente générera des revenus : il s'agit ici d'une forme de création au niveau méta, d'une création de créations, qui s'inscrit dans le temps, qui demande un large bouquet de compétences, et qui doit associer de nombreuses parties prenantes – *a minima* des clients ou des financeurs. Une création

complexe, qui doit tenir et durer plusieurs années. Une création dans le temps, qui exige de naviguer dans les plannings : chaque jour, on effectue des tâches qui vont concerner le bilan de l'année écoulée, le présent de la production et de la promotion, et la préparation du programme de l'année à venir. L'activité concrète d'une maison d'édition se déroule en permanence sur trois exercices comptables.

Les journées d'un gérant d'une maison d'édition indépendant sont remplies d'un large spectre de tâches dont beaucoup pourraient paraître ingrates, voire du temps perdu, à des « professionnels de la pensée » détachés des servitudes concrètes – des tâches qui ressemblent à celles que doivent accomplir la plupart des gérants de TPE : esquisser un budget prévisionnel, finaliser une maquette, négocier un tarif avec un fournisseur, faire le rapprochement bancaire du mois écoulé, élaborer le compte de résultat de l'année à venir, fixer des objectifs argumentés à son diffuseur, etc. Ce *taskscape* quotidien a ceci de commun avec les servitudes vitales qui occupent un marin sur son voilier, ou un paysan sur son champ, que c'est à travers elles qu'un artisan-entrepreneur gagne son pain, sa petite liberté et son droit de continuer. Ce rappel quotidien à l'humilité est pour moi, le plus souvent, une source de paix et de bonheur. Un conte zen raconte l'enthousiasme d'un jeune moine revenant au monastère après une méditation dans la montagne : « Maître, maître, j'ai trouvé la vérité ! – Oui, mais tu n'as pas lavé ton bol. »

Ma pratique de la philosophie est ainsi encadrée et infléchie par le cadre professionnel au sein duquel elle s'exerce. Elle n'est pas celle d'un chercheur bénéficiant d'un salaire, ni même celle d'un auteur vivant de sa plume, ni celle d'un propriétaire industriel disposant du loisir inhérent à la force de travail de ses équipes. Ma pratique professionnelle se situe à la lisière de l'artisan-commerçant et de l'entrepreneur : nous gagnons notre vie si nous vendons suffisamment de livres.

d'une tradition spéculative et critique transdisciplinaire qui dure depuis plus de deux mille cinq cents ans.

Quand le XXI^e^ siècle sera parvenu à maturité, qu'est-ce qui aura succédé à la philosophie analytique et à la phénoménologie ? J'ai misé ma vie sur la conviction que la philosophie de l'écologie sera considérée par les futurs historiens comme le berceau de l'effort qui, au XXI^e^ siècle, mettra au jour les implications philosophiques des profonds changements de paradigme réalisés par les sciences au XX^e^ siècle. La philosophie de la science, une innovation du XX^e^ siècle, n'a-t-elle pas justement fait ce travail, vous demandez-vous peut-être ? La philosophie de la science a certes été un pilier de la philosophie académique du XX^e^ siècle, mais elle s'est surtout consacrée à une analyse de la méthode scientifique et des relations formelles, logico-mathématiques, entre les hypothèses scientifiques et leur vérification expérimentale ou leur

Évoquer, dans une thèse de philosophie, de la gestion quotidienne d'une entreprise, c'est accorder la dignité de la pensée cette pratique vernaculaire de l'*oikonomia* (la gestion du domaine) qui, souvent assurée par l'épouse du propriétaire, ne fait l'objet d'aucune attention intellectuelle (Hache, 2024). Le travail de l'entrepreneur consiste à concilier un nombre important de variables, qui demandent chacune une attention ajustée, quasiment au quotidien : la qualité de la chaîne de production du début à la fin ; le bon fonctionnement de l'équipe ; la bonne santé financière ; le dynamisme commercial. L'ensemble de ces activités est organiquement assemblé au service d'un projet qui constitue l'âme de la société, et qui doit demeurer vivante, c'est-à-dire souple et agile, capable d'évoluer.

Le projet qui nous fait

Réformer l'idée de nature : le fait de m'être engagé dans ce projet philosophique sous la forme d'une entreprise d'édition lui a donné un tour particulier. J'ai fait mienne la formule de J. Baird Callicott : « J'ai misé ma vie sur la philosophie de l'écologie », bien qu'en un sens légèrement différent de celui qu'il lui donnait en tant que professeur d'université. Il misait sa carrière, là où je misais ma survie économique : si ces idées-là n'avaient pas rencontré le sens de l'histoire, j'aurais dû mettre la clef sous la porte. Je m'embarquais en un sens littéralement dans cette révolution philosophique, comme dans une barque, avec l'espoir d'y trouver ma ressource économique future.

Ce geste entrepreneurial a été riche de conséquences philosophiques que je n'avais pas anticipées. Un ou deux ans après avoir créé les éditions Wildproject, j'avais déjà constaté plusieurs changements dans mon comportement, dans mon rapport au monde, dans mon attitude, dans mon rapport à la lecture et à l'écriture.

Le sens du mot *travail* avait muté, il n'était plus lié à la notion d'effort, de contrainte ou de rémunération, il devenait

à peu près synonyme du mot *liberté* ou *création* dans un sens beaucoup plus libre et épanouissant que ce que j'avais connu pendant mes études. Dans ma semaine, il n'y avait plus tellement de moment de ma vie diurne où je n'avais pas envie de travailler ; et c'était une libération. Je ne travaillais plus en vue du loisir à venir ; le travail devenait le but. D'un certain côté, toute ma vie est depuis lors une incessante *occupatio* (*business* au sens littéral) (Piron, 2018), mais cette occupation permanente est, quasiment de part en part, un *otium*. C'est une activité libre, où je ne cesse d'apprendre – un loisir, c'est-à-dire une école.

Mon rapport au temps s'était également inversé, au sens où le temps à venir n'était plus (comme pendant mes longues années d'étude) un champ menaçant d'incertitudes, plein de dangers, bordé par le néant ; mais il devenait mon allié, le véhicule même de la floraison du catalogue : ce qui le faisait grandir, mûrir, grandir en qualité et en influence. Chaque année, le catalogue avait plus de titres, et chaque année, imperceptiblement, les ventes de fonds augmentaient, créant une petite rentre croissante.

Mon rapport à moi-même, enfin, avait muté. Je n'étais plus un individu flottant, voué à lui-même, devant péniblement pourvoir à sa vie matérielle et à sa gloire individuelle, mais le serviteur dévoué d'une personne morale, elle-même au service de nombreu·ses aut·rices, et pour laquelle je décuplais en peu de temps mes compétences. Cette entreprise avait besoin d'un gérant qui soit à sa hauteur ; je n'avais d'autre choix que de le devenir.

Ma relation à l'argent était elle aussi renversée : auparavant il me mettait mal à l'aise et il me brûlait les doigts, et désormais je savais le compter, et je le thésaurisais comme les grains issus de mes récoltes, comme un bien précieux pour la suite, comme la matière de mes rêves futurs, les semences de l'avenir.

En dehors de mes heures de travail (pourtant envahissantes), je me mis à lire dans des proportions considérables, plus grandes

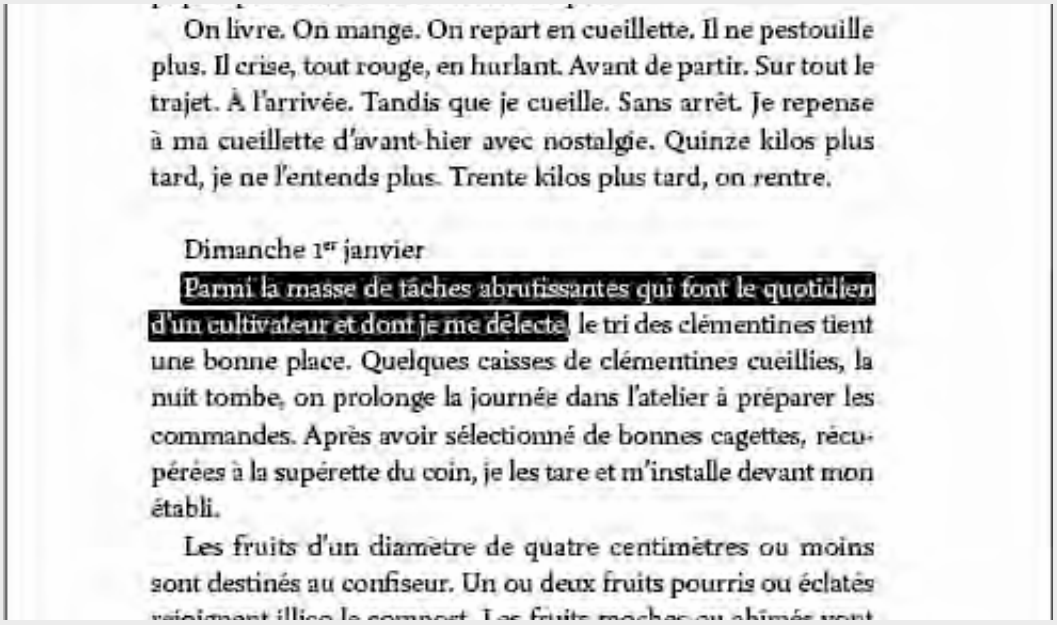
encore que lorsque j'étais étudiant, avec une moyenne d'1 à 2 livres par semaine (en dehors de ceux que je publiais).

Le fait d'endosser, à travers l'acte de publication, les idées que je défendais – à travers Carson, Næss, Callicott, Imanishi…, le fait de dépenser des sommes d'argent et de l'énergie pour les produire et les promouvoir, – m'*engageait* existentiellement dans leur voie, de sorte que je me plaçais *de facto* dans la position du défenseur, du médiateur, du porte-parole, de l'ambassadeur, amené à les présenter, à les reformuler, à les incarner, et donc héritant du mouvement de leur pensée et de leur propre engagement ; ce qui me condamnait aussi à avancer dans cette trajectoire de pensée.

Au bout d'un an ou deux, s'imposa ainsi à moi cette idée, sous la forme d'une sensation quasi-physique, que si c'était bien moi qui avais créé Wildproject, la relation s'était très vite inversée : j'étais en train d'être engendré par cette maison. J'avais enclenché un processus plus ou moins irrémédiable qui emportait une métamorphose de mon existence et une modification de mon identité. Je me sentais comme sur un tapis volant, emporté par une dynamique qui se déployait sous mes pieds, et au service de laquelle je me mettais. Je devenais peu à peu l'œuvre de mon œuvre. Selon un *topos* des écrivains-voyageurs, ce n'était pas moi qui faisais le projet, mais le projet qui me faisait. Comme le dit avec simplicité le célèbre marin buriné et barbu à l'issue de ses 10 mois en mer et de ses 14 000 milles parcourus, une fois et demi le tour du monde, après des expériences morales et spirituelles hors du commun :

> *« I did not arrive the same as I entered that voyage. I was a different man when I arrived. »* (Bernard Moitessier, vidéo, 1969).

Le fait que ma survie économique soit engagée dans la conduite de ce projet n'est pas un détail. Mon *satyagraha* devait avoir un modèle économique fonctionnel. La question



On livre. On mange. On repart en cueillette. Il ne pestouille plus. Il crise, tout rouge, en hurlant. Avant de partir. Sur tout le trajet. À l'arrivée. Tandis que je cueille. Sans arrêt. Je repense à ma cueillette d'avant-hier avec nostalgie. Quinze kilos plus tard, je ne l'entends plus. Trente kilos plus tard, on rentre.

Dimanche 1er janvier

Parmi la masse de tâches abrutissantes qui font le quotidien d'un cultivateur et dont je me délecte, le tri des clémentines tient une bonne place. Quelques caisses de clémentines cueillies, la nuit tombe, on prolonge la journée dans l'atelier à préparer les commandes. Après avoir sélectionné de bonnes cagettes, récupérées à la supérette du coin, je les tare et m'installe devant mon établi.

Les fruits d'un diamètre de quatre centimètres ou moins sont destinés au confiseur. Un ou deux fruits pourris ou éclatés rejoignent illico le compost. Les fruits moches ou abîmés vont

Extrait de *Journal d'un paysan* de Jean-Noël Falcou (Wildproject, 2025).

de la survie, qui était au départ loin d'être assurée, et ne l'est d'ailleurs pas entièrement aujourd'hui, a concouru à me faire prendre cette habitude, dans chacun de mes gestes professionnels quotidiens, d'une qualité d'attention physique qui est analogue à ce que je retrouve dans les récits des marins dans les voyages en solitaire autour du monde, lorsqu'ils parlent d'un ris de plus ou de moins sur la grand-voile (dans mon cas, un livre), d'un harnais ou pas sur le pont, de leur vérification obsessionnelle du loch (dans mon cas, des chiffres de ventes), de les sensations de bien-être qui font éclosion ici et là, de leur réveil au milieu de la nuit pour changer de cap (infléchir la ligne éditoriale). En termes de sensations associées, la conduite d'un projet d'entreprise, dans mon expérience, a quelque chose de très absorbant mentalement, propre à faire baisser le niveau d'anxiété, qui n'est pas sans rapport avec les sensations que peuvent procurer l'escalade ou la navigation en mer sur un petit esquif en équipe réduite. Vigilance permanente ; faible droit à l'erreur. Engagement vital ; des précautions, mais pas de filet de sécurité. Compagnonnage et soin mutuel obligatoires à la survie du collectif et à la poursuite de l'aventure. Mon entreprise philosophique est un voilier qui mobilise mon être physique, mon corps-âme, un voilier où j'ai conquis une grande part de mon autonomie spirituelle. Et le peu que j'ai pu écrire, c'est bien sur ce voilier que je l'écris, dans les moments de répit, lorsque le vent est régulier ou trop faible, lorsque la mer le permet, sur le pont au soleil.

Que tout cela soit aussi, par ailleurs, un sacerdoce, et parfois même une aliénation, fait pleinement partie de l'affaire. Avoir une passion inoxydable pour un métier indémêlablement dur et beau, c'est aussi le thème central du livre de Jean-Noël Falcou *Journal d'un paysan* (2025).

Les lignes qui précèdent valent surtout pour la décennie 2010-2019, puisque depuis 2019, une équipe de 5 personnes est née, ce qui modifie entièrement la qualité de l'aventure

éditions wildproject

VIOLAINE BÉROT
FLORENCE DEBOVE
JEAN-CHRISTOPHE CAVALLIN

PASTORALES

PARUTION 5 AVRIL 2024

18 euros
160 p., 13 x 20 cm
Dessin de couverture : Florence Debove
Premier titre de notre nouvelle collection « Littératures »
Rayon : Ecologie / Littérature
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-667

Un « chant de terrain » sur le métier des bêtes et une réinvention des *Bucoliques* de Virgile

Dans des montagnes qui se transforment en promenoir pour randonneurs en mal de nature sauvage et de prédateurs légendaires, une éleveuse et une bergère racontent à un visiteur leur quotidien façonné par la compagnie des bêtes. Leur chronique d'altitude ne chante pas la rêverie des bucoliques littéraires, mais le pastoralisme et ses réalités rugueuses. Croisés aux proses du visiteur, les travaux et les jours de ces vies solitaires composent un chant de terrain sur le métier des bêtes et le métier d'écrire.

Quelle part d'humanité prend-on le risque de perdre, si on renonce un jour à vivre avec les bêtes ? Quand nos modes de vie modernes parquent les hommes dans les villes et le reste des animaux dans la nature fétichisée des espaces naturels, *Pastorales* témoigne d'existences indémêlables de leur troupeau, de leur montagne et de leurs chiennes. On y parle de cabanes, de précarité matérielle, des gens et des animaux qui vivent dans la montagne, des frayeurs et des visions de la solitude au grand air. On y parle aussi, par contraste, d'animaux de laboratoire, de pensionnaires de zoo et d'amours d'enfant pour les bêtes. Sur cet arrière-plan plus sombre se détachent les six chants de ces *Bucoliques* modernes, accordées au féminin.

Collection Littératures
La terre se raconte

La littérature est indispensable à la révolution cosmologique de l'écologie. Les littératures que nous défendons sont situées, autochtones, ancrées dans les lieux, et pleines d'animalité. Cette collection prolonge et élargit le travail que nous menons sur les récits et les imaginaires depuis 15 ans (Gary Snyder, Anne Simon, Kenneth White, Julien Gravelle…).

SOMMAIRE
Chant I - Pentes
Chant II - Intérieurs
Chant III - Portraits
Chant IV - Autres bêtes
Chant V - Visions
Chant VI - Descentes

VIOLAINE BÉROT, ancienne éleveuse de chèvres, est l'autrice de *Comme des bêtes* (Buchet-Chastel, 2021).

FLORENCE DEBOVE, bergère d'estive salariée, est l'autrice de *Bergère* (Transboréal, 2021).

JEAN-CHRISTOPHE CAVALLIN, professeur à Aix-Marseille Université, est l'auteur de *Valet noir. Vers une écologie du récit* (Corti, 2021).

Contact presse: Georgia Froman • 07 82 19 94 55 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

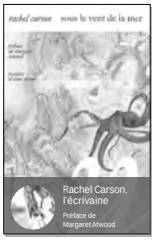
éditions wildproject

RACHEL CARSON

SOUS LE VENT DE LA MER

Préface de Margaret Atwood
Postface d'Anne Simon

PARUTION 18 OCTOBRE 2024



20 euros
250 pages - 13 x 20 cm
Collection « Littératures »
Rayon : Littératures / Ecologie
Traduction de Pierre de Lanux (1954) révisée par Clément Amézieux

Diffusion et distribution : BLDD

1964-2024
60e ANNIVERSAIRE DE LA DISPARITION DE RACHEL CARSON

Un grand récit de la mer, racontée poétiquement du point de vue des êtres vivants qui la peuplent

« L'ai vécu à cherché à faire de la mer une réalité aussi animée pour le lecteur qu'elle le devint pour moi au cours des dix dernières années. (…) La vie marine mérite d'être connue.

Je me rendis compte que la mer elle-même devait être le personnage central de mon récit, que je le voulile ou non. Car le sens de la mer tenant pouvoir de vie et de mort sur chacune de ses créatures, de la plus petite à la plus grande, allait inévitablement pénétrer chaque page. »

À la fin des années 1930, une jeune biologiste marine passionnée de littérature et d'écologie imagine un projet inédit : raconter la mer, du point de vue des espèces qui la peuplent. Paru en 1941, *Sous le vent de la mer* marque la naissance de Rachel Carson comme écrivaine.

Ce livre est le premier volet d'une trilogie marine qui se poursuivra avec *La mer autour de nous* (1951) et *Le bord de la mer* (1955), 3 livres à grand succès qui ont offert à Carson l'indépendance économique et ainsi rendu possible l'écriture de *Printemps silencieux*.

Points forts

- Au croisement d'une connaissance encyclopédique de la mer et d'une écriture littéraire raffinée, **le livre indépassable** d'une écrivaine-écologue
- **Le premier livre de Rachel Carson** (publié en 1941), devenu un best-seller à partir des années 1950
- **Un double public** : littérature et écologie
- Le titre qu'elle a toujours considéré comme **« son livre préféré »**

RACHEL CARSON (1907-1964), écologue marine et écrivaine, est la mère du mouvement écologiste. Vingt ans avant *Printemps silencieux*, en 1941, elle commença sa vie d'autrice avec ce livre, qui devint plus tard un best-seller. Rachel Carson a été saluée par le *Time* magazine comme « l'une des femmes les plus influentes du 20e siècle ».

Contact presse : Gayané Zavatto • 09 87 34 92 22 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

éditions wildproject

VILÉM FLUSSER
NOUS SOMMES
LES ENFANTS DE MARIE CURIE
Préface d'Yves Citton
Textes choisis et traduits par Marin Schaffner

PARUTION 8 NOVEMBRE 2024

14 euros
300 pages - 11 x 17 cm
Collection de Poche
« Petite bibliothèque d'écologie populaire »
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-797

Comment penser les liens entre technologie et nature après la Shoah et la bombe atomique ?

À l'interface entre vivant et artificiel, nature et culture, biologie et technologie, science et fiction, ces textes de Flusser des années 1980-1990 entrent en écho de façon surprenante avec les travaux de Donna Haraway ou de Gilles Deleuze.

Au crépuscule de la modernité, les fulgurances pop et pré-écologiques d'un penseur majeur de la technique.

« Toute l'œuvre de Flusser peut être envisagée comme une inlassable réflexion sur l'écologie, qui cherche à comprendre les vies par leurs milieux. »
– Yves Citton

VILÉM FLUSSER (1920-1991) est un philosophe et journaliste germanophone de nationalité tchécoslovaque. Après avoir perdu toute sa famille dans la Shoah, il fuit au Brésil en 1940, puis vécut en France à partir de 1972.

éditions wildproject

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD

CE SONT D'AUTRES GENS

Contre-anthropologies décoloniales du monde blanc

PARUTION 4 OCTOBRE 2024

22 euros
260 pages - 13 x 20 cm
Collection « Le monde qui vient »
En coédition avec les éditions EuroPhilosophie
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-742

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD, né en 1959, est un philosophe français, professeur à l'université de Toulouse Jean-Jaurès. Après des travaux sur la pensée de J.G. Fichte (1762-1814) et sur la philosophie française du 20e siècle, il se consacre depuis une décennie sur la critique historique de la philosophie moderne européenne.

Guyane, Brésil, Congo, Cameroun… : des savoirs critiques du monde blanc, par les sociétés colonisées

Les sociétés confrontées au choc permanent de la violence coloniale ont depuis cinq siècles développé un savoir critique du monde blanc. Inversant le sens de l'ethnologie européenne des mondes indigènes, ce savoir a pris la forme d'une anthropologie historique, orale et performative, de ces étrangers singuliers, irréductibles aux altérités jusqu'alors connues, de ces « Autres gens » que sont, pour les colonisés, les Européens.

En mobilisant principalement la pensée de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, du philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga, du chaman yanomami Davi Kopenawa et de l'écrivain congolais Sony Labou Tansi, Jean-Christophe Goddard explore certaines de ces formes, anciennes et contemporaines, qu'ont prises en Amazonie et en Afrique centrale ces anthropologies inversées.

Il en montre la puissance critique radicale pour penser au présent la possibilité d'un autre monde que celui dont le capitalisme colonial occidental nous impose l'héritage.

Un recueil d'une ampleur inédit, issu d'une décennie de travail au sein des pensées décoloniales

« Ce livre aura un effet très salutaire sur le champ philosophique européen qui, par son narcissisme congénital, demeure incapable d'apprécier correctement la situation actuelle du monde - et son propre rôle dans la genèse de cette situation. »
– Eduardo Viveiros de Castro

« Avec une érudition fougueuse où se télescopent disciplines et continents, Jean-Christophe Goddard soumet la politique écocidaire et les philosophies racistes de l'Europe aux analyses des activistes, écrivains et théoriciens du Sud Global. »
– Norman Ajari, maître de conférences en Études Noires Francophones, Université d'Edimbourg.

« Les cosmovisions des activistes amazoniens de Guyane française autant que celles des écrivains brésiliens ou africains, s'entrelacent ici pour nourrir le rythme intransigent de sa plume, et moduler sa philosophie critique en une véritable danse déployée comme une urgence pour agir. »
– Barbara Glowczewski, anthropologue

Points forts

- **Un texte polémique** qui défait la légitimité de l'institution philosophique moderne
- **Le « coming-out » d'une figure établie de la philosophie française** qui mûrit depuis 10 ans son manifeste décolonial
- L'auteur dirige depuis 15 ans **le programme Europhilosophie (à Toulouse) qui a formé des bataillons de penseu·ses décolonial·es** (comme Norman Ajari)
- **Un double public** : sciences humaines et militants décolonisaux

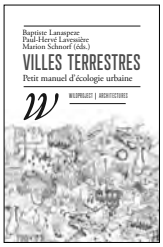
éditions wildproject

BAPTISTE LANASPEZE
PAUL-HERVÉ LAVESSIÈRE (DIR.)

VILLES TERRESTRES

Petit manuel d'écologie urbaine

PARUTION 6 SEPTEMBRE 2024



16 euros
150 pages - 15 x 23 cm
Photographies, plans, dessins, croquis, Noir et blanc

Nouvelle collection « Architectures »
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-766

Un manuel pour concevoir des politiques territoriales écologiques cohérentes – et planifier leur mise en œuvre.

Avons-nous une vision claire de la ville écologique de demain ?

Les initiatives, les approches et les normes se multiplient, sans toujours parvenir à se relier, à former une politique cohérente – et surtout, à produire des effets tangibles.

Comment hiérarchiser les projets ? Comment distinguer le green washing des mesures transformatrices ? Comment guider l'action publique dans les territoires ? Comment évaluer un projet d'écologie urbaine ?

Les métiers de l'urbanisme et les métiers de l'écologie proviennent d'univers culturels aux antipodes l'un de l'autre. En s'adossant à une nouvelle définition de « l'écologie urbaine », ce manuel veut contribuer à faire émerger une culture commune.

À destination des architectes et des urbanistes, des techniciennes et des élu·es, des habitant·es et des militant·es, Villes terrestres offre un cadre conceptuel et des outils pour concevoir des politiques territoriales écologiques cohérentes – et planifier leur mise en œuvre.

Points forts

- **Un manuel grand public, très abordable et transversal,** comparable dans son format et son ton au manuel *Les Pensées de l'écologie* (4000 ex.)
- Un sujet – l'intersection urbanisme/écologie – où **la demande est forte, et l'offre encore faible.**
- **Un public très large et varié** : étudiants, enseignants, militants, élus, techniciens, et tous les professionnels de la fabrique de la ville
- **L'outil central d'un programme de formation** lancé en 2023 au Pavillon de l'Arsenal, qui se déploie en Europe depuis début 2024 et pour les années à venir.

Baptiste Lanaspeze, fondateur des éditions Wildproject, cofondateur de l'Agence des Sentiers, est notamment l'auteur de Ville sauvage : essai d'écologie urbaine (Actes Sud, 2012, rééd. 2020).

Paul-Hervé Lavessière, géographe-urbaniste, cofondateur de l'Agence des Sentiers, est notamment l'auteur du Sentier du Grand Paris (Wildproject, 2020).

Marion Schnorf, urbaniste issue du monde agricole, a fondé la Cité de l'agriculture en 2015 à Marseille.

Wildproject | Architectures
collection dirigée par Baptiste Lanaspeze et Paul-Hervé Lavessière

Les mondes de l'architecture et de l'urbanisme sont au seuil d'une vaste entreprise écologique. La collection "Wildproject | Architectures" veut construire une bibliothèque de référence pour mettre en cause les sociétés écologiques de demain.

Contact presse: Baptiste Lanaspeze • 0661578137 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

éditions wildproject

JEAN FOYER

LES ÊTRES DE LA VIGNE

Enquête dans les mondes de la biodynamie

PARUTION 20 AOÛT 2024

21 euros
200 pages - 13 x 20 cm
Collection « Le monde qui vient »
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-735

JEAN FOYER est chargé de recherche CNRS en anthropologie, et a notamment travaillé sur les controverses autour des biotechnologies au Mexique (maïs transgénique). Il est l'auteur d'*Il était une fois la bio-révolution* (Puf, 2010, prix du Monde de la Recherche).

D'autres mondes émergent dans nos campagnes

Au-delà d'une forme d'agriculture écologique, la biodynamie renvoie à des formes de politiques et de relations à la nature qui ouvrent des voies au dépassement de la vision moderne du monde. C'est ce que propose de montrer cet ouvrage, fruit de 5 ans d'enquête ethnographique auprès des vignerons biodynamistes en Anjou.

L'anthropologue raconte ici les cosmologies qui animent son terrain : des rapports à la nature qui sont « à géométrie variable », des visions du monde entre science et spiritualité qui s'adaptent à différentes situations, registres et temporalités. En tant que paysans et vignerons soucieux d'écologie, les biodynamistes sont la plupart du temps matérialistes. Mais leurs pratiques ouvrent aussi sur un monde analogiste, fait de flux permanents et de correspondances entre ciel et terre. Dans les pratiques plus avancées, dites des « forces de vie », la biodynamie ouvre même à des logiques animistes marquées par l'agentivité des non-humains et la présence des esprits.

Depuis nos campagnes, aux marges de l'Occident moderne, ces politiques et ces cosmologies inventent d'autres rapports au vivant et marquent un retour à des formes de spiritualités. La biodynamie « réanime le monde » – au double sens vitaliste et spirituel de l'expression.

Points forts

- **2024** marque les 100 ans de l'agriculture biodynamique
- Un livre qui parlera au **public grandissant** des amateurs de vins naturels et biodynamiques
- **Le récit haletant** d'un anthropologue qui, à la façon de Nastassja Martin ou de Jeanne Favret-Saada, bascule vers la considération, au-delà du symbolique, des êtres spirituels qui anime le monde qu'il étudie.
- **Un sujet polémique**: suspecte de sectarisme par le gouvernement (la MIVILUDES), le mouvement biodynamique, central dans l'agroécologie, constitue un moment clef de l'écologie politique : dans les années 1950, c'est une exploitation en biodynamie qui fournit un matériau essentiel pour le *Printemps silencieux* de Rachel Carson.

Contact presse : Georgia Froman • 0661578137 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

éditions wildproject

ARIEL SALLEH

POUR UNE POLITIQUE ÉCOFÉMINISTE

Comment réussir la révolution écologique

PRÉFACE DE VANDANA SHIVA
POSTFACE DE JEANNE BURGART-GOUTAL

PARUTION MAI 2024

25 euros
400 p., 14 x 22 cm
Collection Domaine sauvage
Coédition Wildproject / Le passager clandestin
Traduit de l'anglais par Judy Robert
Rayon : Ecologie / Philosophie
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-650

« Ce livre contient des éclairages indispensables en vue du changement de paradigme de la mondialisation patriarcale capitaliste vers un monde de non-violence – dans nos esprits et dans nos vies. »
VANDANA SHIVA (préface)

Un des livres fondateurs de l'écoféminisme

Pour Ariel Salleh, l'écoféminisme va au-delà des mouvements sociaux contemporains, car il est la synthèse de quatre révolutions en une seule : écologique, féministe, socialiste et postcoloniale.

Dans ce livre qui intègre des discours sur la science, le corps, la culture, la nature et l'économie politique, elle développe une idée fondamentale pour l'écoféminisme politique : celle du « matérialisme incarné ». La moitié de la population mondiale endosse via ses luttes quotidiennes des valeurs dites « féminines » (soin, respect des limites, etc.) qui s'avèrent également être des valeurs écologiques.

Loin de tout essentialisme, l'autrice s'appuie sur les réalités de la place des femmes dans le marché du travail mondial (dont elles prennent en charge une large part pour des salaires moindres) et leur rôle majoritaire mais non rémunéré joué dans la reproduction sociale (enfants, ménage…) pour démontrer qu'elles peuvent constituer un groupe social « politicisé » à même de se mobiliser pour mener la révolution écologique.

Devenue écoféministe lors des luttes contre l'exploitation de l'uranium sur les terres autochtones en Australie dans les années 1970, la sociologue et militante intègre à sa réflexion la critique postcoloniale et priorise les voix des femmes des Suds.

La révolution écologique est donc une affaire féministe.

POINTS FORTS

- **Une autrice historique, de stature internationale,** encore méconnue en France
- **Publics nombreux** : un livre classique pour la pensée écologiste, pour le féminisme, pour les pensés décoloniales, pour le post-marxisme et l'écosocialisme
- **Un « répertoire des luttes »** pour les lect·rices militant·es
- **Un manuel de la pensée politique écoféministe** qui parlera autant aux chercheu·ses qu'aux militant·es
- **Une promotion assurée par les forces réunies deux maisons alliées**, qui développent chacune leur pôle « Écoféminisme » (avec des autrices comme Carolyn Merchant, Val Plumwood, Vandana Shiva – Myriam Bahaffou, Françoise d'Eaubonne…)
- **Une postfacière médiatisée** (*Être écoféministe* s'est vendu à 9000 ex.)

Contact presse: Georgia Froman • 07 82 19 94 55 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

puf éditions wildproject

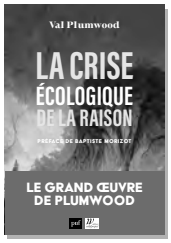
VAL PLUMWOOD

LA CRISE ÉCOLOGIQUE DE LA RAISON

Vers la rénovation écologique de la culture

Préface de Baptiste Morizot

PARUTION JANVIER 2024



28 euros
Traduit de l'anglais par Pierre Madelin
450 pages - 14 x 22 cm
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-537

VAL PLUMWOOD (1939-2008) est une importante philosophe écoféministe, ainsi qu'une activiste qui a joué un rôle de premier plan dans le développement de l'écophilosophie radicale depuis les années 1970. Ses ouvrages ont constitué une contribution majeure à la philosophie féministe comme à la pensée environnementale. Elle est aussi l'autrice de *Dans l'œil du crocodile* (Wildproject, 2021).

L'œuvre d'une vie : contre la rationalité moderne, la définition de la « raison écologique ».

« La crise écologique est une crise de la raison. La raison a été transformée en véhicule de domination et de mort, mais elle peut et doit devenir un véhicule de libération et de vie. » V.P.

La dérive rationaliste de la culture occidentale a donné lieu à de dangereuses formes de déni écologique, qui s'étendent à des domaines aussi variés que l'économie, la politique, la science, l'éthique et la spiritualité. Le désastre écologique est ainsi à mettre au compte de cette raison malade – dualiste, patriarcale et impériale.

Nous nous faisons également, selon Plumwood, une fausse idée de notre identité – à commencer par un sentiment illusoire d'indépendance vis-à-vis de la nature et des lieux.

En analysant l'édifice mortifère de la rationalité moderne et de sa science, Plumwood définit ce que serait une raison écologique – et la montre à l'œuvre, dans un texte puissant et acéré.

La Crise écologique de la raison dessine une image radicalement nouvelle de la façon dont notre culture doit changer pour devenir écologiquement rationnelle.

Comme la *Critique de la raison pure* à une autre époque, ce livre entend ouvrir une nouvelle ère pour la rationalité.

« Val Plumwood a résolu dans ce livre, de manière élégante et opérationnelle, l'un des problèmes fondateurs de la pensée écologique du 21e siècle : opérer la jonction entre la pensée écologique, les luttes sociales et les enjeux d'émancipation politique. » – **Baptiste Morizot**

éditions wildproject

CAROLYN MERCHANT

LA NATURE COMME FEMME

et sa destruction par la science moderne

PARUTION MARS 2024

10 euros
150 p., 11 x 17 cm
Rayon : Ecologie / Histoire / Féminisme
POCHE / « Petite bibliothèque d'écologie populaire »
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-681

Née en 1936, CAROLYN MERCHANT est philosophe écoféministe et historienne des sciences. Elle est professeure d'histoire environnementale, d'éthique et de philosophie à l'université de Californie à Berkeley.

La version courte d'un livre fondateur de la pensée écoféministe

Avant la science moderne, on vit en Europe – depuis l'Antiquité – dans un monde où la nature est une figure féminine et maternelle, qui limite l'action technique humaine.

L'historienne écoféministe Carolyn Merchant fait revivre ici ce cosmos médiéval analogiste – incluant la philosophie alchimiste et son Dieu hermaphrodite.

Elle raconte ensuite comment la destruction de l'idée de « nature vivante » opérée par la science moderne a été accompagnée, et même inspirée, par la chasse aux sorcières.

« La Mort de la nature est un livre essentiel : il renoue le fil coupé entre la chasse aux sorcières et l'histoire des sciences. Dans ce fil rouge, résident notre passé et notre avenir. »
– Émilie Hache

« Ce livre documente un changement dans l'image du monde qui, accompagné par les persécutions de sorcières, a permis l'exploitation de la nature à une échelle jusque-là inconnue. »
– Starhawk

« Merchant a renouvelé l'histoire des sciences en étant l'une des premières à s'intéresser à ce que les savants faisaient de la Terre. »
– Bruno Latour

« Ce livre marque la naissance des humanités écologiques. »
– Deborah Bird Rose

« Cet ouvrage majeur du féminisme écrit en 1980 fait l'effet d'une commotion intellectuelle encore aujourd'hui. »
– Clara Guillard, *Libération*

« En explorant l'histoire des sciences modernes du point de vue de l'écologie et du féminisme, les travaux de Merchant ouvrent des pistes pour repenser nos crises contemporaines. »
– Claire Legros, *Le Monde*

Contact presse : Georgia Froman • 07 82 19 94 55 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

et la culture de l'entreprise. À l'initiative de Marin Schaffner, nous avons également développé depuis 2019 une série de relations confraternelles avec des maisons proches de nous (Rue de l'échiquier, passager clandestin, La Lenteur…), qui relève d'une sorte de guilde au sens médiéval du terme : ces coopération de marchands élaborant des règles pour protéger ensemble leur activité.

L'intelligence négociatrice

Un des moments clefs de la vie d'un livre est l'élaboration de la « fiche argumentaire », qui marque pour ainsi dire sa naissance, dans le dialogue entre un manuscrit et une maison, entre un·e aut·rice et un·s éditr·ice.

Ce document A4 recto simple constitue la *maquette* du livre (dans le sens où l'on parle de la maquette d'un bâtiment), que l'on doit élaborer à destination du diffuseur, environ 6 mois avant parution. À partir du manuscrit initial, et en général bien avant qu'on ait entamé le travail de relecture (appelé « préparation de copie »), on commence à concevoir la « peau » du livre (selon une métaphore plus exacte, et plus organique, que celle de « l'emballage »), voire même toute sa *forme incarnée* : titre, sous-titre, visuel de couverture, la mini-biographie de l'auteur, le texte de quatrième, mais aussi le format, l'épaisseur, le papier – jusqu'au moment où tous ces éléments se mettent à fonctionner ensemble, et où l'on dit « Ça marche ! ».

L'enjeu central de cette fiche argumentaire est de réussir à être fidèle au contenu (l'intelligence « éditoriale ») tout en s'inscrivant dans le monde de façon habile de sorte qu'on espère augmenter les chances du livre de susciter l'intérêt et de déclencher l'acte d'achat (l'intelligence « commerciale »). Il s'agit d'un moment fondamental de négociation entre ce que le livre raconte, ce que la société peut entendre, et la solution doit consister en une invention suffisamment forte pour intégrer ces deux aspects et produire un effet de sens. On y parvient évi-

1

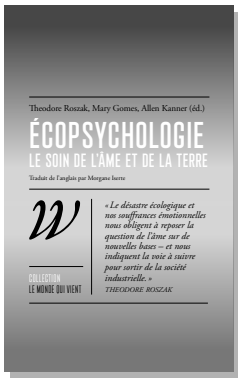
éditions wildproject

Theodore Roszak, Mary Gomes, Allen Kanner (éd.)

ÉCOPSYCHOLOGIE

LE SOIN DE L'ÂME ET DE LA TERRE

PARUTION OCTOBRE 2023



20 euros
Traduit de l'anglais par Morgane Iserte
200 pages - 13 x 20 cm
Collection: Le Monde qui vient
Rayon : Ecologie / Psychologie / Chamanisme
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-520

THEODORE ROSZAK (1933-2011) est un historien et un écrivain américain. Il a popularisé la notion de contre-culture en 1968 dans Vers une contre-culture (La Lenteur, 2021) et la notion d'écopsychologie dans son livre The Voice of the Earth (1992).

PAUL SHEPARD est un philosophe de l'écologie.

CHELLIS GLENDINNING (née en 1947) est autrice et activiste. Pionnière de l'écopsychologie et proche du courant biorégional, elle vit à Chimayo (New Mexico).

LESLIE GRAY est une psychologue clinicienne oneida/seminole qui a enseigné la médecine amérindienne à Berkeley.

CARL ANTHONY était architecte et urbaniste avant de se tourner vers l'écologie. Président du programme Urban Habitat à San Francisco, il est l'une des voix importantes du mouvement de pour la justice environnementale.

DAVID ABRAM est philosophe. Sa pratique de magicien l'a amené à échanger avec de nombreux sorciers au Népal, en Indonésie et en Amérique du Nord. Il est l'auteur de *Comment la terre s'est tue*.

JEANNETTE ARMSTRONG dirige l'école internationale d'écriture En'owkin à Penticton (Colombie britannique). Elle est une figure importante des mouvements indigènes.

BETTY ROSZAK, poète et autrice, a notamment coordonné l'ouvrage collectif *Masculin/féminin* (1969)

MARY GOMES est professeure de psychologie à l'université de Sonoma en Californie. Elle a contribué à établir le domaine de l'écopsychologie au début des années 1990.

ALLEN KANNER est un psychologue de Berkeley qui a contribué à établir le domaine de l'écopsychologie au début des années 1990.

Un recueil fondateur pour s'initier à l'écopsychologie

En mettant en lien nos souffrances émotionnelles et le désastre écologique, l'écopsychologie esquisse une nouvelle définition de la santé, qui articule vie intérieure et santé de la Terre. Dans cette perspective, il ne saurait y avoir de réponse sérieuse à la crise écologique qui ne prenne en compte l'existence de l'âme et la question de sa guérison.

Parmi les contributeurs à ce volume figurent de grands psychothérapeutes, penseurs et éco-activistes. James Hillman, analyste jungien de renommée mondiale, identifie la nature et les limites de l'identité humaine comme la « question centrale de toute la psychologie », qu'il relie à l'état de la planète. Betty Roszak et Mary Gomes invitent à un recentrement de nos sociétés et de notre psychisme vers le féminin. Jeannette Armstrong et Leslie Gray replacent l'écopsychologie en perspective des traditions thérapeutiques amérindiennes.

Cet ouvrage rassemble des textes d'auteurs et d'autrices offrant des perspectives féministes, noires et amérindiennes sur la santé mentale et physique. Destiné aux écologistes, aux professionnels de la psychologie, aux militants décoloniaux, ce livre offre une initiation aux champs d'étude et de pratiques thérapeutiques de l'écopsychologie.

Une anthologie pionnière (1995) devenue un texte fondamental pour le mouvement de l'écopsychologie, qui a apporté de nouvelles perspectives aux pensées de l'écologie et a révolutionné la psychologie moderne.

SOMMAIRE

Prologue de James Hillman, Une psyché aux dimensions de la Terre
Theodore Roszak, Quand Psyche rencontre Gaia
Paul Shepard, Nature et folie
Chellis Glendinning, La technologie, le traumatisme et le sauvage
Mary Gomes et Allen Kanner, Le viol des jeunes filles du puit
Leslie Gray, Shamanisme et écopsychologie
Carl Anthony, Ecopsychologie et déconstruction de la blanchité
Betty Roszak, L'esprit de la déesse
David Abram, L'écologie de la magie
Jeannette Armstrong, Gardiens de la Terre

« L'écopsychologie offre une dimension puissante au mouvement écologiste, en suggérant qu'en vivant en meilleure harmonie avec le monde naturel, non seulement nous aiderons à sauver notre planète, mais améliorerons aussi notre santé mentale et serons des êtres humains plus épanouis. »
Jane Goodall, primatologue

« Il est remarquable qu'en dépit de sa signification pour le bien-être humain, la relation de l'esprit au monde naturel ait été largement ignorée par la science. Les contributeurs de ce volume explorent le territoire non cartographié qui se trouve devant nous: j'espère qu'ils seront bientôt plus nombreux.»
E. O. Wilson, biologiste

Contact presse: Baptiste Lanaspeze • 09 87 34 92 22 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

2

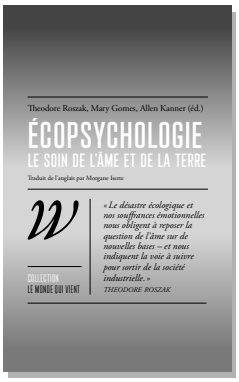
éditions wildproject

Theodore Roszak, Mary Gomes, Allen Kanner (éd.)

ÉCOPSYCHOLOGIE

LE SOIN DE L'ÂME ET DE LA TERRE

PARUTION OCTOBRE 2023



20 euros
Traduit de l'anglais par Morgane Iserte
200 pages - 13 x 20 cm
Collection : Le Monde qui vient
Rayon : Ecologie / Psychologie / Chamanisme
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-520

THEODORE ROSZAK (1933-2011) est un historien et un écrivain américain. Il a popularisé la notion de contre-culture en 1968 dans Vers une contre-culture (La Lenteur, 2021) et la notion d'écopsychologie dans son livre The Voice of the Earth (1992).

PAUL SHEPARD est un philosophe de l'écologie.

CHELLIS GLENDINNING (née en 1947) est autrice et activiste. Pionnière de l'écopsychologie et proche du courant biorégional, elle vit à Chimayo (New Mexico).

LESLIE GRAY est une psychologue clinicienne oneida/seminole qui a enseigné la médecine amérindienne à Berkeley.

CARL ANTHONY était architecte et urbaniste avant de se tourner vers l'écologie. Président du programme Urban Habitat à San Francisco, il est l'une des voix importantes du mouvement de pour la justice environnementale.

DAVID ABRAM est philosophe. Sa pratique de magicien l'a amené à échanger avec de nombreux sorciers au Népal, en Indonésie et en Amérique du Nord. Il est l'auteur de *Comment la terre s'est tue*.

JEANNETTE ARMSTRONG dirige l'école internationale d'écriture En'owkin à Penticton (Colombie britannique). Elle est une figure importante des mouvements indigènes.

BETTY ROSZAK, poète et autrice, a notamment coordonné l'ouvrage collectif *Masculin/féminin* (1969)

MARY GOMES est professeure de psychologie à l'université de Sonoma en Californie. Elle a contribué à établir le domaine de l'écopsychologie au début des années 1990.

ALLEN KANNER est un psychologue de Berkeley qui a contribué à établir le domaine de l'écopsychologie au début des années 1990.

Pourquoi les Modernes sont fous, et pourquoi on ne peut se guérir sans guérir la Terre.

*« L'écopsychologie part du principe qu'au tréfonds de la psyché, nous conservons un lien de sympathie avec la Terre qui nous a fait voir le jour. La psyché est enracinée dans une intelligence supérieure, autrefois connue sous le nom d'*anima mundi. *»* – Theodore Roszak

Au début des années 1990,le célèbre historien Theodore Roszak a fondé l'écopsychologie. Ce champ de recherche transdisciplinaire fait l'hypothèse d'« une intelligence écologique supérieure, aussi profondément ancrée dans les fondements de la psyché que les instincts sexuels et agressifs que Freud y a découverts. »

Conscient que cette idée, qui bouleverse certes les conceptions modernes, est cependant une tradition immémoriale de la plupart des sociétés humaines, notamment amérindiennes, Roszak a voulu dans ce recueil proposer une réflexion collective et polyphonique sur le lien entre l'âme et la Terre.

Parmi les contributeurs à ce volume figurent de grands psychothérapeutes, penseurs et éco-activistes. Cet ouvrage rassemble des textes d'auteurs et d'autrices offrant des perspectives féministes, noires et amérindiennes sur la santé mentale et physique. Destiné aux écologistes, aux professionnels de la psychologie, mais aussi à toutes celles et ceux qui se préoccupent de comprendre autrement la névrose, ce livre offre une initiation aux champs d'étude et de pratiques thérapeutiques de l'écopsychologie.
L'écopsychologie esquisse une nouvelle définition de la santé, qui articule vie intérieure et santé de la Terre. Dans cette perspective, il ne saurait y avoir de réponse sérieuse à la crise écologique qui ne prenne en compte l'existence de l'âme et la question de sa guérison.

Une anthologie pionnière (1995) qui a apporté de nouvelles perspectives aux pensées de l'écologie et a révolutionné la psychologie moderne.

« L'écopsychologie offre une dimension puissante au mouvement écologiste, en suggérant qu'en vivant en meilleure harmonie avec le monde naturel, non seulement nous aiderons à sauver notre planète, mais améliorerons aussi notre santé mentale et serons des êtres humains plus épanouis. » **Jane Goodall, primatologue**

« Il est remarquable qu'en dépit de sa signification pour le bien-être humain, la relation de l'esprit au monde naturel ait été largement ignorée par la science. Les contributeurs de ce volume explorent le territoire non cartographié qui se trouve devant nous: j'espère qu'ils seront bientôt plus nombreux.» **E. O. Wilson, biologiste**

SOMMAIRE

Prologue de James Hillman, Une psyché aux dimensions de la Terre
Theodore Roszak, Quand Psyche rencontre Gaia
Paul Shepard, Nature et folie
Chellis Glendinning, La technologie, le traumatisme et le sauvage
Mary Gomes et Allen Kanner, Le viol des jeunes filles du puit
Leslie Gray, Shamanisme et écopsychologie
Joanna Macy, Travailler sur le désespoir écologique
Betty Roszak, L'esprit de la déesse
David Abram, L'écologie de la magie
Jeannette Armstrong, Gardiens de la Terre

Journée de lancement fin octobre en partenariat avec Cynthia Fleury et la chaire « Philosophie à l'hôpital ».

Contact presse : Baptiste Lanaspeze • 09 87 34 92 22 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

3

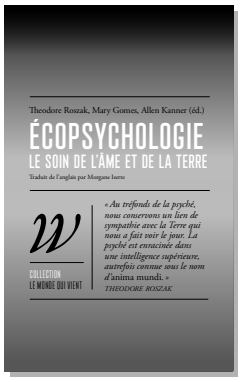
éditions wildproject

Theodore Roszak, Mary Gomes, Allen Kanner (éd.)

ÉCOPSYCHOLOGIE

LE SOIN DE L'ÂME ET DE LA TERRE

PARUTION OCTOBRE 2023



20 euros
Traduit de l'anglais par Morgane Iserte
200 pages - 13 x 20 cm
Collection : Le Monde qui vient
Rayon : Ecologie / Psychologie / Chamanisme
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-520

THEODORE ROSZAK (1933-2011) est un historien et un écrivain américain. Il a popularisé la notion de contre-culture en 1968 dans Vers une contre-culture (La Lenteur, 2021) et la notion d'écopsychologie dans son livre The Voice of the Earth (1992).

PAUL SHEPARD est un philosophe de l'écologie.

CHELLIS GLENDINNING (née en 1947) est autrice et activiste. Pionnière de l'écopsychologie et proche du courant biorégional, elle vit à Chimayo (New Mexico).

LESLIE GRAY est une psychologue clinicienne oneida/seminole qui a enseigné la médecine amérindienne à Berkeley.

CARL ANTHONY était architecte et urbaniste avant de se tourner vers l'écologie. Président du programme Urban Habitat à San Francisco, il est l'une des voix importantes du mouvement de pour la justice environnementale.

DAVID ABRAM est philosophe. Sa pratique de magicien l'a amené à échanger avec de nombreux sorciers au Népal, en Indonésie et en Amérique du Nord. Il est l'auteur de *Comment la terre s'est tue*.

JEANNETTE ARMSTRONG dirige l'école internationale d'écriture En'owkin à Penticton (Colombie britannique). Elle est une figure importante des mouvements indigènes.

BETTY ROSZAK, poète et autrice, a notamment coordonné l'ouvrage collectif *Masculin/féminin* (1969)

MARY GOMES est professeure de psychologie à l'université de Sonoma en Californie. Elle a contribué à établir le domaine de l'écopsychologie au début des années 1990.

ALLEN KANNER est un psychologue de Berkeley qui a contribué à établir le domaine de l'écopsychologie au début des années 1990.

Pourquoi les Modernes sont fous, et pourquoi on ne peut guérir nos âmes sans guérir la Terre.

*« Au tréfonds de la psyché, nous conservons un lien de sympathie avec la Terre qui nous a fait voir le jour. La psyché est enracinée dans une intelligence supérieure, autrefois connue sous le nom d'*anima mundi. *»*
– Theodore Roszak

L'écopsychologie est un champ de recherche apparu dans les années 1990, qui fait l'hypothèse d'une intelligence écologique supérieure, ancrée dans les fondements inconscients de la psyché. Le fond de l'âme, ce ne serait pas tant la sexualité ou la volonté de puissance – mais la Nature elle-même.
Cette idée, qui bouleverse les conceptions modernes, est cependant immémoriale dans la plupart des sociétés humaines, notamment amérindiennes. À partir d'un perspective occidentale, ce recueil propose donc une réflexion collective et polyphonique sur les liens entre l'âme et la Terre.

Recoupant un enjeu central de l'écoféminisme, l'écopsychologie esquisse une nouvelle définition de la santé, qui articule vie intérieure et vie terrestre.

Une anthologie pionnière (1995) qui a apporté de nouvelles perspectives aux pensées de l'écologie et a révolutionné la psychologie moderne.

Parmi les contributeurs à ce volume figurent des psychothérapeutes, des penseu·ses et des militant·es. Destiné à toutes celles et ceux qui se préoccuppent de comprendre autrement la névrose, ce livre offre une initiation aux champs d'étude et de pratiques thérapeutiques de l'écopsychologie.

« L'écopsychologie offre une dimension puissante au mouvement écologiste, en suggérant qu'en vivant en meilleure harmonie avec le monde naturel, non seulement nous aiderons à sauver notre planète, mais améliorerons aussi notre santé mentale et serons des êtres humains plus épanouis. » **Jane Goodall, primatologue**

« Il est remarquable qu'en dépit de sa signification pour le bien-être humain, la relation de l'esprit au monde naturel ait été largement ignorée par la science. Les contributeurs de ce volume explorent le territoire non cartographié qui se trouve devant nous: j'espère qu'ils seront bientôt plus nombreux.» **E. O. Wilson, biologiste**

SOMMAIRE

Prologue de James Hillman, Une psyché aux dimensions de la Terre
Theodore Roszak, Quand Psyche rencontre Gaia
Paul Shepard, Nature et folie
Chellis Glendinning, La technologie, le traumatisme et le sauvage
Mary Gomes et Allen Kanner, Le viol des jeunes filles du puit
Leslie Gray, Shamanisme et écopsychologie
Joanna Macy, Travailler sur le désespoir écologique
Betty Roszak, L'esprit de la déesse
David Abram, L'écologie de la magie
Jeannette Armstrong, Gardiens de la Terre

Journée de lancement fin octobre en partenariat avec Cynthia Fleury et la chaire « Philosophie à l'hôpital ».

Contact presse : Baptiste Lanaspeze • 09 87 34 92 22 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

4

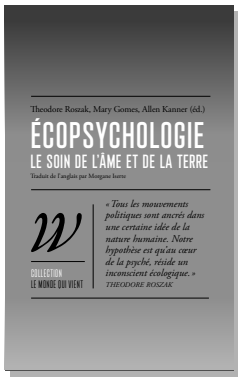
éditions wildproject

Theodore Roszak, Mary Gomes, Allen Kanner (éd.)

ÉCOPSYCHOLOGIE

LE SOIN DE L'ÂME ET DE LA TERRE

PARUTION OCTOBRE 2023



20 euros
Traduit de l'anglais par Morgane Iserte
200 pages - 13 x 20 cm
Collection : Le Monde qui vient
Rayon : Ecologie / Psychologie / Chamanisme
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-520

Pourquoi les Modernes sont fous, et pourquoi on ne peut guérir nos âmes sans guérir la Terre.

« Tous les mouvements politiques sont ancrés dans une certaine idée de la nature humaine. Notre hypothèse est qu'au cœur de la psyché, réside un inconscient écologique. »
– Theodore Roszak

L'écopsychologie est un champ de recherche apparu dans les années 1990, qui fait l'hypothèse d'une intelligence écologique supérieure, ancrée dans les fondements inconscients de la psyché. Le fond de l'âme, ce ne serait pas tant la sexualité ou la volonté de puissance – mais la Nature elle-même.

Cette idée, qui bouleverse les conceptions modernes, est cependant immémoriale dans la plupart des sociétés humaines, notamment amérindiennes. À partir d'un perspective occidentale, ce recueil propose donc une réflexion collective et polyphonique sur les liens entre l'âme et la Terre.

Mobilisant l'écoféminisme et l'anthropologie, l'écopsychologie esquisse une nouvelle définition de la santé, qui articule vie intérieure et vie terrestre.

Une anthologie pionnière (1995) qui a apporté de nouvelles perspectives aux pensées de l'écologie et a révolutionné la psychologie moderne.

Parmi les contributeurs à ce volume figurent des psychothérapeutes, des penseu·ses et des militant·es. Destiné à toutes celles et ceux qui se préoccuppent de comprendre autrement la névrose, ce livre offre une initiation aux champs d'étude et de pratiques thérapeutiques de l'écopsychologie.

« L'écopsychologie offre une dimension puissante au mouvement écologiste, en suggérant qu'en vivant en meilleure harmonie avec le monde naturel, non seulement nous aiderons à sauver notre planète, mais améliorerons aussi notre santé mentale et serons des êtres humains plus épanouis. »
Jane Goodall, primatologue

« Il est remarquable qu'en dépit de sa signification pour le bien-être humain, la relation de l'esprit au monde naturel ait été largement ignorée par la science. Les contributeurs de ce volume explorent le territoire non cartographié qui se trouve devant nous: j'espère qu'ils seront bientôt plus nombreux.»
E. O. Wilson, biologiste

« Avec ce livre, l'écopsychologie prend son envol et devient une école de pensée. À partir des intuitions de Theodore Roszak, cette école va mobiliser des savoirs et des savoir-faire issus de tous les domaines de la connaissance et de l'action, de l'écologie à l'éducation, de la psychologie au travail social, du féminisme au dialogue des cultures, des spiritualités et des civilisations.
Le programme radical de l'écopsychologie repose sur le principe qu'il ne peut y avoir de changement écologique véritable sans une métamorphose de l'âme, et, dans une dialectique pleine de créativité et d'humilité, qu'il ne peut y avoir de transformation personnelle sans une révolution sociale et la guérison de la Terre, malade de la civilisation capitaliste occidentale. »
Mohammed Taleb, écrivain

Journée de lancement fin octobre en partenariat avec Cynthia Fleury et la chaire « Philosophie à l'hôpital ».

Contact presse : Baptiste Lanaspeze • 09 87 34 92 22 • presse@wildproject.org • www.wildproject.org

demment plus ou moins, selon les cas. Ce travail, que la langue capitaliste a baptisé « marketing », est en réalité bien autre chose qu'une technique de mise sur le marché. Il s'agit plutôt d'un art à part entière, qui consiste à concevoir la transformation d'un fichier word (ou un tapuscrit) en un objet en trois dimensions qui pourra ensuite voguer (sans sombrer) sur la mer sociale. Et l'exigence commerciale étant indissociable d'une exigence de lisibilité, il s'agit aussi d'un acte pédagogique dans lequel une *formulation plus ou moins populaire de la pensée* peut avoir lieu.

Cette négociation (entre ce qu'on comprend d'une œuvre et ce qu'on perçoit des attentes de la société) peut parfois prendre la forme d'une négociation entre des personnes physiques : entre l'aut·rice et l'édit·rice (*publisher*) ; ou entre l'édit·rice (*publisher* ou *editor*) et le diffuseur ; ou encore entre l'édit·rice (*editor*) et le commercial (au sein des maisons où ces postes sont distincts). Sachant que le dernier mot sur la création de la fiche argumentaire appartient (après consultation de toutes les parties, et en respect du droit de veto de l'auteur) à l'édit·rice (*publisher*).

En réalité, lorsque la chose est bien amenée par l'édit·rice, il s'agit plutôt d'un moment de création collective, requérant au moins deux parties, et trop complexe pour être mené à bien par une seule intelligence individuelle, dans lequel se négocie la tension entre ces exigences variées : les coûts de production liés au format, mis en relation avec les espoirs de vente, l'inscription du livre parmi d'autres sur le même sujet, en dialogue avec ceux de la même collection, en série avec ceux du même auteur, etc. Aut·rice et édit·rice réfléchissent donc *ensemble* à la négociation intérieur/extérieur, sens/vente, et non pas l'un contre l'autre. Il ne doit pas s'agir d'un bras de fer entre un individu « pur » et un individu « vénal », mais plutôt d'un atelier de travail entre des gens de lettres ayant par ailleurs chacun·e une intelligence sociale.

Le résultat de cette négociation menée en collectif consistera en la stratégie d'atterrissage social du manuscrit – une cristal-

lisation qui prend, concrètement, la forme de ce qu'on appelle « un livre ». Cette stratégie est le moment fondateur de l'acte pédagogique de maison d'édition, qui sera chargée ensuite, lors de la phase qu'on appelle « promotion », de mener un travail éducatif autour du livre. Or, l'enseignement ne consistant pas en la divulgation verticale de contenus de recherche préalablement réalisés, mais en un acte de partage mené avec des tiers qui l'enrichissent toujours, on peut conclure que la réalisation de la fiche argumentaire, lorsqu'elle est bien faire, fait pleinement partie du travail de recherche d'une bonne maison d'édition. Cela touche aussi à la question de la capacité de synthèse (une capacité liée à l'intelligence de l'action), souvent moins valorisée, en milieu académique, que la capacité d'analyse. Connaître analytiquement, c'est séparer, isoler, découper ; mais connaître synthétiquement, c'est relier, composer, déployer – et bien souvent cela consiste à raconter une histoire, en laissant parler d'elle même l'intelligence de la situation.

La négociation, qui fait parfois l'objet d'un dégoût ou d'un mépris de la part des mondes savants ou publics, qui y voient 1° un bras de fer avec un gagnant et un perdant, et 2° une tension autour d'enjeux financiers. C'est pourtant tout autre chose : la négociation, c'est l'ordinaire de la cohabitation horizontale des êtres, c'est le régime politique anarchique, ordonné et vivant des sociétés naturelles, c'est l'interpellation permanent de la rue marseillaise, c'est cette façon d'ajuster ma liberté à la tienne, nos perspectives aux vôtres, c'est la symphonie qui permet aux intelligences de chacun·e de s'accorder ensemble – c'est *l'état politique de la nature*, c'est le dialogue incessant des êtres vivants. Ce que la langue savante appelle « dialectique » est-il si éloigné de ce que la vie populaire appelle « négociation » ?

Lors de ma deuxième rencontre avec l'artiste gréco-libanaise Randa Mirza, basée entre Marseille et Beyrouth, avec qui nous faisions connaissance en 2017 en compagnie de Pascal Menoret

autour d'un brochette de foie d'agneau à Belsunce, en parlant de son projet d'installation photographique sur les déesses et les dieux arabes avant l'apparition de l'islam, elle me lança : « Tu es sympathique, tu es séducteur et tu es commerçant : tu es un Libanais ! » Je suis resté sans voix, non pas tant devant ces trois mots, mais devant le fait que Randa les utilisait dans un sens bienveillant et positif, qui fonctionnait comme une reconnaissance en me disant « tu es des nôtres » ; car j'avais déjà entendu chacun de ces trois mots, en milieu universitaire parisien, mais toujours comme un reproche teinté de mépris, un défaut à corriger. Tout en voyant défiler des scènes du film *La Vérité si je mens !*, j'ai songé au fait que je m'étais senti dès le premier jour heureux et à ma place dans les maisons d'édition, et toujours illégitime dans le monde académique, et que tout cela était sans doute une affaire d'ethos, de culture, de classe sociale – mais n'était peut-être pas entièrement étranger à la race.

COMMUNAUTÉS

Le travail des autres

Scènes de l'écologie

« J'ai un diable de ramage saugrenu, moitié des gens du monde et des lettres, moitié de la halle. »

Diderot

Satire Seconde, dite *Le Neveu de Rameau* [1780]

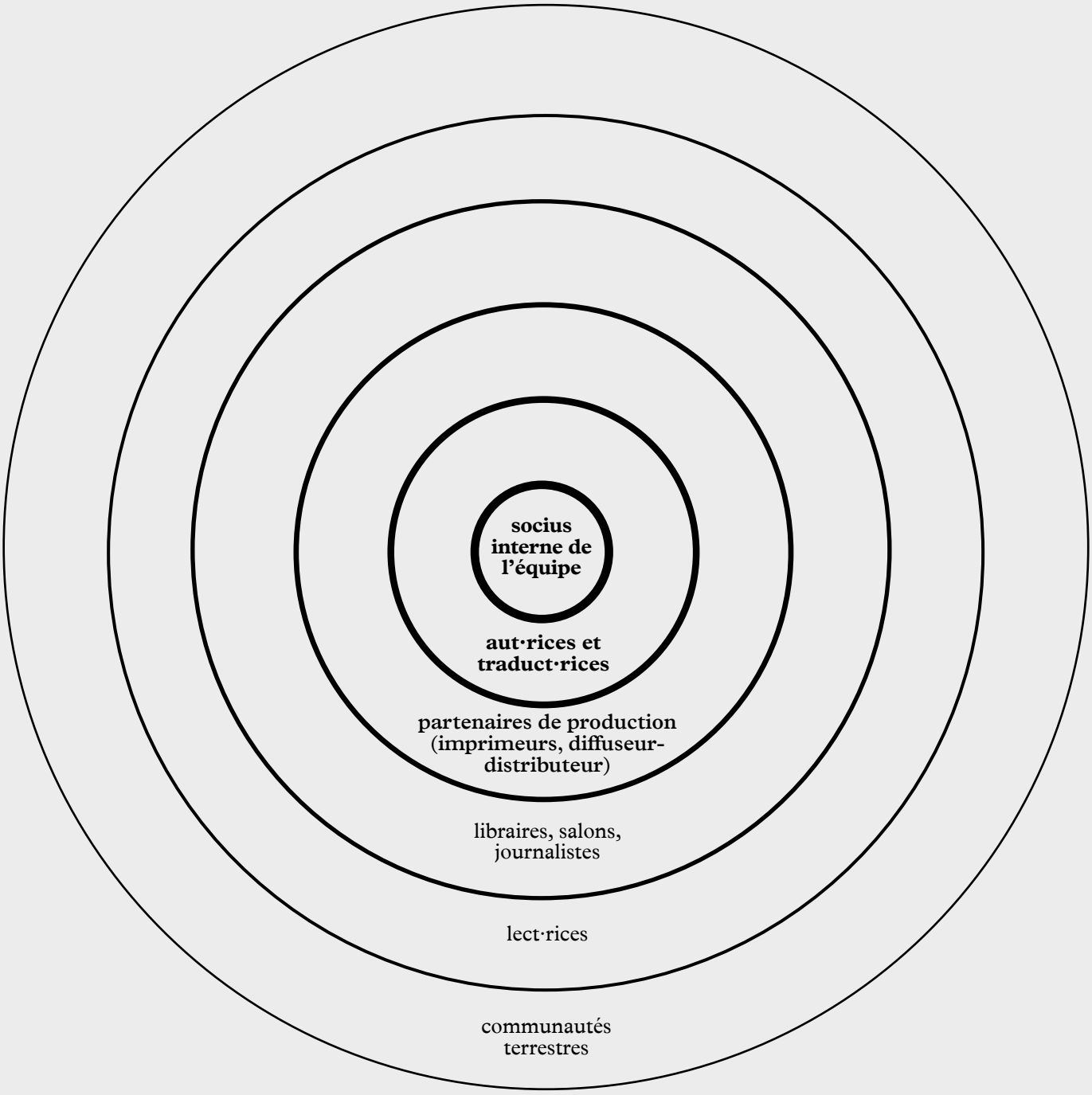
Être éditeur, c'est s'intéresser au travail des autres, au point de se mettre à son service, et d'y consacrer sa vie. Mais c'est aussi construire une vaste œuvre collective, *composée* du travail des autres. Je nourris le travail des autres (matériellement et moralement) autant qu'il me nourrit. Entre le travail des auteurs et des éditeurs, il existe une relation symbiotique, dont l'objet livre est la fleur commune.

Mais le travail des autres est également central dans le travail des auteurs, bien plus qu'ils ne veulent parfois l'admettre. Nous autres autrices et auteurs ne cessons-nous pas de nous nourrir également du travail des autres ? Et je ne parle même pas seulement des autres aut·rices avec qui nous entretenons une relation d'adulation, de confrérie, d'émulation, de rivalité, de détestation, et qui apparaissent – plus ou moins explicitement – dans le texte ou les notes de bas de page. Que dire du travail de ceux qu'on ne cite presque jamais dans la vie d'un livre – maquettistes, correct·rices, diffuseurs, distributeurs… – ces ouvriers plus ou moins anonymes qui déploient leurs compétences techniques pour parfaire l'œuvre finale ? Et que dire du travail fondamental, au fondement de l'écosystème, aussi essentiel à la vie du livre que les vers de terre le sont à la vie du sol : l'ample galaxie des lectrices et des lecteurs, cette condition qui constitue le dénominateur commun de tous les « gens du livre » – ces vers de terre essentiels que nous sommes, sans le travail de qui le sol mourrait.

Une montée en communautés

Du projet philosophique initial solitaire au catalogue tel qu'il apparaît en 2025, l'histoire de Wildproject est celle d'une incessante *montée en communautés* – et d'une montée en intelligence collective. Une part significative du contenu de cette thèse est issu de conversations quotidiennes avec mes collègues Marin Schaffner, Georgia Froman, Gayané Zavatto et Nichelle Teles.

La relative solitude de la première décennie au sein de la maison n'était cependant pas complète : je bénéficiais tout de



Figuration des communautés enchâssées d'une maison d'édition

même de l'entourage d'une minuscule communauté émergente avec qui j'avais des échanges ponctuels, il suffit de deux mains pour les compter : Catherine et Raphaël Larrère, J. Baird Callicott, Nathalie Blanc, Jean-Claude Génot, Pierre Madelin, Matthieu Dumont, Baptiste Morizot, Augustin Berque, Pascal Menoret. Et puis, à partir de 2017, ce furent bientôt des dizaines d'aut·rices, des journalistes, des traducteurs, de partenaires et relais, ainsi qu'une petite foule de lecteurs.

Le travail que j'ai mené depuis quinze ans est indissociable de ces communautés, dont on peut distinguer plusieurs périmètres : la communauté interne de Wildproject, à commencer par l'équipe dans ses interactions quotidiennes depuis six ans : Marin Schaffner, Georgia Froman, Gayané Zavatto, Nichelle Teles, la galaxie des très proches auteurs et traducteurs adjuvants (comité éditorial, formel et informel, toujours en évolution), la communautés de production (les « partenaires vitaux » : libraires, imprimeurs, diffuseurs-distributeurs) ; puis les communautés intellectuelles adjuvantes (aut·rices, journalistes, libraires) ; puis les communautés du lectorat (clients et bénéficiaires ultimes de notre travail) ; aussi les communautés locales à Marseille (dans notre rue, notre quartier, nos cercles sociaux et militants, et certains groupes culturels, comme ceux du GR2013) ; enfin, les communautés terrestres locales et globales qui continuent de soutenir et de rendre possible la vie humaine (les plantes qui entretiennent l'équilibre de l'atmosphère, les eaux qui humectent les terres immergées, les daurades et les poulpes qui nous nourrissent…) ainsi que les matières nécessaires à la production de nos livres (forêts, énergies, eau…).

Communauté ne signifie pas Arcadie. Ces communautés peuvent comporter des dimensions familiales parfois névrotiques – avec des conflits larvés ou au grand jour (désaccords, ressentiments, passifs…). Les mondes culturels sont si rongés par les enjeux de reconnaissance et les souffrances des egos

– souffrances que l'on subit autant que celle que l'on inflige – qu'elles semblent parfois former le fond de leur économie pulsionnelle. Régie par des fonctionnements plus familiaux, à base de soin mutuel, impulsés par Georgia, Gayané et Nichelle, notre maison en est venue à former une oasis qui nous protège de ces paysages affectifs délabrés. Mais quelle que soit la qualité des relations au sein de la plus large scène (elles sont belles ici, et moins là), nous faisons communauté, a minima, au sens où nous avons la conscience partagée de faire partie d'un tissu solidaire et, surtout, *in fine*, par-delà les rivalités, et parfois à travers elles, de faire œuvre commune. Ma trajectoire de vie tend à cependant à faire correspondre la ligne « sortir de la modernité pour aller vers les mondes écologiques » avec la ligne « sortir des communautés névrotiques pour aller vers des communautés saines et joyeuses ». Aussi la qualité de la vie affective au sein de l'équipe et avec les aut·rices dont nous sommes proches fait-elle partie à mes yeux des accomplissements les plus remarquables et les plus précieux de la maison, bien avant la patiente thésaurisation de nos fonds propres.

Ma pratique d'écriture porte la trace de cette pratique collective, car mes écrits eux-mêmes sont polyphoniques (les vingt entretiens de *Marseille, énergies et frustrations*, les cinq entretiens de *Ville sauvage*, la douzaine de compagnons artistes-marcheurs du GR2013…) et souvent même conçus et écrits en collectif (comme le topoguide du GR2013, le manuel *Pensées de l'écologie*, avec Marin Schaffner, *Villes terrestres*, avec Paul-Hervé Lavessière, le cours *Vers les sociétés écologiques de demain*, avec Georgia Froman et Marin Schaffner). J'ai besoin que mes écrits accueillent la voix des autres.

Plus généralement, le livre est un objet produit et porté par une communauté. Il faut apprendre à apprécier de nouveau la beauté éthique artisanale de cet usage médiévale de l'auteur absent, disparu, dissous dans l'effort collectif – où l'auteur apparaît comme *compilateur* (Jérôme Baschet, 2004) – autre-

ment dit, presque un éditeur. Au fil de mes années de pratique, j'ai vu se défaire le mythe de l'auteur-génie, qui m'avait été inculqué tant en milieu familial que scolaire et académique, au profit de l'auteur comme artisan, passeur, traducteur, guide, assembleur, entrepreneur, chercheur (défini par sa capacité de mouvement et de risque, plus que d'infaillibilité). Pour libérer sa plume, il s'agit donc aussi, je crois, de s'émanciper de cet horizon d'attente moderne, afin de retrouver la vérité d'un babillage empathique, inclusif et radicalement pluriel – laisser éclore sa polyphonie interne de sa volière.

Quelle que soit la façon dont on tourne la chose, le travail des autres est central dans mon travail ; et ce fait, qui vaut pour tou·tes les édit·rices, est redoublé dans le cas d'éditeurs-auteurs comme moi par le fait qu'écrire et publier entretiennent une relation enchevêtrée – au point de former ce « diable de ramage saugrenu » que Starobinski note chez Diderot, dans la bouche du neveu de Rameau, qui philosophe derrière les masques des autres dans un labyrinthe d'empathies croisées où il se trouve en se perdant. Il est Jacques aussi bien que son maître, le philosophe aussi bien que le neveu de Rameau, l'auteur et l'éditeur, le masculin et le féminin, MOI et LUI, et je suis le blanc et l'Arabe, le fils de l'Occitan et le fils de l'Andalou, le pied-noir et le chibani, je donne leurs mots aux autres et je cherche les miens parmi les leurs.

L'auteur-démiurge ou l'auteur-assembleur ?

Le travail d'éditeur et d'auteur convergent vers une pratique de l'assemblage, de la création au second degré. L'éthos de l'auteur en régime moderne est celui d'un démiurge ou d'un génie (contrairement à la figure de l'assembleur, du compilateur, en régime féodal), ce qui signifie que celui qui prend la plume peut tendre à se positionner à l'horizon de cette attente, une attente renforcée par les espaces de réception (notamment médiatiques) qui sont des bulles de résonance et d'amplifica-

tion de l'individu écrivant (supposé génie), de sorte que, pour satisfaire ces bulles, les maisons d'édition soutiennent elles aussi ces fictions stratégiques et vendeuses de l'auteur démiurgique.

Ainsi profilé, l'auteur (le masculin ici l'emporte) tend nécessairement à sous-citer, négliger, omettre, maquiller, placer à l'arrière-plan, passer sous silence la forêt de références dans laquelle il navigue et dont sa pensée n'est qu'une récapitulation et un nouveau fruit parmi d'autres – obsédé qu'il est par la nécessité de « ramasser la mise », c'est-à-dire d'ingérer/assimiler/réutiliser/dialectiser mieux que les autres l'ensemble du travail réalisé par une communauté donnée (en l'occurrence, les pensées de l'écologie), de façon à prétendre l'incarner à lui seul, offrant ainsi aux mondes médiatiques la commodité que représente un « bon client » qui soit un guichet unique vers l'ensemble d'un courant de pensée – avec les effets symboliques et financiers associés. On connaît à partir de là les effets de massification liés à la recherche d'intensification capitaliste et médiatique, et à la grégarité des mondes culturels, résultat de leur homogénéité sociale et raciale.

À l'inverse, une éditrice, dont le métier consiste à accompagner, accoucher, valoriser, promouvoir le travail des autres sera tentée par le biais inverse : celui de négliger la singularité de sa pensée, quand bien même elle serait grande, face à la beauté de cette forêt qu'elle fréquente, et à laquelle elle contribue. Il y a ici un déni inverse, celui de création individuelle.

Il existe cependant une espèce rare, celle des autrice ou des auteurs qui font œuvre en valorisant l'œuvre des autres. Un livre comme *Ce sont d'autres gens* de Jean-Christophe Goddard (2024) se présente comme la simple compilation de travaux et de perspectives sur le monde blanc, par un auteur qui tend à disparaître comme tel dans son exposé, de sorte qu'on pourrait presque louper la quantité de ses apports originaux. C'est aussi, encore, le cas de Diderot, maître dans l'art de se mettre toujours à la place des autres, de se projeter en eux et de brouiller

les pistes du lui et du moi. Dans la première moitié des années 2010, l'autrice Émilie Hache a offert par exemple au public francophone une contribution majeure avec ses trois anthologies successives *Écologie Politique* (Amsterdam, 2012), *De l'univers infini au monde clos* (Dehors, 2014), et *Reclaim* (Cambourakis, 2016), qui sont aussi de véritables œuvres d'éditrice, au sens d'assembleuse. Une anthologie qui définit l'écologie politique, une autre sur la révolution cosmologique de l'écologie, et une troisième qui a lancé l'écoféminisme en France. Étrangement, ce travail, qui est d'une toute première importance dans les pensées de l'écologie, a bénéficié d'un écho médiatique faible. Peu d'œuvres pourtant auront autant fertilisé la scène. De façon générale, nous autres éditeurs de création sommes pris dans ce paradoxe de la recherche nécessaire de l'écho médiatique pour nos auteurs, en sachant que les effets de succès médiatique sont souvent suspects, parfois alarmants.

Écrire en publiant

Écrire et publier ; écrire donc publier ; écrire-publier ; accompagner et promouvoir les autrices et les auteurs : mon activité d'éditeur est au fond une dérivée permanente de l'activité d'écrivain. D'abord dans un processus d'identification : la joie de publier (les autres) ne cesse de rejouer, par empathie, la joie (plus rare, plus intense, mais aussi plus mêlée) d'être publié moi-même. Ensuite parce que la plupart du temps, l'accouchement d'un manuscrit passe par un travail de sage-femme, qui demande à se fondre avec empathie dans le monde et le projet de l'autrice ou de l'auteur afin de l'aider, de l'intérieur, à l'amener un cran plus loin pour l'accomplir davantage ; un travail qui peut comporter des phases de fine recomposition syntaxique des phrases, tout autant que de recomposition du plan du livre, de suppressions de pans de textes dispensables ; mais aussi, hors du texte lui-même, de solutions créatives de maquette, d'ajustement fin entre titre

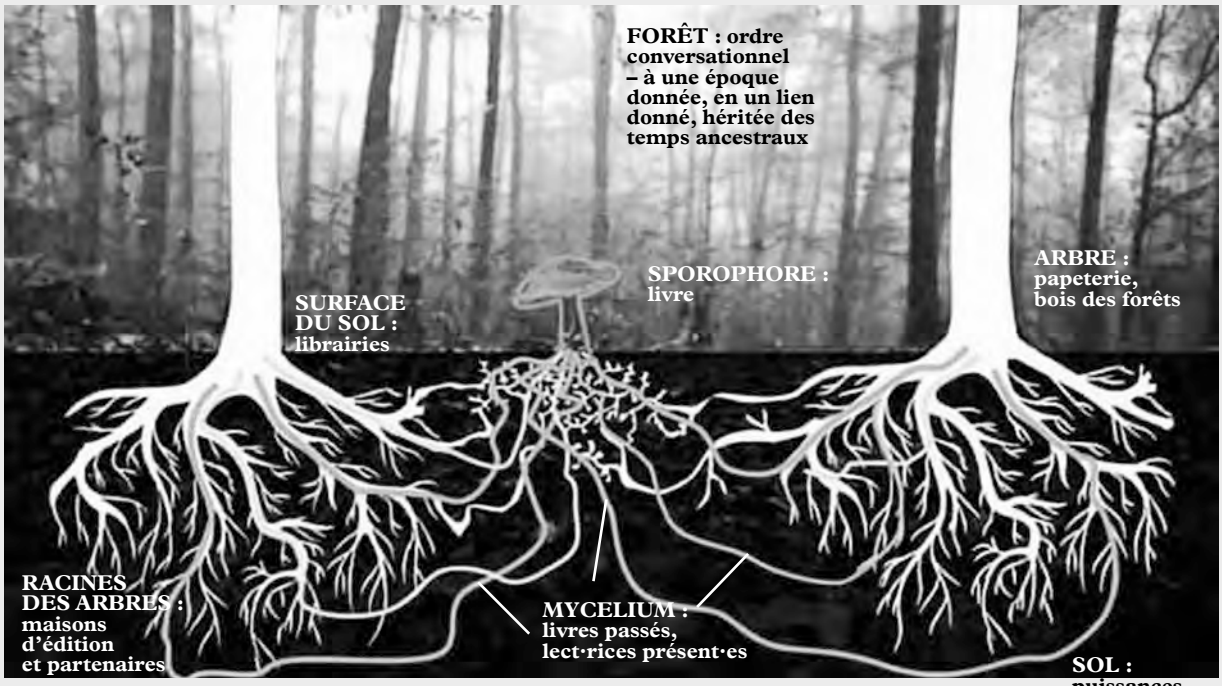
et visuel de couverture, de stratégie de présentation publique, etc.

Enfin, et surtout, parce que la construction d'un catalogue de ce type – dont chacune des collections constitue en soi un sous-projet de recherche-création au long cours, formant un tout cohérent et systémique – est une vaste œuvre collective, une composition symphonique, un vrai petit cosmos en expansion, que nous composons au rythme lent des années, voire des décennies. Nous autres édit·rices de création, nous écrivons avec des livres, tout comme les aut·rices écrivent avec des mots. Avec tous ces livres mis bout à bout, nous construisons un propos, contribuons à l'émergence d'une scène, d'une école de pensée.

Tout comme le font les aut·rices, nous observons attentivement le travail des confrères éditeurs et consœurs éditrices que nous estimons, et nous menons avec elles et eux, de loin, un jeu d'émulation dans la création et la conduite de nos collections respectives ; un jeu qui peut aller parfois jusqu'à publier et défendre des aut·rices commun·es. Il s'agit là d'une lente et vaste conversation entre collections et catalogues, dont on perçoit les motifs à l'échelle de la décennie, le temps que les livres sortent, soient lues, résonnent dans la société, en inspirent d'autres, etc., que l'on pourrait comparer aux sillages respectifs que forment des voiliers dans l'océan, et que l'on ne peut observer qu'en les regardant sur le long terme.

Cette création collective dont les édit·rices assurent la direction, elle est prise dans un jeu complexe de contraintes hétéroclites – d'ordre théorique, thématique, politique, éthique, stylistique, commercial, temporel, contractuel, pédagogique, relationnel… sans parler des effarants effets de contingences, de coïncidences, de chances, d'opportunités. Pour être si impure, elle n'en fait pas moins œuvre ; et même (selon moi) d'autant plus qu'elle est impure.

Le travail des autrices et des auteurs est-il quant à lui aussi pur qu'on voudrait parfois le penser ? Est-il si dégagé de la



Qui est l'aut·rice d'un livre ?
Tentative de figuration schématiqye du système invisible nécessaire à la vie d'un livre, production visible analogue à un sporophore, dont l'existence est rendue possible par une quantité d'acteurs largement anonymes : mycelium, arbres, sol, au sein de la forêt…

question de la lisibilité, du public, de l'époque, des modes intellectuelles, de la quête de reconnaissance, de la recherche du succès ? Et la recherche de « pureté », n'est-elle pas bien souvent le défaut de jeunesse d'un auteur qui a gobé tout cru à l'école le mythe du génie, et ne sait pas encore que tout art est d'abord un artisanat, c'est-à-dire un savant bricolage ? Je ne saurais trop combattre le cliché de l'auteur devant défendre sa pureté face à l'impur éditeur. La relation de parité qui nous unit (sans domination ni hiérarchie, car nous sommes dans une relation de codépendance et nos métiers sont complémentaires) est liée au fait que nous sommes deux espèces d'auteurs, nous avons deux modalités d'écriture, et nous œuvrons ensemble – en nous partageant de façon souple les rôles de ce qu'on appelle en architecture la maîtrise d'ouvrage (le producteur ou commanditaire) et la maîtrise d'œuvre (l'architecte, l'auteur).

Au bout du compte, quand on voit l'ensemble des collaborat·rices nécessaires à l'élaboration d'un livre (en amont et en aval), toute œuvre n'est-elle pas collective, à un degré ou un autre, au même titre qu'un bâtiment ? Je vois les aut·rices comme les parties visibles du vaste réseau souterrain et symbiotique des milliers de lectrices et lecteurs, ce mycélium ; comme les sporophores – ce que l'on appelle communément « champignons », mais qui n'en sont que hyphes extraradiculaires, où se déroule la reproduction. Le champignon, au sens exact, c'est l'ensemble du réseau souterrain, avec ses nombreux acteurs anonymes et sa foule de lect·rices.

Pendant l'essentiel de ces vingt ans, je n'ai pas non plus cessé de faire l'auteur (au sens strict), bien qu'à la marge – livres, manuels, préfaces, articles, conférences, entretiens… Et dans les rares périodes où cette activité d'écriture s'est tarie, mon envie de publier s'est étiolée (comme en témoigne la baisse du nombre de titres parus pendant les années 2017-2018, par exemple). Il m'est arrivé à de nombreuses reprises d'accueillir un manuscrit avec enthousiasme lorsqu'il me semblait accom-

plir un projet d'écriture que j'avais moi-même imaginé ou esquissé. Si je ne suis pas en train d'écrire, même un peu, on dirait que je ne sais plus bien publier les autres, comme s'il me fallait être moi-même en travail pour pouvoir me connecter à celui des aut·rices.

Finalement, à bien y regarder, depuis vingt ans, je n'ai donc jamais cessé d'écrire, à la fois au sens littéral et en ce sens indirect – et plus encore si l'on conçoit l'écriture dans un sens « anticulturaliste » ou vitaliste comme « traces de vie », comme je le formulais en 2004 au tout début de ma vie d'éditeur :

> « Ces traces, l'écriture, coexistent parmi d'autre traces. Mais en aucun cas elles ne vivent. Ce qui vit, c'est celui qui les a laissées. Son corps-âme. Et si son corps-âme vit, c'est parce qu'il a laissé le monde entrer en lui et le féconder. » (*Retour à Bixby Canyon*, TRAVAUX, volume 2)

Toute cette activité livresque – d'auteur et d'éditeur – restant donc secondaire au sein (et au service) d'un monde qui nous transcende et qui constitue le véritable Livre. Comme pourrait le dire Jacques le fataliste, ou bien Jack Forbes (2018 [1979]) ou encore la tradition musulmane, on écrit d'abord avec ses actes dans le grand registre de l'univers – en se laissant guider par les sabots de son cheval.

CORPUS

Le catalogue invisible

Les classiques de l'écologie

Tout ceci ayant été dit, nous pouvons maintenant parler des livres eux-mêmes, conçus non pas comme des fétiches délocalisés/délocalisants (cf. *supra* LIEU), ni comme des briques d'un monde savant construit à bonne distance des aléas de la vie de la Cité, telle une bibliothèque transcendante (cf. *supra* LUTTES), ni comme une activité scripturaire soigneusement épurée d'autres activités sociales, notamment les activités marchandes (cf. *supra* PRAXIS), ni comme les œuvres d'individus géniaux directement connectés à des lecteurs passifs (cf. *supra* COMMUNAUTÉS), mais comme les cristallisations visibles d'un travail collectif souterrain autour de la production textuelle d'autrices et d'auteurs, en collaboration avec une maison d'édition, qui assemble un certain nombre de métiers. Les livres, non comme des substances autonomes, mais comme les traces écrites de nos vies et de nos pensées, légèrement plus durables qu'elles, mais tout autant dans le monde, et fondamentalement contextuelles.

Ces livres ne forment donc pas un « territoire textuel », parallèle ou transcendant, pas plus qu'ils n'accompagnent le déroulement linéaire d'une histoire racontée par la modernité. Ils sont les parties visibles d'une vie souterraine vaste, complexe et baroque, qui est leur condition de possibilité, leur infrastructure matérielle, sociale et symbolique. Bien que l'ensemble de cette thèse soit, au fond, le fruit de ce corpus, j'explicite rapidement ici quelques points saillants dans la compréhension du catalogue.

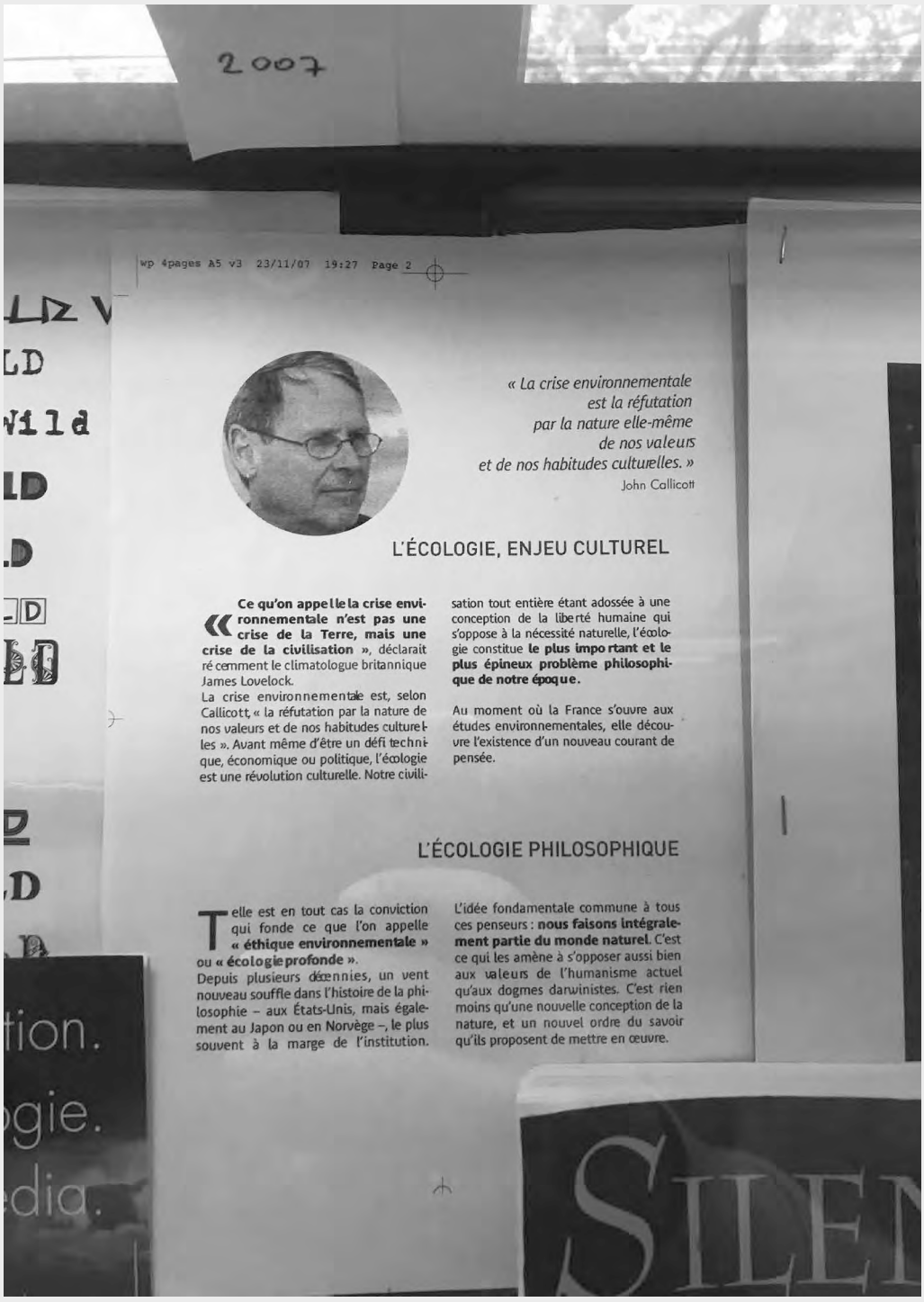
À côté du catalogue de maisons ou collections dédiées comme nous à l'écologie, comme Écosociété, le passager clandestin, Rue de l'échiquier, Dehors, Écocène (Seuil), La Lenteur, etc., notre catalogue a pour particularité sa profondeur historique. Nous sommes au service de ce « siècle de luttes et de pensées » dont nous rassemblons des livres clefs, et depuis lequel nous proposons de comprendre le monde et de mettre un terme à sa destruction.

La vision moderne du monde tire sa révérence,
et une autre, encore à l'état d'ébauche, se développe petit à petit.
J. BAIRD CALLICOTT

Phrase qui a accompagné les documents de présentation et la page d'accueil du site web de la maison de 2009 à 2019.

« La crise environnementale est la réfutation par la nature elle-même de nos valeurs et de nos habitudes culturelles. »
– J. Baird Callicott

Présentation de la maison et du projet d'une philosophie de l'écologie, novembre 2007.
© Archive Wildproject



Entre le laboratoire et l'atelier

Le corpus en philosophie de l'écologie constitué par les éditions Wildproject ne coïncide pas exactement avec la liste de titres que constitue notre catalogue, pour plusieurs raisons.

D'abord parce qu'il n'est pas une addition d'entités immobiles, mais un mouvement organique fait de directions multiples et croisées. Il s'agit davantage d'un système que d'une liste, puisqu'il est organisé par collections, qui ont chacune un degré de maturité ou d'accomplissement varié, et qui ont entre elles des relations singulières. Aussi je dois esquisser une approche historique, c'est-à-dire narrative, de l'élaboration de ce corpus.

Ensuite parce qu'il dialogue de façon fondamentale avec d'autres livres, d'autres auteurs (publiés chez des confrères), d'autres collections, d'autres maisons, qui ne peuvent rester hors-champ, car nous formons ensemble une scène, elle-même connexe à d'autres scènes (féministes, décoloniales) et toutes ensemble prise dans des espaces scientifiques, sociaux, politiques, écologiques… Notre corpus est donc le fragment d'un système plus large, hors duquel il n'est pas intelligible. Aussi ne pourrons-nous faire l'économie d'autrices et d'auteurs qui ne sont pas publiés chez nous, mais dont le travail nourrit notre corpus (comme Ivan Illich, pour les années 1970, ou Émilie Hache, pour la période contemporaine).

Enfin, parce que nous découvrons progressivement son sens, qui ne cesse donc d'être remanié. C'est en cela qu'il s'agit bel et bien d'un projet de recherche, dont nous validons certaines hypothèses, en invalidons d'autres, et découvrons parfois des angles morts. La détermination de ce corpus a ainsi évolué au fil des années de son élaboration (ce dont témoignent les documents de présentation successifs des collections et de la maison, depuis 2008). L'intitulé même de ce corpus a fait l'objet de tâtonnements (depuis « philosophie écologiste » en 2009 à « humanités écologiques », en passant par « pensées de l'éco-

logie » en 2020, cf. *infra* LEXIQUE). C'est ici où la dimension de centre de recherche de la maison touche à celle de l'atelier d'artiste : au sens que nous découvrons bien souvent dans l'atelier des significations nouvelles de ce que nous sommes en train de produire (cf. tribune Reporterre dans le volume 2) ; ou encore où nous ressentons parfois la nécessité intérieure impérieuse de tracer une ligne nouvelle, bien que sa nécessité éditoriale (pour ne rien dire de sa nécessité commerciale) semble encore difficile à prouver sur le plan analytique (ainsi par exemple, la création de la collection de littérature « Tête nue » en 2011, de la collection sur Marseille en 2012, de la collection « Le monde qui vient » en 2017 – et de cette thèse elle-même). Il s'agit là de décisions qui ne sont pas motivées par un calcul, ni même par une analyse intellectuelle, mais par une nécessité intérieure (cf. *supra* PRAXIS). Le sentiment, bien éprouvé, qu'il faut y aller, qu'on doit le faire, et qui se situe à la hauteur du plexus, et non à celle du cerveau. Ne pas le faire nous chiffonnerait profondément, et pourrait créer un déséquilibre organique, sans qu'on sache toujours exactement pourquoi – mais on finit en général par le comprendre plus tard.

Évolution de la ligne : la rupture de 2019

D'un point de vue historique, ce corpus s'est construit à la confluence entre la vision d'une équipe et un contexte de réception. Il faut noter ici deux ruptures principales : concernant l'équipe, d'abord le passage de la phase où j'étais seul personnel permanent de la structure, à celle où nous avons été plusieurs (2019) ; et concernant le lectorat, l'émergence à peu près simultanée d'un rayon « écologie » en librairie et l'explosion des humanités environnementales à l'université, qu'on peut dater quelque part entre 2015 (date du grand colloque « Penser l'Anthropocène » au Collège de France) et 2017 (date de parution du *Champignon de la fin du monde* d'Anna Tsing).

Ce double changement a eu pour conséquence une redéfini-

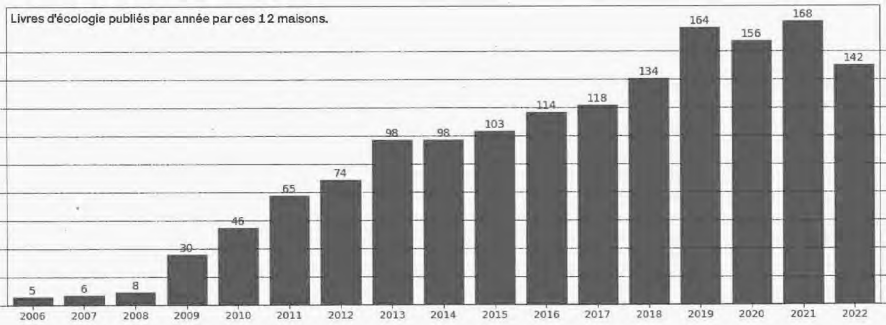
tion profonde de la ligne éditoriale, qui s'est opérée collectivement sur l'année 2019-2020. Pour résumer ce changement, une fois que les pensées de l'écologie eurent conquis les sciences humaines et sociales, l'enjeu des éditions Wildproject est devenu différent. Notre objet initial, « importer et acclimater en langue française les pensées de l'écologie », étant d'une certaine façon accompli, il nous fallait ouvrir un nouvel horizon, que nous avons appelé « la mise en œuvre des sociétés écologiques de demain », par opposition aux « sociétés industrielles » dans lesquelles nous vivons. Cet horizon ouvre ce qui est pour nous la grande question de cette période historique d'« après-guerre » que l'écologie politique appelle de ses vœux, cette période *d'après la modernité* définie comme « guerre contre la nature ») : la question de la réparation/guérison des territoires (cf. *infra* PROSPECTIVE et TERRAINS) et des âmes (cf. *infra* CLINIQUE).

Par-delà ces deux périodes (la première décennie, plus tournée vers les mondes académiques, et la seconde, vers des publics plus larges et variés), les éditions Wildproject ont au fond pour objet *la définition de l'écologie*, dans un premier temps plutôt comme récapitulation rétrospective (2009-2019), et dans un second temps, plutôt comme effort prospectif (depuis 2019). Ce tournant fondamental dans l'histoire de la maison, je le développe un peu plus loin dans le détail de son déroulement et dans ses conséquences éditoriales.

Aspects systémiques

D'un point de vue de ma propre trajectoire philosophique, comme on l'a vu, l'écologie a toujours été associée à la problématique souterraine d'une sortie de la modernité occidentale que j'entendais comme une guérison de l'âme. C'est à cette poutre maîtresse, à cet horizon spirituel, que sont aussi accrochées la littérature, la question décoloniale, l'architecture…

Mais diriger une maison d'édition ne s'apparente pas à un



MAISONS D'ÉDITION DE RÉFÉRENCE
CRÉÉES AVANT 2015

Nous regroupons ici 12 maisons d'édition de référence en humanités environnementales, créées avant la déferlante 2015, où l'écologie devient un phénomène de société en France (COP21, colloque Anthropocène au Collège de France) - et toujours actives aujourd'hui.

L'explosion du rayon Écologie en librairie rend soudain ce sujet économiquement intéressant. Avant cela, rares sont les « grosses » maisons d'édition qui se consacrent à l'écologie. Ces 12 espaces éditoriaux ont construit l'essentiel de notre bibliothèque d'humanités environnementales.

1992	2006	2007	2008	2009	2009	2011	2011	2011	2011	2013	2015
Écosociété	Coll. « Empêcheurs de penser en rond » (La Découverte)	Le passager clandestin	Rue de l'échiquier	Les Liens qui libèrent	Wildproject	Coll. « Domaine du possible » (Actes Sud)	Dehors	Zones sensibles	Coll. « Biophilia » (José Corti)	Coll. « Anthropocène » (Seuil)	Coll. « Sorcières » (Cambourakis)

« Il me semble que la plus grande violauté de la pensée ne se trouve pas forcément dans les publications académiques.

On assiste à une forme de coupure entre le monde académique et le monde politique au sens large, dénoncant à mon sens la fermeture acnelle de la longue parenthèse de 1968 et de sa folle ouverture, notamment à l'université, en prise avec les mouvements sociaux, les questionnements de son époque, etc.

[Même si] à Notre-Dame-des-Landes, pour la première fois depuis longtemps, on a vu beaucoup de chercheuses et de chercheurs se retrouver là-bas
– et pas que en tant que chercheuses et chercheurs, mais aussi en tant que militantes et militants –,
et cela a engagé des dynamiques très fécondes. »

Emilie Hache,
Un sol commun, 2019

Les humanités environnementales sont un mouvement structurellement poreux, non seulement avec les sciences de la vie et de la Terre, mais aussi avec les mondes militants, et aux prises avec la société en général.

Depuis ces humanités environnementales, on peut donc saisir quelque chose qui s'approche de « l'écologie dans son ensemble » - un mouvement à la fois scientifique, social, politique et philosophique.

REVUES ET MAGAZINES
(années de fondation)

Après deux décennies de silence, l'effervescence des années 2010-2020 fait écho à celle des années 1970.

Années 1970

Survivre et vivre 1974
La Gueule ouverte 1974
Le Sauvage 1976
L'Écologiste 1980
CoEvolution 1980
...
Nature, sciences et sociétés 1993
...

Années 2010

Reporterre 2007 [1989]
Billebaude 2013
Ballast 2014
Terrestres 2018
Paysageur 2018
Mille Cosmos 2020

LES HUMANITÉS ENVIRONNEMENTALES

Un mouvement qui déborde l'université

monologue ni à un projet personnel, sous peine de faillite rapide. Il faut dialoguer avec le lectorat, avec l'air du temps, avec les aut·rices, « danser avec la société » (p. 221). Non pas de façon opportuniste, pour donner aux gens ce que l'on pense qu'ils veulent lire, mais de façon bienveillante, avec des traits d'humour et de petites touches intempestives, comme il convient dans n'importe quelle conversation. C'est-à-dire en essayant d'écouter attentivement, de comprendre, et en prenant la parole pour dire quelque chose qui n'a pas encore été dit. On peut par exemple vouloir publier d'autres livres d'une autrice révélée par une autre maison (comme nous l'avons fait, sur une suggestion de Marin Schaffner, pour Anna Tsing, initialement publiée à La Découverte / Empêcheurs de penser en rond) ; ou bien au contraire publier un livre pour mettre en lumière un angle mort de la conversation (comme *Genèse* de Baird Callicott en 2009 ou le livre collectif *Écopsychologie* en 2023) ; ou encore mettre en avant une figure négligée ou sous-estimée qui nous semble fondamentale (comme Rachel Carson en 2009, ou Vandana Shiva en 2022). Ou enfin, il faut le dire, renoncer à publier des livres qui nous passionnent, sur des sujets qui ne semblent pas correspondre à un désir du lectorat, voire semblent coïncider avec une zone de répulsion : j'ai ainsi renoncé à publier certains livres à la croisée de l'écologie et de la religion, comme celui d'une théologienne orthodoxe états-unienne, déployant une conception cosmique (et non strictement humaine) du Salut, touchant à des choses centrales à mes yeux, dont je présumais qu'elle n'intéresserait que trop de peu gens dans notre public habituel. La dimension spirituelle de ma démarche demeure encore largement invisible, ou souterraine, dans le catalogue ; mais ne l'en nourrit pas moins en profondeur.

Diriger une maison d'édition ou une collection, c'est donc dialoguer : pas seulement avec l'équipe, pas seulement avec des lect·rices et des aut·rices, mais aussi avec des consœurs ou des confrères. Un catalogue s'écrit dans une vaste conversation. On

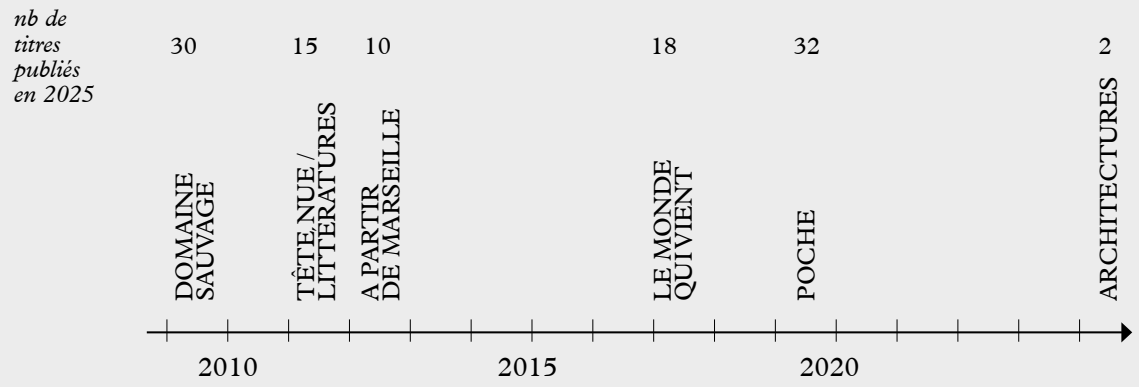
peut ainsi voir l'influence du travail de Wildproject sur d'autres maisons (le fleurissement de collections comme « L'écologie en questions » de Dominique Bourg chez PUF en 2013, ou la collection « Anthropocène » au Seuil en 2013 également, ou encore « Mondes sauvages » chez Actes Sud en 2017), mais également l'influence du travail de certains confrères sur Wildproject (Dehors en tant qu'alter ego et *challenger* initial, en 2008, dont l'existence confirmait mes intuitions et créait une émulation ; le passager clandestin comme compagnon de route et source d'inspiration depuis la création de la maison ; ou encore, dans un genre différent, La Fabrique, ouvrant son décolonial vers l'écologie à peu près dans les mêmes années où nous ouvrions notre écologie vers le décolonial, à la fin de la décennie 2010 ; La Découverte, depuis longtemps au centre du jeu académique dans les humanités environnementales, et avec qui nous avons fait plusieurs co-éditions ; la collection « Anthropocène », de qui nous sommes éditorialement proches aujourd'hui, notamment avec la collection « Le monde qui vient », ancrée dans les sciences sociales, et ayant publié plusieurs titres qui avaient également suscité l'intérêt du directeur de collection Christophe Bonneuil. Notre corpus ne fait pas sens tout seul, mais au sein d'un espace plus vaste – la scène des pensées de l'écologie, au sein de laquelle nous pensons, dont nous nous nourrissons, et que nous contribuons aussi à nourrir et à définir, dans une logique qui est bien celle de la symbiose.

Là où tout cela est vertigineusement relationnel, c'est que l'intérêt d'un sujet n'est pas strictement conceptuel ou bibliographique, mais est aussi proportionnel à la qualité des gens réunis autour de la table pour en parler. Cette trivialité de la vie des idées a toujours choqué et intrigué le philosophe en moi. Ainsi les pensées de l'écologie, qui m'ont absorbé entre 2003 et 2010, et me passionnent de nouveau continûment depuis la fin des années 2010, m'ont-elles semblé beaucoup moins intéressantes, presque derrière moi, dans la première

moitié des années 2010, lorsque la conversation peinait à démarrer, et que j'avais publié les 4-5 aut·rices clefs de ma propre conversion à l'écocentrisme, sans que cela ne génère la moindre passion – en dehors de celle d'un tout jeune philosophe encore inconnu, Baptiste Morizot, qui allait bientôt me proposer son premier manuscrit, *Les Diplomates* (2016). Ainsi, sur un autre sujet, j'attends patiemment, depuis toujours, le moment où je pourrai enfin réellement m'intéresser à la relation entre écologie et religion, écologie et spiritualité, lorsque les conditions seront réunies, que le sujet sera sur la table, qu'un sérieux noyau dur finira enfin, je n'en doute, par se former autour de ce sujet immense et vital.

Ainsi ce sujet sur les relations entre écologie et décolonial, autour duquel mon seul interlocuteur pendant plusieurs années était l'anthropologue Pascal Menoret, cofondateur en 2017 de la collection « Le monde qui vient », est-il devenu passionnant depuis l'arrivée de quelques livres clefs de Dénètem Touam Bona (2016, 2021), Malcom Ferdinand (2019), Fatima Ouassak (2024), et d'autres, mais aussi de l'intérêt de nombreu·ses lect·rices, militant·es, journalistes, etc., qui forment un paysage chatoyant de visages, de styles, de livres, de questions, de débats, d'agendas… Il m'a fallu apprendre à accpeter que, comme un fétu de paille dans le courant d'une rivière, la vie philosophique se construit dans et par ces conversations, qui sont des réalités socio-psychologiques qui nous échappent et que l'on ne peut manœuvrer, mais dans lesquelles on est embarqué. Cela vaut, à peu près au même titre, pour les aut·rices, ce qui ajoute un point important à la dimension structurellement et radicalement collective de toute œuvre philosophique que l'histoire retient, dans la tradition moderne du génie, comme individuelle, mais qui ne l'est que dans un très faible mesure. Ainsi les manuels scolaires prennent-ils la forme de ces panthéons où les dieux sont des individus humains fétichisés et héroïsés, au lieu d'être fondus dans les sociétés sont ils ne sont qu'une concrétion.

Nom de la collection	date de création	nombre de titres	fondation et direction
Domaine sauvage	2009	30	Baptiste Lanaspeze avec l'équipe
Tête nue / Littératures	2011+2024	15	BL avec l'équipe
A partir de Marseille	2012	6	BL avec l'équipe
LMQV	2017	20	BL et Pascal Menoret
Poche	2019	34	BL et Marin Schaffner
Architectures	2024	4	BL et Paul-Hervé Lavessière



Présentation chronologique des 6 collections des éditions Wildproject

Aspects structurels

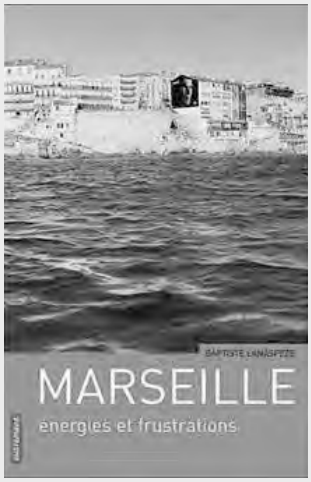
Chacune des 6 collections, conçue comme un projet de recherche (cf. *supra* PRAXIS), a une histoire et un destin différent. Chaque collection est portée par une idée, une intuition de départ (plus ou moins charpentée ou expérimentale selon les cas). La création de chaque collection constitue un engagement budgétaire et intellectuel considérable, car une collection doit vivre, en théorie, avec 3-4 nouveautés par an minimum, et demande plusieurs années (au moins 5 ans) pour commencer à être visible, compréhensible, identifiée, trouver son public, et rentabiliser l'énergie et les budgets investis. Nous réfléchissons en général plusieurs mois, voire plusieurs années, avant de prendre une telle décision de création, et ce d'autant plus qu'avec environ 15 livres par an et 6 collections, nous sommes déjà au-delà de nos capacités de production.

La collection « Domaine sauvage », qui est la plus identifiée et qui compte le plus grand nombre de titres (30), était au départ la collection unique de la maison (que j'avais d'ailleurs envisagé d'appeler « Domaine sauvage »). Comme toutes les autres collections, « Domaine sauvage » est un projet au long de cours, dans lequel je me suis engagé. Le propos de cette collection est d'écrire une histoire des pensées de l'écologie. Par rapport au concept initial, c'est une de celles qui a le moins bougé, d'abord parce que j'y avais réfléchi plusieurs années, et aussi dans la mesure où elle est rétrospective. Beaucoup de philosophes, mais aussi des biographies de personnages plus militants ; globalement entre philosophie et militantisme.

La collection « Tête nue » s'intéresse au remaniement écologique de nos récits et de nos imaginaires. Fondée à partir de 2011 en l'absence de vision de marché et aussi d'auteurs identifiés, elle correspondait à une dimension fondamentale de mon projet éditorial depuis sa conception originelle en 2003, sous les conseils amicaux de David Quammen. Il s'agissait pour moi, avec la révolution écologique, dès le départ, d'une réalité

à la lisière de la philophie et de la littéarture – ainsi que l'autorise d'ailleurs le genre états-unien du *nature writing*. Mais la quasi intégralité des auteurs que j'avais identifiés, en suivant les suggestions de David Quammen en 2003, ayant été publiés par Gallmeister en 2005, la question se posait de renoncer à cette dimension littéraire du projet, ce qui aurait été plus sage et plus simple, car la littérature, ce sont d'autres rayons et d'autres interlocuteurs que les essais. Le pari en créant cette collection en 2011 était de tenter de dépasser la logique, très prospère commercialement, mais intellectuellement limitée et politiquement problématique, du *nature writing*, pour aller inventer quelque chose d'autre sur l'idée, complémentaire, et mieux adaptés aux contextes européens et des autres continents, d'une « écriture des lieux » qui ne soit pas de la *wilderness*, et qui sorte du domaine états-unien. Très hétéroclite, car elle a accueilli aussi des essais théoriques d'écopoétique – comme celui de Pierre Schoentjes (2015) et celui d'Anne Simon (2021), elle n'a jamais été identifiée par le public, les libraires et les journalistes, et c'est à l'issue d'un réflexion d'équipe de plusieurs années que nous avons décidé, non pas de la clore (comme nous l'avions envisagé, car c'était la solution la plus simple), mais de la refonder sur d'autres bases, en 2024, notamment avec l'appui de Jean-Christophe Cavallin et l'irruption de ce manuscrit *Pastorales* (2024) ; et qu'il semble qu'elle ait enfin pris son envol – treize ans après sa fondation…

La collection « À partir de Marseille » n'était pas prévue dans le projet initial, mais résonnait avec une série de projet à la croisée de Marseille et de l'écologie, que j'avais lancés à partir de 2008 : le blog Ville sauvage, le site WildMarseille, et le livre Ville sauvage. La création de la collection s'est imposée en 2012 en raison de l'arrivée rapprochée, de 4 bons manuscrits ou projets : une histoire du jazz à Marseille, une histoire du hip hop à Marseille, un atlas des relations ville/nature, et le topoguide du GR2013. Le manifeste cryptique de cette collection



2006

Le livre *Marseille, énergies et frustrations* (Autrement, 2006) apparaît rétrospectivement comme une matrice de la collection « À partir de Marseille » et d'autres collections.

TABLE DES MATIÈRES

P.13 INTRODUCTION :
LES LIEUX DE L'ACTION

P.37 SÉQUENCE 1. LA VILLE NATURE

P. 38 HENDRIK STURM, ARTISTE PROMENEUR
Lire la ville

P. 54 VICTOR-HUGO ESPINOSA, MILITANT ÉCOLOGISTE
Agitation civique

P. 64 RÉMI DUTHOIT, PAYSAGISTE ET PLASTICIEN
Une ville « champêtre » ?

P.75 SÉQUENCE 2. AUTOUR D'UN CHANTIER URBAIN

P. 76 NOUREDDINE ABOUAKIL, MILITANT,
(CENTRE-VILLE POUR TOUS)
La reconquête du centre-ville par ses habitants

P. 90 CHARLIE BOVÉ, URBANISTE (AGENCE STOA)
Rêves de tram

P. 100 ÉRIC CASTALDI, ARCHITECTE
L'art de la reconversion

P.111 SÉQUENCE 3. COMMERCE FORMEL ET INFORMEL

P. 112 MICHEL PÉRALDI, ANTHROPOLOGUE URBAIN
Le grand *souq* marseillais

P. 126 EL HASSAN BOUOD, ENTREPRENEUR
Le héraut de la zone franche

P.141 SÉQUENCE 4. L'ART ENTRE LE SOCIAL ET LE POLITIQUE

P. 142 SYLVIE AMAR ET YANNCK GONZALEZ,
PRODUCTEURS D'ART CONTEMPORAIN
L'art contemporain au service de la société

P. 154 CLAIRE COLLIN, CLAIRE WARREN, CÉCILE VAN DEN AVENNE,
REVUE *CAFÉ VERRE*
Reflets d'une ville éparpillée

P. 164 JULIE DE MUER, DIRECTRICE DE RADIO GRENOUILLE
Nouvelle musique

P. 177 SÉQUENCE 5. TENTATIVES DE MODERNITÉ

P. 178 MARINE PEYRE ET DESMOND DE AMIL, DESIGNERS
Tentative de design

P. 186 NICOLAS DANGLADE, MUSICIEN,
PRODUCTEUR DU LABEL LES CHRONIQUES SONORES
Une scène pop marseillaise

P. 194 STEFAN RAFFI ET PIRLOUIIIIT,
LIVEINMARSEILLE.COM
Nuits marseillaises

P. 203 SÉQUENCE 6. CULTURE EN MÉDITERRANÉE

P. 204 VAROUJAN ARZOUMANIAN, DIRECTEUR DES ÉDITIONS PARENTHÈSES
L'équerre au poing

P. 216 THIERRY FABRE, FONDATEUR DES RENCONTRES D'AVERROÈS
ET DE LA REVUE *LA PENSÉE DE MIDI*
D'une rive l'autre

P. 226 BERNARD AUBERT, COFONDATEUR DE LA FIESTA DES SUDS
ET DU SALON BABEL MED MUSIC
Un port culturel en Méditerranée

P. 237 SÉQUENCE 7. « MARSEILLE RENAISSANCE »

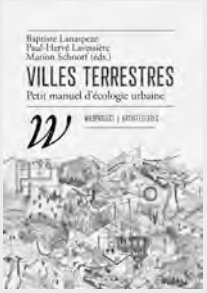
P. 238 KAMEL SALEH, RÉALISATEUR
Marseille brûle-t-elle ?

P. 250 AKHÉNATON, RAPPEUR
Synthèse totale

P. 262 KENY ARKANA, RAPPEUSE
La pasionaria du hip-hop

2017

2013



2024

2013

réside dans le livre d'entretiens sur Marseille que j'ai publié en 2006, et qui offre un tour d'horizons de différents sujets que j'ai ensuite creusé dans les deux décennies qui sont suivi. Très large dans ses thèmes, car elle explore sans restriction tout ce qui peut nous sembler intéressant à partir de Marseille, on peut la définir comle une exploration/redéfinition du champ de « l'écologie urbaine », entendue dans un sens large. Il semblait aussi qu'il n'était pas dénué de sens, pour une maison d'écologie, de consacrer une collection à son milieu de vie ; même si la plupart des aut·rices de la maison ne comprenaient pas la présence de cette collection de le catalogue, qu'ils voyaient comme une fantaisie ou une danseuse. Désormais que l'écologie et le décolonial se nouent plus clairement dans le catalogue, il semble que la présence d'une collection consacrée à une ville située « par-delà Nord et Sud, et par-delà ville et nature » fasse plus pleinement sens. D'une certaine façon, je me suis expliqué dans cette thèse en détail pour la première fois sur la centralité de Marseille (et donc cette collection) dans le catalogue.

La création de la collection « Le monde qui vient » en 2017 a été l'un des moments les plus critiques, les plus risqués et les plus importants de la maison. Provoquée par une crise intellectuelle personnelle et une révélation politique décoloniale, cette création était non seulement désintéressée sur le plan financier, mais pouvait alors sembler dangereuse d'un point de vue tactique : la maison commençait à peine à cette époque à trouver un publie en écologie et semblait avoir tout à perdre à embrasser une cause décoloniale qui, juste après les attentats de 2015, ne comptait quasiment aucune troupe dans les mondes intellectuels et culturels, sentait le soufre, et était sanctionné par des formes de bannissement social. La bibliographie des pensées décoloniales était réduite, par comparaison à l'effervescence contemporaine – en dehors de quelques grandes figures comme Frantz Fanon, Edward Said, Achille Mbembe, François Burgat… rien n'étant alors traduit du riche domaine

Désamorcer la bombe

Pascal Menoret et Baptiste Lanaspeze

Depuis les attentats de 2015, sous couvert de lutte contre le terrorisme, diverses institutions françaises ont mis en place une islamophobie d'Etat. Les attaques de Bruxelles risquent de ne pas enrayer ce dispositif dangereux.

De Matignon à l'Académie française en passant par Sciences-Po, le nouveau sport à la mode consiste à soutenir l'existence d'un lien entre la « violence terroriste » et l'essence de l'islam. Da'esh serait le résultat d'un vice interne de l'islam – et non, par exemple, de l'invasion désastreuse de l'Iraq par les Etats-Unis et leurs alliés en 2003. Initiée depuis une décennie par quelques intellectuels médiatiques, renforcée récemment par un poignée d'intellectuels musulmans, l'idée s'est imposée : le djihadiste serait dans le musulman comme le papillon dans la chrysalide.

Cette idée naguère isolée s'est répandue au point de devenir officielle. Politiciens et intellectuels s'affairent à décomplexer l'islamophobie et à retoquer ceux qui invitent au respect des musulmans. Vouloir défendre l'islam des accusations qui sont proférées à l'encontre d'un milliard et demi de musulmans, c'est aujourd'hui s'exposer en France à l'accusation d'« islamo-gauchisme », d'allégeances islamistes, c'est-à-dire djihadistes – bref, de trahison.

Ce nouvel antidreyfusisme, énième forme d'un racisme institutionnel au moins aussi ancien que l'entreprise coloniale, repose sur un pataquès d'idées reçues, qui forment un système clos, nourri d'ignorance, de peur et de haine. Cette pensée totalisante devenue doctrine d'Etat a vocation à masquer la violence exercée par notre pays et ses alliés au Moyen-Orient. Il y a selon nous urgence à désamorcer cette bombe, à démonter ses rouages.

1. « On a le droit de critiquer l'islam ! », affirment les libéraux bien-pensants, avant de s'acharner, non sur une religion qu'ils ne connaissent pas, mais sur les musulmans. Même lorsqu'ils admettent que l'islam, pas plus que le judaïsme ou le christianisme, n'est une religion de haine, ils affirment que les musulmans sont plus violents que les autres. Même lorsqu'ils confessent que l'islam n'est pas incompatible avec la démocratie, ils exigent des musulmans qu'ils soient rééduqués.

2. « L'islam fait régresser la condition des femmes. » Quelle société dénuée d'industrie pornographique et de violence faite aux femmes peut donner avec une telle bonne conscience des leçons de mœurs à un milliard et demi d'êtres humains ? Aux Etats-Unis, une femme sur quatre est victime de violence conjugale durant sa vie, une femme sur cinq en Europe. Au cours des douze derniers mois, plus d'une Européenne sur deux a été victime de harcèlement sexuel. Au nom de quelle mission civilisatrice la cause féministe peut-elle être instrumentalisée, violentée, tournée en oripeau du racisme structurel ?

3. « L'islamophobie est une invention des islamistes : la dénoncer c'est s'incliner. » Cette thèse fantaisiste (puisque le terme d'islamophobie est une invention française de l'ère coloniale) est également dangereuse, parce qu'elle nous enferme dans une alternative : devenir soit islamophobe, soit islamiste (c'est-à-dire, pour qui ne s'embarrasse d'aucune nuance, djihadiste). L'islamophobie est une politique d'Etat, qui se manifeste, depuis le début de l'état d'urgence, par le ciblage systématique de la communauté musulmane par la police. C'est cette politique, pas sa dénonciation, qui fait le lit du djihadisme.

4. « Mais enfin, le principal danger aujourd'hui, c'est le péril vert. » Ah oui ? Eh bien, comptons nos morts. Depuis 2001, la guerre euro-américaine contre le terrorisme a fait entre 1,3 et 2 millions de victimes en Afghanistan, au Pakistan et en Iraq, dans leur immense majorité des civils musulmans (selon l'Association internationale des médecins pour la prévention de la guerre nucléaire, IPPNW, Prix Nobel de la Paix). C'est au nom de la sécurité des Occidentaux et de la démocratisation des musulmans que ces massacres ont eu lieu.

La plus grande violence aujourd'hui ne vient pas « du monde d'Allah », mais bien de l'Occident. Elle n'émane pas du djihad, mais de nos guerres de civilisation. Alors, plutôt que de vouloir réformer l'islam, la culture européenne pourrait avoir l'élégance d'examiner ses failles. Elle pourrait devenir plus respectueuse, plus pacifique, moins fermée à l'apport arabe et musulman. Nous pourrions revendiquer ces identités euro-musulmanes et arabo-françaises qui font la fierté de millions de nos compatriotes.

Il faut mettre un terme à l'état d'urgence, aux ventes d'armes massives, à l'aventurisme militaire. Cesser la « chasse aux sales musulmans » qui flatte le goût autoritaire des élites et déshonore notre époque. Nous retirer d'une énième guerre injuste et destructrice, combattre l'islamophobie et la militarisation des esprits. Il nous faut, de toute urgence, cultiver ces jardins communs, euro-arabes et franco-méditerranéens, que notre pays recèle et qui sont l'une de ses plus grandes richesses.

Baptiste Lanaspeze, éditeur, auteur de *Ville sauvage : Marseille, essai d'écologie urbaine* (Actes Sud 2012)
Pascal Menoret, universitaire, auteur de *Royaume d'asphalte : jeunesse saoudienne en révolte* (Wildproject-La Découverte 2016)

Archive
Article de Pascal Menoret et Baptiste Lanaspeze paru dans *L'Obs* le 27 mars 2016 sous le titre « Daech, le résultat d'un vice de l'islam ? Une idée reçue nourrie d'ignorance »

latino-américain. On était alors dans un contexte de refermement colonial très fort, marqué par l'invention du concept d'« islamlo-gauchisme », dont je découvris l'existence en février 2015 par un ami cher, conseiller d'État, d'un bord politique différent du mien, qui m'apprit que ce que j'écrivais sur Facebook manifestait que j'étais en train d'en devenir un, que c'était dangereux, et qu'il me déconseillait cela amicalement ; là où il me semblait simplement exprimer les valeurs des droits de l'homme qu'on m'avait inculquées à l'école de la République.

Cette collection s'est construite, dans ses fondations, entre 2015 et 2018, dans une conversation intensive avec mon ami Pascal Menoret, devenu arabisant et anthropologue, dans une atmosphère de chasse aux musulmans en France et en Occident, et d'urgence intellectuelle, comme en témoigne cette tribune parue dans *L'Obs* en mars 2016 (voir ci-contre). Pendant ces trois années d'échanges bibliographiques quasi quotidiens, qui ont été le creuset de cette nouvelle collection, s'est opérée une transfusion culturelle significative entre deux cultures : la culture décoloniale, que Pascal, arabisant, professeur dans une université américaine, connaissait bien, et à laquelle il a contribué à me former ; et la culture de l'écologie, à laquelle j'ai contribué à le former. L'éloignement culturel, sociologique, ethnique, des mondes décoloniaux et écologiques étaient patents à l'époque, et constituait une donnée de base du problème. Wildproject doit à Pascal d'avoir posé des fondements intellectuels de cette collection, mais aussi de plusieurs livres pilliers, notamment ceux de Ghassan Hage (2017) et Roxanne Dunbar-Ortiz (2018).

Paradoxalement, la création de cette collection, qui s'est donc faite sous l'effet d'une pure nécessité intérieure personnelle, éthique et politique, s'est révélée rétrospectivement être une planche de salut pour la maison, et stratégiquement très utile à de nombreux égards ; ce qui pourrait accréditer l'idée selon laquelle, pour une maison indépendante de création, la poursuite d'intérêts intellectuels et moraux supérieurs et de

long terme est la meilleure ligne de conduite, y compris tactiquement. Et cela vaut d'ailleurs probablement bien au-delà du cas des maisons d'édition. Mais après tout, la reconnaissance de la suprématie tactique et politique de l'esprit est une pensée spiritualiste que ne désavoueraient probablement pas l'émir Abdelkader ni le *satyagrahi* Mohandas Gandhi. À côté du rythme apparemment effréné de la production des titres, et de « l'actualité » que chacun d'eux consitue lorsque nous annonçons leur parution à la presse, nous autres éditeurs vivons en réalité dans une basse continue, une ligne mélodique beaucoup plus lente et grave, qui traverse de grands pans de notre vie, et qui, parce qu'elle sont profondément inactuelles, constituent les pans de murs véritables de l'édifice de notre catalogue. C'est à cette forme de prière bourdonnante que je me consacre, chaque jour, en arrivant au bureau dans le tumulte virvoletant des BAT, des newsletters, des événements en librairie, des maquettes, des services de presse.

Cette collection d'écologie décoloniale a donc relancé toute la signification de la maison et rouvert son avenir, pour les raisons suivantes :

1° Elle a permis de politiser une maison et un catalogue qui l'étaient, alors, encore assez peu, ou de façon trop timide et latente et qui, sans cela, aurait pu demeurer dans une logique « arcadienne » et très limitée des « pensées du vivant ». 2° D'un point de vue des disciplines, elle a eu pour effet – involontaire – d'ouvrir un espace très accueillant pour les sciences humaines et sociales, ce qui n'était pas le cas de la collection « Domaine sauvage », un point vital au moment où les sciences sociales étaient en train de déferler sur les enjeux écologiques (cf *infra* LEXIQUE). 3° Les pensées décoloniales se sont, heureusement, progressivement développées et imposées en France à partir de 2017-2018, et ont formé rapidement, elles aussi, une scène intellectuelle et militante riche et palpitante, qui alimente les conversations et la vie commerciale. 4° L'idée d'une source historique commune et

d'une convergence radicale d'agenda entre les pensées de l'écologie et les pensées décoloniales, qui constituait au départ une hypothèse chancelante, n'a cessé de se consolider au fur et à mesure que se bâtissait la collection avec des gens comme Hage, Ghosh, Nêgo Bispo, Goddard etc., au point que j'y lis désormais – en plein accord avec Marin Schaffner –, l'axe directeur de la maison, et qu'elle me sert même de grille de lecture pour comprendre mon propre cheminement philosphique depuis le début de mon intérêt pour l'éclogie, comme l'attestent ces cahiers de 2004 que j'ai retrouvés avec éhahissement en 2024, et qui articulaient, bien que maladroitement, les 3 thèmes de l'écologie, de la guérison et de la sortie de l'Occident (cf. VOLUME 2: TRAVAUX, *Retour à Bixby Canyon*). 5° Dans la perspective de la définition de l'écologie, qu'on peut voir comme l'objet social ultime de la maison d'édition, cette collection a constitué un enrichissement conceptuel aussi considérable que vital. Elle est désormais à nos yeux la poutre maîtresse de la maison.

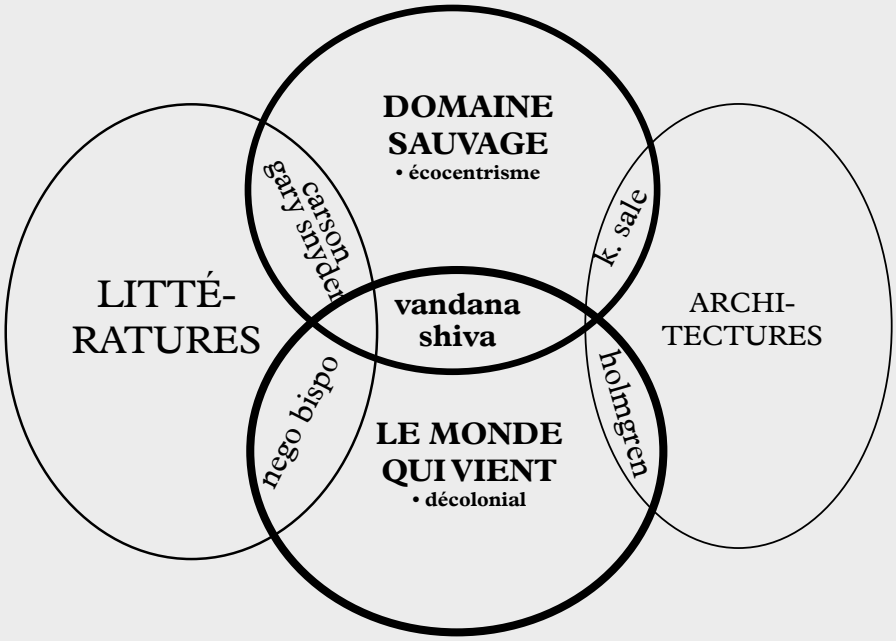
On pourrait dire que là où « Domaine sauvage » est plutôt rétrospective, « Le Monde qui vient » est plutôt prospective ; ces deux gestes contribuant, ensemble, à construire une définition active de l'écologie. Ce que nous résumons vers le grand public dans la formule : « Un siècle de luttes et de pensées, pour construire les mondes écologiques de demain », en indexant les branches du projet prospectif à la profondeur de nos racines.

La création de la collection de poche, baptisée « Petite bibliothèque d'écologie populaire » est aussi d'une grande importance pour le catalogue, non pas seulement en termes thématiques, car elles ressaisit tous les thèmes déjà présents dans le reste du catalogue, que dans la tonalité, la posture, la couleur et le projet de la maison. Lancée à l'automne 2019, suite à la suggestion insistante de Marin Schaffner depuis le début de l'année, dans une démarche militante d'éducation populaire et de diffusion active des classiques de l'écologie, elle était pour moi très expérimentale, car le poche, avec ses petits

lieu

A PARTIR
DE MARSEILLE
• ville / nature
• Nord / Sud

ouvrages fondamentaux
de non-fiction



POCHE

éducation populaire,
luttes

Présentation sytémique des 6 collections des éditions Wildproject

prix de vente, constitue une tout autre économie que celle du grand format, qui exige pour s'équilibrer des niveaux de vente nettement supérieurs, auxquels nous n'étions pas habitués, et que notre diffuseur-distributeur ne voulait pas nous promettre.

La création de la collection « Architectures » (2024) résultait de plusieurs facteurs convergents. D'abord, l'irruption dans le catalogue, depuis 2019, du mouvement biorégionaliste, sous la forme de plusieurs livres et d'une dynamique initiée par Mathias Rollot, philosophe de l'architecture, et Marin Schaffner au sein de la maison. Ce mouvement militant apparu en Californie dans les années 1960, par lequel des communautés se proposaient de réhabiter des territoires de vie conçus comme « bassins versants » (Sale, 2020 [1985]), a fait l'objet d'une mobilisation et d'une réinvention en France depuis 2019, qui génère un petit milieu, largement recruté dans les bancs des écoles d'architecture. Par ailleurs, les mondes de l'architecture, qui cherchent depuis quelques années à mieux comprendre et intégrer l'écologie à leur pratique, tendent à s'intéresser aux humanités écologiques et ont donc en général identifié le catalogue de la maison. Mais l'élément déclencheur, en 2024, a été le sentiment que la réinvention écologique de la pratique architecturale était en train de démarrer, et que si de nombreux livres en témoignaient ici et là, aucune maison d'édition, en France, ne prenait réellement le sujet à bras-le-corps. La fermeture imminente des éditions Parenthèses, qui avaient 50 ans, et qui étaient nées en 1974 sur ces questions écologiques, apparaissait comme le symbole de ce besoin de renouvellement.

Ces 6 collections ne s'empilent pas les unes sur les autres, ni ne coexistent séparément. Elles sont plutôt analogues à des sons d'instruments au sein d'un orchestre ou d'un morceau de musique. Si leur création n'était pas préméditée, elle a été en revanche mûrement pesée.

La production de ce catalogue s'est accompagnée – à la marge – d'un travail d'écriture qui joue un rôle de « chambre

Qui a peur des esprits de la nature ?

Ce que les noix de muscade et les vignes d'Anjou nous disent de l'antispiritualisme

par Baptiste Lanaspeze et Georgia Froman

Au sein des éditions Wildproject, qui tiennent du centre de recherche autant que de l'atelier d'artistes, nous naviguons depuis 15 ans entre des enjeux que nous posons explicitement sur la table, et d'autres qui font irruption dans notre catalogue. Ces émergences imprévues font le sel de notre métier. Ainsi la question du spiritualisme s'est-elle invitée dans 5 titres qui nous avons publié depuis un an : *Écopsychologie* (Theodore Roszak, Allen Kanner, Mary Gomes), *La Crise écologique de la raison* (Val Plumwood), *Les Êtres de la vigne* (Jean Foyer), *Ce sont d'autres gens* (Jean-Christophe Goddard), et *La Malédiction de la muscade* (Amitav Ghosh).

Si la période moderne, ouverte en 1492, nous a conduits à la sixième extinction et à la destruction des peuples autochtones, c'est *aussi* parce qu'elle repose sur l'idée mécaniste d'un cosmos mort, matériel, inerte – en somme, sans esprit. Par-delà toutes les indiscutables causalités infrastructurelles (l'esclavage, la plantation, la colonisation, l'industrie, l'armée, le capitalisme, la structure impériales des États-nations…), on ne peut sous-estimer le rôle dévastateur d'une cosmologie qui place l'homme (masculin, blanc, valide, rationnel…) au-dessus d'une nature passive, à conquérir et dominer. Cette thèse – simple et bouleversante – a marqué la

d'écho » de ces collections, soit comme incubateur (en amont), soit comme synthèse des résultats et relance de nouvelles problématiques (en aval). 1° Sur les pensées de l'écologie et les pensées décoloniales : *Pensées de l'écologie* (2020), *Nature* (2022), exposition *Ce que l'écologie fait à l'université* (2023). 2° Sur Marseille et sur l'écologie urbaine : *Marseille énergies et frustrations* (2006), *Ville sauvage : essai d'écologie urbaine* (2012, rééd. 2020), *Villes terrestres : petit manuel d'écologie urbaine* (2024) 3° Sur la marche périurbaine et les sentiers : *Topoguide du GR2013* (2013), exposition *L'art des sentiers métropolitains* (2020).

Enfin, il existe depuis quelques années une collection invisible, qui n'a pas de nom car elle traverse toutes les autres collections de notre catalogue : elle est consacrée à la réhabilitation de la dimension spirituelle du monde. Clandestine, touchant à un sujet n'ayant pas plein droit de cité en régime moderne, cette collection secrète a déjà commencé à se déployer lentement avec des livres comme *Écopsychologie* (collectif, 2023), *La Malédiction de la muscade* (Ghosh, 2024), *Les Êtres de la vigne* (Foyer, 2024) ou encore *La terre donne, la terre veut* (Nêgo Bispo, 2025). Après nous être discrètement déclarés à ce sujet dans une tribune co-signée avec ma collègue Georgia Froman, nous avons organisé en avril 2025 un événement avec les édition Vues de l'esprit, cofondées par Sylvain Piron, spécialisé dans les radicalités mystiques du 13e siècle, pour nous déclarer sur ce sujet ensemble et publiquement – bien qu'en petit comité – également aux côtés de la sociologue et thérapeute Rachida Brahim.

« Beaucoup de mots voyagent dans le monde. Beaucoup de mondes sont en train de se faire. Beaucoup de mondes sont en train de nous faire. Il y a des mots et des mondes qui sont mensonges et injustices. Il y a des mots et des mondes qui sont vérités et véritables. Nous faisons des mondes véritables. Nous sommes faits par des mots véridiques.

Dans le monde des puissants, il n'y a de place que pour les grands et leurs serviteurs. Dans le monde que nous voulons, il y a de la place pour toutes et tous. […]

Le monde que nous voulons est un monde où il y a de la place pour beaucoup de mondes. […]

Avec douceur et tranquillité, nous prononçons les mots révélant l'unité qui nous enlace dans l'histoire, pour dissiper l'oubli qui nous sépare et détruit.

Notre parole, notre chant et notre cri s'élèvent pour que ne meurent plus les morts. Pour qu'ils vivent, nous luttons. Pour qu'ils vivent, nous chantons. »

ARMÉE ZAPATISTE DE LIBÉRATION NATIONALE,
QUATRIÈME DÉCLARATION DE LA FORÊT LACANDONE, 1996

Ce livre est dédié à toutes celles et ceux qui luttent pour le plurivers, qui résistent à l'injustice et qui cherchent des voies pour vivre en harmonie avec la nature.

LEXIQUE

La lutte des mots

L'invention d'une langue

« Avec douceur et tranquillité, nous prononçons les mots révélant l'unité qui nous enlace dans l'histoire, pour dissiper l'oubli qui nous sépare et détruit. Notre parole, notre chant et notre cri s'élèvent pour que ne meurent plus les morts. »

Armée zapatiste de libération nationale

Index des notions du programme de terminale

Les pensées de l'écologie touchent aux fondements de la philosophie (cf. introduction) ; et aucune des notions du programme de terminale n'est épargnée. Cet index renvoie aux extraits où ces notions sont abordées (sans pour autant que les auteurs en question revendiquent nécessairement la notion en question).

Notion	Auteur et n° de page de l'extrait concerné
L'art	Schafer 254, Simon 251, Ghosh 248, Snyder 257, Clément 260
Le bonheur	Kropotkine 182, Escobar 198, de Waal 208
La conscience	Viveiros de Castro 109, Starhawk 117
Le devoir	Callicott 69, Bookchin 82
L'État	Clastres 229, Lévi-Strauss 225, Nasa 135, Mbembe 140, Gorz 175, Foucault 222, Ferdinand 239, Alliance des Gardiens 243
L'inconscient	Forbes 190, Thoreau 120
La justice	Ferdinand 239, Hache 236, Mbembe 140, Alliance des Gardiens 243
Le langage	Simon 251, Lévi-Strauss 225, de Waal 208
La liberté	Imanishi 78, Bookchin 82
La nature	Merchant 40, Leopold 43, Margulis 53, Callicott 69, Stone 66, Imanishi 78, Bookchin 82, Descola 102, Larrère 106, Viveiros de Castro 109, Berque 148, Sale 151, Shiva 159, Benrus 178, Kropotkine 182, Kopenawa 186, d'Eaubonne 194, de Waal 208, Latour 214, Hache 236, Alliance des Gardiens 243, Ghosh 248, Plumwood 274

La raison	Rose 88, Descola 102, Plumwood 274, Deleuze & Guattari 264
La religion	Starhawk 117, Thoreau 120
La science	Merchant 40, Leopold 43, Lovelock 50, Margulis 53, Despret 58, Rose 88, Merizot 91, Thoreau 120, Stengers 261
La technique	Illich 173, Gorz 175, Anders 128, Benyus 178
Le temps	Van Dooren 138, Illich 173, Simon 251, Schafer 254, Clément 260, Stengers 271
Le travail	Federici 146, Reclus 231, Snyder 257, Tsing 267
La vérité	Bookchin 82, Kopenawa 186, Stengers 271

Index de notions clefs des pensées de l'écologie

Il n'existe pas de lexique officiel des pensées de l'écologie. Nous proposons ici, à des fins pratiques, une sélection de notions-clefs liées à notre choix de textes. Cet index renvoie aux extraits qui abordent chacune de ces notions.

Notion concernée	Auteur et n° de page de l'extrait
Animal	Despret 58, Uexküll 62, Callicott 69, Imanishi 78, van Dooren 138, de Waal 208, Morizot 91, Fiasser 211, Kropotkine 182
Arts	Schafer 254, Simon 251, Ghosh 248, Snyder 257, Clément 260

Colonial	Cronon 97, Ferdinand 239, Mbembe 140, Larrère 106, Forbes 190, Alliance des Gardiens 243, Rose 88, Kopenawa 186
Communauté	Leopold 43, Lovelock 50, Bookchin 82, Abram 114, Federici 146, Berry 156, Donaldson & Kymlicka 166, Shiva 159, Escobar 198, Alliance des Gardiens 243, Reclus 231, Tsing 267
Énergie	Leopold 43, Illich 173, Gorz 175, Berry 156, Snyder 257
Évolution	Darwin 74, Kropotkine 182, Imanishi 78, Bookchin 82
Gaïa	Lovelock 50, Margulis 53, Latour 214, Haraway 217
Désastre	Carson 132, Anders 128, Nasa 135, van Dooren 138, Haraway 217
Domestication	Leopold 43, Darwin 74, Imanishi 78, Shiva 159, Deleuze & Guattari 264, Descola 102, Ghosh 248, Donaldson & Kymlicka 166
Dominations	Bookchin 82, Federici 146, Hache 236, Forbes 190, d'Eaubonne 194
Droit	Stone 66, Callicott 69, Bookchin 82, Donaldson & Kymlicka 166, Gorz 175, Foucault 222, Reclus 231, Alliance des Gardiens 243
Écosystème	Leopold 43, Berry 156, Alliance des Gardiens 243, Kopenawa 186, Holmgren 163, Kropotkine 182, Deleuze & Guattari 264
Extinction	Margulis 53, Despret 58, Callicott 69, van Dooren 138
Habiter	Berque 148, Sale 151, Federici 146, Clastres 229, Holmgren 163
Justice	Ferdinand 239, Mbembe 140, Hache 236,

	Stone 66, Alliance des Gardiens 243, Foucault 222, Shiva 159
Langage	Simon 251, Lévi-Strauss 225, de Waal 208, Snyder 257, Ghosh 248
Mécanisme	Merchant 40, Darwin 74, Margulis 53, Uexküll 62, Deleuze & Guattari 264
Mort	Merchant 40, Mbembe 140, Carson 132, Berry 156, Donaldson & Kymlicka 166, Forbes 190, d'Eaubonne 194, Foucault 222, Shiva 159
Nature	Merchant 40, Leopold 43, Margulis 53, Callicott 69, Stone 66, Imanishi 78, Bookchin 82, Descola 102, Larrère 106, Viveiros de Castro 109, Berque 148, Sale 151, Shiva 159, Benrus 178, Kropotkine 182, Kopenawa 186, d'Eaubonne 194, de Waal 208, Latour 214, Hache 236, Alliance des Gardiens 243, Ghosh 248, Plumwood 274, Holmgren 163
Patriarcat	Merchant 40, Federici 146, Starhawk 117, Hache 236
Plantation	Shiva 159, Haraway 217, Ferdinand 239, Deleuze & Guattari 264, Reclus 231
Récits	Despret 58, Rose 88, Cronon 97, Morizot 91, Ghosh 248, Snyder 257
Relations	Leopold 43, Rose 88, Larrère 106, Abram 114, Nasa 135, Donaldson & Kymlicka 166, Escobar 198, Kopenawa 186, Kropotkine 182, Deleuze & Guattari 264
Sauvage	Leopold 43, Morizot 91, Berque 148, Thoreau 120, Donaldson & Kymlicka 166, Ghosh 248
Sol	Leopold 43, Berry 156, Holmgren 163,

	Shiva 159, Rose 88
Spirituel	Starhawk 117, Viveiros de Castro 109, Escobar 198, Thoreau 120, Rose 88, Deleuze & Guattari 264
Sciences vivantes	Merchant 40, Leopold 43, Callicott 69, Despret 58, Imanishi 78, Stengers 271, Morizot 91
Société	Leopold 43, Imanishi 78, Clastres 229, Lévi-Strauss 225, Bookchin 82, Morizot 91, Larrère 106, d'Eaubonne 194, Foucault 222, Hache 236, Alliance des Gardiens 243, Reclus 231, Kropotkine 182
Soin	Berry 156, Starhawk 117, Holmgren 163, Kropotkine 182, Alliance des Gardiens 243, Hache 236, Tsing 267
Technique	Illich 173, Gorz 175, Anders 128, Benyus 178, Holmgren 163
Terre	Leopold 43, Lovelock 50, Margulis 53, Latour 214, Federici 146, Haraway 217, Sale 151, Rose 88, Ahram 114, Starhawk 117, Carson 132, Federici 146, Berque 148, Shiva 159, Holmgren 163, Kopenawa 186, Fiasser 211, Reclus 231, Alliance des Gardiens 243
Vie / vivant	Merchant 40, Leopold 43, Margulis 53, Lovelock 50, Despret 58, Uexküll 62, Morizot 91, Imanishi 78, Berry 156, Holmgren 163, Foucault 222, Rose 88, Starhawk 117, van Dooren 138, Shiva 159, Berry 156, Kropotkine 182, Forbes 190, Escobar 198, Alliance des Gardiens 243, Deleuze & Guattari 264, Bookchin 82, Darwin 74

Notre proposition d'index des 32 notions clefs des pensées de l'écologie, en contraste avec l'index des 18 notions-clefs du programme de philosophie de terminale.

Comme tous les grands mouvements culturels et politiques, l'écologie génère un lexique. Depuis plus d'un demi-siècle, elle invente des mots, mais elle donne surtout un nouveau sens à des mots anciens.

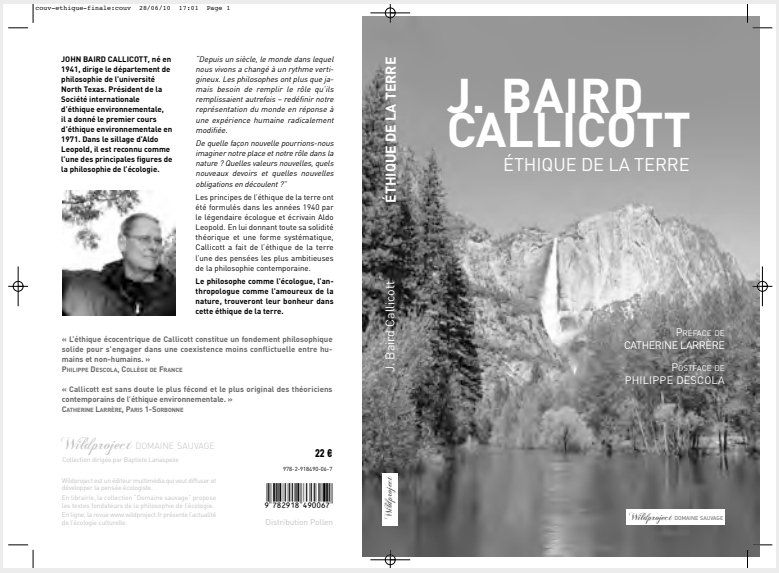
Le mouvement écologiste fait aussi l'objet d'emprunts, de contre-inventions, de néologismes, génère des tentatives de contre-insurrection. Entre l'écologie politique historique d'un côté, et le capitalisme vert à l'autre bout du spectre, toute une zone gris-vert est en train de s'établir, où il est aisé de se perdre, y compris pour les plus savants. Comme les autres, je navigue à vue en tâtons dans cette mer lexicale agitée, au gré des rencontres, des nuages et des éclaircies.

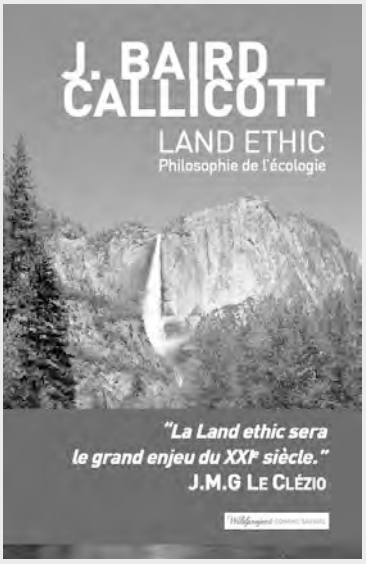
Nous avons parlé de la scène, du corpus, des collections, nous continuons notre avancée en abordant maintenant les briques élémentaires de notre catalogue et de notre pratique, en arrivant maintenant aux mots, ces unités élémentaires de sens, que nous dégustons et choisissons avec un soin extrême, et l'attention de tout notre corps animé. Voici quelques pistes pour un inventaire génétique et critique de quelques notions-clefs de l'écologie, qui nous amènera à une situation d'impasse et de relative solitude, d'où nous devrons nous extirper.

Le territoire lexical d'une maison

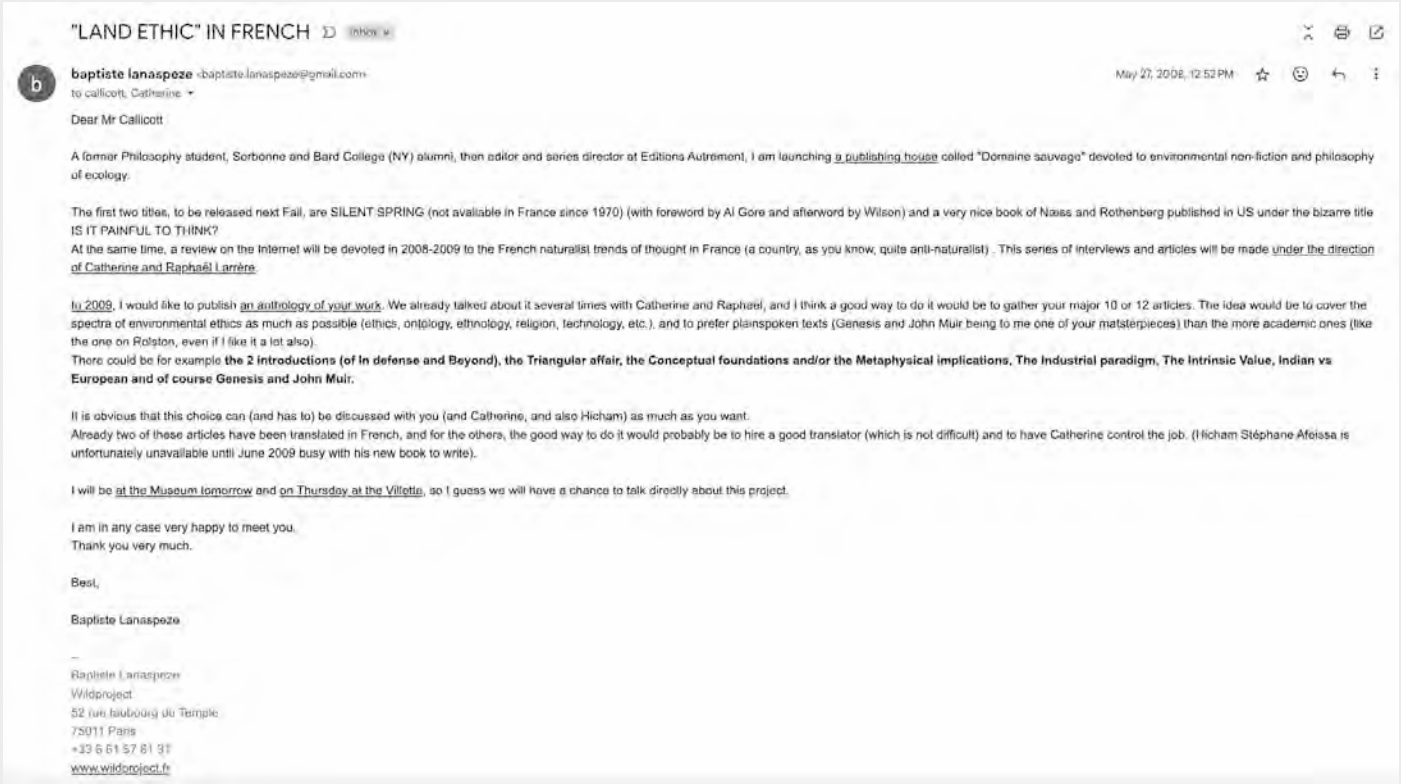
La question des mots, de leur choix, de leur sens, de leur définition, est une question qui concerne à la fois le domaine de la pratique philosophique (création et définition de concepts), le domaine de la pratique politique (le slogan, les mots d'ordre) ainsi que de la publicité (des mots dont on pense qu'ils seront propices à susciter l'intérêt).

De façon plus pragmatique, le choix des mots est une question cruciale pour une maison d'édition, dans les deux aspects principaux de son travail (production et promotion), qui a pour responsabilité de trancher sur les titres, les sous-titres, les quatrièmes de couverture, les noms de collection. Il s'agit de faire





À g. couverture finale ; à d., un test sans le mot « terre »



"LAND ETHIC" IN FRENCH Inbox

baptiste lanaspeze <baptiste.lanaspeze@gmail.com> May 27, 2008, 12:52 PM
to callicott, Catherine

Dear Mr Callicott

A former Philosophy student, Sorbonne and Bard College (NY) alumni, then editor and series director at Editions Autrement, I am launching a publishing house called "Domaine sauvage" devoted to environmental non-fiction and philosophy of ecology.

The first two titles, to be released next Fall, are SILENT SPRING (not available in France since 1970) (with foreword by Al Gore and afterword by Wilson) and a very nice book of Naess and Rothenberg published in US under the bizarre title IS IT PAINFUL TO THINK?
At the same time, a review on the Internet will be devoted in 2008-2009 to the French naturalist trends of thought in France (a country, as you know, quite anti-naturalist) . This series of interviews and articles will be made under the direction of Catherine and Raphaël Larrère.

In 2009, I would like to publish an anthology of your work. We already talked about it several times with Catherine and Raphael, and I think a good way to do it would be to gather your major 10 or 12 articles. The idea would be to cover the spectra of environmental ethics as much as possible (ethics, ontology, ethnology, religion, technology, etc.), and to prefer plainspoken texts (Genesis and John Muir being to me one of your matsterpieces) than the more academic ones (like the one on Rolston, even if I like it a lot also).
There could be for example **the 2 introductions (of In defense and Beyond), the Triangular affair, the Conceptual foundations and/or the Metaphysical implications, The Industrial paradigm, The Intrinsic Value, Indian vs European and of course Genesis and John Muir.**

It is obvious that this choice can (and has to) be discussed with you (and Catherine, and also Hicham) as much as you want.
Already two of these articles have been translated in French, and for the others, the good way to do it would probably be to hire a good translator (which is not difficult) and to have Catherine control the job. (Hicham Stéphane Afeissa is unfortunately unavailable until June 2009 busy with his new book to write).

I will be at the Museum tomorrow and on Thursday at the Villette, so I guess we will have a chance to talk directly about this project.

I am in any case very happy to meet you.
Thank you very much.

Best,

Baptiste Lanaspeze

–
Baptiste Lanaspeze
Wildproject
52 rue faubourg du Temple
75011 Paris
+33 6 61 57 81 31
www.wildproject.fr

+ EMAIL CATHERINE

des choix qui sont conceptuellement cohérents, dont on pense qu'ils sont clairs et vont se révéler durables, et qui résonnent intelligemment avec l'air du temps (ce qui ne signifie pas qu'ils s'y conforment, ou qu'ils cherchent à le suivre), qu'ils constituent surtout des poutres solides pour l'avenir, qu'ils contribuent à l'édification d'un édifice intellectuel robuste au sein du catalogue.

Le territoire lexical que nous avons élaboré au sein des éditions Wildproject peut se lire à plusieurs endroits : d'abord dans le hors-texte consacré (les titres, les sous-titres, les noms et les descriptions des collections, les quatrièmes de couverture…) des livres eux-mêmes évidemment (les titres de la table des matières pouvant faire eux aussi l'objet de micro-interventions), les catalogues que nous produisons chaque année. Plus directement encore, dans certains livres directement dédiés au continent des pensées de l'écologie (comme *Un sol commun*, co-dirigé par Marin Schaffner et moi, ou encore *Pensées de l'écologie, un manuel de poche*, 2021, que j'ai réalisé avec Marin, ou encore certaines tribunes où nous prenons position sur le sujet (comme par exemple contre la notion d'Anthropocène, en 2017, une notion qui est quasiment absente de notre corpus).

Ce qui se révèle de notre catalogue quand on fait défiler les collections, les couvertures et quatrièmes, qui sont des espaces publics de négociation, c'est la prépondérance de la notion de « Terre » ou « terrestres » qui s'est imposée au fil des années, avec 17 occurrences uniquement dans les titres et les sous-titres, comme la notion-clef incontestable, non seulement pour la maison, mais pour la scène tout entière, comme le signale la revue collective en ligne Terrestres, créée en 2018 ; ce qui est piquant lorsque je songe que j'avais du forcer, en 2010, pour traduire *land ethic* par « éthique de la terre » (et non pas le laisser en anglais) contre l'avis – alors justifié – de Catherine Larrère qui y voyait un mot trop chargé, en contexte français, de relents pétainistes, qui allait relancer les éternelles accusations d'éco-

fascisme, auxquelles elle faisait face elle-même depuis quinze ans qu'elle s'intéressait sérieusement à l'éthique environnementale. Que de chemin parcouru collectivement, en une décennie à peine… Ce qui se dévoile quand on entre dans la chair des livres, dans la matrice de la maison d'édition, c'est un paysage lexical plus riche, précis et singulier.

Ces mots sont les armes de notre *satyagraha*, les briques avec lesquelles nous bâtissons notre maison, notre *oïkos*, notre cosmos. Il s'agit des 18 notions suivantes : Sauvage, Nature, Communauté, Société, Vie, Terre-mère, Pachamama, Gaïa, Sol, Sixième Extinction, Modernité, Occident, Blanc, Patriarcat, Plantation, Marron, Descente énergétique, Plurivers. Ce lexique, tel que je présente ici, dans un ordre chronologique du déploiement de notre catalogue, ne repose pas sur des définitions issues d'un dictionnaire philosophique ou scientifique ; il est entièrement fait maison, il correspond au sens sédimenté que en sommes venus à donner à ce système de notions depuis la fréquentation quotidienne des pensées de l'écologie, dans la perspective de « philosophie naturelle située » qui est la nôtre. (Le mot ÉCOLOGIE, qui est en un sens le plus central de tous, n'est pas défini ici car il est défini dans le sommaire de cette thèse, et dans cette thèse dans son ensemble.)

SAUVAGE est le nom de la maison d'édition, traduit en français. Le mot renvoie à l'idée de « non-civilisé », mais entendu positivement, dans le double sens des espaces naturels et des peuples autochtones. Il implique un programme de dé-domestication intérieure et extérieure. *Wild* en anglais a également le sens de libre, fou, déchaîné, ou encore, plus calmement, de « ce qui est par soi-même » au sens du chinois 自然, en général traduit par *nature*. *Wild project*, cela veut dire que c'est en nous libérant de la domestication mise en œuvre par la culture occidentale moderne que nous pourrons mettre un terme à la destruction du monde. En aménageant la célèbre profession

de foi proto-écologiste de Thoreau, on pourrait dire que : « *In wildness, not whiteness, is the preservation of the world.* » (« C'est dans la vie sauvage, et non blanche, qu'est la préservation du monde. »)

La nature est, en écologie, la société formée par les êtres vivants sur la Terre (Clements, 1916 ; Elton, 1927 ; Tansley, 1935 ; Imanishi, 1941 ; Leopold, 1948). C'est sur cette notion que le projet éditorial s'est construit à l'origine : la nouvelle compréhension écologique de la notion de nature constituait un événement cosmologique assez important pour impliquer une restauration et une révolution de la philosophie naturelle (cf. Callicott 2010 [1980] et Imanishi 2010 [1941]). Désavouée par les ténors du camp masculin des humanités environnementales (Latour, Descola…), qui proposaient un moratoire sur cette notion qui emporterait fatalement en elle-même, selon eux, le dualisme moderne (et à laquelle ils préféraient des notions comme le « non-humain », l'« Anthropocène », ou « le vivant », cf. une analyse critique de ces trois notions *infra* dans ce même chapitre), la notion de nature a été en revanche réclamée et réappropriée par les écoféministes en tant co-victime du rationalisme patriarcal colonial (Plumwood, 2025 [1993]) et réalité cosmologique non-moderne à recouvrer (Merchant, 2021 [1980]) et Hache, 2016).

Une *communauté* désigne une association de populations de plusieurs espèces de plantes et d'animaux, vivant en un lieu donné, qui forment un ensemble relationnel et systémique, incluant les éléments réputés « inertes » (air, eaux, roches…), *sans ligne de rupture nette* (le sol pouvait être considéré à la fois comme substrat vivant et inerte). La notion, vernaculaire, de communauté (encore plus en anglais qu'en français), qui a régné et prévalu en écologie scientifique (Warming, 1909) jusqu'à l'apparition de la notion plus technique d'écosystème

en 1935 (Tansley), n'a pas été balayée pour autant par elle, n'a jamais été scientifiquement ni philosophiquement désavouée, et demeure pertinente pour désigner les « unités de base de la nature » (*idem*). Selon l'échelle à laquelle on la considère, la communauté de vie sera plus ou moins vaste et riche en espèces et en interactions, de sorte que son contenu sémantique demeure relativement élastique, selon qu'il s'agit de la communauté des êtres vivants d'un étang, de la communauté des populations d'un plus vaste biome forestier, ou de la communauté terrestre planétaire ; mais la puissance conceptuelle de cette notion est justement de pointer la structure sociale de la vie sur Terre, où qu'elle soit, quelle qu'elle soit, et quelle que soient l'échelle et la complexité à la quelle on la considère. En proposant de considérer les organismes eux-mêmes comme des communautés ou « holobiontes » (Margulis et Fester, 1991), Lynn Margulis a d'une certaine façon tranché par le haut le débat qui faisait rage en écologie sur la possibilité de considérer les communautés comme des organismes : puisque les organismes eux-mêmes, en réalité, dont des communautés, de sorte que la distinction conceptuelle entre ces deux notions ne cesse de s'amenuiser.

La société est, dans les pensées de l'écologie, à peu près un synonyme de la *communauté*, qui présente le double intérêt d'être encore moins technique, encore plus vernaculaire (surtout en français, où il a bien souvent le sens de l'anglais *community*) et d'avoir été entendu, en régime moderne, comme une réalité strictement humaine. L'écologie requalifie la nature comme sociale de part en part, c'est-à-dire constituée comme un système de liens et de relations entre des êtres vivants d'une population d'une même espèce, entre des êtres vivants de populations de différentes espèces, entre ces êtres vivants et leurs milieux, et ce dans des habitats partagés modifiés et structurés par la présence de ces êtres vivants. Société provient du latin

sauvage

terre

société

vie

nature

socius, compagnon ; sur le radical sanscrit *saci*, amitié (selon Littré). L'écologie restaure donc l'idée que la *philia* anime la nature, une idée récurrente dans l'Antiquité, et encore présente au seuil de la Modernité avec la conception de l'attraction universelle comme étant la réalité physique de Dieu (Newton, 1687). (cf *infra* CLINIQUE)

LA VIE est un *principe vernaculaire* qui désigne la qualité de ce qui est vivant, que nous autres mammifères humains abordons par la façon dont elle se manifeste chez nous, par le fait de naître et de mourir, de manger ou d'être mangé, de se reproduire, de jouir et de désirer, de percevoir et de souffrir, d'être doté d'intériorité ; et ensuite, en essayant de généraliser à partir de l'ensemble des plantes et des animaux, de se mouvoir, de pousser, de réagir, de sentir… On voit qu'assez vite le mot peut désigner des choses très élastiques et hétéroclites, si l'on compare le contenu de la vie d'un animal complexe (comme un mammifère) ou la vie d'un procaryote (comme une bactérie) ou d'un eucaryote unicellulaire (comme le blob) ; la vie d'un tout (comme un organisme) ou la vie d'une partie (comme une cellule). Une question critique de la notion de vie est ainsi celle des limites de son extension conceptuelle. Est-ce qu'une communauté est dotée de vie, ou seulement les organismes individuels ? Où s'arrête l'inerte et où commence la vie ? La vie des organismes apparaît-elle *ex nihilo* ou provient-elle d'autres individus antérieurs ? Où va la vie d'un organisme lorsqu'il meurt ? La vie est-elle un phénomène rarissime et miraculeux dans l'univers, ou au contraire ordinaire et banal, si l'univers lui-même en est doté ? Peut-on parler de la vie d'une âme, de la vie d'une déesse ? Tout ce qui est vivant est-il matériel ? Tout ce qui est matériel est-il vivant ? Ces magnifiques questions, jointes à l'extrême variété des formes que peut prendre la vie, ont conduit la quasi-totalité des cultures à une approche excessivement large et ouverte de la notion, en vertu d'une prudence ou

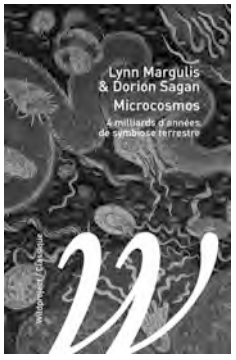
d'une humilité épistémologique à laquelle la philosophie scientifique de l'Occident moderne a décidé de mettre un terme, donnant ainsi un nouveau sens aux mots de *raison* et de *nature*, et dessinant un nouveau projet de civilisation comme conquête. Signifiant *la réalité en tant qu'elle est vivante*, la notion grecque de *physis* était bien plutôt un barrage à la conception moderne de la vie et de la nature, que leur préfiguration, contrairement à ce que la tradition académique soutient toujours.

De quel droit, et avec quelles preuves, pouvons-nous accorder ou refuser la vie ? Quelles entités sommes-nous légitimes à exclure de son règne ? De quel bio-pouvoir épistémologique la science moderne se croit-elle investie, et en vertu de quelle révélation ? Sur la base de quel évangile est-elle fondée à déclarer mort ou vif ? Une des caractéristiques de l'anti-cosmologie moderne est une restriction dogmatique de la vie (qu'elle nomme « le vivant ») à la notion d'organismes individuels composés de cellules vivantes capable de se reproduire (du latin *cellula*, « chambre de moine », CNRTL), et elle est conçue comme une improbabilité statistique, un « miracle » résultant uniquement de causes physico-chimiques au sein d'un univers inerte ; un peu comme un cow-boy héroïque en dangereuse terre indienne, la vie serait donc cette réalité isolée qui devrait lutter contre la mort – elle est « néguentropie » locale luttant contre « l'entropie » universelle. Pourtant, qui sait ce qu'est la vie ? (cf. *infra* SCIENCE). Qui peut prouver que tout n'est pas vivant ? Qui peut prouver que tout ce qui est vivant n'est pas doté de perspective et d'une forme d'esprit ? Ce sont toutes ces questions qu'encapsule cette notion-limite d'Imanishi, ironiquement paradoxale, qu'est « la vie des êtres non-vivants », qu'on pourrait lire comme « la vie (non aperçue) de ce que les modernes tiennent pour des êtres non vivants ». « Je ne pense pas que la vie telle que nous la connaissons soit la même que celle des êtres non vivants. Cependant, il n'est pas difficile d'admettre que les êtres non vivants puissent avoir eux aussi leur

propre vie d'êtres non vivants. » (Imanishi, 1941) Ce « principe de générosité cosmologique » est fondamentalement étranger à l'intelligence occidentale.

Terre-mère (ou *Pachamama*) désigne, dans son unité, l'entité vivante planète Terre en tant qu'elle a produit nos existences parmi celles des autres êtres vivants, en tant qu'elle nous nourrit, en tant qu'elle réintègre en son sein les matériaux qui nous composent avant que naissent d'autres êtres vivants.

Gaïa est une importante déesse chez un peuple marin de la période antique, situé dans le nord est de la Méditerranée, à proximité des Empire perses et égyptiens. Apparue après le Chaos originel, Gaïa fait partie des 4 premiers dieux, avec Nyx, Éros, Erebe, mais elle est la seule à engendrer : elle engendre d'abord le Ciel (Ouranos) avec qui elle enfante ensuite la dynastie de tous les dieux et toutes les déesses de l'Olympe (cf. *infra* MYTHES). En écologie, Gaïa a été utilisée en Occident au 21e siècle comme la dénomination d'une nouvelle philosophie de la nature qui propose d'étudier la Terre comme entité vivante auto-régulée, infléchissant ainsi la notion de vie, et remettant en cause un dogme majeure de l'anti-cosmologie moderne (voir *supra* VIE).



Le sol peut être vu comme le placenta des êtres vivants terrestres, qui tirent de là toute leur nourriture. C'est la minuscule couche vivante la plus superficielle de la croûte terrestre, où s'enracine le monde végétal, sur lequel repose la vie animale. Il est lui-même une réalité mixte, inerte et vivante, constituée d'êtres vivants microscopiques (bactéries, champignons) et visibles (insectes, vers). Leur destruction par l'industrialisation de l'agriculture depuis les années 1950 (empoisonnement, épuisement, labour trop profond…) met en danger la santé des humains et de la Terre. Les sols vont devoir faire au 21e siècle

l'objet d'une réparation agro-écologique à l'échelle mondiale, ce qui constitue l'un des chantiers prioritaires des sociétés écologiques de demain (qui n'est donc en aucun cas la numérisation et l'électrification d'une industrie à « décarboner »).

La Sixième Extinction est une notion éco-géologique qui désigne la destruction en masse de la vie sur Terre par la société industrielle depuis 1945 (cf. *infra* dans ce même chapitre LEXIQUE). C'est le nom technique que la science moderne a donné à la mort de la nature, qu'elle a elle-même rendue possible en mettant au préalable à mort l'idée de nature (Merchant, 1980). La destruction cosmologique de l'idée de nature a été préalablement réalisée par un système de dualismes hiérarchiques qui est aussi un programme politique de domination généralisé : culture/nature, sujet/objet, savant/paysan. La géologie met cette extinction en série avec cinq précédentes grandes extinctions qui ont déjà eu lieu dans l'ensemble de l'histoire de la vie sur Terre. La dernière, qui remonte à 66 millions d'années, a mis fin au règne des dinosaures et ouvert l'ère des mammifères. Nous ne savons pas si l'extinction en cours mettra fin à l'époque du Pléistocène/Holocène, ou à l'ère du Cénozoïque ; mais la question se pose (voir schéma p. 370).

La modernité est l'ère historique et culturelle ouverte par l'Europe au moment où elle commence à visiter, piller, conquérir, détruire et coloniser le continent américain à partir de la date symbolique de 1492, qui marque aussi la fin de la conquête de l'Espagne musulmane. La modernité comporte une cohérence cosmologique, caractérisée par le mécanisme, la science moderne, le projet de domination de la nature, l'Etat, la sécularisation, le capitalisme, la propriété privée, la colonisation, le renforcement du patriarcat. Cette période est définie de manière sensiblement identique par les pensées de l'écologie (Merchant, 2021 [1980]) et les pensées décoloniales (Dussel, 1492).

Occident

blanchité

modernité

plantation

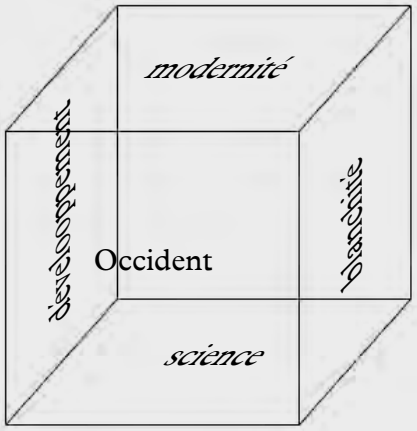
capitalisme

développement

science

L'Occident. Nous avons fait le choix d'utiliser Occident dans un sens à peu près synonyme de modernité, en lui ajoutant la nuance géopolitique de cette aire Europe-Etats-Unis-Australie. Dans son sens géographique initial d'« Ouest », l'Occident renvoie à l'extrême Ouest de la péninsule européenne, où les empires se défont, où apparaît le projet « universaliste » catholique, où les royaumes commencent leur structuration en États, où émerge le rationalisme scolastique, où se préparent les grandes conquêtes avec les croisades (Piron, 2018) ; mais c'est en s'enrichissant du mouvement vers l'ouest de la conquête des Amériques que l'Occident en est venu à désigner l'aire culturelle européenne coloniale moderne qui est la nôtre aujourd'hui (et qui inclut l'Australie).

Blanc est le mot par lequel l'Occident moderne en est venu à désigner ses membres, dans une allusion chromique à la couleur supposée de leur peau (plutôt beige en réalité), par contraste avec d'une part la peau des peuples arabes « infidèles » (réputée plus foncée ou noire, « maure ») et d'autre part avec la peau des peuples subsahariens. En Occident, cette blanchité s'accompagne de l'idée d'une valeur morale supérieure et d'une suprématie manifeste, dont témoigne sa puissance technique et militaire : elle est la clef de voûte du racisme systémique. Elle s'accompagne de nombreux privilèges sociaux, économiques et politiques ; et se caractérise par son « innocence ». Dans les mondes occidentaux conservateurs comme dans les mondes décoloniaux, on reconnaît volontiers sa blanchité, dans un cas pour la revendiquer, dans l'autre pour la déposer. Mais dans les mondes dits progressistes ou même, bien souvent « antiracistes », il est en général tabou pour un Occidental de se dire blanc ; on se conçoit plutôt comme un esprit ouvert universel ou comme un « citoyen du monde », une qualité qu'on ne reconnaît toutefois pas aux non-blancs, qu'on appelle plutôt « migrants », et qui font au mieux l'objet d'une protection pater-



ASPECT	PERSPECTIVE
Occident	géographique
modernité	historique
blanchité / plantation	coloniale
développement / capitalisme	économique
science	religion

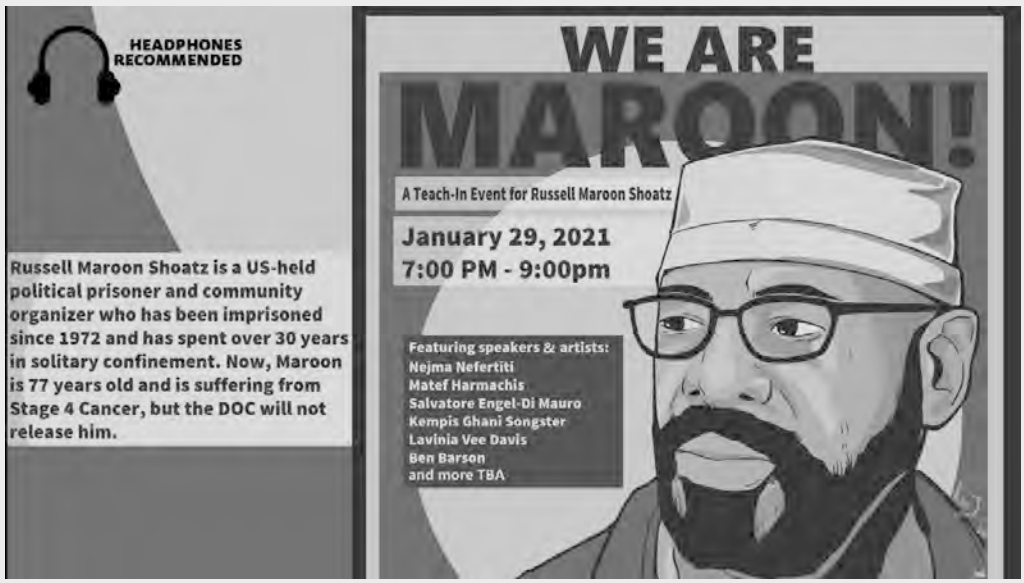
Schéma et tableau : quelques aspects de l'aire culturelle occidentale selon la perspective envisagée
« Occident », « modernité », « blanchité », « science », « développement » constitutent quelques aspects principaux d'une même aire culturelle, selon qu'on la considère sous un angle géographique, historique, colonial, économique ou religieux.

naliste. L'opposition politique entre blanc et non-blanc ne doit pas faire oublier que sur le plan culturel, la blanchité est relative et offre mille nuances ou degrés (cf. *supra*, TRAJECTOIRE).

LE PATRIARCAT est le régime d'une société au sein de laquelle il existe un déséquilibre fondamental et généralisé entre le pôle féminin du monde et le pôle masculin, à la faveur apparente de ce dernier, mais en réalité, au préjudice de toutes et tous, et de la Terre. Le mouvement qui analyse et lutte contre le patriarcat s'appelle le « féminisme », et il est encore trop largement perçu, chez les hommes aussi bien que chez les femmes, comme une « lutte des femmes contre les hommes », une définition remise en cause par bell hooks (2020 [2003]). Lorsqu'il converge avec l'écologie, il s'appelle écoféminisme, dans l'idée que les violences faites à la Terre et celles faites aux femmes procèdent de la même source (Hache, 2016).

LA PLANTATION est un type d'exploitation agricole, fondatrice du monde colonial, organisée en vue de maximiser le rendement de production et le profit, à partir de fonds engagés par des actionnaires, en vue de maximiser le bénéfice financier. La technique consiste à cultiver, sur une parcelle donnée, un seul type de plante, en détruisant tout le reste, et en recherchant une force de travail aussi peu coûteuse que possible, qui a initialement été constituée de personnes capturées, bien que n'ayant commis aucun crime ni délit, déshumanisées, déracinées, brutalisées, martyrisées, maintenues en captivité et contraintes au travail forcé. Prototype de la monoculture et d'un rapport financiarisé et destructeur à la Terre et aux peuples, la plantation constitue la matrice de l'organisation technique et économique du monde moderne.

MARRON désigne un animal domestique retourné à la vie sauvage, et par extension, un être humain déshumanisé qui,



Russell Maroon Shoatz à sa libération en 2021 pour raison humanitaire suite à un cancer avancé, après 48 ans de détention. Il meurt deux mois plus tard.
« J'ai passé l'essentiel de ma vie en prison, mais je me considère comme bien plus libre que d'autres. » (Shoatz)

en parvenant à s'évader de la plantation où il est retenu captif et forcé au travail par le dispositif coercitif du maître, reprend possession de son humanité. Les marrons se mêlent souvent aux peuples indigènes, eux-mêmes victime de la guerre coloniale, avec qui et ils forment des communautés indépendantes de fuite, de résistance et subsistance appelées *quilombos*, creuset de cultures créolisées (comme le peuple séminole, haïtien, surinamien…). Le terme marron provient de l'espagnol *cimarrón*, qui signifie probablement « élevé, montagnard » (CNRTL). Parce qu'il désigne, dans un sens écologique aussi bien que décolonial, tout ce qui échappe à la domestication, et retourne vers « l'état de nature », il vient enrichir de façon dynamique (comme mouvement de sortie) et politique le sens de « sauvage » tel que nous définissions plus haut, de sorte que la traduction correcte et complète de notre « projet sauvage » est bien « projet marron ». Le marronnage correspond aussi à une forme horizontale et communautaire de résistance à la colonisation, une « contre-colonisation », selon la notion du maître spirituel *quilombola* afro-brésilien Nêgo Bispo (2025). Le militant des droits civique Russell Maroon Shoatz, qui a passé 48 ans en prison, a théorisé et revendiqué le marronnage comme organisation politique multiséculaire : « Dans tout l'hémisphère occidental, nous voyons ces Marrons collectifs développer et utiliser une forme très efficace d'organisation décentralisée qui les a non seulement aidés à vaincre leurs anciens esclavagistes, mais leur a aussi permis de rester autonomes par rapport à tous les surveillants indésirables pendant des centaines d'années - jusqu'à notre époque. » (Shoatz, 2021 [2010])

La descente énergétique est la diminution drastique de la consommation globale d'énergie d'une société (Odum, 2001 ; Holmgren, 2009). Elle implique, par rapport aux standards en vigueur de surconsommation frénétique d'énergie de la société industrielle, un changement qualitatif radical, non seulement

marronnage

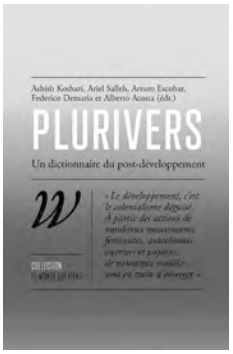
descente

énergétique

plurivers

de style de vie, mais d'organisation technique, économique et symbolique, ainsi que d'occupation du territoire, de souveraineté, et de loi fondamentale : en bref, un profond changement culturel, qui est ce que nous appelons « l'écologie ». À l'échelle des temps historiques, la descente énergétique peut aussi être conçue comme le retour à un régime énergétique normal et sain. En nous privant des moyens infrastructurels de poursuivre notre « l'occupation du monde » généralisée (Piron, 2018), la descente énergétique permet d'organiser les sociétés de façon écologique, c'est-à-dire en cessant de répandre la mort sur terre.

Plurivers est l'idée d'« un monde fait de plusieurs mondes », c'est-à-dire d'un monde commun, traversé de visions et de valeurs partagées, mais composé de mondes multiples où ces visions et ces valeurs se diffractent, se traduisent, se nuancent, se particularisent. La notion, qui provient du Chiapas zapatiste, peut être vue comme le dépassement dialectique du conflit classique entre « universalisme » (une seule culture pour tous) et « relativisme » (chaque peuple est enfermé dans sa culture). L'idée de plurivers, dans son pluralisme radical, invite à des organisations politiques locales et à des structures politiques fédérales.



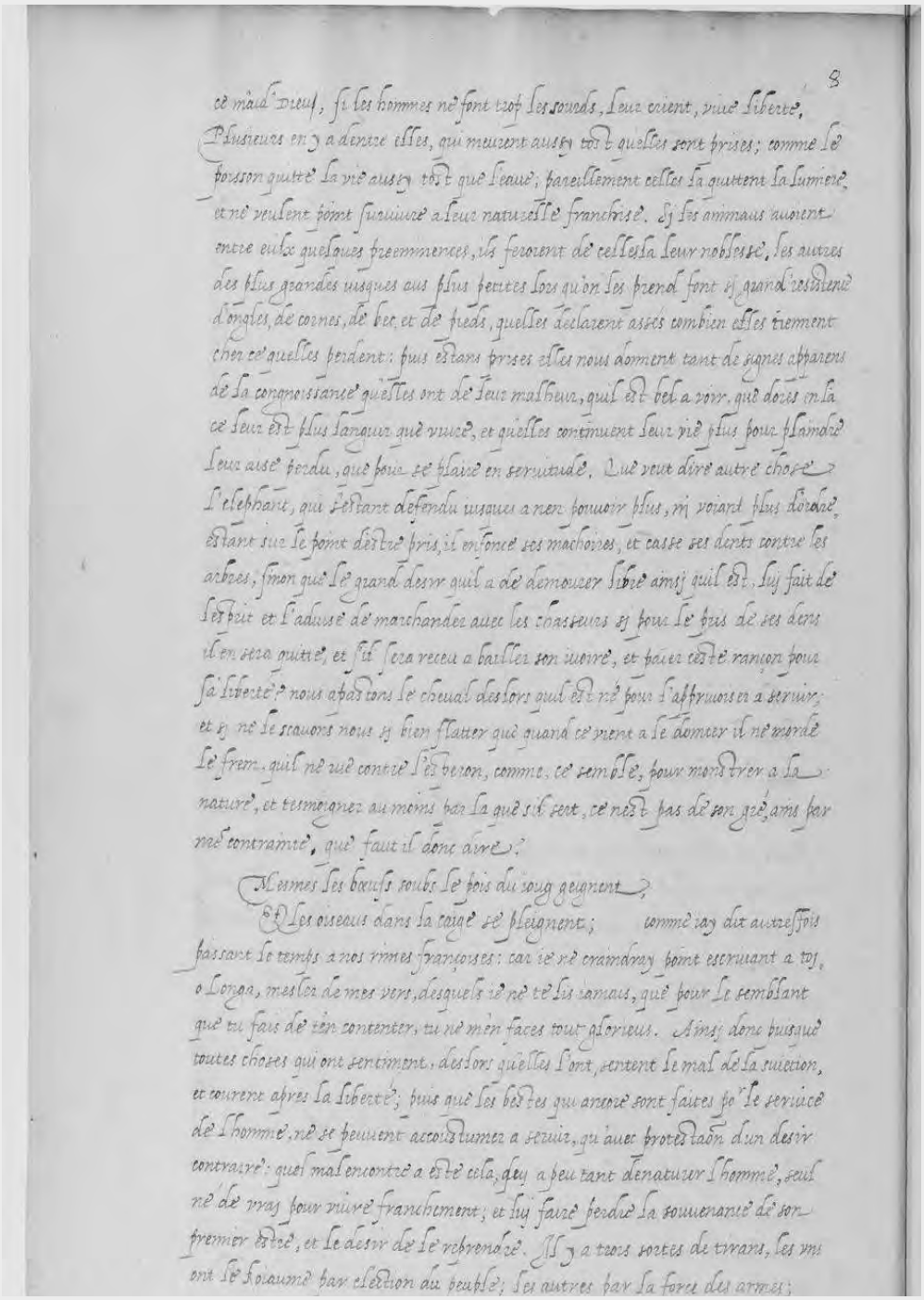
Reclaim

Il y a aussi une famille de mots, les fétiches de la modernité, que nous avons eu d'abord tendance à considérer avec méfiance ou rejet, mais que nous sommes finalement enclins à revendiquer et à nous réapproprier (*reclaim*), d'abord en les descendant du piédestal où ils sont placés, et ensuite en les réinvestissant d'un sens écologique : Croissance, Développement, Liberté, Émancipation. Reprendre ces notions à la modernité, c'est rappeler qu'elle a failli à tenir ces promesses par lesquelles elle nous tient encore.

Mais, à la vérité, c'est bien pour néant de débattre si la liberté est naturelle, puisqu'on ne peut tenir aucun en servitude sans lui faire tort, et qu'il n'y a rien si contraire au monde à la nature, étant toute raisonnable, que l'injure. Reste donc la liberté être naturelle, et par même moyen, à mon avis, que nous ne sommes pas nés seulement en possession de notre franchise, mais aussi avec affectation de la défendre. Or, si d'aventure nous nous faisons quelque doute en cela, et sommes tant abâtardis que ne puissions reconnaître nos biens ni semblablement nos naïves affections, il faudra que je vous fasse l'honneur qui vous appartient, et que je monte, par manière de dire, les bêtes brutes en chaire, pour vous enseigner votre nature et condition. Les bêtes, ce maid' Dieu ! si les hommes ne font trop les sourds, leur crient : Vive liberté ! Plusieurs en y a d'entre elles qui meurent aussitôt qu'elles sont prises : comme le poisson quitte la vie aussitôt que l'eau, pareillement celles-là quittent la lumière et ne veulent point survivre à leur naturelle franchise. Si les animaux avaient entre eux quelques prééminences, ils feraient de celles-là leur noblesse. Les autres, des plus grandes jusqu'aux plus petites, lorsqu'on les prend, font si grande résistance d'ongles, de cornes, de bec et de pieds, qu'elles déclarent assez combien elles tiennent cher ce qu'elles perdent ; puis, étant prises, elles nous donnent tant de signes apparents de la connaissance qu'elles ont de leur malheur, qu'il est bel à voir que ce leur est plus languir que vivre, et qu'elles continuent leur vie plus pour plaindre leur aise perdue que pour se plaire en servitude. Que veut dire autre chose l'éléphant qui, s'étant défendu jusqu'à n'en pouvoir plus, n'y voyant plus d'ordre, étant sur le point d'être pris, il enfonce ses mâchoires et casse ses dents contre les arbres, sinon que le grand désir qu'il a de demeurer libre, ainsi qu'il est, lui fait de l'esprit et l'avise de marchander avec les chasseurs si, pour le prix de ses dents, il en sera quitte, et s'il sera reçu de bailler son ivoire et payer cette rançon pour sa liberté ? Nous appâtons le cheval dès lors qu'il est né pour l'apprivoiser à servir ; et si ne le savons-nous si bien flatter que, quand ce vient à le dompter, il ne morde le frein, qu'il ne rue contre l'éperon, comme (ce semble) pour montrer à la nature et témoigner au moins par là que, s'il sert, ce n'est pas de son gré, ainsi par notre contrainte. Que faut-il donc dire ?

(La Boétie, 1576)

« Les bêtes, ce maid' Dieu ! si les hommes ne font trop les sourds, leur crient : Vive liberté ! »



La croissance est une propriété des êtres vivants entre la naissance et leur maturité. Une société humaine peut croître en démographie ou en richesses matérielles, mais pas indéfiniment. En revanche, l'idée d'une croissance spirituelle indéfinie est envisageable.

Le développement est le déroulement de quelque chose d'enroulé, le dépliage de quelque chose de plié, le déploiement de quelque chose de ployé. Les êtres vivants, dans leur phase de croissance, se déploient, se développent, jusqu'à atteindre leur maturité, suite à quoi ils vieillissent. L'idée d'un développement perpétuel est analogue à celle d'une perpétuelle jeunesse ; ce qui renvoie à l'idée même de modernité (du latin *modus* (style, façon, manière, et par extension « à la mode »), c'est-à-dire de nouveauté permanente. La néophilie est une structure affective majeure de la culture moderne, la promesse grâce à laquelle elle continue d'ensorceler et de recruter en dépit de tout, une promesse qui se décline en « progrès » permanent, « actualité » quotidienne, jeunisme et « crème anti-âge ».

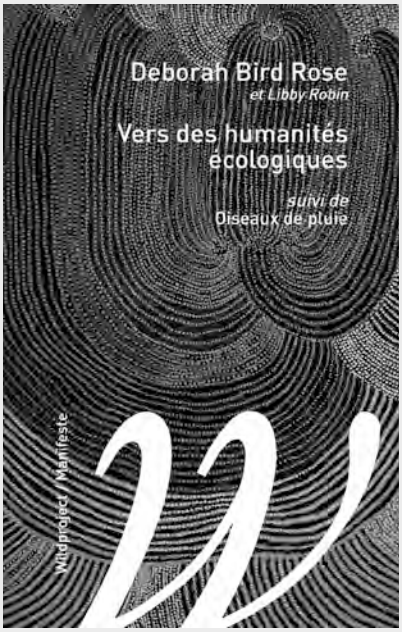
Une société humaine peut déployer ou développer son organisation technique ; elle également, on le dit moins, la *surdévelopper*. L'attention portée au « sous-développement » du point de vue du « développement » empêche de considérer les maux liés au surdéveloppement et au dépassement du « seuil de contre-productivité » (Illich, 1973). Ce qui a été nommé « développement » depuis les années 1950 en Occident consiste en réalité en un surdéveloppement caractérisé, cela entraîne un rejet de l'idée même de développement.

La liberté a été caractérisée, à l'aube de la modernité, comme la « naturelle franchise » dont font preuve tous les animaux, mais que les humains semblent avoir largement perdue en acceptant la servitude volontaire (La Boétie, 1576), qui a suivi depuis

dénomination de la scène	date
« philosophie de l'écologie »	2008
« pensée écologiste »	2011
« humanités écologiques »	2019
« pensées de l'écologie »	2022
« écologie »	2023

Tableau
Évolution de la dénomination de la scène des pensées de l'écologie depuis la création des éditions Wildproject

Première définition imprimée du projet éditorial sur 4e de couverture de la première édition de *Printemps silencieux* de Rachel Carson (2009).



Publication en novembre 2019 de notre premier livre de poche, la traduction d'un article paru en 2004, un manifeste pour de véritables humanités écologiques.

VIE DES IDÉES

Wildproject, dix ans d'« humanités écologiques »

Evoquant le renouveau intellectuel induit par la crise écologique, Philippe Descola, anthropologue au Collège de France, est formel : *« Nous sommes au seuil d'un mouvement du même ordre d'ampleur que ce qu'ont accompli les penseurs des Lumières au XVIIIe siècle. »* En France, il y a peu encore, cette assertion aurait fait sourire : pour le grand public comme pour les chercheurs, l'écologie se réduisait essentiellement aux sciences de l'environnement. Dans les pays anglo-saxons, en revanche, l'exploitation à outrance de notre planète suscitait déjà, et de longue date, de fructueuses réflexions dans le domaine des sciences humaines. C'est en partant de ce constat que Baptiste Lanaspèze créa les éditions Wildproject, qui fêtent aujourd'hui leurs 10 ans, dans une véritable effervescence de la pensée écologique.

« C'est l'histoire d'un étudiant en philosophie qui ne comprenait pas pourquoi la nature n'y avait pas droit de cité », résume-t-il. A 25 ans, il part aux Etats-Unis, fait un stage dans une agence littéraire et tombe sur le manuscrit de *Monster of God* (Hutchinson 2004, non traduit), de David Quammen, auteur américain de fiction passionné de sciences et de nature. *« Ce fut pour moi une révélation majeure. En lisant ce texte, j'ai compris qu'il y avait des gens, aux Etats-Unis, qui pensaient l'écologie dans son ensemble, avec des implications politiques et métaphysiques sur notre rapport au monde. »* Baptiste Lanaspèze écrit à Quammen, lui demande ses sources, et reçoit en retour une liste d'une trentaine de titres. Aucun n'a été traduit en français. Un minerai extraordinaire pour lancer sa maison d'édition.

WILDPROJECT NAÎT EN 2009, AVEC UN COUP DE MAÎTRE : LA RÉÉDITION DE « PRINTEMPS SILENCIEUX », BEST-SELLER DE RACHEL CARSON

Le vent en poupe

Ainsi naît Wildproject, en 2009, avec un coup de maître : la réédition de *Printemps silencieux*, best-seller mondial publié aux Etats-Unis en 1950, dans lequel l'Américaine Rachel Carson décrit les conséquences de l'usage massif du pesticide DDT sur l'écosystème et sur la santé humaine – les droits du texte étaient disponibles, en France, depuis 1965. Suivent quelques auteurs majeurs de la philosophie de l'écologie : l'Américain John Baird Callicott, le Japonais Kinji Imanishi, le Norvégien Arne Næss. *« Les débuts ont été difficiles,* se souvient le jeune éditeur, qui publie, quasiment seul à bord, cinq à sept ouvrages par an. *Mais soudain, vers 2013-2014, quelque chose s'est mis à bouger dans les sciences humaines et sociales. »*

D'autres collections – « Anthropocène », au Seuil – ou maisons – Zones sensibles – se créent, et les penseurs français de l'écologie (Bruno Latour, Philippe Descola, Catherine et Raphaël Larrère) ont le vent en poupe. Wildproject commence à recevoir les manuscrits de jeunes auteurs, tel l'essai de philosophie animale de Baptiste Morizot, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant* (Prix du livre d'écologie politique, 2016). Le mouvement des « humanités écologiques » est lancé.

Pour saisir son dynamisme, sa richesse et sa portée politique, il faut lire *Un Sol commun. Lutter, habiter, penser* (200 p., 15 €), ouvrage-kaléidoscope que publie la petite maison à l'occasion de ses 10 ans d'existence. Interrogés par Marin Schaffner, une vingtaine d'auteurs, éditeurs ou militants y décrivent ce nouveau continent qu'est pour eux l'écologie, à la croisée des sciences, des arts et des luttes. Car ils sont nombreux à le souligner : l'action, dans ce domaine, nourrit désormais la réflexion autant que l'inverse est vrai. Le printemps, décidément, n'est plus silencieux. ■

CATHERINE VINCENT

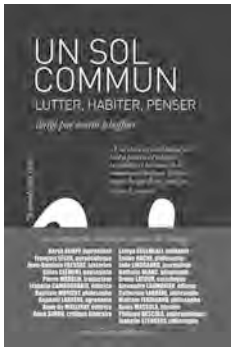
Le Monde, juin 2019

une courbe croissante avec la consolidation de l'État-nation et la montée en puissance de la « grande domestication » (Hage 2017). Elle ne s'entend pas, originairement, au sens « libéral » de la circulation des marchandises dans le monde des frontières coloniales, ni au sens métaphysique d'une auto-détermination de la raison, ni au sens politique d'une garantie constitutionnelle, mais au sens anarchique. Cf. *supra* « sauvage »

L'émancipation est le dépassement des contraintes et des dominations aliénantes qui blessent notre naturel. Les parties lésées des dualismes hiérarchiques de l'anti-cosmologie moderne (nature, femmes, indigènes…) doivent ainsi réaliser leur émancipation. On peut à ce titre définir l'écologie comme un immense projet d'émancipation.

Nommer la scène

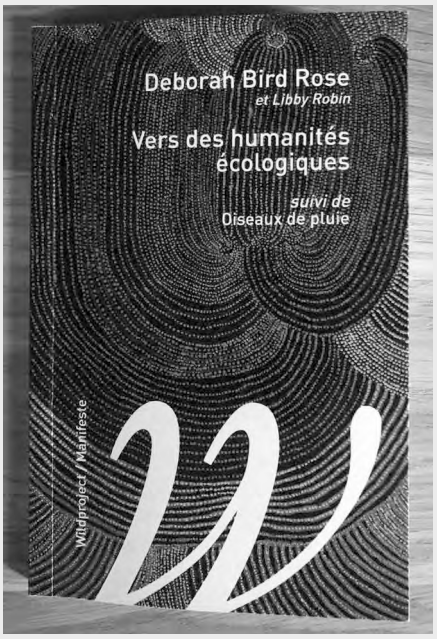
Depuis 2004 que je porte un projet philosophique en écologie, et encore plus depuis 2008 que cela a pris la forme d'une maison d'édition, je suis confronté à l'épineuse et passionnante question de nommer le mouvement philosophique et culturel que j'appelais de mes vœux (cf. illustration 2005) ; question que j'ai dû trancher lors de la sortie des premiers titres en 2009 (illustration), mais sur laquelle je n'ai pas cessé d'évoluer, et que nous avons reprise ensemble à bras-le-corps avec Marin Schaffner depuis nos premières conversations en 2018 avec le livre *Un sol commun*. Aussi cette dénomination a-t-elle lentement évolué, au fur et à mesure que notre ligne s'épaississait, et que les mondes sociaux s'intéressaient de plus en plus à l'écologie : de la « philosophie de l'écologie » initiale (à partir de 2008) avec Arne Næss et J. Baird Callicott, nous sommes passés à la « pensée écologiste » (à partir de 2011) car nous avions intégré des livres plus proches des sciences naturelles ou de l'esthétique, puis aux « humanités écologiques » (à partir de 2019), en suivant le choix du manifeste de Deborah Bird

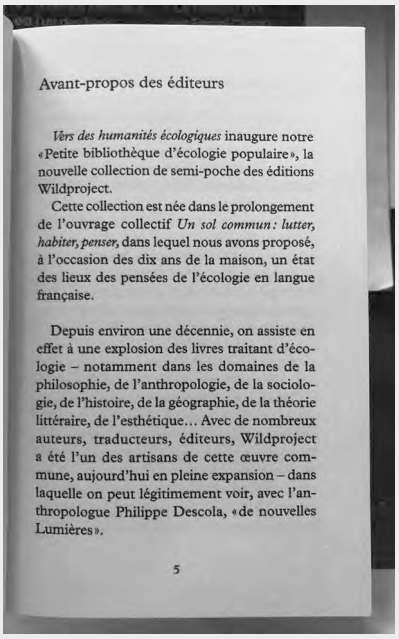


Rose (les humanités environnementales renvoyant au mouvement dans sa dimension plus strictement académique), puis aux « pensées de l'écologie » (en 2022) lorsqu'il a fallu donner un titre à notre manuel de poche, et enfin, de plus en plus, à « écologie » tout court (depuis 2023).

Ce cheminement raconte trois histoires principales, qui correspondent à trois grands enjeux.

Le premier enjeu est le déploiement d'un projet éditorial de la philosophie vers l'ensemble des humanités, de la graine au fruit. Ce mouvement d'extension disciplinaire rejoue sur les années 2010 le mouvement historique de la scène des « humanités environnementales » elles-mêmes, écloses dans les années 1970 en philosophie (avec des gens comme Næss, Routley, Plumwood, Callicott…) avant de se déployer dans la plupart des disciplines (écocritique, histoire, sociologie, anthropologie, littérature, arts, etc.). Dans ce déploiement, l'écologie semble avoir donc été perçue d'abord comme un enjeu philosophique, puis comme un enjeu historique, littéraire, etc. ; ou, pour le dire plus précisément, la révolution philosophique de l'écologie, d'abord identifiée par des philosophes, a ensuite été prise en charge par d'autres disciplines des sciences humaines et sociales. Cette nouvelle aire de savoirs et de pensée qu'il est convenu d'appeler, dans les mondes académiques, les « humanités environnementales » peut cependant être conçue dans son ensemble comme une métamorphose/réouverture/réinvention de la philosophie, dans un sens non disciplinaire, par une pluralité de savoirs qui partagent des axes épistémologiques cousins (autour de la pratique du terrain et de l'archive) venus se réassembler dans un projet ontologique et éthique commun unifié (le dépassement des dualismes hiérarchiques indexés sur homme/nature : sujet/objet, femme/homme, civilisé/autochtone…) (cf. *infra* PHILOSOPHIE). Si l'on suit cette vision, alors l'intuition initiale de la maison – l'écologie comme enjeu philosophique – bien qu'erronée sur le plan disciplinaire, se révé-



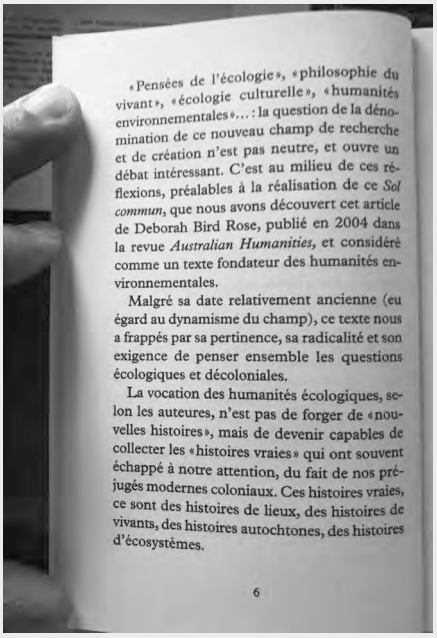


Avant-propos des éditeurs

Vers des humanités écologiques inaugure notre « Petite bibliothèque d'écologie populaire », la nouvelle collection de semi-poche des éditions Wildproject.

Cette collection est née dans le prolongement de l'ouvrage collectif *Un sol commun : lutter, habiter, penser,* dans lequel nous avons proposé, à l'occasion des dix ans de la maison, un état des lieux des pensées de l'écologie en langue française.

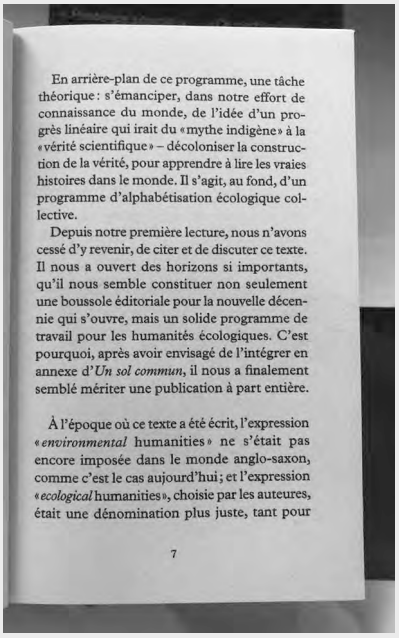
Depuis environ une décennie, on assiste en effet à une explosion des livres traitant d'écologie – notamment dans les domaines de la philosophie, de l'anthropologie, de la sociologie, de l'histoire, de la géographie, de la théorie littéraire, de l'esthétique… Avec de nombreux auteurs, traducteurs, éditeurs, Wildproject a été l'un des artisans de cette œuvre commune, aujourd'hui en pleine expansion – dans laquelle on peut légitimement voir, avec l'anthropologue Philippe Descola, « de nouvelles Lumières ».



« Pensées de l'écologie », « philosophie du vivant », « écologie culturelle », « humanités environnementales »… : la question de la dénomination de ce nouveau champ de recherche et de création n'est pas neutre, et ouvre un débat intéressant. C'est au milieu de ces réflexions, préalables à la réalisation de ce *Sol commun*, que nous avons découvert cet article de Deborah Bird Rose, publié en 2004 dans la revue *Australian Humanities*, et considéré comme un texte fondateur des humanités environnementales.

Malgré sa date relativement ancienne (eu égard au dynamisme du champ), ce texte nous a frappés par sa pertinence, sa radicalité et son exigence de penser ensemble les questions écologiques et décoloniales.

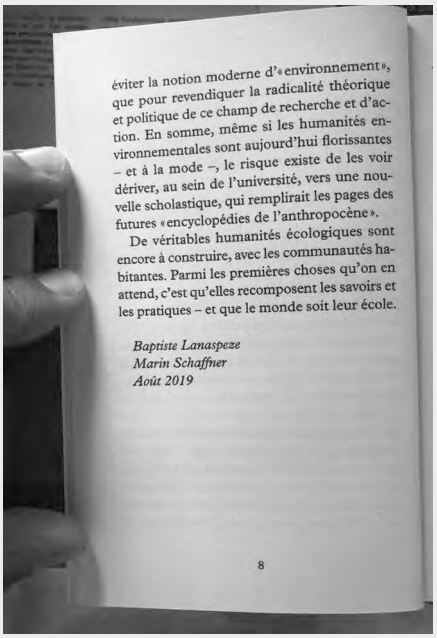
La vocation des humanités écologiques, selon les auteures, n'est pas de forger de « nouvelles histoires », mais de devenir capables de collecter les « histoires vraies » qui ont souvent échappé à notre attention, du fait de nos préjugés modernes coloniaux. Ces histoires vraies, ce sont des histoires de lieux, des histoires de vivants, des histoires autochtones, des histoires d'écosystèmes.



En arrière-plan de ce programme, une tâche théorique : s'émanciper, dans notre effort de connaissance du monde, de l'idée d'un progrès linéaire qui irait du « mythe indigène » à la « vérité scientifique » – décoloniser la construction de la vérité, pour apprendre à lire les vraies histoires dans le monde. Il s'agit, au fond, d'un programme d'alphabétisation écologique collective.

Depuis notre première lecture, nous n'avons cessé d'y revenir, de citer et de discuter ce texte. Il nous a ouvert des horizons si importants, qu'il nous semble constituer non seulement une boussole éditoriale pour la nouvelle décennie qui s'ouvre, mais un solide programme de travail pour les humanités écologiques. C'est pourquoi, après avoir envisagé de l'intégrer en annexe d'*Un sol commun*, il nous a finalement semblé mériter une publication à part entière.

À l'époque où ce texte a été écrit, l'expression « *environmental* humanities » ne s'était pas encore imposée dans le monde anglo-saxon, comme c'est le cas aujourd'hui ; et l'expression « *ecological* humanities », choisie par les auteures, était une dénomination plus juste, tant pour



éviter la notion moderne d'« environnement », que pour revendiquer la radicalité théorique et politique de ce champ de recherche et d'action. En somme, même si les humanités environnementales sont aujourd'hui florissantes – et à la mode –, le risque existe de les voir dériver, au sein de l'université, vers une nouvelle scholastique, qui remplirait les pages des futures « encyclopédies de l'anthropocène ».

De véritables humanités écologiques sont encore à construire, avec les communautés habitantes. Parmi les premières choses qu'on en attend, c'est qu'elles recomposent les savoirs et les pratiques – et que le monde soit leur école.

Baptiste Lanaspeze
Marin Schaffner
Août 2019

lerait, en un sens élargi, historiquement correcte. L'écologie est une révolution culturelle qui révolutionne la philosophie elle-même.

Le second enjeu, qui concerne une séquence de recherche menée avec Marin Schaffner en mai 2019, lors de l'élaboration du livre d'entretiens *Un sol commun : lutter, habiter, penser*, à l'occasion des dix ans de la maison, concerne justement le nom de cette scène académique des humanités environnementales, que nous avons décidé, cette même année 2019, de renommer « humanités écologiques » en suivant l'indication donnée par l'ethnographe australienne Deborah Bird Rose dans un article de 2004, dont nous avons décidé de faire le premier titre de notre nouvelle collection de poche, en novembre 2019. Cet article, qui décrit l'émergence de ces « humanités écologiques », propose aussi de les définir en un sens large et ambitieux, comme une révolution épistémologique, une recomposition de la raison, dont l'enjeu principal serait la décolonisation/réautochtonisation des savoirs.

Cette dénomination des « humanités écologiques » demeurait cependant trop interne aux mondes académiques, et n'existait quasiment pas en dehors. Elle formait un petit univers autonome de chercheu·ses qui pouvait donner l'impression erronée que c'était là le sol naturel et légitime de l'écologie. À l'occasion de la composition de notre manuel de philosophie de l'écologie destiné aux classes de terminale, paru en 2021, nous avons opté pour le titre « pensées de l'écologie », que nous n'avons pas désavoué depuis. Cette expression a le double avantage d'indiquer qu'il s'agit de philosophie dans un sens profond, mais non disciplinaire ; et aussi qu'on est un peu ailleurs ou à côté des mondes des savoirs institués occidentaux. De plus en plus toutefois, selon les contextes, nous utilisons cette expression en alternance avec celle, encore plus simple, d'« écologie » : car si les pensées de l'écologie permettent de savoir ce qu'est réellement l'écologie, alors l'écologie ne doit au fond désigner

rien de plus ni rien de moins : un mouvement culturel qui vient réfuter et clore l'ère moderne.

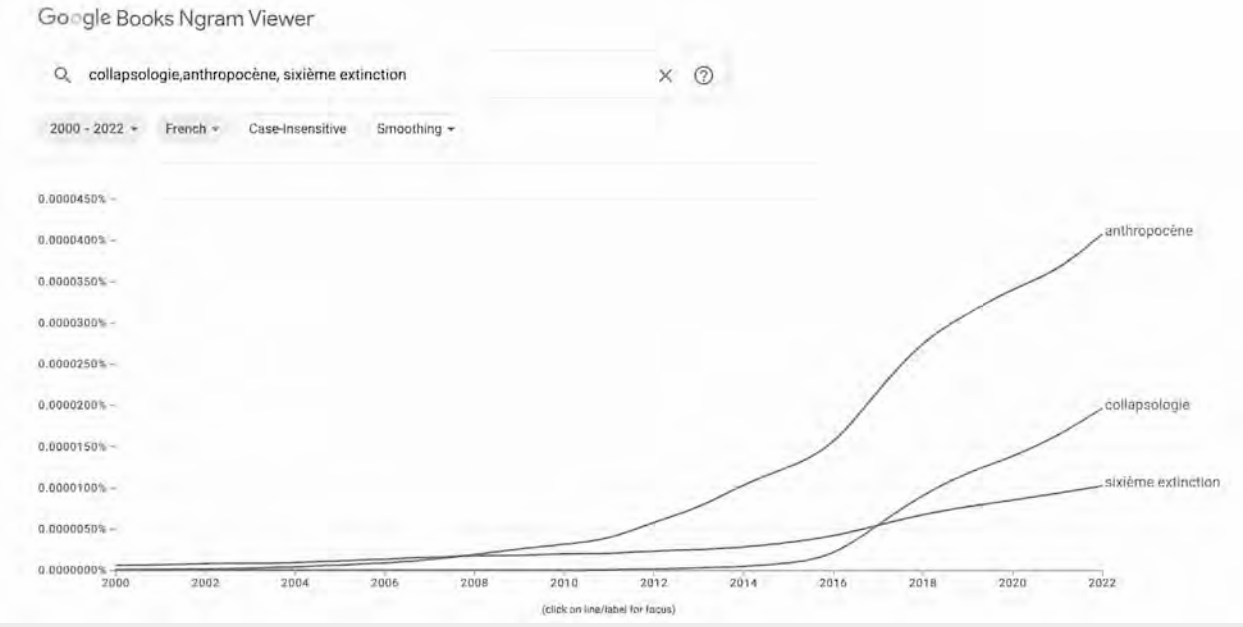
Quatre notions qui ont construit une scène

Pendant la période considérée dans ces travaux (2009-2024), qui coïncide plus ou moins avec l'émergence d'une scène française d'écologie politique, un véritable festival de mots a eu lieu, surtout depuis 2015. Tandis que nous polissions nos gemmes en toute discrétion dans notre petit atelier, un grand fracas a eu soudain lieu au-dehors sur le même sujet, dans des termes qui n'étaient pas vraiment, ou pas du tout, les nôtres, et avec lesquels il m'a fallu composer, d'abord seul, puis heureusement en compagnie.

Les quatre notions les plus envahissantes et les plus structurantes dans cette période historique de la vie intellectuelle française, ont été : *l'Anthropocène* (à partir de 2015), *l'effondrement* (à partir de 2017), *le climat* (à partir de 2019), *le vivant* (à partir de 2020). Même si personne ne peut prévoir ou orchestrer le succès de ces mots, leur mise sur le marché a fait l'objet, presque à chaque fois, d'efforts de communication et de moyens financiers significatifs. Il y avait toujours quelqu'un pour les vendre. Pour la plupart de ces mots, les émetteurs-promoteurs ont souvent été des maisons d'édition (pas la nôtre), toujours en lien avec des aut·rices, d'autres figures, et ont été repris et transmis par de grosses entités relais (médias, événements, soit spontanément soit en contrepartie d'une rémunération publicitaire), et ont évidemment croisé des intérêts intellectuels, symboliques, politiques et financiers, dans des alliances objectives, volontaires ou pas, avec certains enjeux et groupes sociaux. (Il m'a par exemple été donné de voir en direct comment une série d'articles du *Monde* consacrée à la pratique des « nouveaux naturalistes » des territoires sauvages et urbains, à laquelle j'avais accepté de participer, est devenue une série intitulée « Les penseurs du vivant » pour satisfaire à ce qui

NOTION VIRALE	AUT·RICES / ACT·RICES CONCERNÉ·ES	PROMOTEURS	MONDES CONCERNÉS	DATE DE DÉBUT DE LA VIRALITÉ	PROJET
Anthropocène	Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz	Seuil	médiatiques, académiques, artistiques	2015	géo-ingénierie
effondrement	Pablo Servigne	Seuil	médiatiques, grand public	2017	survivalisme ou éco-lieux solidaires
climat	Great Thunberg	Institutions (COP) et mondes militants	médiatiques, grand public, artistiques, institutionnels, militants	2019	décarbo-nation, « transition écologique »
le vivant	Baptiste Morizot	Actes Sud	médiatiques, académiques, artistiques, grand public, institutionnels	2021	participation individuelle au monde vivant

Tableau : Présentation, par ordre chronologique, des notions virales qui ont construit la mobilisation des publics autour de l'écologie en France dans les années 2010-2020. Il faut noter que les projets, bien que divergents, sont globalement co-compatibles, et qu'aucune ne concerne la mise en œuvre de sociétés écologiques par la descente énergétique : ce qui est pourtant le projet porté par l'écologie politique.



Evolution des occurrences relatives de 3 notions d'écologie entre 2000 et 2022
(au moyen l'application Google Ngram, qui permet d'observer l'évolution de la fréquence des mots dans les sources imprimées, à partir de la base de données textuelles de Google Livres).

semblait une attente hégémonique de la société, de la rédaction en chef et d'annonceurs du journal. C'est vers cette période-là que je me suis demandé si je me considérais vraiment comme un « penseur du vivant », la réponse étant visiblement, dans cette thèse, clairement négative.)

Ces notions extraordinairement virales, dans l'usage intensif, intempestif, exagéré, qui en est fait, ne témoignent pas seulement de la dimension formidablement grégaire de la vie intellectuelle et culturelle d'une société, structurée par des modes contagieuses qui se succèdent ; elle signale aussi, de façon plus intéressante, l'avancée dans la société française d'une sorte de vaste « workshop grandeur nature » sur l'écologie, qui bat son plein depuis une dizaine d'années, et par lequel un processus d'alphabétisation et de formation collectives est bel et bien en train d'avoir lieu. Une analyse rapide de ces notions permet de récapituler les temps forts de ce grand workshop sociétal.

1° Anthropocène. Le premier de ces mots, *l'Anthropocène*, qui devient viral à partir de 2015, présente la particularité de toucher à la fois les mondes médiatiques et académiques. Il devient un marqueur de l'esprit du temps, et une notion obligée pour de nombreu·ses chercheu·ses en sciences sociales. Il intéresse des groupes à l'intersection de l'écologie politique, des sciences dures, des sciences sociales, et des médias. Il désigne de nombreuses choses à la fois : une catastrophe en cours, un projet de maîtrise de la Terre, une esthétique, et une nouveau continent à explorer et cartographier, un nouveau « Nouveau Monde ». Cette notion a accompagné le développement d'un nouveau courant académique. Elle a été promue au départ par les éditions du Seuil, qui en ont fait le titre de leur collection d'écologie politique « Anthropocène », sur l'insistance d'Hugues Jallon, alors du directeur des sciences humaines (communication personnelle, 2018) et contre l'avis du directeur de collection, Christophe Bonneuil. Bien que non validée par les autorités scientifiques, elle a fait l'objet d'un engouement quasi généra-

lisé, et a été validée par les ténors de la scène (Bruno Latour, Philippe Descola…). Nous expliquons plus bas pourquoi nous combattons activement cette notion, et pourquoi elle est quasiment absente des livres de notre catalogue.

2° Effondrement. La notion *d'effondrement*, qui devient virale à partir de 2017, se répand comme une traînée de poudre dans les milieux de la classe moyenne blanche cultivée, avec la vitesse immédiate de l'émotion. Son irruption témoigne qu'il ne s'agit pas d'une découverte patiente, ni du résultat d'une analyse, mais d'une angoisse collective soudaine, d'un véritable égrégore, d'une épidémie psychique, l'idée que les structures écologiques, mais aussi socio-économiques, sur lesquelles nous nous reposons avec tant de confiance depuis des générations sont finalement fragiles, et qu'il faut donc s'organiser au cas où. Cette notion a accompagné un mouvement social important de prise au sérieux de l'écologie politique. Elle n'a à ma connaissance été promue par aucun acteur économique, mais a jailli un beau matin à partir d'un livre de Pablo Servigne, *Comment tout peut s'effondrer* (Seuil, 2015). Elle n'est pas devenue un mot-clef dans le monde académique. Il faut noter que la question de l'effondrement des milieux naturels est inhérente à l'invention de l'écologie scientifique, car elle était centrale, en creux, dans l'effervescence sociale, administrative et scientifique des années 1930 autour de la « protection de la nature », après le trauma collectif du *dust bowl* ; c'est de cette effervescence qu'est née la notion d'écosystème en 1935.

3° Le vivant. Le *vivant* devient une notion envahissante à partir de 2021, à la fois dans les mondes académiques, médiatiques et – c'est sa singularité – dans les mondes institutionnels. Le vivant est un concept qui relève du glossaire philosophique universitaire, qui a déjà été travaillé au 20e siècle, notamment par le philosophe et médecin Georges Canguilhem, et qu'on retrouve dans des enseignements universitaires ou des intitulés de concours, comme le sujet-type de dissertation ou de leçon

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 171

L'INTELLIGENCE DU VIVANT
Postface de Baptiste Lanaspeze

Au seuil d'une carrière qui devait se révéler l'une des plus accomplies de la science japonaise du 20e siècle, le naturaliste Kinji Imanishi tente dans cet ouvrage, publié en 1941, d'exposer « à mains nues » (sans références et sans citations) sa conception de la nature et de la vie. Il s'agit là d'un exercice devenu rare dans la science moderne spécialisée, et qui rappelle plutôt la tradition de la « philosophie naturelle » du siècle des Lumières. Le fondateur de la biologie et de la première théorie de l'évolution par exemple, Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), esprit encyclopédique, était indissociablement un philosophe et un savant.

Ainsi, bien que philosophique dans sa démarche, ce livre n'en a pas moins une indiscutable valeur scientifique : *Le Monde des êtres vivants* est en effet la synthèse de quinze ans de lectures et d'étude quotidienne de la nature. La puissance spéculative d'Imanishi ne doit pas faire oublier qu'il est d'abord un connaisseur extrêmement fin de la réalité du monde vivant, des rivières, des montagnes, des insectes, des oiseaux, des animaux – au Japon et ailleurs. Alpiniste hors pair, il aurait grimpé, rien qu'au Japon, 1552 pics (l'équivalent d'un quarantaine par an, pendant 40 ans) ! Il se présente lui-même avant tout comme « un amoureux de la nature ». C'est peut-être en ce sens que ce livre est, comme il le dit, son « autroportrait ».

En 1940 (date à laquelle ce livre est composé, dans l'urgence de la guerre), l'écologie est encore une science très marginale, bien qu'elle soit parvenue à sa maturité théorique depuis la fon-

d'agrégation « L'intelligence du vivant », un cours de mon professeur de philosophie de khâgne Dominique Horvilleur qui m'avait marqué, étudiant, et dont je me suis servi, bien plus tard, pour présenter Imanishi en France, dans ma postface à son livre *Le Monde des êtres vivants* (2011 [1941]) (voir ci-contre). La notion, que je n'avais (en dehors de cette postface) jamais utilisée de mon côté dans le déploiement du propos de la maison, comporte cependant un indiscutable avantage diplomatique : elle permet à la fois de désigner de façon unifiée des réalités naturelles et humaines, donc utile pour le dépassement écologique du partage moderne ; tout en respectant l'ordre moderne du savoir, en maintenant la distinction sujet/objet du discours scientifique et philosophique moderne, puisque la notion est ancrée dans le monde de la biologie. Idéale pour donner aux thèses de l'écologie politique une respectabilité à la fois scientifique et philosophique, elle est aussi une monnaie d'échange pratique avec les mondes culturels et le « grand public cultivé ». Suite au succès critique de son premier livres *Les Diplomates*, sorti chez Wildproject en 2016, les éditions Actes Sud ont publié deux autres titres de Baptiste Morizot (en 2018 et en 2020, dans leur nouvelle collection « Mondes sauvages » créée en 2017), avec la force commerciale et médiatique propre à une maison de 100 millions d'euros de chiffre d'affaires décidée en librairie à imposer sa présence sur les tables du rayon Écologie, dans une logique conquérante – tout en investissant dans la foulée des moyens importants dans la création en 2019 à Arles, où les propriétaires d'Actes Sud possèdent par ailleurs un important patrimoine immobilier, un événement annuel baptisé « Agir pour le vivant », soutenu par de nombreux sponsors et mécènes, dont BNP Paribas, pour accompagner et soutenir la mise en avant de leurs collections dédiées à l'écologie. À l'exception de critiques marxistes, qui lui reprochent d'être dépolitisante, la notion (et le programme qu'elle propose) ne font l'objet d'aucune critique sérieuse, rassemblent un spectre très large de groupes sociaux

UNE SCIENCE « PERTURBANTE » QUI DÉBORDE LE CADRE DE LA SCIENCE

et qui s'est construite en réponse aux catastrophes de la société industrielle

C'est notamment avec l'apparition de la notion d'écosystème (Arthur George Tansley) dans les années 1930 que l'écologie est reconnue non plus comme une sous-discipline, mais comme une science « autonome ».

Contemporaine de la catastrophe états-unienne du Dust Bowl, dans l'Oklahoma, qui entraîne un intérêt nouveau du gouvernement pour la « protection de la nature », elle est d'emblée en dialogue direct avec les mondes agricoles, sociaux et administratifs.

L'écologie est donc dès les années 1930 cette « science d'action » (Robert Barbault), qui transgresse la sacro-sainte limite entre « fait » et « valeur » censée garantir l'objectivité du savoir scientifique.

Dès sa naissance, elle déborde le cadre de la science, en étant aux prises avec des questions éthiques et des enjeux de société. Dès le début, une ambiguïté créative flotte entre « écologues » et « écologistes ».

Le Dust Bowl (« bassin de poussière ») est une série de tempêtes de poussière provoquant une catastrophe écologique et agricole dans les années 1930, dans une région à cheval sur l'Oklahoma, le Kansas et le Texas (États-Unis). Ces tempêtes de poussière ont été provoquées par les pratiques agricoles mécanisées des colons américains récemment installés, qui ont détruit les sols.

La catastrophe écologique du Dust Bowl (années 1930), contemporaine de la naissance de l'écologie scientifique.

L'un des documents les plus importants sur l'environnement pendant cette décennie est le rapport de la Commission des grandes plaines, intitulé *L'avenir des grandes plaines*, soumis au président Franklin Roosevelt en décembre 1936. Le président de la Commission était Morris Cooke, directeur du Bureau de l'électrification rurale et les autres membres comprenaient Hugh Bennett du Service de la protection des sols, Harry Hopkins de la Works Progress Administration (WPA), Rexford Tugwell du Bureau de la recolonisation et le ministre de l'Agriculture, Henry Wallace. Sans un souffle de protestation dans le public, la Commission conclut que l'homme était entièrement responsable du désastre du *Dust Bowl* et que ce dernier était le résultat d'efforts mal dirigés visant à « imposer aux plaines un système d'agriculture auquel elles n'étaient pas adaptées ». L'origine première de la tragédie était pour eux le refus de prendre en compte les leçons de l'écologie : « La nature a édifié un équilibre dans les grandes plaines *par tâtonnements successifs* pour l'exprimer en termes humains. Les Blancs ont dérangé

Donald Worster, *Economy of nature : The Roots of Ecology*, 1977
(« Pionniers de l'écologie », Wildproject, 2021)

des classes moyennes cultivées, et ne semblent gêner personne, ni au sein des institutions, ni au sein de la culture bourgeoise, ni même à l'extérieur de ces groupes. Politiquement très peu clivante, la notion de vivant a été reprise intensément par les mondes culturels et volontiers par les mondes institutionnels, qui en ont fait la bannière d'un nouveau projet de création culturelle et de valorisation de la culture française. Plusieurs décennies après la French Theory, on avait enfin, de nouveau, quelque chose à vendre à l'étranger en termes de *soft power* à haute valeur ajoutée intellectuelle.

Cette notion, qui au départ ne me mobilisait pas plus qu'elle ne me dérangeait, a commencé à susciter en moi une gêne philosophique diffuse à partir de 2020, au fur et à mesure qu'elle devenait hégémonique, qu'elle était reprise dans les mondes institutionnels français, qui m'interpellaient comme un « éditeur du vivant » avec un désir frénétique dont je ne comprenais pas exactement les ressorts. La facilité avec laquelle l'écologie politique, ancienne de soixante ans, et toujours largement confinée aux marges, tout récemment recodée comme « pensée du vivant » et promue par une grosse maison en quête de nouveaux marchés, devenait à ce point assimilable et désirable par les mondes de la culture instituée, m'a mis la puce à l'oreille. Quelle écologie exactement était en train de devenir la mascotte de tous les instituts français du monde ?

Cette thèse dans son ensemble est une réponse à cette question ; que l'on pourrait résumer en disant que « le vivant » est masculin, scientifique et moderne, là où « la nature » est féminine, vernaculaire, spirituelle et ancestrale : c'est Pasteur et Shakti.

4° Le climat. Nous parlerons du cas du climat un peu plus bas, car il pose une question spécifique (voir *infra* § « Écologie d'État »).

De même que les insectes ne peuvent proliférer que dans les monocultures, de même ces notions virales, par définition, ne peuvent traverser que des groupes sociaux vastes et relativement

homogènes : en l'occurrence, la classe moyenne blanche cultivée, qu'on appelle aussi dans le jargon de l'édition le « grand public cultivé », qui est le marché principal de l'édition et qui correspond, de façon schématique, au million de lect·rices de *Télérama*. Une notion virale dans une frange militante décoloniale, par exemple, a peu de chances de devenir virale au plan national, non par manque de troupes mais faute de relais médiatiques, les grands médias étant eux aussi structurés par le discours de la communauté blanche classe moyenne ou bourgeoise. C'est ce qui rend, pour les pensées de l'écologie, toutes ces notions virales *a priori* suspectes.

Du reste, il est significatif d'observer qu'aucune des notions clefs de l'écologie, qui permettent de comprendre la situation où nous sommes (cf. *supra* § « Territoire lexical ») n'est devenue virale : ni la Sixième Extinction, ni la descente énergétique, ni la Terre-mère, ni Gaïa, ni le plurivers, ni la Plantation. Cela peut laisser à penser que l'écologie politique, en réalité, n'a *pas encore* déferlé dans l'opinion publique. Pour comprendre maintenant ce qui a déferlé, nous allons approfondir la première de ces notions virales.

Anthropocène (1) : émergence d'une notion polysémique et narrative

Dans leur dimension virale, ces notions se situent à un niveau infra-rationnel, qui mêle des affects, des intérêts, de la science, des modes intellectuelles, des agendas politiques, des stratégies médiatiques et commerciales ; révélatrices de toute une époque, elles mériteraient une analyse approfondie, par un·e historien·ne, à qui pourrait être utile le témoignage d'acteur que je propose ici à titre de source d'information divergente.

Dans la cacophonie créative de cette pseudo-écologie intellectuelle qui agite les classes cultivées depuis maintenant dix ans, le cas de l'Anthropocène est spectaculaire et problématique. Il révèle comme aucun autre les tendances modernistes plus ou moins inconscientes des mondes académiques, ainsi

que la compréhension superficielle de l'écologie dans les mondes dits savants. Il m'a perturbé et rendu malade pendant des années. Aussi je suis heureux de m'en expliquer enfin ici.

Avant d'entrer dans son contenu, il convient de reconnaître le rôle fonctionnel indiscutable que la notion a joué au sein des mondes académiques, en tant que drapeau, mot-clef, *hashtag*, slogan, enzyme lexical, excitant, lubrifiant épistémologique, pour relier entre eux des tas de chercheurs, surtout en sciences sociales, mais parfois aussi en sciences naturelles ; la question qui m'occupe ici est cependant de voir les effets que cette notion a produits et produira en dehors des ces mondes – dans l'opinion publique, des les mondes politiques, dans les mondes industriels. Qui et que sert-elle, au bout du compte ?

L'Anthropocène ne désigne pas tant un objet précis, qu'elle raconte, à la fois : une nouvelle époque géologique, une nouvelle ère historique, une ambiance culturelle, un *twist* ontologique, un geste savant, un nouveau régime épistémologique, un signe de reconnaissance, un type de paysage, une sorte de continent nouveau, une nouvelle scène académique. Elle vaut donc d'abord, non pas tant comme concept, au sens d'une idée claire et à peu près distincte, que comme air du temps, climat moral, humeur, couleur, messe pour le temps présent.

Derrière son sens facial de nouvelle période géologique marquée par « le rôle central de l'humanité dans la géologie et l'écologie » (Crutzen et Stoermer, 2000), elle est mobilisée pour signifier une grande variété de propositions, pleines de sous-entendus et d'implications parfois contradictoires. On peut tenter de résumer ces implications par une série de phrases – qui remarquons-le, sont moins des faits que des micro-récits, d'ailleurs pas toujours compatibles les uns avec les autres, et relevant parfois de la science-fiction : « nous avons changé d'ère géologique », « l'homme gère désormais la terre », « l'homme a détruit la terre », « c'est la catastrophe absolue », « la nature, c'est fini », « tout est désormais hybridé nature/culture », « l'influence

technique est partout », « Gaïa fait irruption dans le monde social qu'on croyait clos sur lui-même », « la nature entre dans l'histoire », « l'histoire humaine et la nature se rencontrent » (Philippe Descola), ou encore « l'affirmation de l'unification de l'humanité, considérée comme une force naturelle » (*idem*), etc.

Ce qui ressort de cette fascinante profusion, à défaut d'une idée unifiée ou d'un quelconque axe politique, c'est que cela ouvre un paysage de thèses et d'hypothèses, de spéculations et de divagations, assez riche et buissonneux pour justifier des années de recherche en sciences sociales et en sciences naturelles, ce qui est excellent pour l'occupation académique – et pourrait éventuellement favoriser une interdisciplinarité que l'institution, tout en maintenant l'ordre disciplinaire, appelle de ses vœux depuis des décennies. Voici en tout cas quelque chose qui rebat les cartes et relance la machine à savoir. *L'Anthropocène se donne donc d'abord et avant tout comme un nouveau territoire pour les sciences.* À ce titre, la notion été perçue, un peu comme un pin's que porteraient les membres d'un club, comme un signal de reconnaissance indiquant qu'on est intellectuellement dans l'air du temps et qu'on est mobilisé sur des enjeux qui comptent, qu'on est impliqué dans la vie intellectuelle – personne parmi les savants ne voulant être exclu d'une telle anthropo-scène. Ne pas prononcer ce mot, entre 2015 et 2020, était un signe de décalage, voire de ringardise ; il m'est arrivé plusieurs fois, à la fin d'une conférence, qu'on me demander pourquoi je ne l'avais pas prononcé : *le signal était si hégémonique, que son absence faisait mal aux oreilles.* Pendant longtemps, et encore aujourd'hui, la notion valait même comme la dénomination des pensées de l'écologie dans leur ensemble ; et on trouve régulièrement des librairies qui nomment « Anthropocène » leur rayon Écologie – un usage qui rend correctement compte de l'hégémonie acquise par ce terme.

Bien que venant des sciences dures, la notion a été particulièrement plébiscitée par les chercheu·ses en sciences humaines

et sociales, qui se sont jetés dedans comme dans un véhicule rapide et pratique afin de relier et d'explorer des problématiques variées, correspondant moins à l'écologie au sens où nous l'entendons chez Wildproject (comme révolution cosmologique liée à un corpus et à des luttes de plusieurs décennies), qu'à ce qu'on appelait alors volontiers l'entrée des « non-humains » dans les terrains des sciences sociales. Un usage de la notion a notamment été, pour une grande partie des chercheu·ses dont les terrains incluaient déjà des éléments du monde « non humain » (des animaux, des végétaux, des objets techniques…), d'ajouter « Anthropocène » dans le titre, le sous-titre ou l'abstract de leurs travaux, pour offrir un cadrage à la fois plus dramatique et plus tendance ; ce qui explique aussi la facilité et la rapidité de sa diffusion : tel un virus, l'Anthropocène pouvait vraiment se fourrer presque n'importe où et relever tous les plats en produisant de miraculeux effets de sens.

Le succès de la notion a été à la fois académique et médiatique (dans les médias plus ou moins culturels), mais aussi artistique, tant la notion est en réalité d'abord et avant tout une notion esthétique, ce qui a été bien perçu par Matthieu Duperrex dans sa thèse *Arcadies altérées, Territoires de l'enquête et vocation de l'art en Anthropocène* (2018) et dans son livre *Voyages en sol incertain* en 2019.

Anthropocène (2) : une catastrophe conceptuelle

C'est lors du colloque international au Collège de France intitulé « Comment penser l'Anthropocène ? Anthropologues, philosophes et sociologues face au changement climatique », qui s'est tenu le jeudi 5 et vendredi 6 novembre 2015 sous la direction de l'anthropologue Philippe Descola et de la philosophe Catherine Larrère, que j'ai compris l'ampleur du déferlement imminent de cette notion aberrante que je voyais s'élever lentement depuis quelques années dans le paysage, sans m'être suffisamment méfié.

Affiche du colloque de novembre 2015, coordonné par Philippe Descola et Catherine Larrère, pendant la 21e conférence des parties à la convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques (dite aussi la conférence de Paris de 2015 ou COP21), que je retiens comme le marqueur temporel du début du déferlement viral, dans les mondes académiques et médiatiques français, de la notion d'Anthropocène, reliée à celle de climat (dans le sous-titre du colloque), sous le haut patronnage du président de la République François Hollande. Remarquer le nom site du site web associé : « www.anthropocene.paris » (aujourd'hui obsolète).

J'ai compris ce jour-là que ce pour quoi je travaillais depuis une dizaine d'années – faire reconnaître l'écologie comme révolution philosophique – était en train de donner lieu une énorme scène académico-éditorialo-médiatique, pleine de vieux briscards et de jeunes loups ; mais en dehors de la philosophie, du côté des sciences sociales, et surtout dans des termes que je ne reconnaissais pas, sous une forme conceptuelle bizarre et selon moi abâtardie, et sous la bannière d'une notion résolument anthropocentrée, qui contredisait directement à mes yeux l'idée centrale de cette révolution. J'étais hébété par un sentiment intensif de solitude intellectuelle et morale, comme peut l'être un Marseillais trentenaire isolé et sans gros diplôme au milieu d'une foule d'universitaires parisiens et internationaux agglutinés autour de la statue du commandeur de Philippe Descola, avec les vidéos de Matthieu qui tournaient en boucle au sous-sol en projetant des citations de Thoreau sur écran géant, pendant que le traducteur Pierre Madelin engueulait vertement contre le mur du préau mon collègue Alexandre Laumonier des éditions Zones sensibles, qui ne répondait plus à ses emails car il était totalement débordé, et que Pierre Charbonnier et Baptiste Morizot, tous deux encore inconnus du public, écoutaient des anthropologues du Mexique d'un air grave et impénétrable avec une impatience contenue qui ne me disait rien qui vaille. Objet de tous les regards, Bruno Latour circulait de salle en salle avec un grand sourire ravi, se moquant à demi-mot d'Yves Cochet qui annonçait une fois de plus la fin du monde, et faisant à voix basse des blagues difficiles à comprendre ; tout le monde tendait les oreilles. Personne ne se souciait de savoir où était passé Raphaël Larrère, qui n'aimait pas trop ces mondanités, et qui aurait pourtant eu de belles choses à dire. Mais on ne savait plus où donner de la tête sur les différents niveaux du collège de France, car il y avait jusqu'à trois conférences simultanées, alors on montait et on descendait les escaliers en courant pour être sûr de ne rien louper de ce nouveau monde

en train d'émerger, et on se saluait en vitesse en se promettant de se causer à la récré.

Bref, c'était le grand soir. Ou bien l'affolement à la hausse à la Bourse de l'intelligentsia.

Tout prouvait en tout cas que de toute évidence, sur l'Anthropocène et sur tout le reste, je m'étais trompé de A à Z. Je n'étais qu'un plouc arcadien, je ne saisissais rien de la *hype* intellectuelle internationale. Un Marseillais « dans sa grotte », comme mes amis parisiens me le disaient parfois. Je luttais contre une voix en moi qui demandait où se situait exactement mon erreur de raisonnement, mais je me bouchais les oreilles contre cet effet Larsen, que j'attribuais uniquement à mon ego qui hurlait à la mort ; je lui disais que c'était normal, mais que ça passerait. (*Spoiler alert* : ce n'est pas passé, et ce n'était pas seulement un problème d'égo.)

Partageant mon trouble conceptuel avec Catherine Larrère, membre du comité éditorial de Wildproject depuis sa création, j'ai appris d'elle que le colloque s'intitulait initialement « Diversité culturelle et biodiversité », mais étant donné qu'il s'était retrouvé en ouverture de la COP21 (qui a eu lieu quant à elle du 3 novembre au 15 décembre 2015), il avait bien fallu lui trouver un titre un peu moins moralisateur et un peu plus percutant – à la hauteur de son importance politique et médiatique.

L'irruption de l'Anthropocène a été, dans la trajectoire intellectuelle et professionnelle qui est la mienne, une catastrophe conceptuelle qui m'a assommé et étourdi pendant plusieurs années. Ce que défendent les pensées de l'écologie, c'est la sortie du régime narcissique (humain, savant, masculin, eurocentré), au profit d'une cosmovision qui nous inclut comme des parties prenantes au sein de la nature, ou de la Terre, ou de Gaïa, ou de la Pachamama – ce que j'appelais alors, à la suite de J. Baird Callicott et Arne Næss, « l'écocentrisme ». Nommer les millions d'années à venir du nom d'Anthropos, voici qui ne me semblait augurer rien de bon, mais je songeais qu'entre

« En finir avec la nature ? »
Le titre de la première édition du « festival des sciences sociales » de l'EHESS à Marseille en 2019. « La fin de la nature » est une idée fondatrice de la modernité, mais aussi une rengaine structurante de la constitution épistémologique des sciences sociales et humaines, par opposition aux sciences « naturelles ».

l'écocentrisme et l'égocentrisme il n'y avait au fond qu'une minuscule boucle d'écart, un petit trait de crayon ; et si ce n'était pas du tout cette révolution que je pensais avoir appelé de mes vœux dans la culture, étais-je moi-même innocent et dénué d'ego ? Mon coup de crayon était-il si sûr ? Et qui étais-je pour lever la main et faire des objections ? Je n'ai pas l'agrégation ; et je ne comprenais même pas comment ce mot d'Anthropocène en était venu à ramasser la mise et désigner la scène, ni ce qu'il voulait dire, en réalité. J'étais totalement dépassé par la scène que j'avais appelée de mes vœux.

Depuis dix ans, je plaidais pour la réhabilitation de l'idée de nature, entêté dans la conception, rustique et romantique – donc deux fois risible pour le monde du savoir –, que nous en faisons partie. Je défendais l'idée que la main humaine n'a justement pas la puissance magique que la modernité lui prête, de dé-naturer quoi que ce soit – mais simplement, au pire, de mettre à mort ce qui vit, ce qui est tragique, mais ne comporte aucune puissance de transformation ontologique. Or l'Anthropocène, tel que je le comprends, constitue, sous une nouvelle forme, une reprise en grande pompe, wagnérienne, de la sempiternelle annonce de la « fin de la nature » : une idée fondatrice de la modernité, qu'elle ne cesse de hoqueter depuis qu'elle est apparue – mais aussi une rengaine structurante des sciences sociales et humaines, dans leur la constitution épistémologique distincte de celle des sciences « naturelles ». Tout au long de mes études de philosophie, de la terminale au DEA, j'avais entendu répétée *ad nauseam* dans tous mes cours cette idée que « la nature n'existe pas » – qu'il n'y a que des lois construites par les sciences, des représentations construites par un sujet, des phénomènes construits par la sensibilité. Je soupçonne d'ailleurs cette idée de faire partie des choses qui m'ont rendu fou. Lors d'un cours sur la nature chez Hegel (*spoiler alert* : elle n'existe pas), je me souviens d'avoir eu une crise d'angoisse qui a failli me faire quitter la

salle ; en garçon bien élevé, je me suis contenté d'arrêter de prendre des notes.

Après plusieurs années à porter dans la solitude, et dans un désintérêt assez général, un projet de philosophie de l'écologie, je voyais ainsi déferler une horde qui découvrait l'écologie avec Anthropos, qui entendait faire entrer l'écologie dans les sciences humaines, et qui défendait des postulats ontologiques (et donc éthiques) inverses de ceux que j'avais bâtis patiemment, depuis une décennie, sans intéresser personne ou presque. L'édition est un sport de combat, parfois avec soi-même. En dehors du fait que ma perspective philosophique était alors très minoritaire, au sein d'une scène elle-même à peine émergente, dont il ne fallait pas non plus surestimer le nombre (notamment en proportion avec les sciences dures), j'avais une autre raison de rester dans un premier temps entièrement silencieux : j'étais si perplexe et déboussolé que je devais entrer en moi-même, afin de voir s'il ne s'agissait pas que du dépit d'un acteur économique et intellectuel comprenant qu'il venait de perdre plusieurs années de travail, et devant simplement affronter une erreur stratégique ou en tout cas une défaite.

Et puis, quand bien même mes raisons auraient été fondées, était-il nécessaire, souhaitable, stratégique, pour une toute jeune maison en écologie, de se lancer dans la réfutation publique de la notion centrale, unanimement adoptée, d'une scène émergente qui pouvait constituer précisément son public et – enfin – son marché ? Une telle arrogance aurait été stupide.

Mais d'un autre côté, pouvais-je, en tant qu'éditeur-philosophe, ravaler mes convictions ontologiques fondamentales, et laisser s'installer un tel malentendu – en abondant silencieusement à une scène dont je désapprouvais le nom, le style, la perspective, l'angle d'entrée, et probablement l'agenda ? Sachant que je ne trouvais alors aucun·e aut·rice dans toute la scène pour soutenir cette position, et encore moins pour écrire un texte à ce sujet que j'aurais eu la joie de publier.

Reporterre
Le média de l'écologie

Tribune — Culture

L'idée d'anthropocène achève la destruction de la nature

Baptiste Lanaspeze
30 mars 2017 à 09h53
Mis à jour le 1er avril 2017 à 10h17
Durée de lecture : 6 minutes

L'idée que l'humanité serait entrée dans une ère géologique qu'elle aurait elle-même engendrée n'a pas été validée par les institutions géologiques, rappelle l'auteur de cette tribune. Qui voit dans le concept d'anthropocène l'exacerbation du schéma occidental de « la conquête, de la prédation, de la colonisation, de la destruction, de la mise en production de la nature par l'homme ».

Un climatologue a imaginé que *« le genre humain* [serait] *devenu une force géologique majeure »*, qui ouvrirait *« une nouvelle période géologique »*, laquelle s'étendrait sur *« les millions d'années à venir »* (1).

Cet étonnant récit de géologie-fiction, qui ressemble à un tweet de Donald Trump, n'a pas été à ce jour validé par les institutions géologiques ; et pourtant la notion d'anthropocène s'est répandue comme un virus dans les cercles médiatiques et académiques occidentaux, a été débattue dans ses détails, enrichie dans son contenu, pour s'installer dans les années 2010 comme le nouveau cadre consensuel de l'étude de nos relations contemporaines avec la planète, autant pour les *« sciences du système Terre »* que pour les *« humanités environnementales »*. L'anthropocène est le nouveau grand récit-cadre officiel, et incontesté, de nos relations avec la Terre. On débat de l'identité de l'*anthropos* en question ou de la date de commencement de cette nouvelle période — mais on ne discute pas son existence.

Les périodes géologiques se comptent en millions d'années. L'idée d'une période géologique dont le genre humain serait *l'agent* est amusante, puisque *Homo sapiens* a 200.000 ans, et que l'espèce *Homo* est un fruit du Pléistocène (la dernière grande période géologique, glaciaire, démarrée il y a 2,6 millions d'années, dont l'Holocène n'est que le plus récent des nombreux épisodes cycliques de réchauffement). Nous ne sommes pas commensurables au temps de la Terre. Le temps historique est adossé au temps géologique, qui constitue son infrastructure *pour nous* immuable. L'idée d'une nouvelle période géologique n'est pas prométhéenne ; elle est fantaisiste.

L'anthropocène est l'ultime soubresaut de la Modernité

Pendant que l'anthropocène met l'accent sur le réchauffement du climat (un événement mécanique réversible), la sixième extinction se poursuit (un événement écologique irréversible). La sixième extinction constitue la destruction du monde vivant élaboré tout au long de l'ère tertiaire, c'est-à-dire pendant les derniers soixante millions d'années : l'ère des mammifères et des arbres à feuillages caducs, la Terre telle que nous la connaissons. Mais le fait que nous en soyons arrivés à déséquilibrer (malgré nous) le système planétaire ne fait pas de nous une *« force géologique »*. Détruire n'est pas régner. Si la sixième extinction entraîne la fin du monde Tertiaire et l'apparition, au cours des prochains millions d'années, d'un nouvel ordre planétaire et d'une nouvelle période géologique, l'homme industriel ne sera pas là pour le voir. Et si, au contraire, l'humanité est encore là dans des millions d'années, c'est qu'elle aura précisément cessé d'être une *« force géologique »* déséquilibrant le

Extrait de la tribune proposant une critique écologiste de la notion d'Anthropocène, *Reporterre*, 2017

Un autre élément confondant était que cette notion était portée et plébiscitée, non pas seulement par une maison d'édition autrement plus puissante et légitime que la mienne (puisque Anthropocène était le nom d'une collection d'écologie politique créée au Seuil en 2013 avec grand succès), mais surtout par les ténors internationaux de la scène des humanités environnementales françaises – dont Philippe Descola et Bruno Latour.

Après quelques mois d'hésitation et de réflexion, j'ai été encouragé par le soutien de J. Baird Callicott, qui m'avoua, lors d'un séjour chez moi à Marseille, être lui aussi horrifié par le succès hégémonique de cette nouvelle appellation de la scène, qui donnait lieu en anglais à de nombreux projets éditoriaux d'atlas et d'encyclopédies en plusieurs volumes. Il soutenait pour sa part que l'Anthropocène existait déjà : c'était cette période anormalement brève, et donc bien trop humaine, de l'Holocène (de – 12 000 ans à nos jours), qui correspond à l'avènement de l'agriculture (dans le temps historique, et non géologique). Tout cela m'a encouragé à commencer à organiser mes idées dans un article intitulé « Résistance gaïenne » dans le catalogue d'exposition *Journal d'un travailleur métèque du futur* (2017, cf. page suivante et VOLUME 2 : TRAVAUX) et une tribune dans *Reporterre*. Je n'avais sans doute pas grand chose à gagner dans cette querelle de l'Anthropocène, mais je ne pouvais pas vivre avec un tel caillou dans la chaussure.

Quelques mois après la parution de la tribune, Émilie Hache m'informa que Vandana Shiva elle aussi avait pris position (en 2016) contre cette notion, dans une réponse à un article d'un juriste et essayiste intitulé « La nouvelle nature », dont les premières phrases reprenaient la vulgate anthropocénique avec une perfection dramaturgique : « L'horloge géologique a fait tic-tac. Le monde a glissé de l'Holocène à l'Anthropocène, l'époque de l'humanité, dans laquelle les gens sont une force, peut-être la force, dans le développement de la planète » :

RÉSISTANCE GAÏENNE

Une critique décoloniale de l'idée d'Anthropocène

Baptiste Lanaspeze

«... et nous sommes tous membres les uns des autres»
(Romains 12:5)

Du fait de notre impact sur le système planétaire, on a déduit que « l'homme [serait] devenu une force géologique majeure », qui ouvrirait « une nouvelle période géologique » baptisée « Nouvelle [période de l'] Humanité », période qui s'étendrait sur « les millions d'années à venir » [Crutzen 2000].

Ce stupéfiant récit de géologie-fiction n'a pas été à ce jour validé par les institutions géologiques. Mais la notion d'« Anthropocène » s'est répandue dans les cercles médiatiques et académiques occidentaux, a été largement débattue dans ses détails, enrichie dans son contenu[1], au point de s'installer dans les années 2010 comme le cadre consensuel de l'étude de nos relations contemporaines avec la planète, autant pour les « Sciences du Système Terre » que pour les « Humanités environnementales ».

Ce récit est écologiquement faux et politiquement criminel. Nous en proposons ici un autre, qui ne surestime pas la capacité du genre humain à gouverner le système planétaire, et qui prend le parti des forces colossales, souvent sous-estimées, à la fois politiques (au sein des sociétés humaines) et écologiques (au sein des sociétés gaïennes) qui combattent la sixième extinction. Ces forces sont ce que nous appelons « Résistance gaïenne ».

1. BACTÉRIOCÈNE

La Terre n'est pas seulement un système chimique dans lequel des êtres vivants interagissent avec un environnement abiotique à travers des boucles de rétroaction – c'est un système vivant produit par le recrutement d'éléments abiotiques par des êtres vivants depuis des milliards d'années. La vie de la planète est le système de toutes les relations, interactions, échanges entre les éléments vivants et non vivants. Une chose est demeurée constante pendant les derniers 4,5 milliards d'années : la Vie gouverne puissamment la Terre, autant qu'elle le peut, à travers les gigantesques forces de ses êtres vivants. La vie est une réalité d'ampleur terrestre, et la terre est un système vivant : tel est le sens de l'idée gaïenne[2] [Margulis et Lovelock, 1973, 1974]. La vie est une « force géologique titanesque » [Vernadsky 1926, cité par Gallicott 2014].

Pendant les neuf dixièmes de son histoire (4 milliards d'années), ce processus était pris en charge par les bactéries seules (eubactéries et archées). Cette interminable première ère fut dix fois plus longue que les trois suivantes réunies. Ces micro-organismes monocellulaires anaérobies, premiers habitants de la planète, consommant de la lumière et du CO2 (alors dominant dans l'atmosphère) et rejetant de l'oxygène – tant d'oxygène qu'ils ont progressivement modifié, au fil des milliards d'années, la composition de l'atmosphère, ce qui conduisit à leur propre asphyxie.

> Le « grande oxydation », qui culmine il y a 500 millions d'années, ne détruisit pas entièrement les bactéries. Certaines d'entre elles mutèrent en des êtres complexes à travers le symbiogenèse [Margulis 1967], mais les bactéries anaérobies vieille école survécurent aussi, trouvant un abri partout où elles purent – dans les océans, les sols et aussi dans des animaux-hôtes – de telle sorte qu'on pense aujourd'hui qu'elles constituent encore une vaste proportion de la biomasse [10 à 50% [Whitman 1998]].

La grande oxygénation (ou « catastrophe de l'oxygène ») est l'événement le plus important dans l'histoire de la Terre. Menacée d'extinction généralisée, la vie sur Terre fut contrainte de se renouveler radicalement. À travers ce processus, qui prit des millions d'années, la vie devient multicellulaire (« explosion cambrienne »). Pendant les derniers 0,5 milliards d'années, la vie s'est diversifiée et a créé le monde tel que nous le connaissons : Primaire (insectes, mollusques, reptiles), Secondaire (mammifères, dinosaures, oiseaux) et Tertiaire (mammifères).

GAIAN RESISTANCE

A Decolonial Critique of the Anthropocene Idea

Baptiste Lanaspeze

"... and every one members one of another."
[Romains 12:5]

Because of our impact on the planetary system, it has been assumed that "mankind [would] become a main geological force" that would open "a new geological period" called Anthropocene ("New [period of] Mankind") which would last "for millions of years to come," in which we would become the managers of the planetary system [Crutzen 2000].

This astonishing geology fiction is not yet approved by geological institutions. But it has nonetheless spread all over Western media and academic circles, and has been widely discussed in its specifics and enriched in its content[1], before it finally settled in the 2010s as the consensual framework for "Earth System Sciences" as well as "Environmental Humanities", to describe and study our contemporary relationship with the planet.

This all-fact narrative is ecologically wrong and politically criminal. We tell another narrative here, which does not overestimate mankind's ability to rule the planetary system, and chooses the side of often underestimated colossal forces, both political (within human societies) and ecological (within Gaian societies) that address and fight the sixth extinction. We call these forces "Gaian Resistance[2]".

1. THE MAIN GEOLOGICAL FORCE

The Earth is not only a chemical system where living things interact with an abiotic environment through retroaction loops: it is a *living* system *produced by* the billion-year-long recruitment of abiotic elements by living things. The life of the planet is the system of all the relationships, interactions, and exchanges between living and abiotic elements. One thing has remained constant through the last 4.5 billions years: Life powerfully rules the Earth, as much as it can, through the gigantic forces of its living things. This is ultimately the meaning of the Gaian idea[2] [Margulis and Lovelock 19743, 1974]. Life is "not merely a geological force, it is the geological force" [Vernadsky 1926, quoted Callicott 2014].

During nine-tenths of its history (4 billion years), this process was handled by bacteria alone (eubacteria and archaea). This first endless age was ten times longer than the other three geological eras put together. These single-celled anaerobic micro-organisms, first inhabitants of the planet, consumed sunlight and CO2 (then dominant in the old atmosphere) and released oxygen—so much that they progressively changed the composition of the atmosphere through billions of years, which lead to their own asphyxiation.

> Though the Great Oxygenation, that culminated 500 million years ago, did not entirely destroy bacteria. Some of them mutated into complex beings through symbiogenesis [Margulis 1967], but old-school anaerobic bacteria survived, finding shelters everywhere they could—in oceans, in soils and also in *animal hosts*—so that they are estimated today to constitute a vast proportion of the global biomass (10 to 50%) [Whitman 1998].

The Great Oxygenation (also called Oxygene catastrophe) is the most important event in Earth's history: it threatened Life and constrained it to renew itself radically. Through this process, which took millions of years, unicellular Life became multicellular: animals and plants ("Cambrian explosion"). Within these last 0.5 billion years, life diversified and shaped the world as we know it: Primary (insects, mollusks, reptiles), Secondary (mammals, dinosaurs, birds) and Tertiary (mammals).

Mais si on la regarde de loin, dans l'espace et dans le temps, la Terre est la planète des bactéries. « Notre planète a toujours été dans l'ère des bactéries, depuis que les premiers fossiles – bactéries, bien sûr – ont été gravés dans les roches il y a plus de 3 milliards d'années. Si l'on est raisonnable ou juste, les bactéries sont – et ont toujours été – les formes de vie dominantes sur la Terre. » [Jay Gould 1996] Les bactéries, et non le genre humain, ont toujours été et seront toujours la « principale force géologique ».

2. NOS CORPS GAÏENS

Comme tous les corps vivants, nos corps s'approprient en permanence des éléments abiotiques à travers la respiration et l'alimentation[3]. En respirant et en mangeant, je prolonge mon existence et je modifie l'environnement = mon existence contribue à l'organicisation de la planète. Je participe à un projet gaïen antique et sauvage, parmi d'autres individus en nombre incalculable issus d'espèces en nombre incalculable, à travers les siècles en nombre incalculable. Ma capacité à réaliser ces opérations est rendue possible par la présence de bactéries en moi. Nous ne serions pas capables de respirer ni de nous alimenter sans deux types de symbioses avec des bactéries anaérobies : des mitochondries insérées à l'intérieur de chacune de nos cellules (qui nous permettent de respirer) et des milliards de bactéries dans nos intestins (qui nous permettent de digérer la nourriture que nous ingérons).

Nos fonctions vitales dépendent de bactéries anaérobies qui remontent à la première grande ère de l'histoire terrestre. La respiration et l'alimentation animales récapitulent 4,5 milliards d'années de vie planétaire – et en particulier les quatre premiers milliards d'années du Précambrien. Manger et respirer ne sont pas de triviales nécessités, mais des rituels quotidiens de la vie gaïenne – notre humble participation à la grande appropriation de la planète par la Vie, qui se déroule depuis des milliards d'années. Manger et respirer sont une eucharistie gaïenne.

Voici en quoi consistent le temps et les forces géologiques. Anthropos n'est qu'un fruit très tardif de cette infrastructure planétaire, qui le gouverne intimement[4].

3. SOLS GAÏENS

Avec jusqu'à 10 milliards de bactéries par gramme, les sols sont l'empire des bactéries. Parmi leurs différentes fonctions, les sols jouent dans le système terrestre un rôle analogue à la digestion dans nos corps : ils décomposent les organismes morts et les recyclent pour en nourrir de nouveaux. Ils jouent donc aussi un rôle analogue au placenta, matrice de la vie terrestre [Wes Jackson 1980]. Non seulement les sols sont vivants, mais ils constituent la base de la Vie terrestre.

Une cause importante de la sixième extinction en cours est la destruction des sols par l'agriculture. Une érosion massive et des aliments peu nourrissants font partie des symptômes de la destruction des sols à l'échelle planétaire : 12 millions d'hectares par an sont perdus par dégradation des sols [Bourguignon 2013, R.J. Rickson et alii, 2015]. Environ un tiers des terres arables ont été tuées par l'agriculture industrielle, et en particulier par des labours excessifs et par l'irrigation, ainsi que par les biocides chimiques. La nourriture produite par des sols lassés, malades ou morts, n'est ni savoureuse ni nourrissante. Cette agonie des sols détruit la vie à l'intérieur et à l'extérieur de nous : à la fois la sixième extinction et nos maladies modernes (cancers, obésité). Tuer les sols, c'est nous tuer nous-mêmes.

> « Nous dépendons d'autres créatures et survivons par leur mort. Pour vivre, nous devons rompre chaque jour le corps et verser le sang de la Création. Lorsque nous le faisons avec sagesse, amour, habileté, révérence, c'est un sacrement. Lorsque nous le faisons avec ignorance, cupidité, maladresse, destruction, c'est une profanation » [Wendell Berry 1979]. C'est pourquoi un enjeu central pour les sociétés humaines dans nos relations avec la Terre n'est pas tant le problème technologique du changement climatique (un problème réversible) que le problème écologique, culturel, éthique, spirituel *de la façon dont nous cultivons notre nourriture*, cause majeure d'une vraie extinction irréversible.

All seen from afar, both in time and space, the Earth is the planet of bacteria. "Our planet has always been in the Age of Bacteria, ever since the first fossils—bacteria, of course—were entombed in rocks more than 3 billion years ago. On any possible, reasonable or fair criterion, bacteria are—and always have been—the dominant forms of life on Earth." [Jay Gould 1996]. Bacteria, not mankind, have always been and will always be the "main geological force."

2. OUR GAIAN BODIES

Like all living bodies, our bodies permanently appropriate abiotic elements through breathing and eating[3]. Eating and breathing, I maintain my existence and modify the environment—my existence contributes to the "organicization" of the planet. I participate in an ancient, wild, Gaian project, among countless other individuals of countless other species, across countless centuries.

My very ability to do so relies on the presence of the bacteria inside me. We would not be able to breathe or eat without two kinds of symbiosis with anaerobic bacteria: mitochondria embedded within every one of our cells (allowing us to breathe), and billions of bacteria inside our intestines (allowing us to digest the food we ingest).

Our basic vital functions rely on anaerobic bacteria that date back to the first major era of Earth's history. Animals' breathing and eating recapitulate 4.5 billion years of planetary life and particularly the first four billion years of the Precambrian. Eating and breathing are not trivial necessities, but daily rituals of Gaian Life—our humble participation in the great appropriation of the planet by Life, which has been going on for billions of years. Eating and breathing are a Gaian Eucharist. This is what geological time and forces are about. Anthropos is but a very late fruit of the planetary infrastructure that intimately governs him[4].

3. GAIAN SOILS

With up to 10 billion bacterial cells per gram, soils are the empire of bacteria. Among their different functions, soils play a role in the terrestrial system analogous to digestion in our bodies: they decompose dead organisms and recycle organic matter to feed new ones. So they are also analogous to placentas, a matrix of terrestrial life [Wes Jackson 1980]. Not only are soils alive, but they are also the bedrocks of terrestrial Life.

An important cause of the ongoing Sixth Extinction is the death of soils from human cultivation. Massive erosion and low-nutrient food are among the symptoms of the death of soils on a planetary scale. 12 million hectares a year are lost through soil degradation [Bourguignon 1989, R.J. Rickson *et alii*, 2015]. About a third of global arable lands have been killed by industrial agriculture, particularly by excessive plowing and irrigation along with chemical biocides. The food produced by hard-packed, sick or dying soils is neither tasty nor nourishing. This agony of soils destroys Life inside and outside us—both the sixth extinction and our modern diseases (obesity, cancers). To kill soil is to kill ourselves.

"We depend upon other creatures and survive because of their deaths. To live, we must break the body and shed the blood of Creation daily. When we do it knowingly, lovingly, skillfully, reverently, it is a sacrament. When we do it ignorantly, greedily, clumsily, destructively, it is a desecration" [Wendell Berry 1979]. This is why central ecological issue for human societies in our relationship with the Earth is not the technological problem of climate change (a reversible problem, after all) but the ecological, cultural, ethical, and spiritual problem of *the way we grow our food* (a main cause of the irreversible Sixth Extinction).

4. SOCIÉTÉS GAÏENNES

Parce que « tous les êtres vivants proviennent originellement d'un seul être », « une seule cellule vivante », ils sont tous « semblables et différents en même temps (comme des frères et sœurs) » [Imanishi 1940]. Le monde des êtres vivants est une famille planétaire, dont tous les membres sont capables de « se reconnaître » les uns les autres [ibid.]. Un être vivant mène sa vie propre, de façon autonome, dans son territoire, depuis son point de vue, dans son monde propre, déployant ses relations; et tout cela constitue son monde. La vie en tant que phénomène planétaire a évolué, non pas en réaction à des contraintes externes, mais sous les impulsions internes, spontanées des êtres vivants [Imanishi 1980].

Tout ce qui est vivant est social, et tout ce qui est social est vivant. On peut désigner la Vie planétaire, ou la Planète vivante comme la Société des sociétés. Cette famille est organisée en espèces et en territoires. Chaque espèce a son monde et son territoire propres [ibid.]. Tous ces territoires se recoupent et se partagent selon des motifs complexes de cohabitation.

Personne ne peut « gérer » la planète comme un système d'objets : les êtres vivants habitant la Terre comme une famille de sujets. Tout ce qui est vivant contribue à l'économie planétaire, c'est-à-dire prend sa part dans la production de la Vie. « Chaque plante et chaque animal occupe une niche, un rôle et une profession dans l'économie de la nature. » [Elton 1927, cité par David Bourguignon 2016]

5. POLITIQUE GAÏENNE DÉCOLONIALE

La répartition des êtres vivants dans leurs espaces de vie n'est ni l'effet d'un plan préétabli, ni le champ de bataille d'une guerre de tous contre tous, mais le résultat mouvant de perpétuelles négociations. Lorsque des animaux établissent des frontières entre eux, leur agressivité baisse (l'effet du « cher ennemi »). La vie quotidienne sur terre a une dimension politique, et la politique humaine est enracinée dans notre histoire évolutionnaire que nous partageons avec d'autres animaux territoriaux [Morizot 2016].

Parce que la vie est un phénomène terrestre, les communautés vivantes réparties sur la Terre forment autant de territoires habités et vivants. Les territoires sont une réalité concrète fondamentale déconsidérée par les Modernes, qui les réduisent à des étendues ou des « espaces » objectifs, « sauvages » (wilderness) ou « civilisés ». La désacralisation des territoires, la profanation de la terre (habitants inclus) est l'abstraction moderne paradigmatique [Berque]. « C'est cette désacralisation de la terre qui permet la colonisation : « l'idée de wilderness a servi à effacer de l'esprit américain la présence de populations robustes de peuples indigènes sur le continent (...) [et] a été un outil du plus grand génocide, et toujours impénitent, de nettoyage ethnique et de génocide dans l'histoire humaine. » [Callicott 2017].

La communauté formée par une société vivante et son territoire est le résultat d'une relation longue et durable. « Notre terre » : la revendication indigène n'est pas une revendication de propriété au sens légal moderne, mais d'appartenance mutuelle. Un déni préalable du territoire comme communauté est nécessaire, pour rendre légitime une « colonie de peuplement ». Seul un « espace » abstrait de ses habitants, peut être colonisé. Un territoire ne peut pas être colonisé, puisque c'est un système de relations : il ne peut être que détruit.

Chaque territoire est le patrimoine de communautés vivantes. La désacralisation de la terre est un crime contre des sociétés vivantes. On appelle ce crime génocide lorsque ses victimes sont issues de sociétés de notre propre espèce, et écocide (ou sixième extinction) lorsqu'elles sont issues d'autres espèces. Dans les deux cas, c'est au-delà du concept de crime contre nos semblables, parce que nous appartenons à Gaïa avant toute autre nation.

6. ALLIANCES GAÏENNES

La « chaîne alimentaire » où « pyramide trophique » s'insère dans cette réalité sociale. On ne mange que des membres de la famille – plus ou moins proches. Voici ce qui semble être une tragédie gaïenne, qui pourrait rendre la vie impossible. Et d'un point de vue individuel, manger est-ce un effet indéfendable sur le plan éthique ; cela ne peut devenir légitime (sous certaines conditions) que si l'on « élève » l'intérêt général de la vie sur Terre. Pour manger consciemment, il faut être consciemment gaïen.

4. GAIAN SOCIETIES

Eating is not the only way living things relate to one another. Because "all living things originally come from one living ... one living cell", they are all "similar and different at the same time (like siblings)" [Imanishi 1940]. The world of living things is a planetary family, whose members are all able somehow to "recognize" each other [ibid.]. A living thing leads its own life in an autonomous way, in its territory, from its own point of view, displaying its relationships, and all this constitutes its world. It is a subject, with its own agency. Life as a planetary phenomenon has been developing, not as a reaction against external constraints, but under the internal, spontaneous, crossed agencies of the living things [Imanishi 1980].

«All that is alive is social, and all that is social is alive. The Planetary Life, or the Living Planet can be referred to as the Society of all societies. This family is organized in species and territories. Every species has its own world and territory [ibid.]. All these territories are overlapping and shared according to complex patterns of cohabitation.

No one can "manage" the planet as a system of objects: living things inhabit the Earth as a family of subjects «All that is living contributes to the planetary economy, that is, takes part in the production of Life. "Each plant and animal occupies a niche, a role and a profession in the economy of nature" [Elton 1927, quoted David Bourguignon 2016]

5. DECOLONIAL GAIAN POLITICS

The repartition of living things in their life spaces is neither the effect of an established plan, nor the battlefield of a general war, but the moving result of perpetual negotiations. Territorial animals establish frontiers in order to pacify their cohabitation ("dear enemy effect"). Daily life on Earth has a political side, and human politics is ultimately grounded in an evolutionary history we share with other territorial animals [Morizot 2016].

Because life is a terrestrial phenomenon, the living communities spread across the Earth form inhabited and living territories. Lands are fundamental concrete realities disregarded by Moderns who reduced them to objective "spaces" that can either be "wilderness" or "inhabited." The desecration of the land (including its dwellers) is a paradigmatic Modern abstraction [Berque]. This abstraction allows colonization. "The wilderness idea served to erase from the American mind the presence of robust populations of indigenous peoples in the continent (...) [and] was a tool of the greatest and still the most unrepentant episode of ethnic cleansing and genocide in human history" [Callicott 2017].

The community formed by a living society and its land is the result of a long lasting relationship. "Our Land": the native claim is not of property in the legal Modern way, but of *mutual belonging*. A preliminary denial of *land as a community* is required, in order to legitimate a "settlement colonization." Only a "space", abstracted from its inhabitants, can be colonized. A *land* cannot be *colonized* since it is a system of relations: it can only be destroyed.

Every land is the heritage of living communities. The Modern desecration of land is a crime against living societies: this crime is called "genocide" when its victims come from societies of our own species and "ecocide" (or "sixth extinction") when they come from societies of other species. In both cases it is ultimately a crime against ourselves because we belong to Gaia before any other nation.

6. GAIAN ALLIANCES

The "food chain" or "trophic pyramid" is inserted within this social reality. What we can eat are only family members – more or less close to us. Here is what seems to be a Gaian tragedy that could make life impossible. And from an individual point of view, eating is indeed ethically indefensible. It can become legitimate (under certain conditions) only from the higher point of view of planetary Life. To eat consciously *is* to be consciously Gaian.

Eating is a Gaian communion. Eating is not only about saving ourselves: it is about inserting oneself within a wild collective project, an old world wide web for the sake of which we all will be eaten in the end. To be eaten (by a crocodile, worms or flames) is the price we pay at the end of the day. And the fear of being eaten (a very Gaian anxiety, a universal taboo in Modern Western culture, must be lived through and meditated on—in front of the grizzly or the crocodile [Plumwood 2002 and Morizot 2016b].

Because we can only eat members of our family, eating is both a tragedy and a communion—what most religious rituals call a "sacrifice," the intentional death of a part for the sake of the whole. We sacrifice others along our life, and we will be sacrificed in the end. We do not ultimately belong to ourselves. We are the others—symbolically (in our social life) but also literally (in our trophic life). We are the lamb we eat, and we become the bear that eats us. Sacrifice is the river of Gaian Life; no wonder it is also a basic religious pattern. God's lamb, *agnus dei*, is a central character of the three Mediterranean monotheisms: metaphorically Abraham's son and literally[6] God's son. The sacrifice of the animal we eat is at the same time always a sacrifice of ourselves.

That eating and mutual belonging are intertwined also shows in erotic love, which recruits all aspects of devouring and engulfing in a wild sophisticated activity, towards excruciating pleasure where the eaten and the eater, the consumer and the consumed, exchange their roles through a fruitful negation of oneself. The important role of the mouth in human sexual intercourse is surprising.

"He:
May your breasts be like clusters of grapes on the vine,
the fragrance of your breath like apples,
and your mouth like the best wine.

She:
May the wine go straight to my beloved,
flowing gently over lips and teeth."

[Song of Songs, VII, 8-9]

7. UNE « NOUVELLE FRONTIÈRE » MONDIALE

Si la vie est fondamentalement érotique, c'est parce que nous sommes les uns les autres.

L'hypothèse Anthropocène d'un règne du genre humain pour les millions d'années à venir semble ignorer qu'en tant que membres à part entière du réseau de la vie planétaire, nous pourrions avoir de sérieux problèmes si cette matrice est détruite.

Soit (1) nous « réussissons » l'écocide mondial moderne, nous parvenons à détruire l'état de la vie de la période tertiaire (Cénozoïque), qui a commencé il y a 60 millions d'années : un nouveau chapitre dans l'histoire de la vie s'ouvrira lentement (une nouvelle ère géologique) – qui ne sera en rien « anthropique ». Soit (2) le genre humain est toujours présent dans les millions d'années qui viennent, et dans ce cas cela signifiera que nous aurons cessé de « laisser des traces sur la lithosphère » et aurons trouvé des moyens de cohabiter respectueusement avec les autres sociétés gaïennes. Dans les deux cas, il n'y aura pas d'« Anthropocène ». Dans le futur géologique très lointain et imprévisible, notre unique certitude est qu'il n'y aura pas très longtemps d'Homo industriel en surnombre.

Mais si l'Anthropocène n'est pas une hypothèse scientifique valide, qu'est-il ? Eh bien, comme toute histoire de science-fiction, cette géologie-fiction exprime parfaitement les angoisses et les fantasmes contemporains : la projection dans un futur géologique de l'effort industriel actuel pour un contrôle du monde par la technologie. Deux guerres mondiales, la bombe atomique, l'agriculture industrielle, le choc du pétrole, de la voiture individuelle et de la banlieue pavillonnaire... notre temps historique devrait plutôt être appelé « Thanatocène » [Bonneuil et Fressoz, 2013] – à cela près qu'un événement historique n'est pas une période géologique.

La fascination pour l'idée d'Anthropocène a toujours pour être par d'obscures pulsions modernes : « La Nature est derrière nous. C'est terrible, nous y avons tous beaucoup malheureusement tous d'entre nous de régir maintenant la maintenant incondition. » Où trouver une telle dose de satisfaction honteuse et de triomphante angoisse – sans avoir besoin de changer de paradigme ?

Because we can only eat members of our family, eating is both a tragedy and a communion—what most religious rituals call a "sacrifice," the intentional death of a part for the sake of the whole. We sacrifice others along our life, and we will be sacrificed in the end. We do not ultimately belong to ourselves. We are the others—symbolically (in our social life) but also literally (in our trophic life). We are the lamb we eat, and we become the bear that eats us. Sacrifice is the river of Gaian Life; no wonder it is also a basic religious pattern. God's lamb, *agnus dei*, is a central character of the three Mediterranean monotheisms: metaphorically Abraham's son and literally[6] God's son. The sacrifice of the animal we eat is at the same time always a sacrifice of ourselves.

That eating and mutual belonging are intertwined also shows in erotic love, which recruits all aspects of devouring and engulfing in a wild sophisticated activity, towards excruciating pleasure where the eaten and the eater, the consumer and the consumed, exchange their roles through a fruitful negation of oneself. The important role of the mouth in human sexual intercourse is surprising.

"He:
May your breasts be like clusters of grapes on the vine,
the fragrance of your breath like apples,
and your mouth like the best wine.

She:
May the wine go straight to my beloved,
flowing gently over lips and teeth."

[Song of Songs, VII, 8-9]

7. THE LAST FRONTIER

If life is fundamentally erotic, it is because we are the others.

The Anthropocene hypothesis of a million-year reign of mankind seems to ignore that as full members of the web of planetary Life, we might be in trouble when this matrix is destroyed.

Either (1) we "succeed" in the global Modern ecocide, and we do destroy the current Tertiary period (Cenozoic) state of Life, started 60 millions of year ago: a new *chapter in the history of life* (a new geological era) will slowly emerge – which will not be "anthropic" in any way. Or (2) mankind will still be around in millions of years and, in this case, it will mean that we will have ceased to "leave tracks on the lithosphere" and find ways to respectfully cohabitate with other Gaian societies. In both cases, there will be no such thing as an "Anthropocene." In the very distant, geologically unpredictable future, our only certainty is that there will never be a long-lasting industrially overpopulated Homo.

But if the Anthropocene is not a valid scientific hypothesis, then what is it? Well, like any other science fiction, the Anthropocene geology fiction expresses contemporary anxieties and fantasies: it is the projection into future geological time of the ongoing industrial planetary destruction and supremacy. Global wars, the atomic bomb, industrial agriculture, the political choice of using oil, along with individual cars and suburbia—our historical times should rather be called "Thanatocene" [Bonneuil and Fressoz, 2012], except that a historical event is *not* a geological period.

The fascination for the Anthropocene idea might be linked to obscure Modern drives («*Nature is history. We did it.* It is awful. Unfortunately *we have no option but to operate the global machinery now* ») Where can you buy such a dose of shameful satisfaction and triumphant anxiety, without any need for a paradigm change?

If the whole Earth a New World for our conquest and control? This might be nothing new but the grotesque expression of good old cosmology, the last New Frontier of Modernity, the ultimate global colonial project.

La terre entière comme un Nouveau Monde pour notre conquête et notre contrôle ? Ceci pourrait n'être rien de nouveau, mais être l'expression grotesque d'une bonne vieille cosmologie : la dernière Nouvelle Frontière de la modernité, l'ultime projet colonial global.

A l'idée moderne que nous allons régir Gaïa, on peut opposer que cette Société archaïque, vénérable, divine, sauvage, naturelle nous a plutôt créés et régis depuis toujours – à la fois hors de nous et en nous, dans notre environnement comme à l'intérieur de nos tripes. Si l'on définit la modernité coloniale comme une tentative désespérée de « gouverner l'ingouvernable » [Ghassan Hage, 2015] qui finit nécessairement dans la guerre et le meurtre, on voit l'intérêt d'éviter de vouloir gouverner Gaïa.

Si les « Sciences du système Terre » et les « Humanités environnementales » ne s'émancipent de l'idée d'Anthropocène, il est probable qu'elles jouent un rôle analogue à celui que jouèrent les géographes et les ethnographes dans le génocide américain.

Résistance gaïenne. 3 : Combat de l'Ahimsa
La Marche du Sel de Gandhi, lutte non-violente pour la décolonisation de l'Inde, départ le 12 mars 1930.
(© Associated Press File; Courtesy www.pressherald.com).
« Contre notre organisation industrielle moderne, qui est une guerre contre la nature, y compris contre nous-mêmes, un combat spirituel non-violent a toujours été mené par les peuples du monde. »

8. LE CORPS DIVIN DU MONDE

Le genre humain désobéissant aux lois sacrées, détruisant le monde, et étant puni par des forces supérieures – loin d'être une situation neuve, voici un motif fondateur des cultures religieuses monothéistes méditerranéennes. Les trois monothéismes nous pressent d'être de bons jardiniers, « intendants » ou « gestionnaires » (*khalifa*) d'une Création qui appartient au bout du compte à Dieu. Le « péché originel » peut être compris comme un péché d'anthropocentrisme [Callicott 1991]. Les humains sont dits descendre du « Terreux » (de l'hébreu *adama*) – les humains sont des créatures terrestres, à la fois parce que nous appartenons à la grande société des vivants terrestres, et parce que nous tirons notre nourriture de la terre.

Cette critique décoloniale de l'Anthropocène nous amène à reconsidérer la rationalité du message central de toute culture religieuse – *respecte et honore la Création (en toi et hors de toi) comme un même Corps Divin.*

Notre tâche n'est pas de bricoler une religion à partir de Gaïa (un projet New Age) ; mais au contraire, de redécouvrir et de revivifier nos traditions religieuses à la lumière de notre nouvelle conscience gaïenne, née de l'intérieur de la science occidentale ; de revisiter les fines intuitions de notre patrimoine religieux. Un premier aperçu mondial a été fait [Callicott 1994], et chaque tradition peut articuler foi et savoir dans ses propres termes théologiques, informée par notre appartenance commune consciente, établie scientifiquement, aux sociétés gaïennes.

Bien que l'ampleur mondiale de la crise environnementale soit inédite, ses enjeux moraux pourraient bien être aussi anciens que l'aube de la conscience humaine.

Contre notre organisation industrielle moderne, qui est une guerre contre la nature, y compris contre nous-mêmes, un combat spirituel non-violent a toujours été mené par les peuples du monde [IMAGE 3]. Ce mouvement vers le tout, ce dépassement de l'ego, est une « conversion » classique décrite dans toutes les traditions religieuses – un « effort spirituel ». Ce combat, central dans toutes les religions, a reçu différents noms dans différées traditions : l'obéissance à la Loi juive, l'*Amour* chrétien, le *jihad* musulman [effort vers Dieu][7] ou l'*ahimsa* hindoue [non-violence]. Ce que nous redécouvrons aujourd'hui est le sol gaïen de cet antique combat spirituel.

[7] *Jihad* (arabe : lutte, combat, résistance). Cette notion, centrale en théologie musulmane, apparaît en général dans le Coran avec l'expression idiomatique « *al-jihad fi sabil Allah* » « effort sur le sentier de Dieu ». Nous l'entendons ici dans son sens principal de jihad intérieur (ou « grand » jihad), la lutte contre soi-même – et non dans son sens dérivé, plus connu en Occident, de jihad externe (ou « petit » jihad) contre les « infidèles ».

The Modern idea that we will manage Gaia can be opposed by reminding ourselves that this archaic, venerable, divine, wild, natural Society has been creating and managing us for ever—both outside and inside of us—in our environment and in our guts. If Modern colonialism is defined as a desperate attempt to "govern the ungovernable" [Ghassan Hage 2016], which necessarily ends in war and murder, it seems interesting to avoid trying to govern Gaia. If "Earth System Science" and "Environmental humanities" do not emancipate from the Anthropocene idea, they are likely to play a role analogous to the one well-intentioned geographers and ethnographers played in the American genocide.

8. THE DIVINE BODY OF THE WORLD

Mankind disobeying sacred laws, destroying the world and being punished by superior forces—far from being a new situation, this is a founding pattern of Mediterranean monotheist religious cultures. The three monotheisms urge us to be the good gardeners, "stewards" (*khalifa*) of a Creation that ultimately belongs to God. The "original sin" can be understood as a sin of anthropocentrism [Callicott 1991]. Humans are said to descend from "the Earthy" (hebrew *adama*)—humans are earthly, both in the sense that we belong to the wide terrestrial society and in that we grow our food from the earth.

This decolonial critique of the Anthropocene leads us to reconsider the rationality of the core message of all religious cultures—*respect and honor Creation (inside and outside yourself) as a one Divine Body.*

Our task is not to craft a religion out of Gaia (a New Age project), but, on the contrary, to rediscover and reinvigorate our religious traditions in the light of our new Gaian awareness, born within Western science, and to revisit the fine intuitions of our religious heritage. A first global overview has been done [Callicott 1994], and each tradition can articulate faith and knowledge in its own theological terms, informed by our common, conscious belonging to the Gaian societies.

Gaian Resistance, 1: Ahimsa Struggle
Gandhi's Salt March, non-violent struggle for decolonization of India, depart le 12 mars 1930.
Gandhiji at the Dandi , Gujarat Salt March. Surrounded by adoring crowds, the end of the British Raj came in sight.
(Associated Press File; Courtesy www.pressherald.com).
"Against our industrialized Modern organization, which is a war on nature and on ourselves, a non-violent spiritual fight has always been led by the peoples of the world."

Even though the planetary scope of the environmental crisis is unseen, its moral issues might be as ancient as the dawn of human consciousness. Against our industrialized Modern organization, which is a war on nature including ourselves, a non-violent spiritual fight has always been led by the peoples of the world. [IMAGE 3] This movement towards the whole, beyond the ego, is a classical "conversion" described in all religious traditions—a "spiritual effort." This fight, central to all religions, has received different names in different traditions: Judaic *Law*, Christian *Love*, Muslim Jihad[7] or Hindu *Ahimsa* [non-violence]. What we rediscover today is the Gaian ground of this ancient spiritual fight.

[7] "Jihad (arabic: striving, fighting, resisting) is a central theological notion in Islam. It is classified into inner jihad ("greater" jihad), a struggle against the self; and external jihad ("lesser" jihad), against "unbelievers"; itself subdivided into jihad of the penitence (debate or persuasion) and jihad of the sword. The first, fundamental meaning of (jihad in the effort against oneself, towards one's God. Jihad appears in the Quran usually with the idiomatic expression "al-jihad fi sabil Allah", "striving

BOSTON REVIEW

A response in our Forum: "The New Nature"

Vandana Shiva response to The New Nature

Anthropocentrism goes hand in hand with ethnocentrism.

Vandana Shiva

January 4, 2016

With merely two hundred years of fossil fuel use, we have done enough damage to the earth to be facing our own extinction. Our only hope is to embrace our identity as one humanity. And we can only secure a future by recognizing that we are part of the earth—not *separate* from the earth, and not her masters.

The undeniable power of man is apparent in the destruction that we have caused in such a short period. When our age is called the Anthropocene, it is in reference to the power of man to disrupt the Earth's ecological processes. But it would be arrogant and irresponsible to claim that this power to destroy should give some humans the right to control the earth's resources, processes, and systems to the detriment of other human and nonhuman living beings and systems. *Prakriti* (Sanskrit for "nature") is more than a human construct or an object to be manipulated for the short-term benefit of some humans. She is the creative force of the universe.

Most nonindustrial cultures have viewed the earth as living, as Mother Earth. James Lovelock called her Gaia, after the ancient Greek earth goddess, when he realized that the earth creates the conditions for life through her self-organization and self-regulation. We are alive today because the earth allows it. To be aware that we are alive because our beautiful earth is alive—and that we therefore have a duty to protect her ecosystems and diverse species—is to live in the Ecocene.

The power to destroy the earth does not give humans the right to control its resources.

The Ecocene is informed by the increasing awareness among humans of the ecological processes of the earth that shape and sustain life. We are part of the earth community. We are earth citizens. The earth has rights, and we have a duty to care for the earth, all her beings, and our fellow humans. The Ecocene asks us to correct and transcend the mistakes, false assumptions, and limitations that have brought us to the precipice of ecological collapse.

I consciously avoid calling our age the Anthropocene. The anthropocentric worldview is the cause of so much of the ecological destruction in our time. To continue to put humans at the center is to perpetuate the hubris at the root of the ecological destruction of the earth—and, with it, our own future. As Einstein said, you cannot solve a problem with the same mindset that caused it. The democratic Anthropocene Purdy proposes is insufficiently democratic because it leaves out the earth's rights and the rights of nonhuman species as equal members of the earth family. What we need is earth democracy—the democracy of all life on earth.

Purdy's democratic Anthropocene also ignores the worldview of many non-Western cultures. Anthropocentrism goes hand in hand with ethnocentrism and the paradigms that emerged in the West with the rise of colonialism, industrialism, and capitalism. The idea that the world should be remade to fulfill our needs is not new: it has its roots in the ancient Roman concept of "Terra Nullius," which negated the personhood and sovereignty of non-Romans by declaring all land occupied by them free for the taking. This same concept was applied by modern Western colonial powers to the non-Western world and underwrote the slaughter, enslavement, and genocide of entire peoples. The papal bull of 1493, *Inter caetera*, divvied the Americas between Spain and Portugal on the assumption that the brown-skinned, non-Christian peoples living there had no rights that a white Christian was obligated to honor. In other words, we have been down this road before: when advocates for a global Anthropocene claim to speak on behalf of non-Westerners, it is mostly the case that they are instead speaking *over* non-Westerners.

But there are signs of hope. It is an indication of the sea change in our collective consciousness that Pope Francis, in his encyclical of 2015, communicates a very different worldview from *Inter caetera*. *Laudato si'* opens with St. Francis's "Canticle of the Creatures": "Praise be to you, my Lord, through our Sister, Mother Earth, who sustains and governs us, and who produces various fruits with coloured flowers and herbs." This resonates deeply with the Indian philosophy of *Vasudhaiva Kutumbakam*, which espouses that the earth is one family. It resonates with the contemporary movement for the rights of Mother Earth. It resonates with cultures and faiths across the world.

Vandana Shiva

Vandana Shiva is author of *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply* and founder of Navdanya, a network of seed keepers and organic producers.

This response is part of our Forum: "The New Nature"

> « Le pouvoir indéniable de l'homme est apparent dans la destruction que nous avons causée en si peu de temps. Lorsque notre époque est appelée l'Anthropocène, c'est en référence au pouvoir de l'homme de perturber les processus écologiques de la Terre. Mais il serait arrogant et irresponsable de prétendre que ce pouvoir de destruction devrait donner à certains humains le droit de contrôler les ressources, les processus et les systèmes de la Terre au détriment d'autres êtres vivants et systèmes humains et non humains. *Prakriti* [la nature en sanskrit] est plus qu'une construction humaine ou un objet à manipuler pour le bénéfice à court terme de certains humains. Elle est la force créatrice de l'univers. (…) *J'évite sciemment d'appeler notre époque l'Anthropocène. La vision anthropocentrique du monde est à l'origine d'une grande partie de la destruction écologique de notre époque.* » (Shiva, 2016)

Voilà qui me remettait du baume au cœur et me revigorait un peu. Je ne m'étais donc peut-être pas entièrement fourvoyé. Et puis, notre club anti-Anthropocène, il était peut-être tout petit, mais il était mondial, et pas seulement occidental.

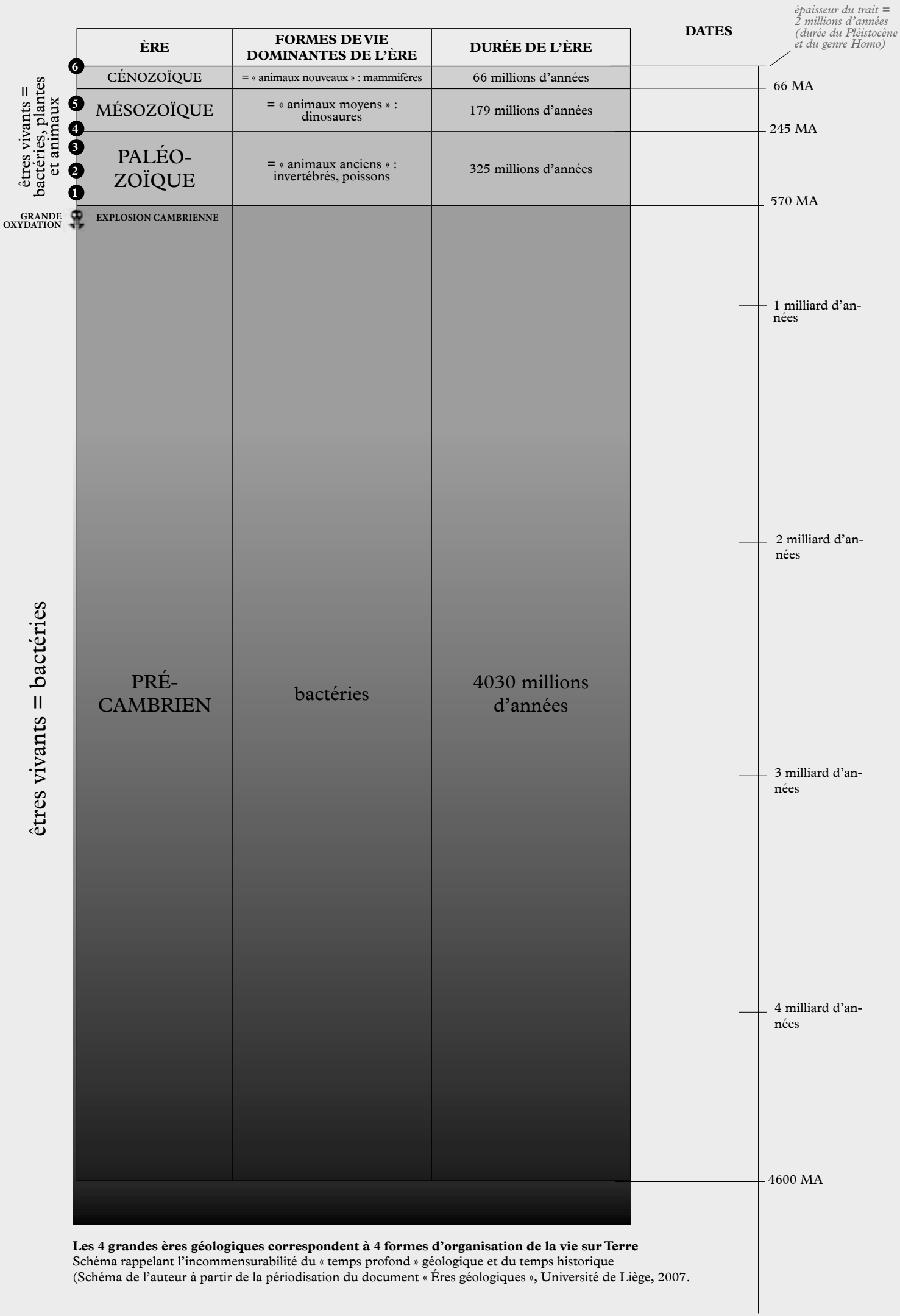
Anthropocène (3) : géologie-fiction

L'Anthropocène est donc l'idée d'une nouvelle période géologique, qui aurait commencé quelque part entre le néolithique et Hiroshima, et qui serait marquée par l'influence prépondérante du genre humain sur « la géologie et l'écologie » (Crutzen) de la planète Terre.

Cette notion pose trois problèmes rédhibitoires.

1° Un problème d'échelle : le temps historique est à l'intérieur du temps géologique

Comme la plupart d'entre nous qui n'avons pas été formés en géologie, je n'ai pas une capacité de représentation intuitive de ce genre de durée. J'ai ressenti le besoin de me faire un petit outil à l'échelle pour appréhender le temps profond, que je partage ici (voir ci-contre).



Les 4 grandes ères géologiques correspondent à 4 formes d'organisation de la vie sur Terre
Schéma rappelant l'incommensurabilité du « temps profond » géologique et du temps historique
(Schéma de l'auteur à partir de la périodisation du document « Éres géologiques », Université de Liège, 2007.

La première chose à comprendre est qu'à l'échelle (inhumaine) du temps terrestre, la vie a essentiellement pris la forme de bactéries. Ce n'est que depuis 1/10e environ de l'histoire de la Terre que, suite à la plus grande catastrophe qu'elle ait jamais connue (le dégagement massif d'oxygène dans l'atmosphère ou « grande oxydation »), la vie s'est entièrement redéployée sous forme d'êtres vivants multicellulaires (plantes, animaux) : c'est « l'explosion cambrienne », qui dure tout de même une dizaine de millions d'années ; suite à quoi on a trois grandes ères : celle des animaux anciens, les mollusques et les poissons (le Paléozoïque), celle des animaux moyens, les dinosaures (le Mésozoïque) et celle des animaux nouveaux, les mammifères (le Cénozoïque).

Un point crucial à retenir est que l'unité de mesure d'une période (ou d'une époque) géologique est le *million d'années* (c'est-à-dire *dix mille siècles*). Or l'humain moderne (Homo sapiens) a 200 000 ans, et le genre *Homo*, environ 2 millions d'années : une durée qui correspond à peu près à celle de la dernière période géologique : le Pléistocène (on peut laisser de côté l'Holocène qui, avec ses 12 000 ans, est déjà hors-échelle – une commodité stratigraphique, une illusion perspective, un oiseau sur une branche recouvrant le massif des Alpes au premier plan d'un tableau.)

Les êtres humains sont des enfants du Pléistocène, tout comme *le milieu tout entier dont nous procédons* et au sein duquel nous avons co-évolué avec tous les autres êtres vivants, lui appartient aussi (Shepard, 2013). Le ratio entre les 200 dernières années de l'ère industrielle et la durée du Pléistocène est de 10 000, ce qui veut dire que ces deux siècles représentent 0,1% de la durée du Pléistocène. Ces 200 ans sont au Pléistocène (ou à Homo), ce qu'un centimètre est à un kilomètre, ou encore ce qu'une seconde est à une semaine. Comment un centimètre peut-il dire qu'il inaugure un nouveau kilomètre ? Comment une seconde peut-elle dire qu'elle ouvre une nouvelle semaine ?

Cette idée d'une « sortie historique du temps géologique », qui revient à peu près à dire : « si si, je suis sorti d'un millimètre de l'océan Pacifique », est absurde en termes de mesure – mais elle ne l'est pas totalement en termes cosmologiques, si l'on prend en compte les croyances des modernes : elle correspond exactement à l'idée moderne que l'être humain, ou plutôt l'être rationnel scientifique, se situe hors-nature – *et nous en arrache par la puissance de sa science*. En l'occurrence, cette idée moderne d'une sortie de la nature trouve une de ses expressions les plus paroxystiques, qu'on pourrait sans doute même dire littéralement délirante, dans l'idée de *crever le voile du temps profond*.

Ce que le scientifique vise ici à décrire comme une catastrophe écologique, on se demande s'il ne s'agit pas plutôt d'une déclaration de victoire finale, de toute-puissance de l'homme moderne. C'est peut-être vraiment le grand soir de la modernité : le monde est mort, le monde est à nous.

Le contrepoids de cette incommensurabilité absurde, ce qui rend possible une idée aussi disproportionnée, c'est une forme de croyance, de désir, d'imaginaire, qui relève en l'occurrence de l'*hybris* la plus exponentielle. La croyance que les techniques humaines pourraient nous faire sortir du temps géologique est du même ordre, dans le registre temporel, que la croyance que les techniques humaines peuvent dénaturer la nature, dans l'ordre spatial. C'est la signature de la même *hybris* congénitale à la modernité, et à son cœur battant qui est la science.

Ce que fait sentir mon petit tableau, c'est que le temps historique *n'est pas* commensurable au temps géologique ; le temps historique est *dans* le temps géologique, lové dans les plis du temps profond de la Terre comme un ver dans un jardin ; c'est précisément en cela que nous sommes « dans la nature », dans son immensité que nous ne savons même pas nommer. Nous venons de la Terre, ce qui signifie que nous sommes dans la nature autant qu'elle est en nous. La Terre n'est pas seulement une très vaste étendue, impossible à parcourir à pied ; elle a

aussi la robustesse mystique du temps profond. Le préfixe du mot « géo-logie » renvoie à une entité gigantesque, ancestrale, dont nous sommes le fruit et à laquelle nous appartenons, et que la plupart des cultures du monde tiennent pour vivante, divine et sacrée.

Ce que cette conception moderne empêche de lire, de voir, de comprendre, c'est que nos corps, dans leur conformation physique, dans leur milieu de vie, leurs modes d'alimentation, sont enveloppés depuis deux millions d'années dans cette époque géologique, dont nous procédons ; ils habitent le Pléistocène, qui est la matrice de notre monde, de notre milieu, de notre être.

2° Une notion de géologie-fiction

L'idée d'une *période géologique future* est en soi très fantaisiste, voire fantastique. Elle ne comporte, et pour cause, pas l'ombre d'un élément empirique, puisqu'elle spécule sur *les millions d'années à venir.*

Quant à l'idée que l'on puisse déjà savoir, après un centimètre, de quoi seront faits les prochains kilomètres, et de les nommer, voici qui semble dépasser les bornes du bon sens autant que de la science.

Prétendre la nommer est déjà aventureux. Prétendre la nommer du nom de l'Homme ajoute encore de l'audace à l'aventure. Sans vouloir imposer ici le point de vue des gens religieux ou tout simplement sages, qui aiment à dire que « demain ne nous appartient pas » ; et sans vouloir sous-estimer ou dénigrer les puissances de la technoscience, on pourrait douter, avec le recul dont nous disposons, c'est-à-dire 200 ans de révolution industrielle derrière nous, et une grave crise écologique qui en découle, que les *millions d'années à venir* nous appartiennent pleinement. L'hypothèse que les humains, qui ne sont sédentarisés que depuis quelques milliers d'années, et industrialisés que depuis 200 ans, maintiennent sur la Terre leur organisation industrielle pendant les millions d'années à venir, semble, sinon fantaisiste, du moins questionnable.

3° Un événement écologique – aux conséquences d'ampleur géologique

L'idée, scientifiquement étonnante, d'une *période géologique future* vient en réalité masquer et recouvrir l'événement qui a bel et bien lieu, un événement écologique qui a lieu dans le temps historique : la Sixième Extinction (voir *infra* § « Sixième Extinction »). Or les extinctions, c'est-à-dire la disparition d'un très grand nombre d'espèces sur la Terre, ne sont ni des ères ni des périodes, mais justement des *événements*, qui séparent entre elles les périodes, ainsi que les ères. Et ce pour une raison simple : la vie est formatrice et modifie intensément le milieu, c'est l'organisation de la vie qui dessine l'organisation de la Terre, et qui laisse les traces que les géologues vont retrouver. Donc toute réorganisation de la vie sur Terre marque l'ouverture d'une nouvelle période. La dernière grande extinction, la cinquième, a eu lieu il y a 66 millions d'années, a signé la fin de 200 millions d'années de présence des dinosaures et a ouvert l'ère des mammifères (le Cénozoïque).

Si nous sommes entrés depuis 1945 dans le temps de la Sixième Extinction, cela signifie donc que nous pourrions être à la fin de la période précédente (le Pléistocène) – voire de l'ère précédente (le Cénozoïque). Dans la mesure où il ne s'est pas produit une telle extinction depuis 66 millions d'années, l'Extinction peut être considérée comme l'événement le plus considérable de l'histoire de l'humanité. Notre temps historique pourrait bel et bien constituer le début d'un *événement écologique* aux conséquences géologiques : non pas une période, donc, mais une séparation entre deux périodes.

À l'échelle du temps géologique, un événement géologique a une durée « nulle » – mais cette durée nulle peut être considérable à l'échelle du temps historique : elle peut s'étendre sur quelques dizaines, centaines ou milliers d'années, ce qui demeure insignifiant à l'échelle du million d'années.

SCIENCES

Officiellement, la Terre n'est pas entrée dans l'anthropocène, conclut la communauté des géologues

Au terme d'un travail de quinze ans, l'Union internationale des sciences géologiques a voté contre l'inscription de l'anthropocène en tant que période géologique. Mais la décision est loin de faire consensus.

Par Stéphane Foucart

Publié le 03 avril 2024 à 18h00, modifié le 04 avril 2024 à 08h26 · Lecture 3 min.

Article réservé aux abonnés

Depuis que le chimiste de l'atmosphère Paul Crutzen (Prix Nobel en 1995) a popularisé, au tournant du siècle, la notion d'anthropocène, l'usage de ce mot s'est propagé dans toute la société. Au point de faire accroire l'idée que l'anthropocène – l'époque géologique dominée par les activités humaines – est d'ores et déjà gravé dans le marbre de l'échelle des temps géologiques, succédant à l'holocène (commencé il y a 11 700 ans), lui-même faisant suite au pléistocène (de – 2,6 millions d'années à – 11 700 ans).

L'Union internationale des sciences géologiques (IUGS) vient de rappeler que les choses ne sont pas si simples. Au terme d'un processus formel d'instruction du dossier, entamé voilà quinze ans, l'organisation savante, gardienne des tables stratigraphiques, a exclu l'inscription de l'anthropocène comme période géologique. Du point de vue de la communauté des géologues, la Terre n'est donc pas entrée dans une nouvelle phase de son histoire.

Le 21 mars, l'IUGS l'a officiellement annoncé : le vote *« pour rejeter la proposition d'une époque anthropocène comme unité formelle de l'échelle des temps géologiques a été approuvé »*. Le vote en question, dont les résultats ont été révélés le 5 mars par le *New York Times*, était intervenu deux semaines plus tôt au sein de la sous-commission pour la stratigraphie du quaternaire (SQS), une instance de la Commission stratigraphique internationale (ICS), elle-même émanant de l'IUGS. A tous les étages de cet édifice institutionnel, le vote de la SQS a été *« massivement soutenu »*.

« Une réticence à tenir compte du temps court »

Un soutien institutionnel qui masque de vifs regrets au sein de la communauté scientifique élargie. En 2009, l'IUGS avait établi un groupe de travail pluridisciplinaire d'une trentaine de chercheurs, le Groupe de travail sur l'anthropocène (AWG), chargé de porter la proposition de « validation stratigraphique » de l'anthropocène. Quinze années durant, l'AWG a rassemblé la littérature scientifique pertinente et, au terme de cette instruction, a proposé de faire commencer la nouvelle époque géologique en 1950. Une date cohérente avec l'exigence des stratigraphistes : une nouvelle ère géologique doit être caractérisée par des changements à grande échelle du système-Terre, durablement détectables dans les sédiments, les roches ou encore les glaces.

Lire aussi : « L'anthropocène fournit un cadre opératoire pour réorienter radicalement les politiques publiques »

Or, à partir du milieu du XX^{e} siècle, *« les couches sédimentaires de l'anthropocène diffèrent des couches de l'holocène*, a plaidé l'AWG. *Elles peuvent être caractérisées à l'aide de plus de 100 signaux à longue durée de vie, notamment des radionucléides anthropiques, des microplastiques, des cendres et des résidus de pesticides, dont la plupart ont commencé à s'accumuler au milieu du XX^{e} siècle »*. La trentaine de membres du groupe s'était exprimée à près de 90 % en faveur de la validation stratigraphique de l'anthropocène. En définitive, leur proposition n'a pas convaincu les membres de la SQS.

Alors, comment la géologie a-t-elle pu accoucher d'une telle folie, et endosser un notion aussi aberrante ? Eh bien, elle n'a fait ni l'un, ni l'autre. La notion n'a pas été conçue par un géologue, mais par un biologiste, Eugene Stoemer, et popularisée par le célèbre météorologue et chimiste Paul Crutzen. À ce jour, bien qu'elle ait déferlé à peu près partout dans les mondes savants, elle n'a jamais été validée par les géologues, et a même fait l'objet d'un rejet officiel, en 2024, par l'Union internationale des sciences géologiques (voir ci-contre). Pour la géologie, cette notion issue des sciences de l'atmosphère est nulle et non avenue. Et elle constitue pourtant une notion structurante de notre époque, dont elle contribue à former les mentalités.

Il est remarquable de noter ici la situation croisée du dossier climat et du dossier Anthropocène :

	notion validée par les autorités scientifiques	**notion adoptée par le public**
changement climatique	oui (depuis 1979)	non (jusqu'aux années 2000)
Anthropocène	non	oui (depuis 2000)

Ce n'est donc pas l'autorité scientifique de la géologie qui explique le succès viral de cette notion. Et une notion qui gêne les mondes industriels et administratifs devient rarement virale.

Anthropocène (4) : le plus grand récit colonial de tous les temps

Mais alors, si ces objections sont légitimes, si cette notion géologique est non reconnue par la géologie, comment expliquer son invention, et surtout son succès planétaire dans les mondes savants, cultivés et médiatiques occidentaux ? Comment les mondes de la science ont-ils pu endosser une notion scientifiquement aussi absurde ? Quels intérêts intellectuels, politiques et financiers cette notion sert-elle ? Et au bout du compte, à qui profite le crime ? Quel est le monde de l'Anthropocène ?

Du point de vue des sciences dures, le fait d'encapsuler dans un seul concept 1° la crise écologique 2° la fin de la nature, 3° l'impact planétaire de l'action humaine et 4° l'idée d'un nouveau régime, à durée indéterminé, de domination industrielle de la Terre est, en tant que récit, un scénario qui cadre avec les postulats fondamentaux de la modernité. Il peut laisser indifférent l'homme de la rue, ou une communauté autochtone retranchée du monde occidental, mais il va exercer sur l'esprit moderne, déjà coupé de la nature, un puissant attrait, en formant un alliage émotionnel entre le sentiment d'une catastrophe en cours (légitime) et sa résolution immédiate annoncée par la poursuite de la gestion du système planétaire. C'est exactement l'éternel schéma moderne de « l'exploitection » (mélange à la fois pillard et paternaliste d'exploitation et de protection, Stépanoff 2021), de l'*environnemental management* (qui remplace l'ancienne « protection de la nature ») porté ici à un point d'incandescence, à l'échelle maximale du globe et des temps géologiques. C'est un moment auguste d'apothéose de la cosmovision moderne, qui franchit un tournant discursif en entrant dans un régime prophétique (mi-catastrophiste et mi-héroïque) dont la réception, inenvisageable en temps normal, va être rendue possible par l'état de crise morale d'une modernité crépusculaire. Au lieu d'effectuer le travail – long, difficile, bouleversant – d'un changement de paradigme culturel et de l'acquisition d'une nouvelle culture, afin de sortir de la modernité, les sciences égarées se sont jetées sur ce projet de relance hyperbolique du code moderne.

L'Anthropocène, cela veut dire que oui, c'est la fin du monde, mais que cette fin du monde est le début d'un autre monde, et que ce nouveau monde sera le nôtre. À qui ? À nous les Occidentaux, évidemment. Notre puissance technique destructrice a atteint un tel niveau qu'elle nous a fait sortir du temps profond et fait paradoxalement de nous les sauveurs. Voici un pitch qui garantit de retenir l'attention des badauds,

GLOBAL CHANGE
NEWSLETTER
No. 41 May 2000
The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP): A Study of Global Change
of the International Council for Science (ICSU)

The "Anthropocene"

by Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer

The name Holocene ("Recent Whole") for the post-glacial geological epoch of the past ten to twelve thousand years seems to have been proposed for the first time by Sir Charles Lyell in 1833, and adopted by the International Geological Congress in Bologna in 1885 **(1)**. During the Holocene mankind's activities gradually grew into a significant geological, morphological force, as recognised early on by a number of scientists. Thus, G.P. Marsh already in 1864 published a book with the title "Man and Nature", more recently reprinted as "The Earth as Modified by Human Action" (2). Stoppani in 1873 rated mankind's activities as a "new telluric force which in power and universality may be compared to the greater forces of earth" [quoted from Clark (3)]. Stoppani already spoke of the anthropozoic era. Mankind has now inhabited or visited almost all places on Earth; he has even set foot on the moon.

The great Russian geologist V.I. Vernadsky (4) in 1926 recognized the increasing power of mankind as part of the biosphere with the following excerpt "... the direction in which the processes of evolution must proceed, namely towards increasing consciousness and thought, and forms having greater and greater influence on their surroundings". He, the French Jesuit P. Teilhard de Chardin and E. Le Roy in 1924 coined the term "noösphere", the world of thought, to mark the growing role played by mankind's brainpower and technological talents in shaping its own future and environment.

The expansion of mankind, both in numbers and per capita exploitation of Earth's resources has been astounding (5). To give a few examples: During the past 3 centuries human population increased tenfold to 6000 million, accompanied e.g. by a growth in cattle population to 1400 million (6) (about one cow per average size family). Urbanisation has even increased tenfold in the past century. In a few generations mankind is exhausting the fossil fuels that were generated over several hundred million years. The release of SO_2, globally about 160 Tg/year to the atmosphere by coal and oil burning, is at least two times larger than the sum of all natural emissions, occurring mainly as marine dimethyl-sulfide from the oceans (7); from Vitousek et al. (8) we learn that 30-50% of the land surface has been transformed by human action; more nitrogen is now fixed synthetically and applied as fertilizers in agriculture than fixed naturally in all terrestrial ecosystems; the escape into the atmosphere of NO from fossil fuel and biomass combustion likewise is larger than the natural inputs, giving rise to photochemical ozone ("smog") formation in extensive regions of the world; more than half of all accessible fresh water is used by mankind; human activity has increased the species extinction rate by thousand to ten thousand fold in the tropical rain forests (9) and several climatically important "greenhouse" gases have substantially increased in the atmosphere: CO_2 by more than 30% and CH_4 by even more than 100%. Furthermore, mankind releases many toxic substances in the environment and even some, the chlorofluorocarbon gases, which are not toxic at all, but which nevertheless have led to the Antarctic "ozone hole" and which would have destroyed much of the ozone layer if no international regulatory measures to end their production had been taken. Coastal wetlands are also affected by humans, having resulted in the loss of 50% of the world's mangroves. Finally, mechanized human predation ("fisheries") removes more than 25% of the primary production of the oceans in the upwelling regions and 35% in the temperate continental shelf regions (10). Anthropogenic effects are also well illustrated by the history of biotic communities that leave remains in lake sediments. The effects documented include modification of the geochemical cycle in large freshwater systems and occur in systems remote from primary sources (11-13).

Considering these and many other major and still growing impacts of human activities on earth and atmosphere, and at all, including global, scales, it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term "anthropocene" for the current geological epoch. The impacts of current human activities will continue over long periods. According to a study by Berger and Loutre (14), because of the anthropogenic emissions of CO_2, climate may depart significantly from natural behaviour over the next 50,000 years.

To assign a more specific date to the onset of the "anthropocene" seems somewhat arbitrary, but we propose the latter part of the 18th century, although we are aware that alternative proposals can be made (some may even want to include the entire holocene). However, we choose this date because, during the past two centuries, the global effects of human activities have become clearly noticeable. This is the period when data retrieved from glacial ice cores show the beginning of a growth in the atmospheric concentrations of several "greenhouse gases", in particular CO_2 and CH_4 (7). Such a starting date also coincides with James Watt's invention of the steam engine in 1784. About at that time, biotic assemblages in most lakes began to show large changes (11-13).

Without major catastrophes like an enormous volcanic eruption, an unexpected epidemic, a large-scale nuclear war, an asteroid impact, a new ice age, or continued plundering of Earth's resources by partially still primitive technology (the last four dangers can, however, be prevented in a real functioning noösphere) mankind will remain a major geological force for many millennia, maybe millions of years, to come. To develop a world-wide accepted strategy leading to sustainability of ecosystems against human induced stresses will be one of the great future tasks of mankind, requiring intensive research efforts and wise application of the knowledge thus acquired in the noösphere, better known as knowledge or information society. An exciting, but also difficult and daunting task lies ahead of the global research and engineering community to guide mankind towards global, sustainable, environmental management (15).

We thank the many colleagues, especially the members of the IGBP Scientific Committee, for encouraging correspondence and advice.

Paul J. Crutzen
Max-Planck-Institute for Chemistry
Division of Atmospheric Chemistry
P.O. Box 3060
D-55020 Mainz
GERMANY
Email: air@mpch-mainz.mpg.de

Eugene F. Stoermer
Center for Great Lakes and Aquatic Sciences
University of Michigan
Ann Arbor, Michigan 48109-1090
USA

Le bref article de 2000 où est conçue l'idée d'Anthropocène.

et de flatter les instincts de la foule – angoisse et toute-puissance, fin du monde et conquête ultime. Un tel récit, porté dans ces revues scientifiques par l'homme qui a résolu le trou de la couche d'ozone (prix Nobel 1995), et qui est donc déjà engagé avec succès dans une action de management environnemental planétaire – voilà qui mobilise des affects et qui débloque des budgets. C'est la meilleure histoire jamais inventée. C'est l'histoire du siècle. C'est une histoire à la hauteur des enjeux et des passions présentes. C'est plus fort que Hollywood. Crutzen, poète de la mythologie moderne, est l'Homère de l'Occident crépusculaire, qui n'en finit pas de mourir en augmentant sa puissance de mort.

Plus précisément, l'Anthropocène marque l'irruption en l'an 2000 d'un discours eschatologique, habituellement réservé à la théologie, au sein du discours scientifique. L'idée millénariste d'un règne terrestre du Messie a muté sous la forme d'une prise en charge de la planète par l'homme de science, littéralement pour les siècles des siècles. En mêlant des éléments naturalistes, rationalistes, mondialisateurs, universalistes, eschatologiques et conquérants, l'Anthropocène est un condensé de la culture occidentale, le bouquet final d'une modernité arrivée au fond de l'impasse, la crise de panique de la raison coupée du monde.

L'Anthropocène ne constitue en rien une connaissance scientifique, expérimentale, factuelle ; c'est une pure idée philosophique, une intuition poétique ou mythologique : celle que nous sommes émancipés du temps profond, que nous avons craqué le code du temps. Que nous sommes les assassins et les gestionnaires de feu la Nature, désormais derrière nous. L'Anthropocène est l'un des plus grands de tous les mythes modernes, et s'est répandu comme une traînée de poudre. Exactement de la même façon que la résurrection du fils de Dieu l'a emporté car elle constituait la « meilleure histoire » de son époque (Veyne 2005), l'Anthropocène brûle toutes les lèvres comme une nouvelle épiphanie profane.

La notion a rallumé la flamme de la recherche, et justifié de nouveaux financements ; mieux encore, la flamme de la modernité, à nouveaux frais, attirant tous les entrepreneurs de savoirs ambitieux. Il s'agit désormais d'occuper tout l'espace planétaire, encore plus, encore mieux, afin de sauver le monde en le détruisant, ou de le détruire en le sauvant. Dans le type de littérature qu'elle a générée, et l'énergie intellectuelle, médiatique, financière qu'elle suscite, avec la prolifération révélatrice d'*atlas*, qui veulent cartographier toutes ces nouvelles données, est une réplique parfait du geste fondateur de la modernité : la découverte, la cartographie, la destruction et l'appropriation d'Abya Yala, peuplée, habitée, cultivée et jardinée depuis des millénaires, et codée en « Nouveau monde » et *terra nullius*.

De la même façon, la destruction de l'idée de nature aux 16e et 17e siècles avait préparé et rendu possible la destruction effective des milieux (Merchant, 2021 [1980]), l'idée d'Anthropocène est un aménagement des consciences, une terraformation des esprits : la réalisation fantasmatique et programmatique d'une occupation totale de la surface du globe (incluant sous-sols miniers, océans et atmosphère), qui pave le chemin pour sa réalisation. *Cette apocalypse que la notion est censée dénoncer correspond en réalité tout aussi bien à l'apothéose de la guerre moderne contre la nature – et ce, littéralement, pour les siècles des siècles,* et même plus précisément : *les siècles des siècles des siècles* (100^3) puisqu'en géologie, on compte en millions d'années.

Paul Crutzen, écologiste déclaré, est sans surprise celui qui a ouvert la question de la géo-ingénierie, et s'est déclaré fortement en sa faveur – évidemment dans une logique de « protection de l'environnement ». La géo-ingénierie ouvre la possibilité d'une série de chantiers qui seraient, avec l'électrification et la numérisation, le plus grand projet industriel de tous les temps. Cette « écologie planétaire » des « sciences du système » Terre (SST) demande la mise en œuvre d'une gestion industrielle

inédite, dénoncée en détail dans un excellent livre… de la collection « Anthropocène » (Hamilton, 2005).

Comment l'Anthropocène, qui est aux antipodes exacts des pensées de l'écologie, a-t-il pu devenir un étendard *de l'écologie* ? Comment des militants même ont-ils pu endosser cette notion ? Ceux qui le font (il en existe) expliquent que l'Anthropocène leur sert justement à « mieux sonner l'alarme, à affirmer la gravité de la situation, l'ampleur de la destruction de la terre. L'idée de crise écologique ne suffirait plus, l'idée d'urgence a été usée jusqu'à l'os et ne produit plus d'effet, il fallait trouver autre chose pour capter l'attention d'un public blasé, et la touche scientificapocalyptique a séduit, parmi les mondes militants, ceux qui étaient plus préoccupés d'impact communicationnel et de vernis intellectualiste, que de radicalité politique et de finesse écologique. Car il est difficile de voir en quoi l'invention d'une période géologique future pourra favoriser la sortie de la société industrielle et la mise en œuvre de sociétés écologiques – mieux que ne pourrait le faire la notion d'Extinction, par exemple.

Mais surtout, les militants ont suivi l'autorité des mandarins et des intellectuels médiatiques. La question est alors : *Comment les mondes des sciences humaines et sociales ont-ils pu endosser aussi unanimement une notion aussi absurde et aussi peu écologique ?*

La réponse est simple : c'est parce qu'elle servait de multiples intérêts de ces mondes. D'abord, là encore, en captant l'attention générale. Ensuite, en remettant *Anthropos* au centre des questions écologiques, ce qui offrait aux sciences humaines un nouveau territoire de compétence, un gigantesque terrain d'études, notamment pour la requalification plus précise de cet Anthropos. Encore, en se ressaisissant d'une notion qui, au fond, on l'a vu est philosophique bien plus que scientifique. Enfin, on l'a dit aussi, en ouvrant un riche éventail de thèses et d'hypothèses qui excitaient les neurones et justifiaient de nouveaux programmes de recherche. Bref : l'Anthropocène sti-

mulait la recherche en sciences humaines et sociales et relançait la machine à spéculation et à enquête.

Dans les sciences humaines et sociales, la réponse que j'ai toujours rencontrée à mes objections à cette notion depuis dix ans a presque toujours été celle-ci : il s'agirait en fait d'une notion *métaphorique*, servant en réalité à qualifier *notre époque dans sa tonalité présente* – et non, réellement une période géologique future. On ne compte plus en effet les locutions du type « à l'âge de l'Anthropocène » ou « l'événement de l'Anthropocène » (ce qui est géologiquement absurde, une période géologique ne pouvant pas être un événement, encore moins un événement historique). Comme s'il s'agissait d'une notion historique, du type « Belle époque » ou « Après-guerre » ou même d'un courant intellectuel comme l'existentialisme, d'une durée se comptant en années ou en décennies. Cette idée d'une nouvelle période « géologico-historique » (donc, un monstre scientifique) a tant plu aux intellectuel·les qu'il en est sorti toute une ribambelle d'autres nouvelles périodes, toujours en –cène, le suffixe des périodes géologiques : les désormais classiques et sérieux « Capitalo– », « Plantationo– », « Anglo– », « Thanato– », et même, sans doute, à ce stade, pour en rire, « Chtulhu– », la variante d'une monstrueuse entité cosmique inventée par l'écrivain états-unien de science-fiction Lovecraft dans sa nouvelle « L'Appel de Cthulhu ». Chaque chercheu·se en sciences sociales semble tenu d'ajouter son –cène à la scène ; alors que c'est le *suffixe* –cène (qui signifie en grec « nouvelle [période] »), non pas tant le préfixe, qui constitue, avec son idée d'une nouvelle période à nommer (abrahamiquement), une aberration métaphysique, le retour hyperbolique – presque comique – du mythe moderniste anti-naturaliste. Mais ce suffixe -cène renvoie à l'idée de nouveauté, qui est le fuel de la culture moderne.

De façon symptomatique, la collection d'écologie politique du Seuil a finalement été débaptisée en 2024 (au profit d'un autre –cène…). Mais elle a bel et bien joué un rôle majeur

Spawn of the Stars, Sofyan Syarief's artwork based on H. P. Lovecraft's story « The Call of Cthulhu ».

dans la terraformation des esprits pendant plus d'une décennie. Et ce, en contradiction avec une ligne éditoriale qui plaide au contraire pour les *low tech*, le monde paysan, la terrestrialité etc.

En entérinant l'idée qu'il n'y avait « plus de nature », et que l'avenir de la Terre était entre nos mains, pour le meilleur et pour le pire, le monde académique de « l'écologie » a pavé la route à l'industrie avec un enthousiasme inédit.

Sous la couche superficiellement écologique de l'époque, l'inconscient moderne, intact, bat son plein et fait même de la surenchère. L'enjeu est infra-cognitif – il relève de la psychologie des foules et de la psychologie des profondeurs. On peut se demander si l'éducation à l'écologie a vraiment commencé dans les mondes académiques et savants. L'historien médiéviste Sylvain Piron avait identifié dès 2018 cette dimension mythologique de l'Anthropocène :

> « [L'Anthropocène] n'introduit aucune rupture avec la mythologie technicienne de l'Occident. (…) La guerre contre la nature serait reconduite à un niveau supérieur, en recyclant des technologies et des moyens militaires que l'équilibre actuel de la terreur laisse inemployés. L'examen critique de cette *mythologie* appelle à renoncer à cette illusion d'une maîtrise humaine des éléments naturels. » (Piron, 2018)

Il est fascinant de constater qu'une majorité des chercheu·ses en sciences humaines qui ont mobilisé la notion l'ont fait en la critiquant ; mais bizarrement, sans jamais cesser de l'endosser comme étant le cadre pour penser notre temps. Mais en quel sens pourrions-nous donc être à « l'âge de l'Anthropocène » ?

Notion scientifiquement aberrante et philosophiquement criminelle, résurgence virale hyperbolique de la mythologie moderne, l'Anthropocène est en réalité une altération ou une inflammation contemporaine de la conscience. Il faut peut-être la voir comme le symptôme d'un délire collectif, un ultime avatar de la maladie mentale occidentale – qui enflamme particu-

lièrement l'esprit des élites savantes et techno-industrielles. En ce sens peut-être, alors, on pourrait dire que nous sommes en effet, comme on le lit si souvent, « *à l'âge* de l'Anthropocène », au sens de *cette époque de la faillite psychiatrique de la conscience et des savoirs modernes*.

La transition écologique, ou l'écologie d'État

Dans cette même décennie 2010, pendant que les passions anthropocéniques battaient leur plein, les États-nations préparaient de leur côté – sans trop de débat public ni d'objections visibles des mondes intellectuels – le *green new deal* ou la *transition écologique*.

Le mouvement écologiste, en tant que dynamique sociale spontanée, a toujours généré une traduction institutionnelle ; et en un sens, c'est nécessaire et souhaitable. Tout dépend ensuite de la qualité de la traduction. Dès les années 1930, l'apparition de la notion d'écosystème est à comprendre dans le contexte de l'effondrement écologique du *dust bowl* dans l'Oklahoma, et indissociable des premières politiques de protection de la nature de l'administration Roosevelt. En 1962, *Printemps silencieux* provoque l'ouverture d'une enquête publique et la création de l'Environmental Protection Agency par l'administration Kennedy. Quelques années plus tard, c'est la création en Europe des ministères de l'environnement en Europe, et rapidement, du « développement durable ». Arthur Tansley, le concepteur de la notion d'écosystème (1935), était de sensibilité progressiste et était proche dans sa jeunesse des idées de la Fabian Society qui exigeait que la science ait une utilité sociale (Peder Anker, 2002).

Dans la mesure où l'écologie est un enjeu d'intérêt public, qu'elle pointe des enjeux de santé publique qui touche aux obligations régaliennes de l'État, il est nécessaire et utile qu'elle ait suscité des traductions en actions et politiques publiques. Mais d'un autre côté, l'administration ne peut qu'échouer à entendre

Contre-écologies

Depuis l'émergence du mouvement écologiste dans les années 1960, on observe un mouvement contre-insurrectionnel d'édulcoration des idées de l'écologie par la société industrielle.

Ces tentatives d'intégration de l'écologie á la société industrielle passent par des «traductions» qui sèment le trouble, et contribuent á la fabrique sociale de l'ignorance.

BIOCIDE >> POLLUTION

PROTECTION DE LA NATURE >> GESTION DE L'ENVIRONNEMENT

CRITIQUE DU DÉVELOPPEMENT >> DÉVELOPPEMENT DURABLE

EXTINCTION >> ANTHROPOCÈNE

DÉCROISSANCE >> CROISSANCE VERTE

LIMITES PLANÉTAIRES >> DÉCARBONATION

CRISE ÉCOLOGIQUE >> RÉCHAUFFEMENT CLIMATIQUE

Un demi-siècle de déni

La Sixième extinction de masse est documentée depuis des décennies. Mais le mythe d'une intégration de l'écologie á la société industrielle continue d'être maintenu. Plutôt que d'arrêter cette machine de mort globalisée, on nous propose de « sauver le climat » par des politiques décarbonées.

L'ÉCOLOGIE ET SON DOUBLE

Dans la société, un front de plus en plus net se dessine entre technosolutionnisme et transformation sociale

technosolutionnisme selon "les Modernes[6]"

CHANGEMENT CLIMATIQUE
CAUSE : CO_2
RÉPONSE : DÉCARBONATION

LE DIAGNOSTIC ÉCOLOGIQUE

transformation sociale selon "les Terrestres[6]"

EXTINCTION DE MASSE
CAUSE : INDUSTRIALISATION DE LA VILLE ET DE LA CAMPAGNE
RÉPONSE : DESCENTE ÉNERGÉTIQUE

LA TRANSITION INDUSTRIELLE[3]

LE PROJET

LA (RÉ)INVENTION DE SOCIÉTÉS ÉCOLOGIQUES

Brown tech[5] Green tech[5]

« écologie superficielle» [1]

écologie « impéraliste[2] »

Intendance de la Terre[5]

« écologie profonde »[1]

« écologie sociale[4]»

LES MOTS-CLEFS

« développement durable»
« économie circulaire »
« décarbonation »
« géo-ingénierie »
« nature-based»
« croissance verte »
« anthropocène »
« adaptation »
« transition écologique»

« low tech »
« outil convivial »
« communs »
« nature»
« plurivers »
« démantèlement »
« décroissance »
« descente énergétique »
« guérison »

Depuis des années militants (Rob Hopkins, issu de la permaculture), la notion de «transition écologique» est devenue depuis 2017 un vocable officiel du gouvernement français (et a été repris dans le rapport Jouzel de [illegible] pour trouver un espace consensuel, en vue de dispenser un enseignement dans le supérieur. Mais un tel consensus est-il possible ? Et en quoi consisterait un enseignement á la «transition écologique» ?
Tel est l'objet de cette enquête.

Notes
1 Arne Næss
2 Donald Worster
3 Ivan Illich
4 Murray Bookchin
5 David Holmgren
6 Bruno Latour

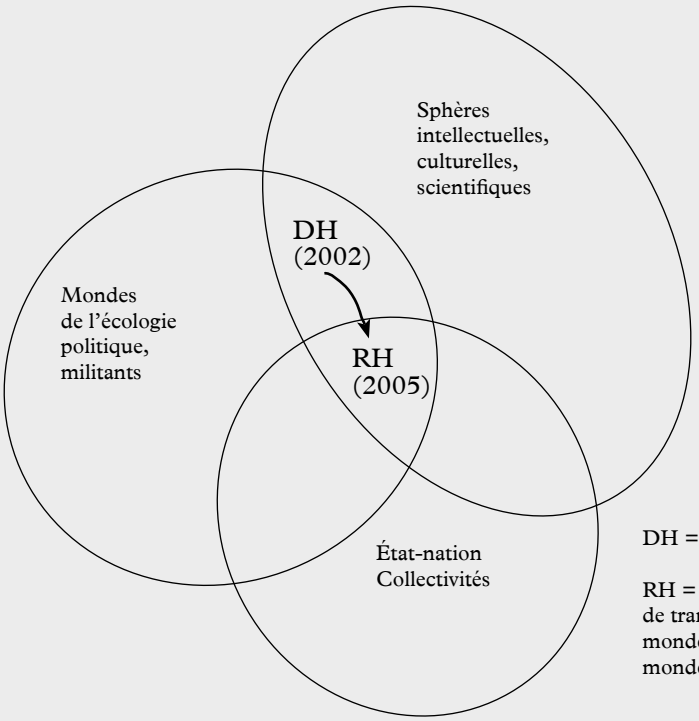
et à prendre en compte une dimension du mouvement écologiste qui est trop profonde et remet en question l'esprit même de l'organisation moderne de l'action publique : sa dimension de révolution radicale de nos valeurs. C'est ce que formule de façon toujours opérationnelle et valable, le philosophe norvégien Arne Næss en 1973 : l' « écologie superficielle » est bien cette écologie technicienne des Etats du Nord-monde, et l'« écologie profonde » est la mue cosmologique de l'Occident.

Dans ce processus de reprise institutionnelle par les États, l'écologie tend à devenir toujours autre chose que ce que porte le mouvement, une écologie partielle, défaite de sa puissance transformatrice, une sorte de post-scriptum de la modernité (comme la Charte de l'Environnement, ajoutée en France à une Constitution radicalement anti-écologique). Ainsi un processus de reprise/édulcoration incessant est-il à l'œuvre, parfois difficile à suivre car il se ne cesse de se réinventer, dans un dialogue avec les mouvements sociaux. Ainsi d'abord le développement durable dans les années 1980, puis la croissance verte, puis la « transition écologique », particulièrement retorse qu'il nous a fallu des mois en équipe à démêler.

Au moment où nous commencions à nous positionner sur l'atterrissage socio-politique des pensées de l'écologie, nous avons heurté de plein fouet l'irruption de plus en plus hégémonique d'une notion dont nous n'avions pas suivi l'élaboration dans les mondes administratifs : la « transition écologique ».

Dès 2013, avait été créée le Conseil national de la transition écologique (CNTE), qui reprenait la notion de Rob Hopkins, lui-même inspiré de David Holmgren. L'écologie était désormais prise en charge par le gouvernement, sous la forme d'un projet de nouvelle révolution industrielle, qui comprenait la crise écologique comme crise climatique, et entendait y répondre par la décarbonation de l'industrie.

Quelque part au tournant des années 2010, l'écologie était – assez discrètement – devenue le nouveau nom du capita-



DH = David Holmgren

RH = Rob Hopkins [opérateur de transfert de valeur des mondes militants vers les mondes institutionnels]

Schéma
Comment la notion de « transition écologique », née dans la pratique de David Holmgren dans la ferme Melliodora en Australie, a été reprise par un de ses disciples, Rob Hopkins, qui en a fait une dynamique de classes moyennes blanches entièrement positives et évitant toute forme de conflit – et donc soluble dans l'État-nation.
Tentant de concilier les 3 espaces sociaux (militants, intellectuels et mondes administratifs), il a contribué au désamorçage de la force subervsive de la notion de Holmgren.

lisme ; et le changement climatique, après plusieurs décennies de résistance et de déni, était finalement devenu le prétexte du plus grand projet industriel de tous les temps.

La plupart des forces écologistes sont embarquées dans la « *transition écologique* », qui est en réalité une vaste révolution industrielle. La plupart des forces intellectuelles sont enrôlées dans *l'Anthropocène* qui pave la géo-ingénierie. La plupart des mondes culturels se passionnent pour *le vivant*, qui reformule l'écologie dans l'ordre des savoirs et de la culture institués, l'éloignant de sa branche politique. Parvenus à ce stade, nous sommes dans une cacophonie lexicale totale. Le monde anti-écologique établi (industriel, libéral, moderniste), qui n'a pas réussi à intégrer ni à faire taire le mouvement écologiste, est en passe de réussir à faire croire qu'il a fait de l'écologie son mot d'ordre dans un tour de passe-passe qui semble, à ce jour, fonctionner socialement et politiquement.

Sans un projet d'avenir clair, réaliste, juste, désirable, et une feuille de route pour y parvenir, l'écologie politique pourrait se dissoudre dans le capitalisme vert.

Un diagnostic-écran : le climat

L'émergence du capitalisme vert, sous le nom de transition écologique, est solidaire de la montée en puissance du diagnostic *climat* (un abrégé pour réchauffement climatique). Le « climat » devient une notion hégémonique vers la fin des années 2010, envahissant les mondes médiatiques, politiques et institutionnels. Le « mouvement climat » désigne une dynamique sociale essentiellement occidentale, qui vise à faire pression sur les gouvernements et sur l'industrie afin qu'ils prennent des mesures s'attaquant aux causes et impacts du changement climatique. Depuis ces années-là, le mouvement climat tend à devenir un synonyme, voire un remplacement du « mouvement écologiste » (qui, par contraste, semble un peu poussiéreux, et comme venir d'un autre siècle), et la crise climatique tend à

devenir un synonyme et une notion de substitution à la crise écologique, permettant ensuite une focalisation sur le projet de « décarbonation » comme action décisive, un projet qui a pris son essor à partir de l'après-covid (2021) sous le nom de « transition écologique » (*green new deal*), et qui est devenu une notion omniprésente, dans une logique de *consensus forcé*, alors même qu'elle exige techniquement et politiquement le débat, puisqu'elle peut désigner pêle-mêle : une transition sociale radicale (rappelons que l'expression, forgée en 2002, vient de la permaculture) et la nouvelle révolution industrielle de l'électrification, numérisation, géo-ingénierie – deux conceptions non compatibles.

La notion de changement climatique, souvent abrégée en climat, en est venue au cours des années 2010 à remplacer la notion de crise écologique, qui est elle-même un euphémisme l'extinction de masse, qui est elle-même une appellation technique pour ce qu'il faut bien appeler la destruction de la vie ou l'administration de la mort. Ce n'est pas avec des livres savants sur le climat et l'Anthropocène qu'on va délégitimer et combattre l'écologie d'État,.

Il nous faut donc maintenant définir une notion centrale de l'écologie, bien qu'elle soit quasi absente du lexique académique, médiatique et politique : la Sixième Extinction.

Extinction (1) : diagnostic écologique

Le déferlement de la notion d'Anthropocène (depuis les mondes académiques) a été contemporain du déferlement de la notion de climat (pour changement ou réchauffement du climat). Les deux notions proviennent de la même source : les sciences du système Terre. « CO_2, rapport de 1979, *Une vérité qui dérange* 2006, Greta et le mouvement climat 2018, décarbonation et transition écologique… » On n'a même plus besoin de faire des phrases, on connaît tous la chanson ; le climat s'est imposé comme le récit standard, le diagnostic écologique par

Attention, dans ce tableau, la hauteur des ères n'est pas proportionnelle à leur durée réelle.

Geological Time Scale

ERA	PERIOD	EPOCH / AGE	Million Years Ago	EVENTS
CENOZOIC *Age of Mammals* 65.5 mya – present day	*Quaternary*	*Holocene*	*Today* – *0.01*	Ice Age ends Humans are dominant
		Pleistocene		Earliest Humans appear Ice Age begins
	Tertiary	*Pliocene*	*1.6* – *5.3*	Hominids (human ancestors) appear
		Miocene		Grass becomes widespread
		Oligocene	*23.7* – *36.6*	Mammals are dominant
		Eocene		Eocene – Oligocene extinction event
		Paleocene	*57.8* – *65.5*	First large mammals appear
MESOZOIC *Age of Reptiles* 245 mya – 65.5 mya	*Cretaceous*	*Extinction of Dinosaurs*		K-T extinction event Earth looks closer to present-day Flowering plants appear
	Jurassic		*144* – *208*	First Birds appear Pangaea splits into Laurasia, Gondwanna Dinosaurs are dominant
	Triassic	*First Dinosaurs*		Pangaea cracks First mammals appear Reptiles are dominant
PALEOZOIC 570 mya – 245 mya	*Permian*	*Age of Amphibians*	*245* – *286*	Permian – Triassic extinction event Pangaea forms
	Carboniferous			First reptiles appear First large cartilaginous fishes appear
	Devonian	*Age of Fishes*	*360* – *408*	Late Devonian extinction event First land animals appear First amphibians appear
	Silurian			First land plants appear First jawed fishes appear First insects appear
	Ordovician	*Age of ertebrates*	*438* – *505*	Ordovician – Silurian extinction event First vertebrates appear
	Cambrian			End Botomian extinction event First fungi appear Trilobites are dominant
PRECAMBRIAN 4600 mya – 570 mya	*Proteroz Eon*		*570* – *2500*	First soft-bodied animals appear First multicellular life appear
	Achean Eon			Photosynthesizing cyanobacteria appear First unicellular life appear
	Hadean Eon	*Priscoan Period*	*3800* – *4600*	Atmosphere and oceans form Oldest rocks form as Earth cools
Formation of Earth				

LES 5 PRÉCÉDENTES EXTINCTIONS DE LA VIE SUR TERRE ont marqué des changements de période ou d'ère.
Source : Université de Liège, 2007.

défaut, hégémonique et incontesté du Nord-monde, au point d'être devenu le synonyme de « crise écologique » : toute l'attention sociale est mobilisée là.

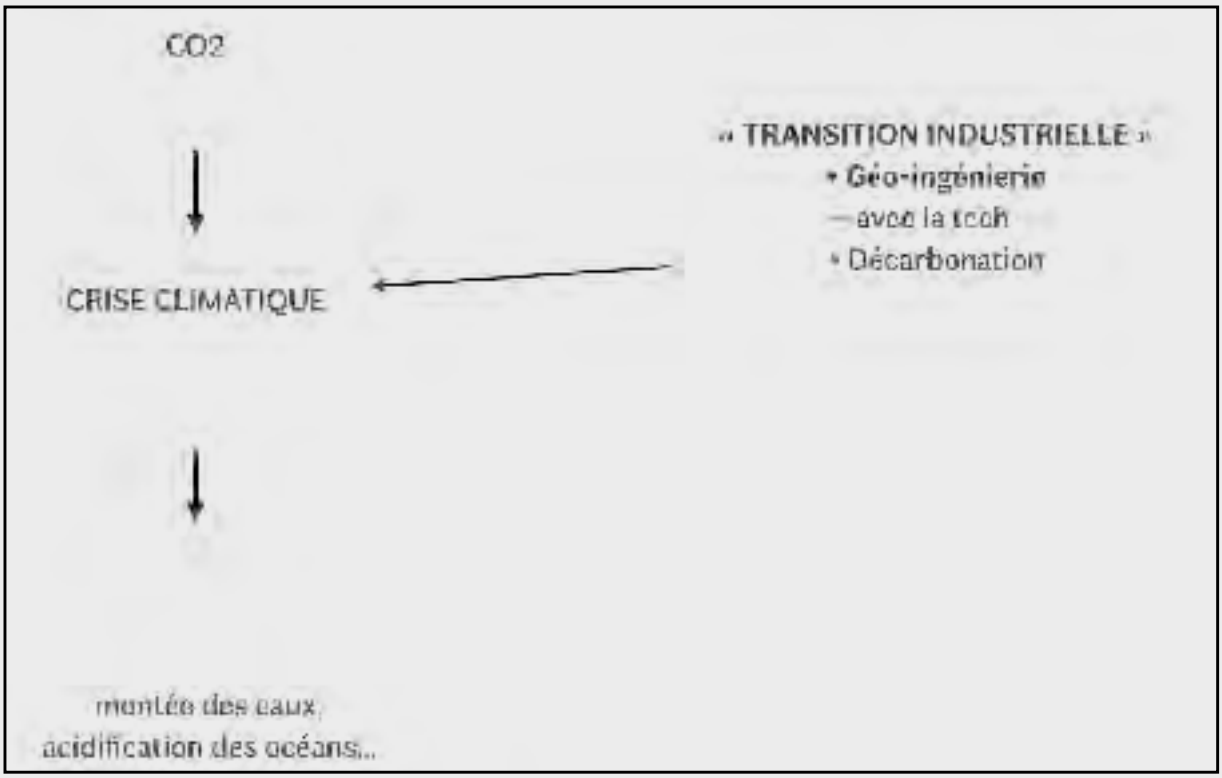
Ce phénomène existe, il est grave et très préoccupant, avec de nombreux effets en chaîne et boucles de rétroaction négative (acidification des océans, dégagement du méthane dans le dégel du permafrost) ; mais le CO_2 et le climat ne sont qu'une partie de la crise écologique, et sont loin d'en être le cœur. Or le climat est devenu la cause, la raison, le prétexte du plus grand chantier industriel de tous les temps ; c'est finalement la meilleure nouvelle qui ait jamais eu lieu pour le capitalisme contemporain qui sait désormais quoi faire de l'écologie.

C'est d'abord oublier que le climat n'est pas le problème numéro un. Le diagnostic écologique qui est porté depuis son émergence par l'écologie (à la fois scientifique, politique, sociale) c'est celui de la destruction de la vie sur terre. Ce sont les « perturbations anthropiques » qu'étudie l'écologie depuis les années 1930 ; c'est la dégradation de la santé de la Terre et des gens que dénonce Rachel Carson dans les années 1960 ; c'est la question de « vivre et survivre » que pose la revue initiée par le mathématicien Grotendieck dans les années 1970.

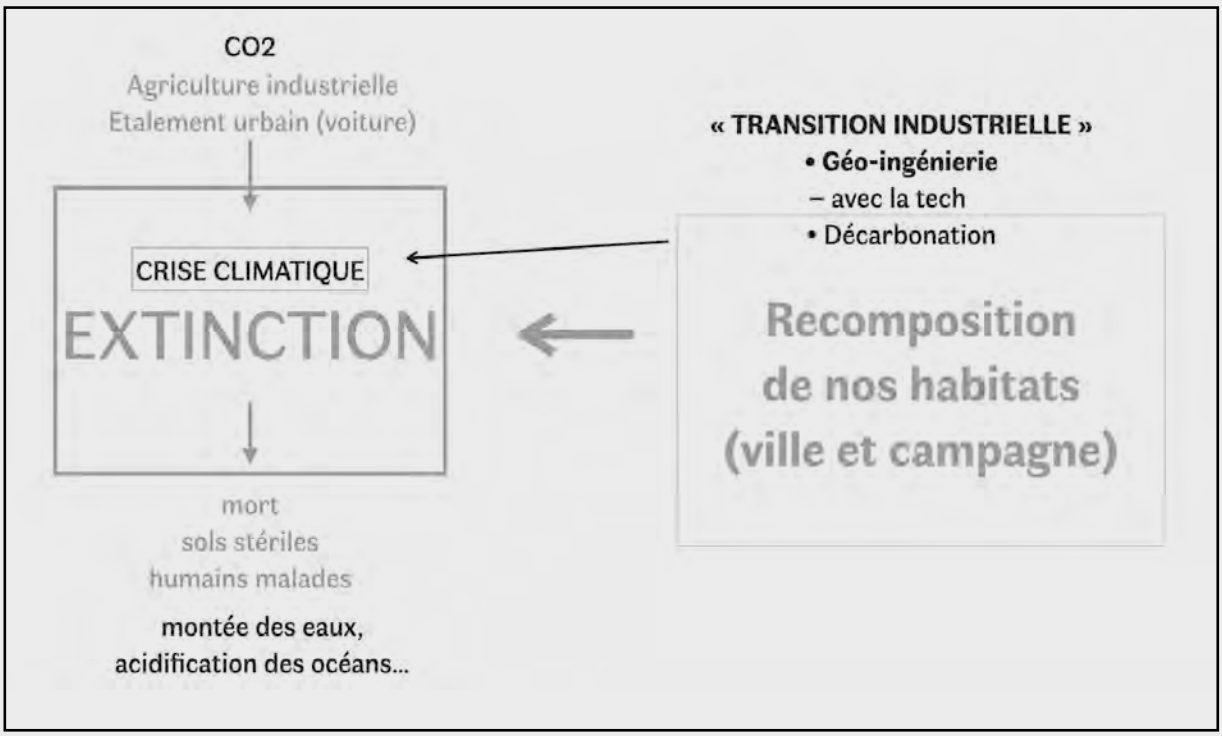
Le nom technique de cette destruction de la vie, qui a fini par se formuler dans les années 1990, est la « Sixième Extinction ». La notion a été forgée dans un livre paru en 1996, du paléoanthropologue kenyan-britannique Richard Leakey, *The Sixth Extinction: Patterns of Life and the Future of Humankind*, sans jamais devenir virale (même si l'on pourrait considérer que l'effondrement en est une dérivée). La notion d'extinction, qui désigne la destruction de la vie sur Terre, repose sur une analogie de la vie comme feu, car biologiquement, la vie d'une cellule comme d'un organisme est une lente combustion, comme l'explique Rachel Carson dans *Printemps silencieux* (qui constitue une alerte sur un phénomène d'extinction) :

L'ÉCOLOGIE ET SON DOUBLE

Diagnostic écologique, schéma 1
Le récit standard/mainstream :
répondre aux changement climatique par une transition industrielle



Diagnostic écologique, schéma 2
Le récit selon l'écologie :
répondre à l'Extinction par un profond changement de société



> Le travail vital de production de l'énergie ne s'accomplit pas dans un organe spécialisé, mais dans chaque cellule du corps. Une cellule vivante ressemble à une flamme ; elle brûle un combustible, pour produire l'énergie dont se nourrit la vie. Cette analogie est en fait plus poétique qu'exacte, car la cellule ne « brûle » qu'à une température bien modérée : celle du corps ; ce sont tout de même ces milliards de petites flammes qui alimentent la vie. Si elles s'éteignaient, « aucun cœur ne pourrait battre, aucune plante croître en défiant la gravité ; aucune amibe nager, aucune sensation courir le long des nerfs, aucune pensée jaillir dans le cerveau humain », a dit le chimiste Eugène Rabinowitch. (Carson, 1962)

La notion d'Extinction provient de la géologie, car la géologie a observé un certain nombre d'extinctions dans la longue histoire de la Terre, et notamment cinq majeures ; la dernière ayant eu lieu il y a 66 millions d'années. Si la révolution industrielle et nos modes de vie moderne ont déclenché une Sixième Extinction, ce serait donc l'un des plus grands événements de toute l'histoire de l'humanité ; et un événement significatif dans la longue et profonde histoire de Gaïa.

Pourquoi l'extinction de masse n'est-elle pas connue/identifiée comme un enjeu majeur (comme l'est le climat) ? Alors que, contrairement au climat, c'est un phénomène inédit depuis 66 millions d'années, irréversible, qui détruit les potentiels évolutifs, qui met en danger notre santé et notre survie en tant qu'espèce. Pourquoi un phénomène plus grave et important que le climat, pourtant pointé du doigt depuis au moins aussi longtemps par le mouvement écologiste, en est-il venu à devenir invisible ? À qui profite le crime ?

Extinction (2) : problèmes cognitifs, ou pourquoi on ne *peut pas* la voir

Pour de nombreuses raisons que nous allons tenter ici de mettre ici en lumière, l'Extinction est à la fois le phénomène le

La hiérarchie des sciences, selon Auguste Comte.

plus important de notre temps, mais paradoxalement un phénomène quasi invisible.

Contrairement au climat ou à l'Anthropocène, l'Extinction n'est pas une notion connue du public. Les seules idées standards qui lui sont associées sont celle de la liste des espèces disparues et menacées de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN), connue comme « liste rouge » ; et le cadrage de cet enjeu par l'idée de « biodiversité » conçue comme un patrimoine à protéger, conserver, compenser, gérer, restaurer.

Là où le climat et l'Anthropocène proviennent des sciences dures du système Terre, c'est-à-dire de l'intérieur du cadre mécaniste moderne, l'Extinction provient quant à elle de l'écologie, une sous-science de la biologie, qui se situe en marge du monde techno-scientifique, pour lequel elle demeure une science paria, qui dispose de très peu d'autorité et de prestige scientifique ainsi que de moyens budgétaires, se situant tout en bas de la « hiérarchie des sciences » par sa faible généralité et sa grande complexité, tout près de la sociologie (cf. schéma ci-contre). L'influence et la notoriété de l'IPBES (Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, créé en 2021) ne sont en rien comparables à celles du GIEC.

Culturellement, en Occident, la nature est une ressource à gérer ; donc au mieux, l'Extinction est recodée et euphémisée en « gestion de la biodiversité » (à différentes échelles), comme une sorte de contrainte morale (plus que technique) aux affaires et au développement économique, une limite de l'action humaine avec laquelle on peut et on doit jouer dans la poursuite des buts économiques sacrés de la religion moderne – car il n'est pour le moment en Occident pas encore tenu compte de la santé de la Terre comme d'une condition vitale de la santé des humains.

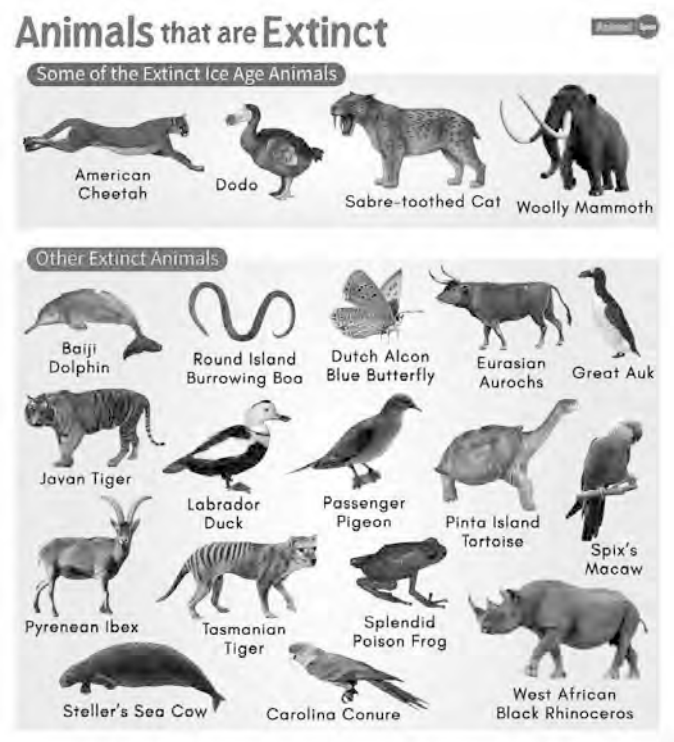
Même les rares personnes qui vont parler d'Extinction et de tenter de capter l'attention du public, comme des scienti-

fiques, des journalistes, des militants, ont souvent une compréhension partielle de ce en quoi elle consiste. Focalisée sur des *espèces* (disparues ou en danger), l'Extinction concerne d'abord, en masse, des *populations* : les populations de toutes les espèces sauvages se sont écroulées dans des proportions sidérantes (cf schéma biomasse). Cette destruction des populations est elle-même causée par la destruction des *habitats*, sachant que le premier mot de l'écologie, c'est qu'il n'y pas de césure nette entre espèces et environnement, entre êtres vivants et habitats, puisque les habitats des êtres vivants sont eux-mêmes vivants. Cette dégradation des habitats, causée par la fragmentation (routes, infrastructures…) et par la monoculture agricole (remembrement, empoisonnement et destruction des sols), entraîne une dégradation de la qualité de vie des êtres vivants ; ce qu'on peut facilement imaginer en projetant nos propres vies humaines dans un espace minuscule, très inférieur à nos besoins en termes de déplacement pour nous nourrir, nous reproduire, etc., ce qui aurait un effet aliénant ou déprimant qui ôterait à la vie sa saveur et son sens physiques. Les infrastructures modernes de l'abondance et de la mobilité tendent à réduire ou détruire l'habitabilité de la Terre pour les autres vivants. Ces éléments, qui constituent pourtant la leçon un de l'écologie scientifique, sont peu connus et maîtrisés, non seulement par le public, mais par les mondes savants modernes. Cette incompréhension de la « nature de la nature », de sa dimension systémique, de ses enchevêtrements, constitue un analphabétisme écologique qui empêche de lire l'Extinction. L'Extinction, c'est la destruction, par les modalités de l'organisation spatiale des sociétés modernes, de la quasi totalité des autres communautés de vie (hors élevage industriel de bétails divers, qui ne forment pas de communauté de vie dans un milieu, mais des tas de viande néfaste et rentable en devenir).

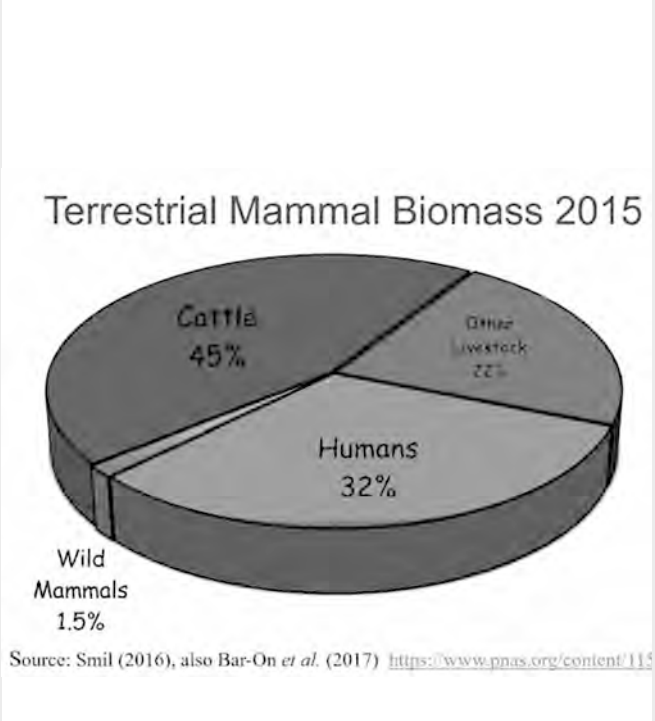
Un autre frein à la compréhension de l'Extinction est le sentiment net qu'il s'agirait de quelque chose qui se passe

Espèces vs. populations

Liste d'espèces de mammifères éteintes
On estime que la moitiés de toutes les espèces vivantes pourrait être éteintes en 2100 (Wilson 2002, Leakey 1997)



Proportion des populations de mammifères éteintes
La quantité de populations disparues est déjà colossale, et entrapine des modifications drastiques des milieux, notamment des phénomènes de prolifération causés par des niches écologiques vidées.



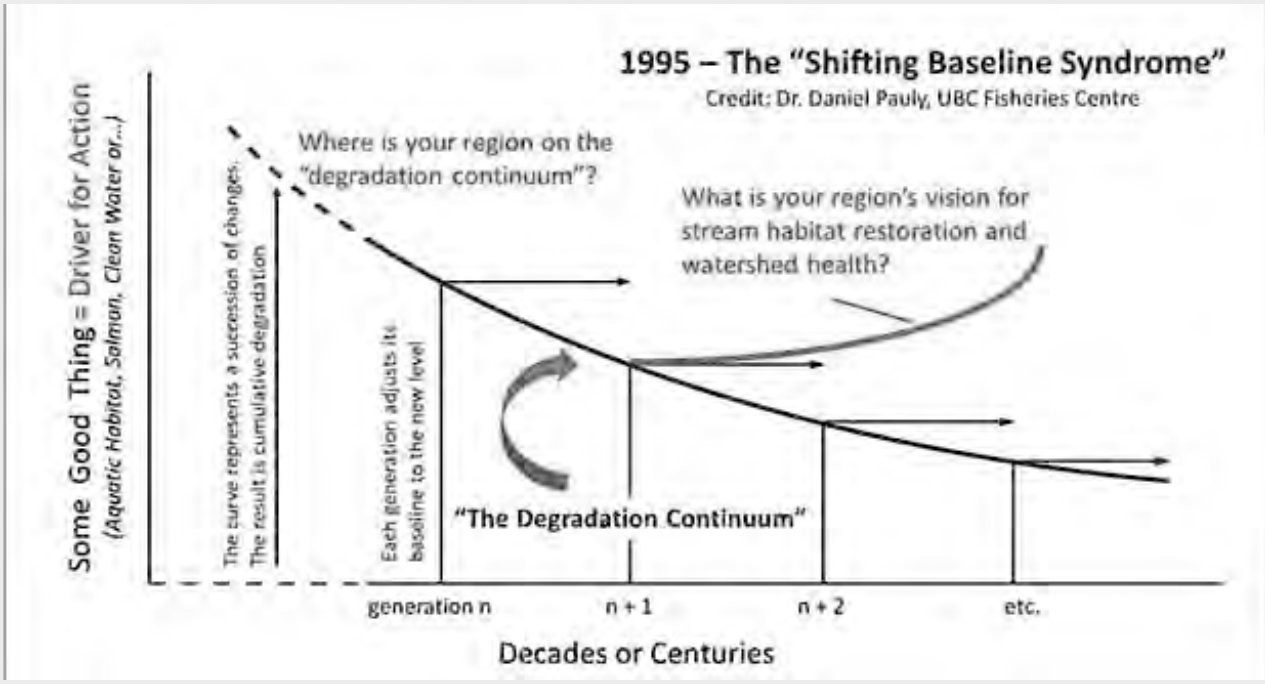
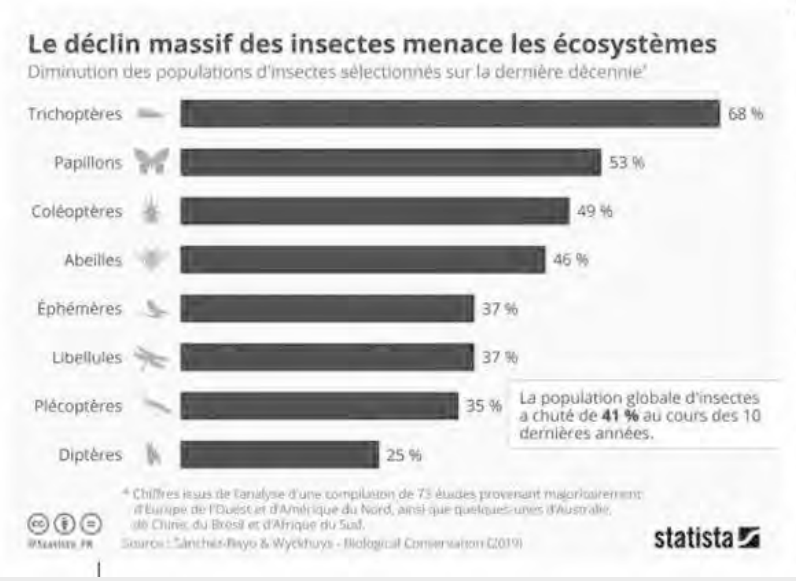


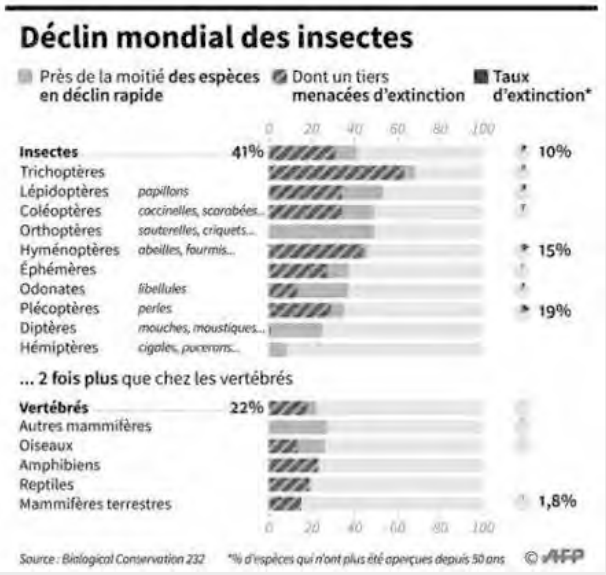
Schéma : « le glissement de la ligne de référence » © Daniel Pauly

« dehors », « loin de nous ». Le fait que la biomasse des humains et de son bétail représentent désormais 98,5% de la biomasse animale terrestre reste invisible à nos yeux, pour plusieurs raisons : l'expérience humaine est enclavée (nous vivons dans des villes, des villages, des voitures, des maisons, des écrans…) ; ce qui est lié à la quasi disparition du monde paysan en Occident depuis l'exode rural initié à la fin du 19e siècle. Ce qui s'éteint dans l'extinction, c'est donc aussi *les manières sauvages de vivre*, dans un processus de « grande domestication » (Hage, 2018) – d'où procède, en, réponse, notre « *wild project* ».

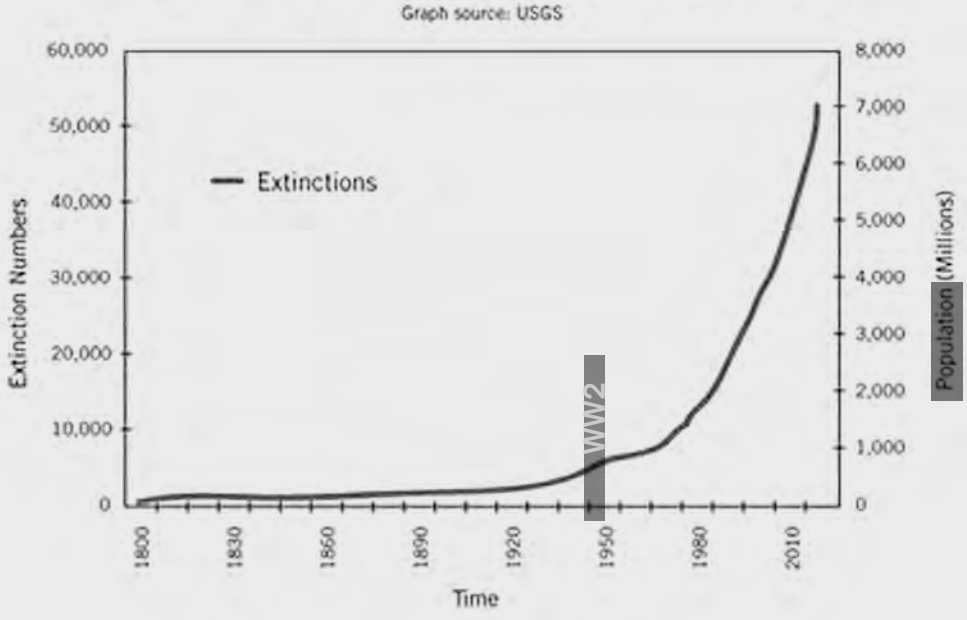
Il existe une autre difficulté cognitive qui empêche de percevoir la dégradation de la vie sur Terre : c'est le phénomène qui a été baptisé par l'océanographe Daniel Pauly le « glissement de la ligne de référence ». Chaque génération prend pour point de référence l'état du monde dans lequel il naît et grandit, et ne peut constater que la dégradation qui a lieu au cours de sa propre durée de vie. Mais certains documents, comme des témoignages littéraires ou des gravures des siècles précédents (de l'Antiquité au 19e siècle) montrent par exemple des mers pleines de poissons, à des degrés si invraisemblables pour nous, qu'elles nous apparaissent comme de l'affabulation : elles étaient réelles, mais ne sont plus vraisemblables.

Un autre point fondamental est que, tant que l'on reste focalisé sur la disparition d'espèces, on croit que l'Extinction est un simple phénomène anthropologique, dont il faudrait s'accommoder en développant une misanthropie plus ou moins forte ; on rencontre souvent cette attitude philosophique et morale dans les laboratoires d'écologie scientifique. L'Extinction aurait commencé il y a des millénaires avec le mammouth laineux, et il y a des siècles avec le dodo, comme une fatalité anthropologique, qui est par ailleurs « culturellement confirmée » par l'idée moderne que l'homme est « un loup » (pour l'homme), par un certain darwinisme (la survie du mieux adapté), et par la vision moderne/capitaliste de l'humanité comme prédatrice.





Extinction des populations (1800-2010)



Or l'extinction de masse qui a lieu depuis 1945 n'a rien à voir avec cela. Avant 1945, il y a des espèces qui disparaissent, il y a des déforestations régionales ; mais il n' y a pas de crise écologique à proprement parler, au sens d'extinction de masse des populations, d'empoisonnement structurel des sols qu'on ne sait pas comment réparer, d'une amputation sans retour des possibilités évolutives, d'un détricotage des mille entremêlements (Van Dooren, 2021) qui ont construit les paysages tissés depuis les deux millions d'années du Pléistocène. C'est donc une illusion rétrospective que de lire le mammouth et le dodo comme des « signaux faibles » ou des « signes avant-coureurs » de l'Extinction actuelle. Les extinctions d'espèces des siècles précédents, qui concernent très peu d'espèces, se sont toutes déroulées dans des campagnes luxuriantes, pleines de haies, d'oiseaux et d'insectes, avec un air pur, des sources potables, et d'abondantes populations de faune sauvage. Louis XIV avec sa cour pouvait tuer fréquemment 400 pièces de gibier en trois heures de chasse dans la forêt de Versailles (Quenet, 2018).

La question du cadrage historique est ici déterminante, et lourde de conséquences politiques et pratiques. Si on ne comprend pas que l'Extinction de masse démarre dans les années 1950 (schéma ci contre « Extinction des populations, 1800-2010 »), on ne comprend pas quelles en sont les deux causes principales : la voiture (avec les routes et l'étalement urbain) et l'agriculture industrielle (avec la monoculture et les biocides).

Le déplacement individuel motorisé et la nourriture à bas prix sont les deux mamelles de la promesse moderne d'après-guerre d'« abondance » et de « liberté », comme deux armes de guerre contre le communisme. La « Révolution verte » (largement mécénée au démarrage par Rockefeller) et le modèle voiture/pétrole/suburbia (qui permet d'anéantir les syndicats du charbon et des transports publics) sont au cœur de la stratégie du « monde libre » dans la guerre qui l'oppose au monde communiste (Bonneuil et Fressoz, 2013). La mise en œuvre des

extinctions résulte directement de la généralisation de ces deux piliers du « monde libre », toujours plus de routes et toujours plus de monocultures, le credo central du « développement ».

L'« émancipation » humaine qu'apportent la voiture et l'agro-industrie ont donc un coût élevé : celui de la vie sur Terre. Il s'agit là d'un sacrifice historique, d'un holocauste inédit, offert au temple du plastique, du supermarché, du télésiège et d'Internet. Ce point permet de répondre à l'objection récurrente qui est faite à l'écologie : « Les gens sont-ils prêts à renoncer à leur mode de vie ? » Le gain et le coût peuvent ici être mis face à face. Comment nommer les membres d'une société dont le mode de vie constitue un holocauste planétaire ? Existe-t-il beaucoup d'autres possibilités politiques que d'extirper la vie humaine de ce style de vie ? Et d'en libérer avec elle ce qui reste de la vie terrestre ?

Extinction (3) : problèmes émotionnels, ou pourquoi on ne *veut pas* la voir

L'Extinction est une histoire de mort de masse, causée par nos façons de vivre. Si on la compare au feu d'artifice narratif de l'Anthropocène, évoqué plus haut, ou au problème mécanique (et donc en théorie gérable) des gaz à effets de serre, l'Extinction peut apparaître comme une notion désagréable, source de tristesse ou d'angoisse, difficile à accepter, nous renvoyant à notre impuissance, qui ne pourrait susciter que l'embarras et le déni.

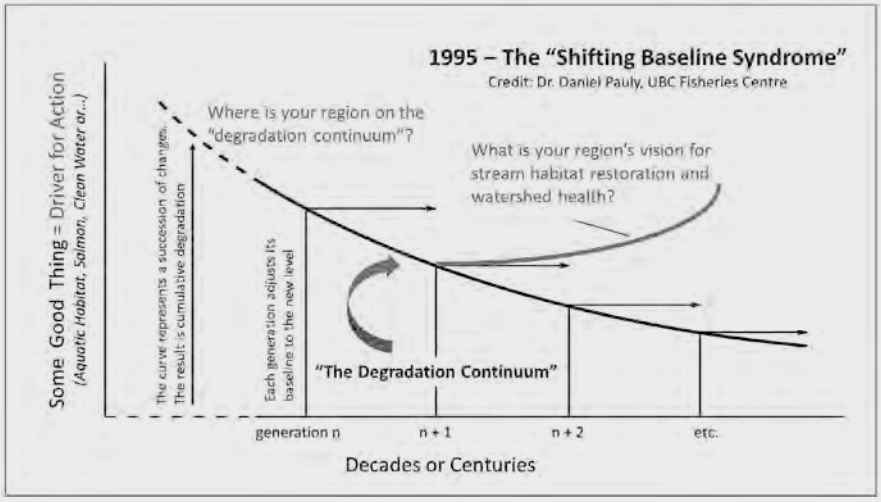
C'est peut-être d'ailleurs justement parce c'est une vérité qui est extrêmement dérangeante – bien plus que celle du climat en réalité – qu'on a collectivement développé les « récits-écrans » du climat et de l'Anthropocène. En psychanalyse, le fait de se détourner de quelque chose de très dérangeant et de fondamental peut empêcher le changement de conduite et le processus de guérison. Est-ce que nous voulons vraiment continuer à décider de ne pas le voir ? Le film *Don't look up* (2021) a

correctement croqué la dimension tragi-comique de la situation de déni qui est la nôtre (à ceci près que la météorite n'est pas la parabole du changement climatique, mais de l'Extinction).

Dans la mesure où l'Extinction est consubstantielle au surdéveloppement et à un style de vie très confortable auquel nous avons été biberonnés depuis 3 générations, elle oblige à interroger ces idées d'abondance bon marché et de mobilité généralisée. Là où le climat justifie au contraire de relancer l'industrie par le chantier de la décarbonation, l'Extinction demande d'examiner et de mettre un terme au surdéveloppement tel qu'il est mené depuis 1945.

Notre déni s'explique non seulement par le fait que nous nous sommes déconnectés de notre milieu, mais par le fait que l'idée de nature est morte pour nous depuis longtemps, sur le plan cosmologique, de sorte que nous n'avons plus de liens vivants au milieu vivant, depuis la fin des mondes paysans. Ce qui nous reste de relation au monde naturel est largement vécu comme loisir dans un décor perçu comme « paysage » et offert à notre contemplation esthétique visuelle et olfactive. Donc la valeur de ce qui meurt nous semble faible ou nulle. Que penser du fait qu'il y ait x fois moins de loriots, de renards, de grenouilles, quand on habite un T2 en ville ? Ce phénomène peut être renforcé par la « peur de la nature » (Terrasson, 1998 ; Roszak, 1992), ou la « cosmophobie » (Nêgo Bispo, 2025). La culture savante des nations est, depuis des siècles, massivement urbaine, écologiquement analphabète et physiophobe ; les mondes savants généralement parlant, ne valorisent pas les mondes naturels et rustiques.

Suivant cette anti-cosmologie moderne amputée, on croit que ces disparitions d'espèces ne nous concernent pas, mais concernent une vie extérieure « à protéger » – ce qui nous empêche de voir tout un autre volet de l'Extinction : le fait que c'est *une dégradation de la vie terrestre qui nous englobe*. De nombreux phénomènes de dégradation de la santé humaine depuis les années 1950 ne sont pas lus comme faisant partie


1995 – The "Shifting Baseline Syndrome"
Credit: Dr. Daniel Pauly, UBC Fisheries Centre
Some Good Thing = Driver for Action
(Aquatic Habitat, Salmon, Clean Water or...)
Where is your region on the "degradation continuum"?
What is your region's vision for stream habitat restoration and watershed health?
The curve represents a succession of changes.
The result is cumulative degradation
Each generation adjusts its baseline to the new level
"The Degradation Continuum"
generation n
n + 1
n + 2
etc.
Decades or Centuries

de l'extinction, mais pourraient et devraient l'être. Obésité et diabète sont des conséquences de la dégradation de la qualité de la nourriture produite par l'agriculture industrielle (Robin, 2021). En répandant un peu partout des antibiotiques dans les rivières et les sols, notamment depuis les lieux d'élevage de bétail, on mène une vaste entreprise d'éducation des bactéries de la planète à l'antibiorésistance (Brives, 2022), une situation aux conséquences écologiques qui dépassent l'imagination. De la même façon, on rend des champignons résistants par des mésusages d'antifongiques dans des hôpitaux et ailleurs (Tsing, 2025).

Les chiffres constants de la baisse structurelle de la fertilité masculine, sur tous les continents, par un faisceau complexe de causes « environnementales » qu'on est en train de démêler progressivement, établissent qu'il est très probable qu'en 2050, un homme sur deux sera stérile (Shawn, 2020), avec toutes les conséquences psychologiques, familiales et démographiques que cela peut avoir. Ce fait est un point essentiel, à la fois pour comprendre en quoi consiste la crise écologique, et pour se livrer à de la prospective écologique.

Notre microbiote affaibli nous rend vulnérable aux allergies et à l'asthme, renvoi à l'importance de cette « biodiversité humaine » de nos intestins, qui dégradée chez les citadins ; le mode de vie moderne, urbain et hygiéniste, dégrade notre santé (Robin, 2024).

Notre santé est donc d'abord celle de notre milieu – on a vu que le sol, d'où provient toute notre nourriture, doit être compris comme notre placenta (Selosse, 2020) ; dégrader ou détruire notre placenta, comme le fait l'agriculture industrielle, c'est nous détruire nous-mêmes, ainsi que nos enfants.

Enfin, il n'est pas facile de regarder en face un phénomène qui consiste, au fond, non pas seulement en un holocauste des autres êtres vivants, mais en une vaste auto-destruction collective. Le déni de la mort est justement une caractéristique de

NVENTER
SCIENCES
RRESTRES

« Les humanités écologiques visent à éviter le suicide
que nous nous apprêtons à commettre si nous ne parvenons pas à mettre en pratique cette connaissance bouleversante :

l'unité de notre survie n'est pas l'individu isolé, mais l'unité formée par l'organisme et son milieu. »

Deborah Bird Rose, 2004

s humanités écologiques

« LA TERRE EST LA LOI » ;

et

la culture moderne, qui a éloigné les cimetières du cœur des villes et des villages où ils étaient pendant la période féodale, qui a médicalisé la fin de vie et jeté dessus un voile pudique ; on peut même définir la modernité comme une culture du déni de la mortalité, notamment à travers la divinisation de l'homme (Plumwood, 2021 ; Madelin, 2022). Il est saisissant de constater que ce soit précisément cette culture qui tend à dénier l'existence de la mort, qui la répande autour d'elle à des niveaux inégalés dans l'histoire de l'humanité. Que penser d'une société qui, mettant à mort son milieu, se condamne elle-même ? Or, encore plus que la mort, le suicide est un sujet tabou – d'autant plus s'il concerne une société tout entière (Rose, 2019). De quelles pulsions rampantes de destruction et d'auto-destruction sommes-nous collectivement hantés ?

Être hanté par une phobie, être incapable de regarder quelque chose en face, et se retrouver en train de le mettre en œuvre ; ce fait paradoxal est un mécanisme psychologique qui a été analysé depuis un siècle par Jung. Dans la vie psychique individuelle, Jung appelle « l'ombre » ces contenus inconscients, refoulés, qui correspondent à ce qu'on ne veut pas voir en soi-même, mais qu'on projette sur autrui en le haïssant ; moins connaît notre ombre, plus on est hanté par la haine, qui dirige en sous-main notre vie, comme le rappelle cette citation placardée en vitrine de tous les cabinets jungiens : « Ce qu'on ne veut pas savoir de soi-même finit par arriver de l'extérieur comme un destin. » C'est parvenu à ce point que l'on peut comprendre que la crise écologique est donc un problème non pas seulement culturel et philosophique, mais psychologique (cf. *infra* CLINIQUE).

Extinction (4) : ce qu'on gagne à la comprendre

Sans une bonne compréhension de l'extinction, aucun projet écologique sérieux ne peut se dessiner. Dans la mesure où l'Extinction constitue la description la plus précise de notre situation historique, écologique et morale, elle contient aussi

Extrait d'un panneau de l'exposition « Ce que l'écologie fait à l'université » (2023)

tout ce dont nous avons besoin pour construire un projet de société alternatif. La considération de l'Extinction permet de sortir d'un regard moderne superficiel, et d'entrer dans une véritable perspective écologique.

Il faut d'abord remettre à sa place l'enjeu climat : il s'agit d'un problème réel, mais adjacent, qui ne doit donc pas épuiser notre réponse à la crise écologique. Nous devons traiter ce problème, mais pas en priorité, pas envers et contre tout, et pas en tant que problème isolé, mais uniquement en tant qu'adjuvant de l'extinction. La « décarbonation » de l'industrie et « l'adaptation » de nos sociétés au changement climatique ne sauraient donc constituer en rien un projet écologique consistant, une réponse écologique sérieuse, mais bien au contraire une intensification de la destruction/gestion/domination du monde.

Il faut ensuite comprendre que l'Extinction résulte d'un processus de destruction active des milieux, en vue de leur prise de possession pour la production agricole et industrielle, mené par l'Occident depuis plusieurs siècles – ce que l'historien médiéviste Sylvain Piron appelle l'occupation du monde. Dans cette entreprise, ont déjà eu lieu des phénomènes d'effondrement d'écosystèmes et des mondes humaines sociaux qui leur étaient reliés, à l'échelle continentale ; notamment en Amérique du Nord, sous l'effet d'une colonisation de peuplement de plusieurs siècles. L'Extinction est profondément liée à la colonialité. Perdre son monde : les phénomènes, rapportés dans les médias, de « l'éco-anxiété » de la « génération Climat » doivent être mis en perspective avec 4 siècles de destruction des mondes amérindiens. Ce que nous vivons a déjà été vécu de façon bien plus intensive, brutale et violente sous une autre forme. La « terraformation » coloniale, comme mise en ressource systématisée de la nature, permet de penser dans un même acte la plantation, la colonie de peuplement, le développementisme – et l'Extinction qui en découle. L'idée de l'Anthropocène constituant une sorte de terraformation généralisée et hyperbolique (Ghosh, 2024).

Sur le plan de notre vie commune, en tant que culture, il va donc y avoir un travail de deuil à mener. Quel que soit le degré auquel on se sent avoir contribué à cette extinction, la perte d'individus vivants, de populations, d'espèces, n'est pas neutre pour des êtres humains dès lors qu'ils sont ou redeviennent conscients d'être des terrestres parmi d'autres (Van Dooren 2021). On peut encore sauver des choses, mais on en a déjà perdu ; et sans un inventaire engagé de ces pertes, il est peu probable qu'on engage les mutations nécessaires. (cf. Van Dooren) Ces pertes d'habitats, de populations et d'espèces sont autant de pertes de relations – l'Extinction consiste en un « désenchevêtrement » général du monde ; c'est l'idée centrale de ce champ de recherche des « extinction studies », fondé par l'école australienne, sous influence aborigène, de Deborah Rose et Thom Van Dooren, dans le sillage de Val Plumwood, qui veut nommer ces crimes, compter nos morts, juger les coupables, et faire notre deuil – un peu comme cela a pu être fait en France, dans le domaine des crimes racistes invisibilisés, par la sociologue Rachida Brahim (2021). Le déni de ces pertes ne fait qu'entériner le flot des destructions ; il ne s'agit donc pas tant d'« agir pour le vivant », que d'apprendre à regarder la mort en face pour cesser de la répandre.

Cette destruction du milieu, cette auto-destruction, qui pouvait sembler un récit inhabitable au début de notre présentation, ouvre ainsi, en réalité, à un récit puissant et profond qui nous ramène à nous-mêmes et à notre intériorité. Cette situation demande une attention matérielle, mais aussi une attention spirituelle, car elle engage quelque chose de notre propre intériorité. À bien la considérer, avec calme et tranquillité, l'Extinction est une réalité majeure qui nous donne une tonalité déniée, mais dominante, de notre culture : celle de la mort et de l'auto-destruction. Ce que l'écologie académique code froidement, depuis ses tablettes théoriques à Sciences Po ou au Collège de France, comme « partage moderne » ou

même « dualisme hiérarchique » est en réalité, dans le « vrai monde », autre chose encore : c'est *un état de guerre généralisé*. Cette guerre industrielle contre la nature est aussi une guerre de l'homme contre la femme, une guerre des colons contre les indigènes, une guerre de la volonté contre la sensibilité, une guerre de la raison contre les émotions. Cette guerre qui détruit depuis 60 ans la Palestine et le Moyen-Orient, elle a lieu aussi en moi, dans mon âme-corps, sous le nom de « névrose ». Dans cette guerre, hommes ou femmes, blancs ou non blancs, nous sommes presque toutes et tous lacérés, abîmés, détruits – par des angoisses, des phobies, des cancers, des maladies.

Habiter le récit de l'Extinction, c'est regarder paisiblement la mort en face ; pour vivre pleinement la vie, et œuvrer pour elle, dans ce qu'est l'écologie depuis sa naissance, que ce soit chez Thoreau, Shozo, Gandhi, Giono, Carson… : un combat non-violent, *Ahimsa*, désobéissance civile, lutte pacifiste contre la guerre.

Habiter l'Extinction, c'est s'engager dans une attitude de résistance au sein d'une société qui refuse de voir qu'elle s'auto-détruit, et qui refuse donc de cesser de le faire. Habiter l'Extinction, c'est s'engager dans une lutte pour la vie qui est une dérivée de la « lutte pour la vérité » de Gandhi – le *Satyagraha*. On peut penser que, d'un point de vue pratique, tactique, réaliste, matériel, cette lutte est forcément perdante, et que des carrières plus prometteuses que cette insurrection spirituelle s'offrent à nous ; c'est aussi ce que pensait l'Empire britannique, alors le premier Empire du monde, en voyant lui tenir tête un petit homme sec en pagne filant au rouet, suivi d'une armée d'un million d'hommes sans armes.

Le mouvement des mots

Penser l'écologie, penser écologiquement, il me semble que c'est penser depuis *le mouvement de l'écologie*, c'est-à-dire

fréquenter, revendiquer, honorer, nommer l'héritage d'un siècle de luttes et de pensées. Ni l'ignorer ; ni y puiser en le masquant. Je ne sais trop que penser d'un auteur, émerveillé de son propre génie, qui me disait s'enorgueillir qu'il n'ait « plus avoir besoin de lire ni de citer d'auteurs pour écrire [ses] propres textes ». Je ne suis pas sûr que le monologue soit la forme la plus écologique – bien que je puisse être coutumier du fait. Thoreau, Shozo, Gandhi, Leopold, Lame, Imanishi, Snyder, Berg, Bookchin, Illich, Næss, Plumwood, Roszak, Merchant, Starhawk… je voudrais les citer toutes et tous car la liste est immense et forme une galaxie de militant·es, scientifiques, penseu·ses relié·es non pas seulement les un·es aux autres, mais à des luttes, à des communautés, à des lieux, formant une inépuisable matrice de récits.

Cette conscience de « faire partie du mouvement » nous inscrit nécessairement au sein et au service d'une dynamique collective de « contre-culture » (Roszak, 2021 [1969]) – au sens historique du terme, mais aussi au sens plus général d'une culture opposée à la culture établie de l'Occident.

Penser l'écologie, c'est entrer dans cette famille de pensée qui est ancrée dans les luttes. Nous autres écologistes sommes bien « sur les épaules des géants », mais ce ne sont pas du tout les géants de « la science » occidentale, comme le veut l'expression rebattue : c'est une famille de déserteurs et de déserteuses qui luttent contre la guerre. Nous ne sommes pas là pour faire progresser « la connaissance » ou agrandir les bibliothèques, mais pour mettre en œuvre, depuis le calme de notre esprit, la beauté de nos corps et de nos âmes, et la connaissance de nous-mêmes et de la Terre-mère, des sociétés qui respectent la vie sur Terre.

Œuvrer à la sortie d'une société industrielle globalisée qui sème partout la mort n'implique non seulement une reconfiguration concrète et symbolique de nos habitats et de nos modes de vie, mais tout autant une reconfiguration en profondeur de nos savoirs et de notre cosmos. L'écologie est une révolution

philosophique, c'est-à-dire mise en place d'une nouvelle cosmologie, qui articule sur une nouvelle base la réalité biologique, psychologique, spirituelle, céleste, éthique, juridique…et en dernière analyse, spirituelle.

INTERLUDE

Au temple de Bois-rouge

Ci-dessous : carte de La Réunion (1850)

Ci-dessous : liste des temples malbars à La Réunion (tous construits à partir des années 1980)

- Kôvil SVK à Saint-Paul
- Temple Colosse à Saint-André
- Temple Chanmouga Naada à Saint-Louis
- Temple Siva Soupramanien à Saint-Benoît
- Temple Badra Kâli à Saint-Pierre
- Temple Narassingua Peroumal à Saint-Pierre
- Temple de Bois-Rouge
- Temple Kâli la Saline
- Temple de Tamatave
- Temple ACKSKS à Bois d'Olives

Quand un blanc est accueilli dans une famille créole réunionnaise, il apprend énormément de choses sur un monde qui lui serait, sans cela, très difficilement accessible, et il découvre notamment la riche et fascinante palette des identités, des langues, des accents, des références, des cultes, des gastronomies avec lesquels composent les membres des familles et des mondes créoles.

Depuis les années 1980, notamment grâce au contexte politique de valorisation des minorités culturelles et d'ouverture des radios libres, il y a eu dans la société créole réunionnaise un profond mouvement de redécouverte des origines ethniques et culturelles, de sorte que de nombreuses personnes, dans la génération née dans les années soixante, a effectué ce retour aux « sources » – qu'elles soient chinoises, indiennes, mozambicaines ou, pour presque tout le monde, malgaches. Dans ce travail de redécouverte et de réappropriation des langues, des cultures, des pratiques religieuses, ces Créoles ont pris connaissance de choses totalement inconnues de leurs parents, christianisés. Il m'a par exemple été donné de voir à La Réunion une dame d'origine indienne s'habiller en sari pour la première fois de sa vie, sur l'invitation de ses filles, le soir de ses quatre-vingts ans.

Comme une vieille racine, la mémoire arrachée reflue très lentement. Les mondes tamouls se bricolent, se restaurent. Même si elle est attestée avant cela, la présence indienne à La Réunion remonte en grande partie à l'arrivée des premiers « engagés » pour remplacer la main d'œuvre des personnes esclavisées à partir de l'abolition de 1848. On parle donc de phénomènes qui remontent à cinq, six générations.

Ces résurgences culturelles et spirituelles forment un climat moral propice aux aveux et à la guérison. Dans la société réunionnaise aujourd'hui, exactement comme cela se passe au sein d'une famille qui a souffert, des silences se brisent, des tabous disparaissent, des souffrances s'expriment et des vérités font

Vue aérienne du temple tamoul (en bas à gauche) un peu à l'écart de la vaste zone industrielle de la sucrerie de Bois-Rouge.

surface. Il ne m'appartient pas de raconter cela en détail, car ce n'est pas mon histoire, et elle se chuchote encore à voix basse dans le cadre de confidences familiales, mais il m'a été donné de comprendre qu'à La Réunion, de nombreux Malbars (en créole réunionnais : personnes d'origine indienne, généralement tamoule), historiquement christianisés depuis des générations, commencent aujourd'hui à mettre des mots, – pudiques, dans le contexte de confidences familiales entre personnes d'âge mûr –, sur des phobies acquises depuis l'enfance à l'égard des tambours, des temples et des rituels malbars. Ces phobies sont associées à l'idée de pouvoirs maléfiques des prêtres hindous, perçus comme des sorciers : une légende initiée par le colonisateur chrétien, et parfois entretenue par certains Malbars, qui y gagnaient crainte et respect. « *Malbar lé sorsyé…* »

Une terreur panique de la religion de ses ancêtres : voici la situation d'âme que le colonisateur a réussi à faire advenir par son œuvre civilisatrice d'« extirpation des idoles ». (Dans l'histoire coloniale, de quel côté se situe la « haine de soi » ? Quel outil constitue-t-elle, au service de quel projet ?)

Accompagnant la démarche d'une femme créole qui, devenue mère, cherchait à dépasser ce trauma, il m'a été ainsi donné de visiter un temple hindou. C'était, pour moi aussi, la première fois de ma vie – mais sans appréhension, dans mon cas. Vêtu d'une chemise blanche sans col prêtée par mon beau-frère, je me suis donc rendu par un matin d'avril, c'est-à-dire en plein été, par une grosse chaleur, au temple de Bois-Rouge, situé à côté de la gigantesque distillerie de sucre du même nom, sur la frontière des communes de Sainte-Suzanne et de Saint-André, dans le nord-est de l'île, au cœur d'une zone de plaines dédiée depuis des siècles à la culture de la canne à sucre.

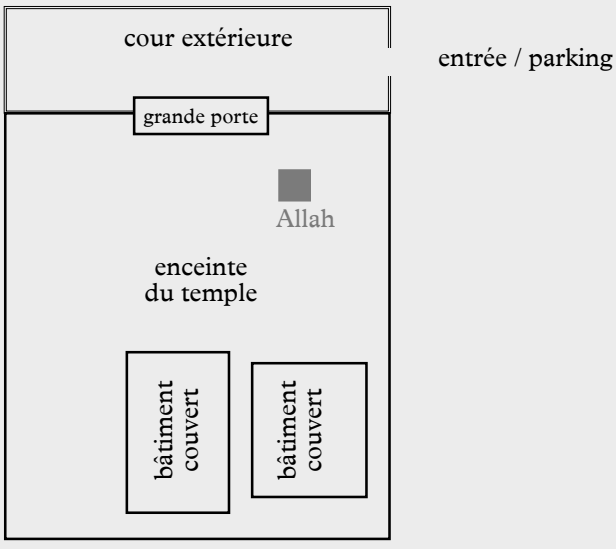
Notre guide, Albert Viramacoutaye (nom modifié) nous attend sur le parking. Âgé d'une bonne cinquantaine d'années, il est l'un de ces Malbars réunionnais qui a justement effectué le retour aux sources évoqué plus haut, et à un degré

intensif : voyages en Inde, apprentissage du tamoul, pratique de l'hindouisme, participation à des activités communautaires religieuses et culturelles.

Nous nous engageons avec lui devant le temple, entouré d'une végétation luxuriante, et il nous en raconte l'histoire. Assez imposant, vaste, riche et coloré, le temple qui se trouve devant nous a été bâti assez récemment, comme la plupart des grands temples réunionnais, justement dans cette décennie des années 1980, financé par les fidèles, les collectivités locales et l'usine de canne de Bois-Rouge. Il vient remplacer un ancien espace sacré des ouvriers de la canne à sucre, beaucoup plus modeste et rudimentaire, beaucoup plus clandestin aussi où, nous dit notre guide, où les dieux étaient figurés par de gros galets peints, car nous sommes en bord de mer, et c'est ce que les ouvriers avaient trouvé de mieux.

Ce temple est dédié à Kâlî, déesse de la destruction et mère de l'univers ; mais plusieurs autres dieux et déesses parmi les légendaires « 30 millions » nous accueillent sous la forme de statue, dont Mariamman, déesse de la fertilité et de la pluie, dans sa grande robe jaune. « Dans l'hindouisme, on va se sentir plus proche de tel ou tel dieu, qui va se manifester à nous, s'imposer d'une façon ou d'une autre dans notre vie à un moment donné, et c'est ce dieu ou cette déesse qu'on honorera en priorité – sans exclusion des autres, évidemment. » La femme qui m'accompagne porte une grande robe jaune achetée exprès la veille au marché du Chaudron, et à peu près identique à celle de la déesse Mariamman.

Le temple de Bois-Rouge est connu pour ses importants sacrifices animaux – chaque année, des centaines de cabris et des milliers de coqs. Ce type de sacrifice, qui provient des zones rurales du Tamil Nadu où il était encore en usage au 19e siècle, a ensuite été proscrit dans l'Inde contemporaine, et a quasiment disparu ; mais deux siècles plus tard, à des milliers de kilomètres, il est demeuré. Cet abattage rituel impression-


cour extérieure
entrée / parking
grande porte
Allah
enceinte
du temple
bâtiment
couvert
bâtiment
couvert

nant, qui peut heurter les sensibilités contemporaines, concerne toutefois, indique notre guide, des quantités d'animaux bien inférieures à celles qui sont pratiquées toute l'année dans les abattoirs ; et le sacrifice animal est au centre de la plupart des religions du monde, à commencer par les trois monothéismes. (Sur le plan cosmologique, il faut également noter que l'acte sacrificiel est central dans les hymnes védiques ancestraux ; et que c'est d'un sacrifice originel que procède dans les Védas la naissance de l'univers.) Faisant suite à une semaine de rituels (bains de divinités, prières, sortie de la statue de Kâlî…) le sacrifice a lieu, et des milliers de personnes de la communauté malbar locale commandent et reçoivent de la viande, abattue dans un contexte religieux ancestral, et la redistribuent aussi aux plus démunis. Il est frappant de noter que cet abattage local et sacré, aux racines anthropologiques profondes, écologiquement neutre, en est venu à susciter dans les sensibilités contemporaines davantage de répulsion et de réprobation, voire de lutte hostile, que cette abattage global et profane en quoi consiste la Sixième Extinction, mise en œuvre par ce qu'on présente comme « transition écologique ».

À la mention de la phobie des tambours malbars, notre guide sourit : « Mais c'est le cas de tous les Malbars ici ! On nous a tous appris la légende du sorcier malbar pour nous éloigner de notre religion ! Ça laisse des traces… On a tous ce genre de phobies… C'est le point de départ… Mais oui, maintenant, on commence à en parler à voix haute. Et surtout, à redécouvrir notre culte et notre culture. »

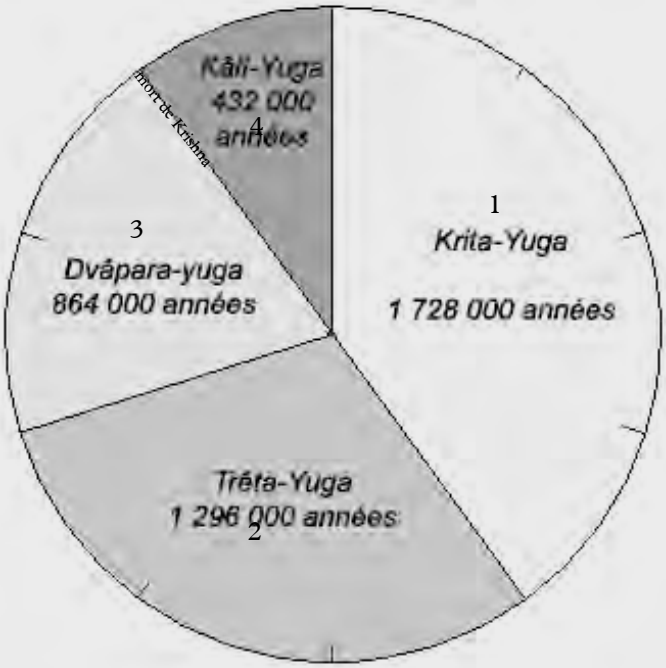
Il est maintenant temps d'effectuer ce « retour au temple ». Après les ablutions rituelles, nous entrons dans l'enceinte, par la porte principale surmontée de dizaines de dieux et de déesses. Il est composé d'une vaste cour carrée comportant deux espaces clos, dans lesquels nous n'entrerons pas. Le premier dieu honoré à l'entrée a la forme d'une grande barre verte ; notre guide nous explique qu'il s'agit d'Allah, le Dieu

des musulmans, car de nombreux ouvriers de l'usine étaient des Indiens musulmans (qu'on appelle ici des Zarabs). Et la bienséance oblige à honorer d'abord les invités et leurs dieux. Allah est donc le premier dieu que nous saluons dans ce temple hindou. Le polythéisme hindou est un pluralisme radical, qui semble avoir découvert la logique du « plurivers » il y a déjà quelques millénaires.

En poursuivant la visite, notre guide nous explique que toutes les dimensions et les formes architecturales de ce temple, ainsi que leurs orientations géographiques, correspondent à des enjeux astronomiques : c'est par rapport aux position du soleil, de la lune, des orbites des planètes mouvantes et des positions des étoiles fixes que tout cela est construit. Car l'hindouisme est profondément ancré dans des savoirs astronomiques. C'est tout cela à la fois l'hindouisme, insiste notre guide : des sciences, une philosophie, des prescriptions éthiques, des rituels codifiés… Pas exactement donc ce qu'on appelle en régime moderne « une religion » en se basant sur le cas – très particulier et très exclusif – des monothéismes.

Exemple d'inclusivité de l'hindouisme (post Facebook du compte réunionnais Karouppou Media, 1er mai 2025)

À chacun des principaux dieux ou déesses, correspondent une planète, mais aussi un animal. Chacun de nous est donc connecté à une réalité divine, qui constitue elle-même un lien entre le terrestre et le céleste, le mouvement des sphères et la vie sur Terre, au sein d'un concept unifié, vivant et spirituel, de nature ou d'univers, que l'hindouisme appelle *Dharma* : l'ordre du monde. Moi qui cherchais depuis quelques années des modalités d'articulation, pour les pensées de l'écologie, entre le théologique, le cosmologique, le biologique et le psychologique, je découvre que c'est fait, et ce depuis des millénaires, L'hindouisme, qui plus est, est la seule tradition culturelle et religieuse au mode qui existe sans solution de continuité, depuis son origine, sur le même territoire. Il s'agit là d'un legs anthropologique ancestral et majeur (Daniélou, 1960).



Dans la cosmogonie hindoue, 1 Mahāyuga correspond à l'ensemble des quatre âges du mondequi vaut 4,32 millions d'années.
71 Mahāyuga font une période de Manu (307 millions d'années).
1000 Mahayuga font un kalpa (4,32 milliards d'années).

En ce mois d'avril 2022, nous venons de fêter la nouvelle année indienne. Nous entrons, apprenons-nous, en l'an 5124 de l'ère *kaliyuga* – l'« âge de fer », nommé d'après le démon *kali* (qui n'a rien à voir avec la déesse Kâlî). L'ère *kalijuga* est le quatrième et dernier âge de la cosmogonie hindoue cyclique. L'ère *kalijuga* a commencé avec la mort de Krishna, tué par un chasseur, comme le raconte le *Mahabharata*.

Cette ère kalijuga est celle de la dégénérescence spirituelle de la civilisation humaine, pendant laquelle les humains ne cessent de s'éloigner des dieux. Elle va durer encore 426 000 ans, jusqu'à une nouvelle descente de Vishnou qui ramènera l'Ordre (*Dharma*) et le bonheur sur Terre, pour recommencer un nouveau cycle des quatre *yuga*.

Il m'a fallu faire tout ce chemin, jusqu'au milieu de l'Océan Indien, et jusqu'au milieu du temple de Bois-Rouge de Saint-André, pour prendre connaissance de ces savoirs ancestraux, mêlant astronomie, psychologie, éthique, philosophie et poésie, qui relient nos âmes et nos corps, la vie sur Terre et les constellations célestes, au sein d'un temps cyclique – la voici donc, l'idée de nature dans son extension accomplie, telle que je l'avais cherchée en vain toute ma vie dans les livres occidentaux. La nature, *prakriti*, forme avec la culture, *sanskriti,* un couple indissociable, les deux mots étant par ailleurs formés sur la même base verbale, *-kri*, qui signifie agir ; le préfixe *pra-* renvoyant quant à lui à un mouvement interne, et le préfixe *-sans*, à la mise en système (Montant, 2024).

> « La nature est donc, dans la langue même et sa grammaire, vue comme énergie dynamique, et son couplage avec le principe mental est responsable du maintien du monde en bon ordre. À commencer par la terre, l'habitat des humains. » (Montant, 2024)

J'en tire aussi une autre définition possible de ce qu'est un blanc : quelqu'un qui pense qu'il a le monopole de la civilisa-

tion, qui se considère non sans orgueil comme une personne cultivée, qui ne connaît pas même les rudiments d'un des plus anciens systèmes cosmologiques et religieux du monde, toujours vivant aujourd'hui, pratiqué par un milliard d'êtres humains ; et qui, lorsqu'on prend la peine de lui expliquer cela, ne voit toujours pas bien où est le problème.

Tu es la Femme et tu es l'Homme.
Tu es la Vierge, le fier Adolescent,
le Vieillard qui trébuche malgré son bâton.
Tu es la mouche bleue et le perroquet à l'œil rouge,
le nuage que féconde l'éclair.
Tu es le cycle des saisons. Tu es la mer,
ce qui n'a point de commencement,
le Seigneur éternel de qui naissent les sphères.

(Shvetâshvatara Upanishad, 4, 1-4.)

Au début, ils ne comprenaient pas mon obstination à écarter le compas, ce dieu de l'Occident. Mais en échange, ils commençaient à entendre parler le ciel et la mer avec le bateau. Et lorsque la

2. Horizons

« Au début, ils ne comprenaient pas mon obstination à écarter le compas, ce Dieu de l'Occident. Mais en échange, ils commençaient à entendre parler le ciel et la mer avec le bateau. »

Bernard Moitessier

La Longue route,
Arthaud, 1971

« Tu es la Femme et tu es l'Homme.
Tu es la Vierge, le fier Adolescent,
Le Vieillard qui trébuche malgré son bâton.
Tu es la mouche bleue et le perroquet à l'œil rouge, le nuage que féconde l'éclair.
Tu es le cycle des saisons. Tu es la mer, ce qui n'a point de commencement,
le Seigneur éternel de qui naissent les sphères. »

Shvetâshvatara Upanishad, 4, 1-4

Cité dans Alain Daniélou, *Mythes et dieux de l'Inde : le polythéisme hindou*, Buchet-Chastel, 1960

PROSPECTIVE

Descente énergétique

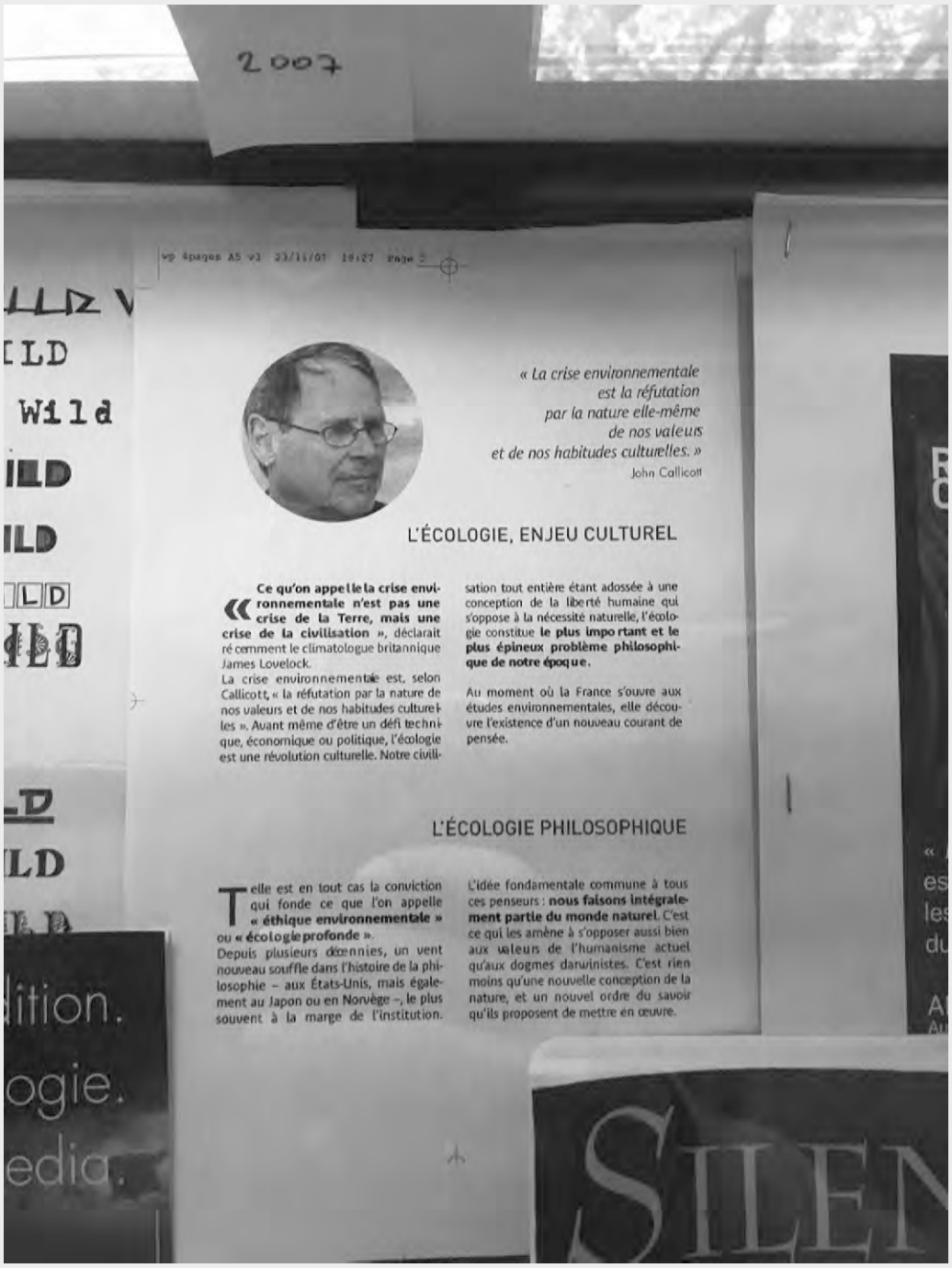
La réparation du monde

En choisissant dans les années 2000 de m'engager dans les pensées de l'écologie et de revenir vivre à Marseille, je recherchais une position qui était deux fois à la marge de l'Occident et de sa culture *mainstream*, à rebours de son projet d'« occupation » généralisée ; c'est dans ce centre humain mondial que je voulais être, sur la frontière franco-algérienne, euro-africaine, pour organiser ma « sortie de la modernité ». Mais à la fin des années 2010, l'écologie et Marseille sont devenues à la mode dans tout Paris, et même au-delà. On peut certes se demander quelle écologie exactement, et quel Marseille ; mais les faits étaient indubitables : les tables « Écologie » des librairies étaient désormais aussi bondées que les rochers de Malmousque ; je me fichais bien d'être appelé « précurseur » : aucune révolution n'avait eu lieu, je n'avais plus de place chez moi, et je tirais toujours le diable par la queue.

Tout cela a entraîné une crise morale assez profonde, qui m'a amené au fil des ans à initier un lent mouvement de reconfiguration de mon positionnement théorique et de ma pratique, d'autant plus qu'à partir de 2019, je n'étais plus seul à tirer des bords contre le vent : nous étions, soudain et désormais, toute une belle équipe, et qui avait le vent en poupe.

Construire une vision

À l'issue d'une mue entamée en 2019, nous avons été amenés, au sein de l'équipe, à redéfinir la ligne éditoriale de la maison. À une époque où l'académisation des pensées de l'écologie battait son plein, et où nous disposions désormais en France d'une bibliothèque d'écologie abondante, nous ne pouvions pas continuer indéfiniment à « importer et acclimater en langue française les pensées de l'écologie », comme mon programme m'invitait à le faire depuis une décennie. Il fallait nous donner un autre propos que celui qui avait justifié la naissance de la maison et qui – en dépit de son apparente audace à l'époque – était désormais accompli. J'avais pris un



Brochure de présentation de la maison (2007) dans la vitrine chronologique. (Archive Wildproject.)

risque en 2008 en créant une maison dédiée à la philosophie de l'écologie (cf. ci-contre) ; il nous fallait renouveler ce risque, collectivement cette fois-ci, en ouvrant un nouveau front de luttes et de réparation.

L'histoire de l'écologie montrait à quel point elle avait été visionnaire et avait eu raison de nous alerter sur les aberrations du développement – mais témoignait aussi de ses difficultés à faire émerger un projet de société alternatif qui pourrait faire consensus, ne serait-ce qu'au sein des cercles de l'écologie. Or, sans une vision claire, comment orienter l'action au présent, comment espérer autre chose qu'une reprise-édulcoration par l'État – et comment lutter contre cela ? Dans ma culture entrepreneuriale, le présent est adossé au projet et vivifié par lui. Privé d'horizon, mon action et ma pensée se dévitalisent. Je ressentais le besoin opérationnel d'une vision d'avenir pour étayer et poursuivre mon action présente.

Sous l'aiguillon de Marin Schaffner et, à travers lui, du théoricien de l'écologie sociale Murray Bookchin (2020), il nous a vite semblé évident qu'il fallait s'engager sur la voie de la transformation sociale, convertir et basculer le « changement de paradigme » théorique (ontologique et éthique), qui faisait l'objet d'une telle mode, en changement socio-politique. Cette mue faisait sens en termes politiques, éthiques, éditoriaux et commerciaux.

Cela exigeait d'ouvrir la question du moyen-long terme, et donc de s'aventurer dans la zone trouble de l'avenir. Il s'agissait là d'un changement d'attitude significatif, d'une direction moins rassurante, plus hasardeuse que la récapitulation historique pour laquelle la maison était reconnue. Au contact de Marin, un nouvel éthos se mettait en place.

2019 : nouveaux vents, nouveau cap

Ce processus collectif de réorientation de la ligne des éditions Wildproject a eu lieu entre 2019 et 2021.

Depuis une décennie environ, une scène des pensées de l'écologie a émergé en langue française.

Comment décrire et nommer ce nouveau continent à la croisée des luttes, des arts et des sciences ? À quelles œuvres collectives ses acteurs sont-ils en train de donner vie ? Quelles sont les grandes dynamiques en cours ? Comment l'écologie transforme-t-elle nos façons de penser et d'agir ?

Une sélection d'auteurs, mais aussi de journalistes, éditeurs, traducteurs, libraires, militants… répond à ces questions.

Marin Schaffner, formé à l'ethnographie, voyageur au long cours, signe ici son premier ouvrage.

15 €

Image de couverture © AGS.
Couverture et direction artistique : Wild Studio

éditions wildproject
www.wildproject.org
12 bd National
13001 Marseille

UN SOL COMMUN

MARIN SCHAFFNER

UN SOL COMMUN

LUTTER, HABITER, PENSER

dirigé par marin schaffner

« Une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste lorsqu'elle n'y tend pas. »
ALDO LEOPOLD

collection "le monde qui vient"

1. LUTTER

ÉCOLOGIE ET ACTUALITÉ
HERVÉ KEMPF

ÉCOLOGIE ET ACTION DIRECTE
LAMYA ESSEMLALI

ÉCOLOGIE ET AGRICULTURE
FRANÇOIS LÉGER

ÉCOLOGIE ET FÉMINISME
ÉMILIE HACHE

ÉCOLOGIE ET HISTOIRE
JEAN-BAPTISTE FRESSOZ

ÉCOLOGIE ET REPORTAGE
JADE LINDGAARD

2. HABITER

ÉCOLOGIE ET JARDINS
GILLES CLÉMENT

ÉCOLOGIE ET SENSIBLE
NATHALIE BLANC

ÉCOLOGIE ET TRADUCTION
PIERRE MADELIN

ÉCOLOGIE ET TERRITOIRES
BRUNO LATOUR

ÉCOLOGIE ET DOMINATIONS
ISABELLE CAMBOURAKIS

ÉCOLOGIE ET ÉCONOMIE
ALEXANDRE LAUMONIER

ÉCOLOGIE ET RELATIONS
BAPTISTE MORIZOT

3. PENSER

ÉCOLOGIE ET JUSTICE
CATHERINE & RAPHAËL LARRÈRE

ÉCOLOGIE ET COLONIALISME
MALCOM FERDINAND

ÉCOLOGIE ET PÉDAGOGIE
ANNE DE MALLERAY

ÉCOLOGIE ET CHAÎNE DU LIVRE
ANAÏS MASSOLA

ÉCOLOGIE ET LITTÉRATURE
ANNE SIMON

ÉCOLOGIE ET ALTÉRITÉ
PHILIPPE DESCOLA

ÉCOLOGIE ET CONNAISSANCE
ISABELLE STENGERS

2019

Le projet initial, qui avait justifié en 2008 la création de la maison, était d' « importer et acclimater en langue française la révolution écologique de la philosophie », alors une réalité massivement anglo-saxonne. Au bout d'une décennie environ, avec la prolifération de la bibliographie en lange française, l'évidence s'est imposée que nous y étions parvenus – avec des tas d'auteurs, d'autrices, d'autres maisons.

Le marqueur historique, dans mon expérience, a été l'année 2018, où le sentiment s'est imposé que je n'arrivais plus à lire, ni même à suivre, tout ce qui sortait en humanités environnementales en France – alors que quelques années plus tôt, la parution d'un livre d'écologie en sciences humaines et sociales constituait un événement qui justifiait en général l'envoi d'un mail ou d'un SMS entre camarades. C'est de ce débordement bibliographique qu'est né le projet d'opérer, à l'occasion des dix ans de la maison, une cartographie du champ, un projet qui a trouvé son auteur en la personne de Marin Schaffner, alors fraîchement diplômé en littérature, ethnographie et science politique, et qui a pris la forme du livre d'entretiens *Un sol commun : lutter, habiter, penser*, que nous avons vendu ensemble comme « la première cartographie collective des pensées de l'écologie en langue française », marque le passage entre deux océans, la rupture entre la première décennie et la deuxième. C'est une célébration collective du travail accompli par la scène des pensées de l'écologie, et un rideau d'ouverture sur une nouvelle histoire à inventer.

Ce rideau a été symbolisé par une « opération librairie » qui a été suivie par plus de 100 libraires en France à l'occasion de ce livre et de nos 10 ans, nous permettant de faire un chiffre d'affaires qui correspondait presque à celui que, les années précédentes, la maison faisait en un an.

Ce livre est ainsi venu clore une décennie de solitude, dans laquelle je naviguais seul à bord, et contre le vent. À partir de 2019, nous avons senti le vent tourner en notre faveur, une

sensation presque perturbante tant j'étais habitué à me tenir contre le vent ; et, avec l'arrivée cette même année de Georgia Froman, puis de Gayané Zavatto, nous nous sommes soudain retrouvés plusieurs personnes à bord. Ces deux éléments nous ont permis d'augmenter la voilure, offert d'autres possibilité de navigation, et permis de nous donner un nouveau cap.

C'est une chose étrange dans la vie que d'atteindre le but qu'on s'est donné. La joie du projet accompli se mêlait au trouble d'une maison déboutée de sa raison d'être – et de sa condition « héroïque » de discrète précurseuse. Désormais, la plupart des maisons d'édition avaient quelque chose à offrir à la table « Écologie » de la plupart des librairies. C'était une étrange ruée vers le vert. Comme le petit port de Malmousque avant qu'il ne soit indiqué en 2013 dans le *Guide du Routard*, il y avait soudain foule sur notre petit lopin de terre. La maison était certes visible, mais elle était rejointe par un troupeau d'autres maisons, et défendait des idées qui étaient désormais parfaitement à la mode ; ce qui me désarçonnait, car je pensais plaider en faveur d'un changement de paradigme révolutionnaire. Cet accomplissement doux-amer entraînait un flottement moral. Il nous fallait, sans nous trahir, changer de point d'appui et d'attitude ; trouver un nouveau sol pour faire mieux, et plus clairement, ce que nous pensions faire. Le projet ne pouvait pas être de nourrir *ad vitam*, et sans trop de financement publics, les bibliothèques universitaires en accumulant les nouvelles références, dans une logique de capitalisation et d'embourgeoisement, en jouant la concurrence académique entre des chercheuses et chercheurs plus ou moins *bankable*, en courant après « la crème de la crème des humanités environnementales » (une formule que j'avais lue à l'époque sur un post twitter que je ne parviens pas à retrouver, à propos d'une table ronde à Beaubourg) et dans une compétition féroce avec des maisons beaucoup plus grosses et riches que nous. Outre que cela semblait perdu d'avance, cela n'avait aucun sens, et ne correspondait pour nous à aucun désir.

Il fallait définir ensemble un nouveau projet, d'une ampleur au moins comparable à celui qui m'avait occupé seul une décennie. Voire un projet plus audacieux encore, puisque nos moyens étaient bien plus grands. Il s'agissait de nous occuper dix ans…

Une équipe en travail

La réorientation du projet de la maison a pris environ deux ans au sein de l'équipe, au fil de nos conversations quotidiennes, de nos tâtonnements, de nos aspirations, et des événements du monde. Nous disposions dès 2019 de plusieurs éléments.

D'abord la volonté de faire moins de livres de format et de style académique, et davantage de livres pédagogiques, abordables, que Marin portait et incarnait en premier lieu. Avec Georgia, nous schématisions cela avec une parabole : la bibliothèque que nous avions construite dans notre « abbaye » était riche et complète, mais peu de gens la connaissaient car elle n'était pas facile d'accès, il nous fallait donc désormais absolument aller dans les rues avec des livrets et des brochures pour en divulguer les trésors par petits bouts, et accompagnés d'un sourire et d'un discours.

Ensuite, nous souhaitions renforcer la politisation de la maison, que je revendiquais certes en théorie, mais que Marin, bien mieux connecté que moi aux mondes des luttes, incarnait bien autrement. Il disposait de cette intelligence militante qui manquait à la maison, et qui allait ouvrir des nouveaux territoires dans les années à venir, notamment avec la publication emblématique, en 2020, d'une anthologie de Murray Bookchin, *L'écologie sociale*, réalisée par Marin.

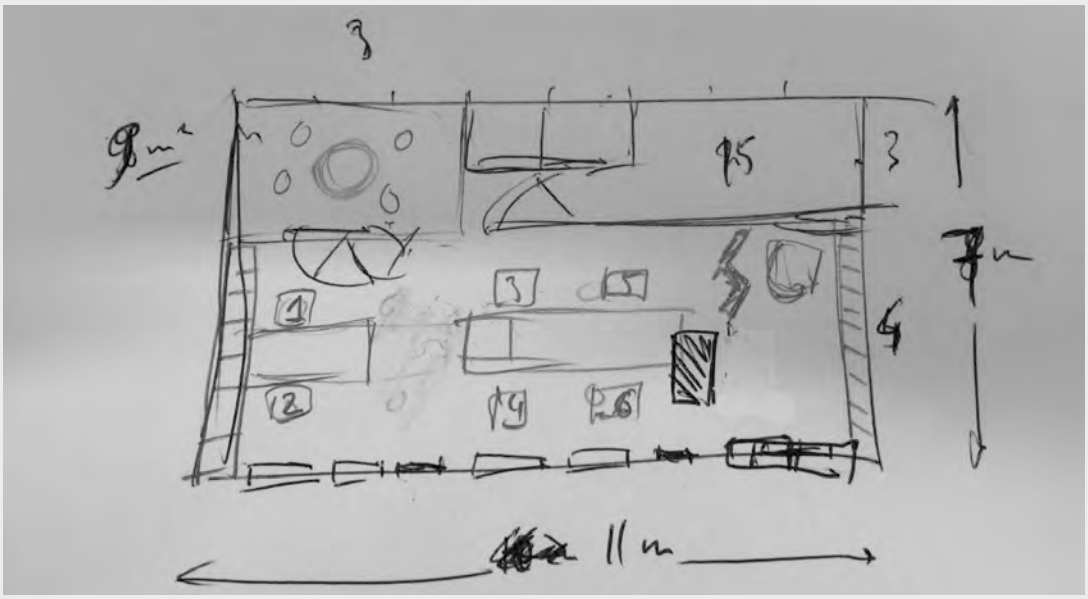
Par ailleurs, la question décoloniale, qui était encore peu visible, mais déjà centrale à nos yeux, et constituait notre pacte politique fondamental avec Marin depuis notre première rencontre, devait elle aussi prendre de l'ampleur. Je n'avais à cette époque publié, sur les suggestions de Pascal Menoret, que Ghassan Hage (2017) et Roxanne Dunbar-Ortiz (2018) dans

la collection « Le monde qui vient ». L'écologie décoloniale constituait mon cap, mais elle était encore entièrement en germe – exactement comme, en 2010, pouvait l'être l'écologie philosophique qui, avec 4 ou 5 titres, demeurait encore quasi invisible à des yeux extérieurs.

Un autre point qui nous occupait en cette année 2019 était la question de la reconfiguration des récit ; non seulement de nos « grands récits » (de nos mythes), mais aussi de nos structures narratives, de nos univers oniriques (cf. *infra* RÉCITS). C'est à cette époque qu'a démarré une vaste et riche conversation avec Jean-Christophe Cavallin, professeur de littérature à Aix-Marseille Université, qui venait tout juste de fonder un master en écopoétique, conversation qui a donné lieu à de nombreux projets communs (ateliers d'écriture avec Marin, publication d'une sélection de textes dans le recueil *Des vivants et des luttes*, recensions sur la revue en ligne *Diacritik*). Une trace des premiers moments de cette conversation se trouve dans un entretien vidéo que Jean-Christophe Cavallin m'a accordé en 2019, nommée « L'écologie fait des récits » et publié sur la revue en ligne *Diacritik*, et qui a joué un rôle non négligeable pour faire connaître le travail de la maison dans les mondes littéraires et culturels.

L'irruption dans le catalogue du mouvement biorégionaliste, amené en 2019 par Mathias Rollot, et saisi au vol par Marin, fut également un élément clef qui nous encouragea à tourner nos regards vers l'avenir. Le biorégionalisme est un mouvement militant de la contre-culture des années 1970, en Californie, qui avaient souhaité quitter la ville et se lancer dans des logiques sérieuses de « réhabitation » collective dont les principes semblaient toujours pertinents, à commencer par l'idée, simple mais riche de conséquences, de se donner comme objectif en tant que communauté humaine de favoriser (et non pas détruire) la vie du territoire où l'on réside en tant que communauté.

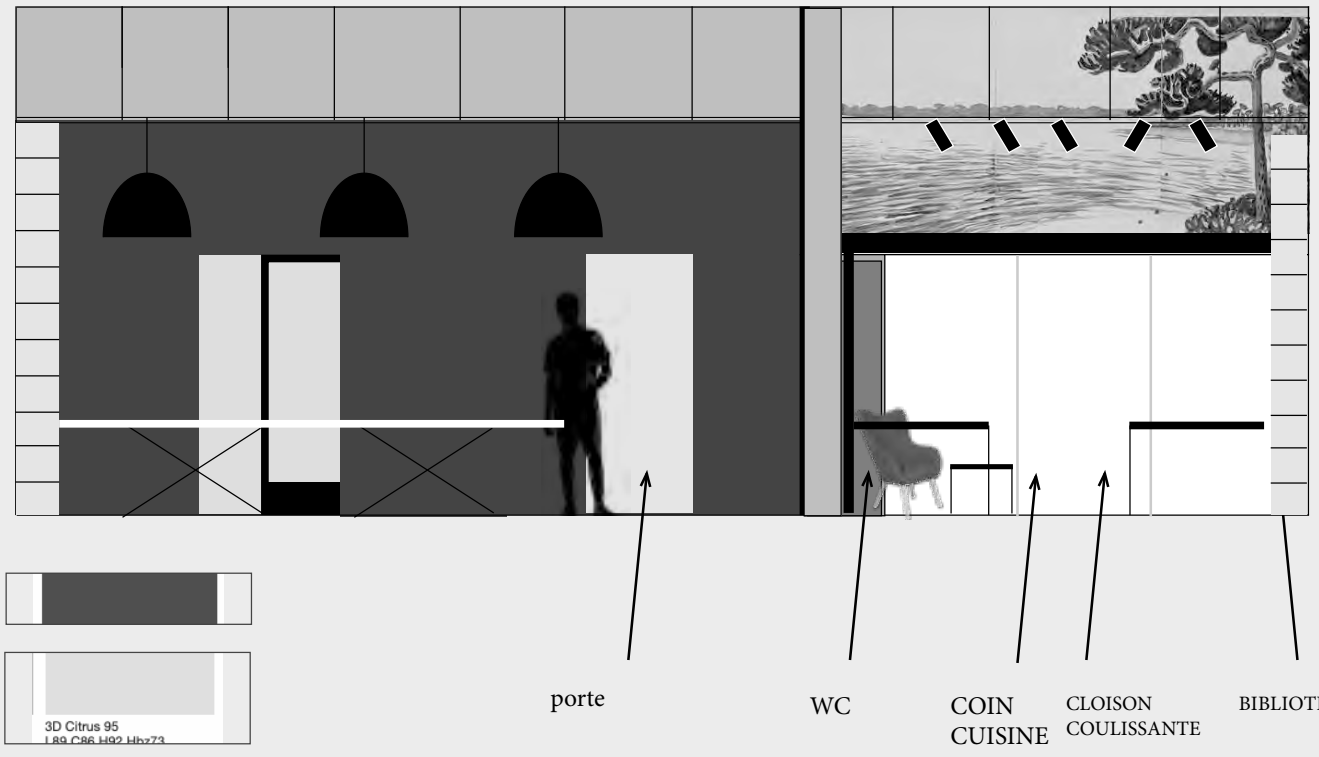
Ces enjeux résonnaient fortement au sein de notre Agence des sentiers, avec mon associé l'urbaniste Paul-Hervé



Les bureaux-librairie des éditions Wildproject (depuis 2020)

Ci-dessus, avant et après rénovation.

Ci-contre et ci-dessous, plan de rénovation du local de la couturière (B..L.)



Lavessière. Nous suivions avec intérêt le déferlement du mouvement de l'agriculture urbaine, tant sur le terrain (avec une structure comme la Cité de l'agriculture, alors en plein essor, et dont les locaux étaient alors à 50 m des nôtres), que dans le monde des idées, avec l'exposition de Sébastien Marot *Taking the country's side*, à la Triennale de Lisbonne de 2019, qui nous sembla à tous un événement encyclopédique de première ampleur, faisant le lien entre les pensées de l'écologie et leur mise en opérationnalité à travers la mutation de la pratique de l'architecture. (Nous publierons finalement ce livre, en 2024, dans notre nouvelle collection dédiée à l'architecture.) Cette même année 2019, pour la réédition de *Ville sauvage*, je rédigeais une longue introduction dans laquelle je déplorais le *green washing* qui se déployait autour de la nature en ville, et je mettrais notamment en avant l'importance de l'agriculture urbaine dans l'invention des mondes écologiques de demain. Intitulée « Villes terrestres », cette introduction allait donner naissance à de nombreux projets dans les années à venir (formations, manuel, jeu, collection…).

Une nouvelle naissance

Enfin, un autre élément emblématique de cette effervescence était le fait que nous avons pris en 2020 de nouveaux locaux, qui nous donnaient la possibilité d'avoir enfin une petite librairie offrant à voir l'intégralité de nos 100 livres publiés, collection par collection. Cette nouvelle porosité entre les bureaux et les mondes sociaux, que rendait possible ce bureau-librairie, était l'emblème de la nouvelle attitude de la maison, plus forte, plus grande, plus ouverte, plus accueillante, plus en prise avec les dynamiques sociales.

La mise à l'arrêt de la machine économique lors de l'épisode pandémique de 2020 produisit sur nous l'effet que produirait le silence à l'issue d'un interminable vacarme de marteaux-piqueurs. Un monde nouveau semblait avoir émergé – un monde

En ce début 2021, nous laissons
le vieux monde derrière nous

Wildproject fait peau neuve

Comment réorganiser nos sociétés dans leurs relations au vivant pour qu'elles cessent de répandre la mort, et favorisent la vie ?

En ce début 2021, nous laissons le vieux monde derrière nous. Nous quittons notre ancienne peau, pour en revêtir une nouvelle.

Après une décennie discrète, consacrée à construire un catalogue qui traverse et raconte l'histoire des pensées de l'écologie, les éditions Wildproject ouvrent un nouveau chapitre, sous le signe de la mise en œuvre des sociétés écologiques.

Notre équipe agrandie est donc fière de présenter quelques nouveaux outils et projets :

– une librairie dédiée, dans de nouveaux locaux

– une revue illustrée

– une collection de poche

– un nouveau site internet

Pour une indépendance consolidée, une fraîcheur renouvelée, et un nouvel impact.

Une librairie
Un siècle d'écologie en 100 livres

Nous sommes heureux d'accueillir désormais nos lecteurs dans nos nouveaux locaux, qui comportent une librairie dédiée.

Située à deux pas de la gare Saint-Charles à Marseille, cette librairie a pour vocation de faire découvrir, tant aux fidèles qu'aux novices, la centaine d'ouvrages publiés – ainsi que la profondeur historique de notre catalogue, qui raconte plus d'un siècle d'écologie.

12 boulevard National, 13001 Marseille
(M° Saint-Charles ou Réformés)
Ouvert du mardi au vendredi de 14h à 19h
Renseignements au 09 87 34 92 22

profondeur historique de notre catalogue, qui raconte plus d'un siècle d'écologie.

12 boulevard National, 13001 Marseille
(M° Saint-Charles ou Réformés)
Ouvert du mardi au vendredi de 14h à 19h
Renseignements au 09 87 34 92 22

Collection de poche
"Petite bibliothèque d'écologie populaire"

Nous lançons au printemps une opération en librairie autour de la collection de poche, qui comptera 20 titres d'ici la fin de l'année.

Dans le contexte de l'explosion du rayon "écologie" en librairie, nous avions fêté nos 10 ans avec le livre *Un sol commun*. Avec le directeur de cet ouvrage collectif, Marin Schaffner, nous avons créé cette collection de poche à visée pédagogique.

Parmi les titres de l'année qui s'ouvre :
• 2 ouvrages de Mathias Rollot et Marin Schaffner sur le biorégionalisme (février),
• et un manuel des philosophies de l'écologie pour lycéens, étudiants et curieux (mars).

Paysageur
Une revue pour renouveler nos cosmologies

Notre époque est celle d'un changement de cosmologie. La revue Paysageur *renouvelle de façon sensible nos représentations et nos imaginaires.*

Paysageur est une revue semestrielle, créée en 2018 par Claire Fau, paysagiste, et Maxime Lancien, journaliste indépendant.

Paysageur propose des expériences d'immersion dans des territoires, entre arts et investigation, en mobilisant les savoirs des jardiniers autant que des humanités écologiques.

Reportage, photographies, illustration, littérature, cinéma, botanique… *Paysageur* pense avec les pieds pour redéfinir notre place dans le monde.

journaliste indépendant.

Paysageur propose des expériences d'immersion dans des territoires, entre arts et investigation, en mobilisant les savoirs des jardiniers autant que des humanités écologiques.

Reportage, photographies, illustration, littérature, cinéma, botanique… *Paysageur* pense avec les pieds pour redéfinir notre place dans le monde.

Un nouveau site
Pour une poignée de kilo-octets

Découvrez notre nouveau site Internet, qui permettra notamment l'achat en ligne.

Réalisé par Lola Duval et Julien Bidoret, il se range (grâce à ses solutions graphiques radicales) parmi les sites les plus légers au monde !

L'équipe

Il a également été rendu possible par une équipe qui s'est agrandie et qui compte désormais :

Georgia Froman, éditrice, responsable de la production

Gayané Zavatto, éditrice, chargée des relations presse et commerciales

Laure Dupont, correctrice

Marin Schaffner, éditeur, directeur de collection

Baptiste Lanaspeze, éditeur, fondateur

… ainsi que **Claire Fau** et **Maxime Lancien**, rédacteurs en chef de la revue Paysageur.

Tous nos vœux pour cette nouvelle année

Éditions Wildproject
12 boulevard National - Boîte 52 - F-13001 Marseille
www.wildproject.org

Vous recevez cet email car vous êtes abonnés à la newsletter des éditions Wildproject.

Share
Tweet
Share
Forward

Preferences | Unsubscribe

sans avions, recentré sur la subsistance, un monde proche de celui que nous appelions de nos vœux.

C'est à la confluence de tous ces éléments que, en 2021, au fil de nos conversations quotidiennes, notre nouvelle ligne a trouvé une première formulation, encore maladroite : « Contribuer à la réorganisation des sociétés pour qu'elle favorisent la vie sur Terre ». Il nous a semblé que ce projet était à la fois suffisamment gigantesque et vital pour pouvoir nous occuper pour une décennie au moins, et pour justifier la publication de 100 à 150 nouveaux livres (ce qui représente, à raison d'un coût de production moyen 15 000 € par livre, un budget d'environ 2 2250 000 €, ce qui est comparable au budget d'un gros projet de recherche, mais avec deux différences notables : d'abord, il faudrait ajouter le budget considérable nécessaire à la production des textes eux-mêmes (correspondant dans le cas d'un chercheur du CNRS ayant travaillé à temps partiel pendant 4 ans sur son manuscrit, à environ 100 000 €) ; et ensuite, une autre différence est qu'un projet de recherche produit en général 1 livre ou 2, et non 150.

« Contribuer à la réorganisation des sociétés pour qu'elle favorisent la vie sur Terre » : voici qui pouvait sembler un objet de recherche trop vaste pour être viable ; mais comme le disait à ses collègues et ses étudiants l'océanologue Daniel Pauly, l'homme qui, entre les années 1980 et les années 2000, compta les poissons des océans du monde, « en science, si vous voulez faire des découvertes, il faut vous donner de grands objets » (Grémillet, 2019, citation de mémoire).

À partir de là, nous nous engageons de façon claire et résolue dans un programme de travail qui va nous amener à prendre en charge des questions de prospective, de diagnostic écologique ; à nous positionner comme force de proposition sur l'avenir écologique du monde, et à nous rendre plus audibles du grand public. Plusieurs projets témoignent de ce changement d'appui : *Plurivers : un dictionnaire du post-développement*, par

ÉVÉNEMENT PASSÉ
RENCONTRE
LITTÉRATURE ÉDITION

Les éditions Wildproject fêtent leurs 15 ans !

Une proposition de **librairie La Salle des machines** et **les éditions Wildproject**

Jeudi 27 avril 2023 à 18h30

Entrée libre

La librairie de la Friche

« Sortir de la société industrielle : un siècle de luttes et de pensées pour préparer les mondes à venir », une rencontre avec Baptiste Lanaspeze et Marin Schaffner (auteurs et éditeurs) à l'occasion des 15 ans des éditions Wildproject.

ÉVÉNEMENT PASSÉ
RENCONTRE
LITTÉRATURE ÉDITION
VISITE

Terres Communes

Réhabiter Marseille ? Agriculture, Architecture et Biorégion
Une proposition de **la Cité de l'Agriculture** et **le Bureau des guides**

Du 11 au 30 avril 2023

Salle Seita, 3e étage de la Tour - et au cinéma Le Gyptis le 28 avril

Rencontres gratuites sur réservation

S'inscrire

Une vaste discussion avec des urbanistes, géographes, agronomes, auteurices, philosophes, sociologues, enseignant·es, architectes et historien·nes s'engage à la Friche la Belle de Mai et alentours sur l'avenir de nos territoires métropolitains. Cette semaine de rencontres est organisée en écho à l'exposition Taking the country's side, présentée actuellement en nos murs.

Commissaire de l'exposition : Sébastien Marot, professeur d'histoire de l'environnement à l'École Nationale Supérieure d'Architecture de la Ville et des Territoires de Paris-Est, dont les recherches

125 aut·rices du monde et notamment des Suds (2022), le livre de David Holmgren, *Comment s'orienter* (2023), le catalogue de l'exposition de Sébastien Marot *Prendre la clef des champs* (2024), le livre et la collection *Villes terrestres* (2024), l'outil d'éducation populaire à la prospective « Le kit du futur », et un parcours de formation financé et produit par l'AFD (2025).

En 2023, pour fêter nos 15 ans à la Friche La Belle de Mai, en plein cœur du grand événement « Terres communes : Réhabiter Marseille ? Agriculture, Architecture et Biorégion » organisé, autour de l'exposition de Marot, par la Cité de l'Agriculture et le Bureau des guides, qui s'est déroulé du 11 au 30 avril 2023, nous étions ainsi en possession, en partie grâce à Marot et aux confluences de plusieurs acteurs marseillais, d'un discours à peu près stabilisé sur le projet de notre nouvelle décennie, déjà entamée : l'invention de « sociétés écologiques de demain » (que nous empruntions à Ivan Illich et à Murray Bookchin), qui était devenu notre slogan, posait aussi la question – abyssale – des modalités pratiques, techniques et politiques de la *sortie de la société industrielle*. Une question qui méritait bien une décennie de recherche éditoriale ; et que je reprends ici sous la forme, plus spécifique, de la sortie du monde blanc.

La possibilité d'un avenir écologique

Quand on considère son histoire, la montée en puissance du mouvement écologiste est strictement contemporaine de l'intensification du désastre. Depuis la naissance de l'écologie dans les années 1960, les dynamiques de destruction du monde vivant et de la société n'ont en effet jamais été aussi grandes : sixième extinction, mais aussi inégalités, dérégulation de l'économie. Les alertes du journal écologiste *La Gueule ouverte* dans les années 1970 sur l'agriculture, sur le nucléaire, sur le patriarcat, sur l'alliance mortifère entre armée et industrie, résonne aujourd'hui avec une force plus grave et plus intense encore ; car la destruction de la vie sur Terre est aujourd'hui bien plus

10 lignes de pensée et d'action vers les sociétés écologiques de demain

Sociétés écologiques :
sociétés organisées, culturellement et techniquement, de telle sorte qu'elles s'insèrent *parmi les autres sociétés terrestres* – en reconnaissant leur existence et en favorisant leur épanouissement.

Nous vivons dans une société industrielle mondialisée : c'est-à-dire une société mobilisée, dans sa culture et dans son organisation technique, par le projet de la domination et de la « guerre contre la nature ».

La sortie de la société industrielle vers les sociétés écologiques est une immense entreprise collective de métamorphose, de démantèlement et de reconstruction – à la fois technique, politique et culturelle.

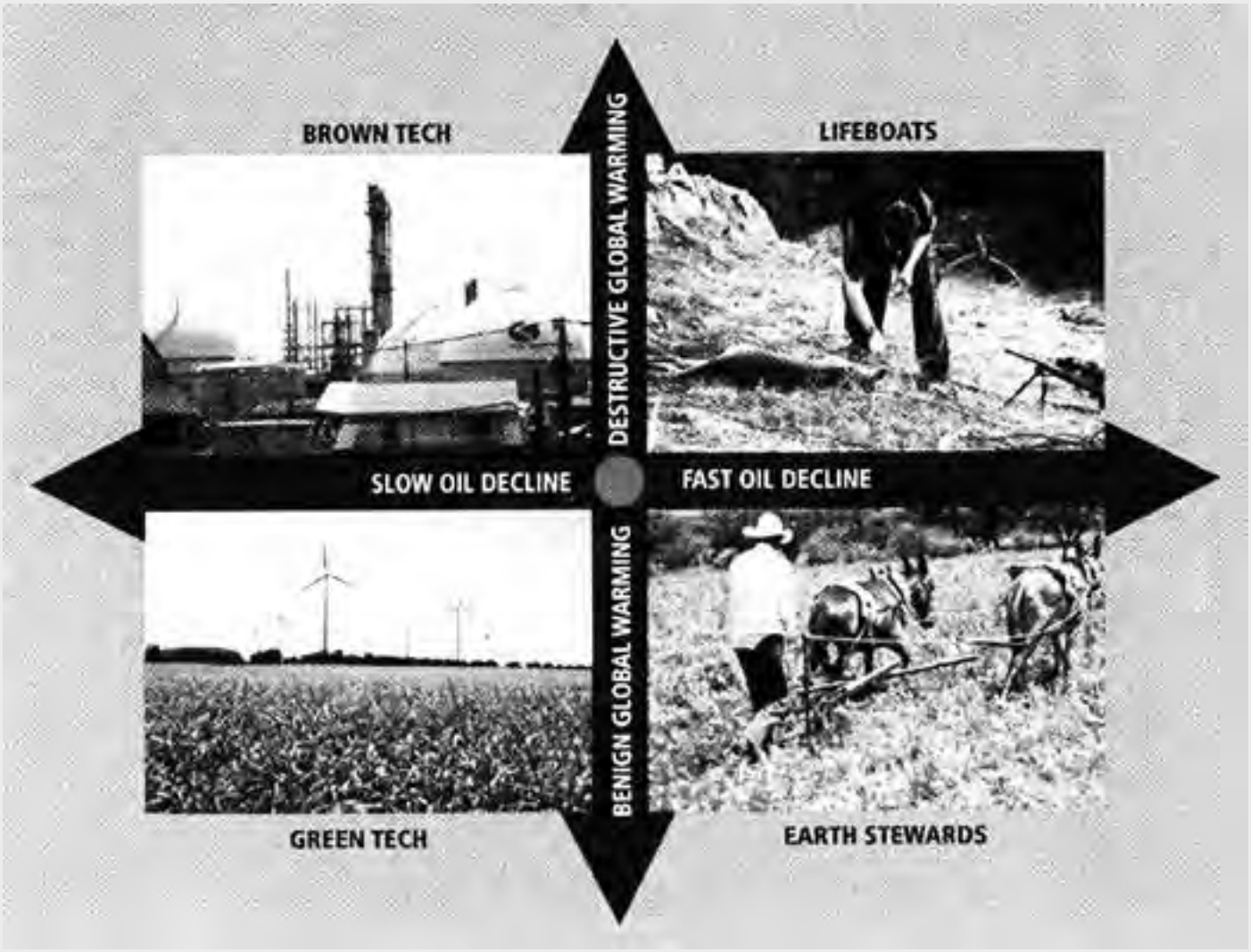
1. Lancer l'alerte
2. Redéfinir l'idée de nature
3. Réformer la raison
4. Désarmer le patriarcat
5. Préparer la descente énergétique
6. Cheminer vers soi
7. Accéder aux bassins-versants
8. Démanteler l'agriculture industrielle
9. Faire un monde de plusieurs mondes
10. Remettre nos histoires à l'endroit

intense qu'à l'époque où ce premier diagnostic culturel et politique global était posé. Depuis un demi-siècle, pas le moindre changement de modèle dans un sens écologique n'a été amorcé – au contraire.

Cela est notamment dû à la profondeur des causes de la crise, comme on l'a vu avec la présentation de l'Extinction (cf. *supra* LEXIQUE). La crise écologique n'est pas la conséquence d'un réglage technique défectueux ou d'une distraction quelconque : elle est l'accomplissement du régime socio-politique moderne lui-même et de son esprit profond, que l'écologie politique a pu définir comme la *technocratie* (Roszak, 1969), la *société industrielle* (Illich, 1973) ou la *mégamachine* (Mumford, 1934). Ce n'est pas seulement une question de croissance ou de capitalisme, c'est toute une organisation sociale du *surdéveloppement*, de la *surmobilité*, rendue possible uniquement par une *surabondance d'énergie*, et l'exploitation industrielle systématique des ressources des Suds par le Nord-monde.

La question de la sortie de la société industrielle, et de la mise en œuvre de sociétés écologiques, est donc devenue une nécessité historique. La perspective d'une sortie de la société industrielle peut sembler au premier abord un projet irréaliste et impossible (si on le considère du point de vue des valeurs et des priorités du monde qui l'a produite) ; mais une fois qu'on l'a envisagée, elle semble, à l'inverse, inévitable, l'unique planche de salut pour nous permettre de mettre un terme à la destruction de la vie sur la Terre, et donc à notre auto-destruction. (Nous rejouons ici, en l'adaptant à notre propos, l'argument de Sébastien Marot sur la métropolisation (2024), « inévitable si on regarde vers le passé », et « impossible si on regarde vers le futur ».)

Depuis 60 ans, l'écologie politique a été engagée sur des luttes qui semblent rétrospectivement tout aussi justifiées aujourd'hui (contre l'agriculture industrielle, contre le nucléaire, contre la voiture…). Bien que ces luttes restent fondamentales, l'écologie



David Holmgren

COMMENT S'ORIENTER ?

Permaculture et descente énergétique

Textes rraduits et présentés par Sébastien Marot

COLLECTION
LE MONDE QUI VIENT

« Mon ambition est ici d'encourager les écologistes à ne pas se contenter de résister au monde dont nous ne voulons pas, mais à créer celui que nous voulons. »

ne peut se contenter d'agir *contre* des secteurs d'activité mortifères (le nucléaire, l'agriculture industrielle). D'une part parce qu'elle doit oser élever sa posture critique un cran plus haut, à la hauteur de la société industrielle *en tant que telle* ; et d'autre part, parce qu'elle doit absolument accompagner cela d'*une vision d'avenir articulée et construite*. L'écologie implique nécessairement la proposition d'autres mondes, d'autres modèles, d'autres visions socio-politiques, qu'elle ne peut plus laisser le monde technocratique continuer à caricaturer comme « éco-lieux » ou « jardins bio ». Comment instituer autrement les mondes, *de l'intérieur du monde moderne qui bat son plein, et à partir des ruines qu'il va nous laisser* ? Pas seulement, donc, des positionnements contre ce monde, et pas seulement non plus des utopies ; mais des projets politiques écologistes de long terme, à l'échelle d'une génération.

Éléments de prospective écologiste

Au sein du mouvement écologiste, un important travail de prospective a déjà eu lieu, par David Holmgren, le fondateur de la permaculture, qui n'est pas une technique de jardinage, mais un projet de design social fondé sur l'agroécologie. Ce travail, qui est au cœur de l'exposition-livre de Sébastien Marot, nous a été amené par lui, et est vite devenu central dans notre recherche.

Holmgren propose de lire l'évolution de nos sociétés au prisme de l'évolution plus ou moins rapide de deux facteurs : 1° la baisse des sources d'énergie disponibles, et 2° la dégradation de la vie de la Terre (sixième extinction, changement climatique…). En fonction de la sévérité de l'évolution de ces deux axes, il imagine 4 scénarios : 1) si cela évolue lentement, croissance verte, 2) si cela évolue très vite, effondrement, 3) si l'énergie se maintient dans une Terre dégradée : Etats autoritaires, 4) si l'énergie s'écroule dans une Terre en état correct: intendance de la Terre (à partir de communautés plus réduites et dans un monde fédéralisé). Cette boussole permet de lire et

En haut, Ivan Illich au Centre interculturel de documentation), plus connu sous l'acronyme (CIDOC) fondé en 1966 à Cuernavaca, au Mexique.

En bas, une assemblée général de la Via Campesina.

de repérer ces tendances à l'œuvre dans le monde contemporain, et de se positionner soi-même pour définir et approfondir tel scénario contre tel autre. Cela ouvre une conversation inédite et vitale sur l'avenir (voir infra PROSPECTIVE).

Un autre aspect fondamental du travail prospectif de l'écologie réside dans la critique du *développement*, qui constitue le scénario par défaut, hégémonique et quasiment unique, d'évolution de nos sociétés. La critique du développement, qui remonte aux années 1980, et s'inscrit dans l'héritage de Walter Rodney (1972), de Samir Amin (1973) et d'Ivan Illich (1973), permet d'identifier les causes de l'Extinction : le *surdéveloppement*, rendu possible par 1° la surabondance énergétique et par 2° l'exploitation des pays du Sud par le Nord-monde ; et 3° présenté comme norme sociale, politique et économique.

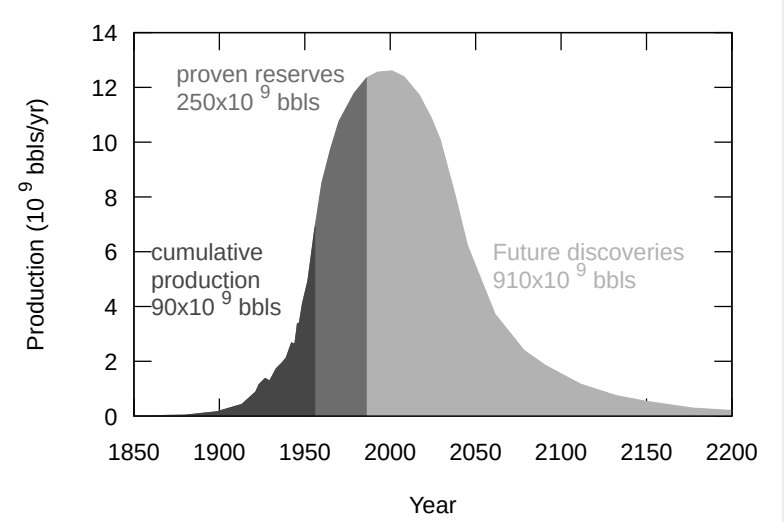
Mettre fin à ce dogme du « développement » continu *qui est en réalité un surdéveloppement colonial extractiviste*, qui fabrique la pauvreté mondiale des Suds là où il prétend la combattre (Rodney, 1973), est donc une condition *sine qua non* de l'habitabilité future de la Terre.

L'alternative au développement ne saurait être une autre formule unifiée et hégémonique mais, au contraire, une compréhension et un respect nouveau des modes d'organisation des peuples et des sociétés, selon leur milieu, leur culture, leur histoire. C'est la thèse centrale de *Plurivers : un dictionnaire du post-développement* (2022) rassemble ainsi une centaine d'initiatives politiques, économiques, sociales dans le monde, à partir des pays du Sud. On peut citer l'exemple de via Campesina, le mouvement fédéral mondial créé en 1994 qui rassemble 20 millions de paysans et qui organise des plaidoyers qui ont infléchi les positions de la FAO. Un autre exemple de *Plurivers*, c'est la restauration cosmologique et spirituelle de l'idée de nature, entendue comme Terre-Mère, déesse, *Pachamama*, entité vivante méritant le respect.

Les remaniements nécessaires à la sortie de l'aire culturelle moderne et à la mise en œuvre de sociétés écologiques sont si

1.
période de
1850 à 2200

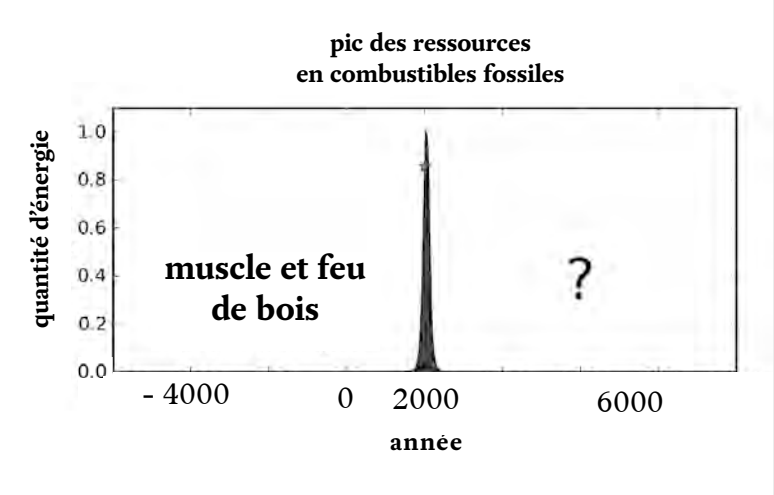
La montée énergétique et la fatale descente qui suit (1956)



Distribution de la production mondiale de pétrole montrant les données historiques (en bleu) et la production future (en vert et en orange) © M. King Hubbert, 1956.

2.
période de
-4000 à 6000

L'overdose énergétique de l'ère industrielle (2011)



La brièveté de l'ère des combustibles fossiles
Légende originale : « À long terme, l'ère des combustibles fossiles est brève et nous ne pouvons pas être certains de la nature de notre existence après cette ère. » © Tom Murphy, « Pour moi, le développement durable, c'est de la foutaise », 2011 (blog « Do the Math : using physics and estimation to assess energy, growth, options »).

nombreux et si profonds qu'on mesure encore mal encore leur ampleur. D'un point de vue épistémologique, cela implique par exemple de revoir en profondeur la place et la valeur que nous donnons dans nos sociétés à « la science », qui est en réalité, depuis le début, une technoscience ; et qui constitue un pilier central de la blanchité et de la modernité (cf. *infra* SCIENCE).

La descente énergétique

C'est au début de l'élaboration du projet « Villes terrestres » (en 2021) que, cherchant quelle pouvait être la colonne vertébrale des villes écologiques de demain, par-delà les pistes dont nous disposions (relocalisation, mouvement social de l'agriculture urbaine, renaissance du biorégionalisme), que, par opposition au projet de décarbonation, nous avons pris conscience que le seul scénario solide sur le plan écologique, mais celui qui est quasi absent dans les médias et dans les conversations publiques – ou alors uniquement comme « décroissance » dans les cercles de convaincus – était celui de la descente énergétique.

La descente énergétique est la diminution drastique de la consommation globale d'énergie d'une société (Odum 2001, Holmgren 2009). La notion, qui provient au départ de la simple connaissance des limites des ressources en énergie fossiles (cf. schéma 1956), a ensuite été étayée écologiquement pour devenir un projet d'organisation sociale, économique, spatial… En termes quantitatifs, il ne s'agit pas d'une diminution ou d'une modération de la consommation d'énergie (du type, -10% en 2050), mais d'une division d'un facteur 3, 4, 5 ou 6, d'où la notion de « descente ». L'association Negawatt (2012) propose déjà un facteur 3 à l'horizon 2050. Cela implique, par rapport aux standards en vigueur de surconsommation frénétique d'énergie de la société industrielle, un changement qualitatif radical, non seulement de style de vie, mais d'organisation technique, économique et symbolique, ainsi que d'occupation

Howard Odum (père)

Fundamentals of Ecology, Howard ODUM et Guy JOHNSON

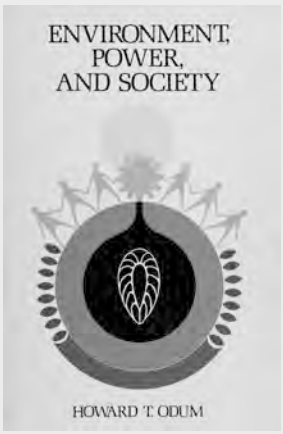
1925

Eugene et Howard Odum (les 2 fils)

Fundamentals of Ecology, Eugene P. et Howard ODUM

1953

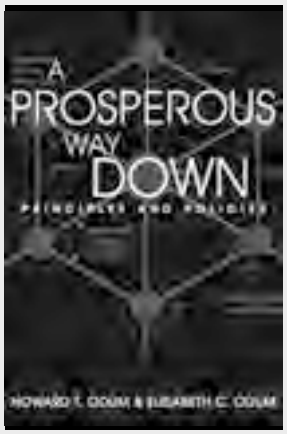
Howard Odum (fils)



Environment, Power and Society, Howard T. ODUM

1971

Howard Odum (fils) et Elisabeth odum



A Prosperous Way Down, Howard et Elisabeth ODUM

2001

Frise de livres
La genèse écologique de l'idée de descente énergétique : une histoire de famille (d'après Marot, 2024)

du territoire, de souveraineté, et de loi fondamentale : en bref, un profond changement culturel, qui est ce que nous appelons « l'écologie ».

La notion de descente énergétique a été introduite en France par le philosophe Sébastien Marot, qui est au cœur de son livre-exposition (Marot, 2024 [2019]) :

> Howard Odum a démontré sans relâche que l'ère industrielle allait être tôt ou tard confrontée au problème de la descente énergétique causé par la raréfaction des énergies fossiles denses, et que, pour ménager ce qu'il appelait une « descente prospère », il fallait assez radicalement repenser et réorganiser les sociétés, leurs économies et leurs territoires. (Marot, 2024)

Selon sa méthode usuelle, attentive aux filiations et aux héritages, Marot retrace la genèse écologique de la notion dans une approche généalogique : l'idée de descente énergétique a été forgée par Howard Odum, qui est le frère de Eugene Odum, lui-même auteur principal du manuel *Fundamentals of Ecology* (1953) considéré comme le livre fondateur de l'écologie scientifique ; et les deux frères étant les enfants du sociologue, psychologue et romancier Howard Odum, qui étudia notamment la vie et la culture afro-américaines.

À l'échelle des temps historiques, la descente énergétique peut aussi être conçue comme le retour à un régime énergétique normal et sain (cf. page précédente, schéma 2). En nous privant des moyens infrastructurels de poursuivre notre « l'occupation du monde » généralisée (Piron, 2018), la descente énergétique permet d'organiser les sociétés de façon écologique, c'est-à-dire en cessant de répandre la mort sur terre.

Descendre du monde blanc

La descente énergétique est devenue une épine dorsale de l'organisation socio-technique des sociétés que nous appelons de nos vœux – et donc, un enjeu clef de notre catalogue.

La surabondance énergétique est la base matérielle du monde blanc, la condition de possibilité infrastructurelle du mode de vie blanc, qui repose sur une consommation d'énergie dépassant de très loin les besoins des êtres humains, et passant des formes d'activité comme le déplacement quotidien en voiture individuelle, la pratique régulière des « sports d'hiver », ou encore le tourisme international aéronautique.

Bien que la blanchité soit le résultat d'un processus historique ancien, dont on peut, comme on l'a dit plus haut, dater l'origine avec l'expulsion des musulmans du territoire européen tout au long du 15e siècle (Blanchard, Yahi, Gastaut, Bancel, 2013), qui va se prolonger avec la conquête/destruction du continent nommé américain, donc un phénomène ancien, dont on peut même considérer qu'il était préparé depuis plusieurs siècles à l'époque féodale (Piron, 2018), la surabondance énergétique et le mode de vie qu'elle autorise depuis le 20e siècle, en rendant possible un niveau de vie très élevé, par rapport aux mondes traditionnels, pour toute la classe moyenne occidentale, fonctionne plusieurs siècles après 1492 comme une *généralisation de la blanchité* (concrètement, par exemple, la possibilité d'aller au Maroc en vol *low cost* et d'y éprouver sa richesse économique), et également comme *une « preuve » de la supériorité du monde blanc*. C'est peut-être cela qui explique l'attachement si profond, après seulement deux générations de bagnoles, de supermarché, de télé, de sports d'hiver et de tourisme en avion, à ce mode de vie qui, bien qu'il ne nous rend pas heureux, est vécu comme une prérogative ou un privilège fondamental des classes moyennes et supérieures occidentales, sans lequel elles se sentiraient gravement déclassée, voire sans lequel la vie ne vaudrait plus d'être vécue.

Cette surabondance énergétique, atteinte seulement au 20e siècle, peut se lire comme l'apothéose d'une histoire aussi ancienne que la Plantation moderne, une histoire entamée avec la main d'œuvre du travail de personnes humaines capturées et réduites en esclavage – au sein d'une culture qui cherche à s'émanciper du travail, surtout du travail manuel, et avant tout du travail de la terre, au profit d'une vie de loisir et de privilège, où les activités de subsistance soient entièrement déléguées, où le service soit assuré à bas prix, et avec reconnaissance, par des indigènes complaisants, avec des services sexuels en option. C'est finalement l'avion, la voiture, les inégalités nord-sud, le tourisme international de masse, le Club Méditerranée, qui ont mis à portée de la classe moyenne blanche ce rêve de vie de nabab réservé initialement aux élites propriétaires fortunés.

Je comprends mieux, ici, la fierté et la dignité qui accompagnent pour moi l'exercice de ce métier ancestral d'artisan-commerçant à raison de 50 heures par semaine pour des revenus relativement modestes (en contexte du Nord-monde, puisqu'ils demeurent énormes pour la plupart des pays des Suds) : ce mode d'activité qui est le mien constitue une forme de *désertion* de l'*otium* de la classe intellectuelle et de sa dérivée qu'est le *loisir* de la classe moyenne. Je ne file pas le rouet, mais je fais tous les jours mes maquettes et mes budgets.

La descente énergétique, qui constitue la colonne vertébrale du projet social écologiste, et qui permet de retrouver l'intelligence des modes de vie populaires, est donc également une clef dans la mise à distance du style de vie blanc, vers des styles de vie plus élégants et respectueux des sociétés terrestres (y compris humaines), des styles de vie mieux alignés avec les valeurs ancestrales d'honneur et de dignité partagées par les mondes aristocratiques et les mondes populaires.

Dans *Le Paradis : quelques observations sur le Plan d'Aou* (2010), le paysagiste et artiste Jean-Luc Brisson évoque « la petite économie de l'art de vivre méditerranéen », fait « d'une

Aspect	**Perspective**
Descente énergétique	énergie
Sortie de la société industrielle	société
Revalorisation du vernaculaire	culture
Dimension contemplative	spiritualité
Fédéralisme	politique
Constitution écologique	droit

Tableau : quelques aspects de la sortie de la modernité selon la perspective envisagée

table, d'une chaise, d'une olive et d'une gousse d'ail » (citation de mémoire).

La culture occidentale moderne étant indissociable de la surabondance énergétique, la descente énergétique – sans constituer évidemment par elle-même une sortie de la blanchité, comme l'a prouvé Rob Hopkins – est un projet de vie qui affecte en profondeur les styles de vie et peut accompagner, favoriser ou renforcer au sein d'une famille, d'un collectif, d'un village, d'une ville, un mouvement de sortie de la culture occidentale.

L'ironie de cette histoire est que tandis que j'écris ces lignes, je ne cesse de penser au style de vie, aux façons d'être, aux habitudes, à la culture de ma nourrice, Jeanne Pons, née en 1935 à Carpentras, et qui faisait tout au long de l'année des confitures, des bocaux de champignons, des conserves de légumes, suivant saison après saison et mois après mois tout ce que la nature avait à lui offrir en surplus, pour améliorer sa subsistance. Pourquoi serait-il inimaginable de renouer avec des choses que nous avons perdues si récemment ?

La descente énergétique s'est ainsi imposée à nous comme l'un des critères que nous cherchions, au début de ce travail, pour démarquer l'écologie politique véritable de l'écologie impériale, de l'écologie institutionnelle, ou de l'écologie académique. Un projet écologique conséquent doit poser la question de la descente énergétique et donc de la sortie de la société industrielle ; ce qui ne peut que gêner beaucoup de gens, et déclencher des réactions d'hostilité de la part de la plupart des mondes institués. Pour cette raison, une philosophie de l'écologie qui ne dérange pas l'ordre établi et qui ne déclenche pas ce genre de rejet peut sembler *a priori* suspecte.

Une contradiction de notre temps

Nous nous heurtons aujourd'hui à une situation contradictoire. D'un côté, d'un point de vue local, du point de vue de

Goya, *Duel au gourdin*, 1820-1823.

Satish Kumar, 1962

notre survie et de nos besoins fondamentaux, la descente énergétique est une issue prioritaire pour organiser notre survie avec celle de la vie sur Terre, dans son organisation héritée du Pléistocène. D'un autre côté, dans l'organisation actuelle du monde en États-nations dotés de puissance militaire, la descente énergétique, avec la sortie du monde industriel qui l'accompagne, semble impossible, puisqu'elle impliquerait un renoncement à la capacité de se prémunir contre des invasions par d'autres puissances. Poursuivre l'augmentation de la dépense énergétique, ou y renoncer : il semble que nous soyons face à deux impossibilités.

À y regarder de plus près, c'est donc la nécessité de chaque nation de se défendre contre les autres qui obligerait chacune d'elles à poursuivre une entreprise de montée énergétique qui nous conduit directement à détruire la vie sur Terre et à nous anéantir. Cette situation absurde a déjà été croquée par Michel Serres à partir du tableau de Goya « Duel au gourdin » dans *Le Contrat naturel* (1990) : plus les combattants s'affrontent énergiquement, plus ils s'enfoncent tous deux dans la boue.

Comment grandir, subsister et se projeter dans un tel monde en s'y trouvant bien ? Comment y trouver sa place ? Quand on y songe ainsi, il est peut-être paradoxalement sain que la conscience moderne des adolescents, la nuit, se fissure dans des miroirs. Ils ne sont peut-être pas à blâmer s'ils tombent malades, ce n'est peut-être pas entièrement de leur faute si leur sensibilité et leur esprit sont mis à terre par une société malade. D'un point de vue spirituel ou religieux, il se prépare peut-être dans ces écartèlements intimes la rédemption des fautes de leurs ancêtres, qui leur permettra d'ouvrir le monde de « l'après-guerre moderne ».

Cette situation de contradiction insoutenable, qui remonte aux Trente Glorieuses, mais dont la bombe atomique est déjà l'emblème depuis 1945, est au cœur de la contre-culture et du mouvement pacifiste. En 1947, le moine bouddhiste japo-

Couple pour la maix (stupa) de Wardha (Maharashtra, Inde).

nais Nichidatsu Fujii (1885–1985), marqué par sa rencontre avec Gandhi en 1931, décida de lancer la construction dans le monde entier de « pagodes pour la paix », des coupoles bouddhistes (*stupa*). En 1962, le militant et éditeur indien Satish Kumar, ancien moine jaïn, disciple du gandhisme, a fait une grande marche pour la paix de plus de 8000 km reliant, depuis l'Inde, les capitales des 4 puissances nucléaires de l'époque : Moscou, Paris, Londres et Washington.

Nous sommes dans ce moment historique, qui dure depuis quelques décennies, dans lequel nous devons lutter à mains nues contre des Empires ; ramasser le sel, filer le coton au rouet (comme Mohandas Gandhi) et conserver des graines (comme Vandana Shiva).

La puissance spirituelle de ces luttes est ce que Gandhi appelle *satyagraha*, lutte pour la vérité ou force de la vérité. Dans les religions païennes des sociétés vernaculaires, « filer et tisser n'étaient pas considérés comme de simples tâches domestiques, mais comme des activités cosmiques pouvant modifier le temps » (Hache, 2024) qui nous renvoient à l'attitude ancestrale qui consiste à œuvrer, par des actes spirituels, au maintien du monde. Dans le dénuement moral qui est le nôtre, et qui est peut-être la meilleure chose qui puisse nous arriver, nous voici donc revenus là.

> Que faites-vous quand le monde commence à s'écrouler ? Je vais marcher, et si j'ai vraiment de la chance, je trouve des champignons. (…) Je sais alors qu'il reste des plaisirs parmi les terreurs de l'indétermination. (Tsing, 2017 [2015])

Marcher : voilà une prière de nos corps-âmes qui pourrait peut-être maintenir l'univers en ordre.

TERRAINS

Écologie urbaine

Vers des villes terrestres

« La ville n'est pas un simple mécanisme physique ou une construction artificielle. Elle est impliquée dans les processus vitaux des gens qui la composent ; elle est une production de la nature, et en particulier de la nature humaine. »

Robert Ezra Park

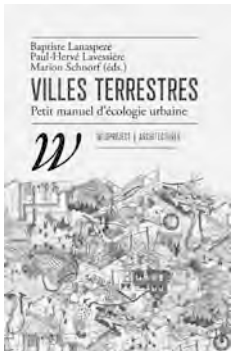
Quartiers Nord. Vue de Marseille depuis le “crassier” des Aygalades, une colline de 4 hectares constituée de “boues rouges” (rejets issus de l’extraction de l’alumine dans la bauxite). Au premier plan, l’usine de sucre de Saint-Louis. Photographies © Geoffroy Mathieu (*Marseille, ville sauvage*, 2012)

Quartiers Nord. Vue du quartier Notre-Dame-Limite sur le massif de l’Étoile. De bas en haut, les cités Bourrely, Kallisté et la Solidarité. © Geoffroy Mathieu (*Marseille, ville sauvage*, 2012)

De 2005 à 2025, en parallèle de la maison d'édition, j'ai mené une recherche expérimentale en écologie urbaine, qui a essentiellement pris la forme d'une pratique intensive de la marche urbaine et périurbaine, d'abord avec des artistes-marcheurs marseillais, puis avec l'urbaniste Paul-Hervé Lavessière. Cette recherche m'a amené avec le projet de formation « Villes terrestres » à une définition singulière de l'écologie urbaine ; et à la création en 2024 d'une collection dédiée à la conversion écologique de l'architecture, un enjeu clef pour la mise en œuvre opérationnelle des sociétés écologiques de demain – dont le premier livre est *Prendre la clef des champs*, de Sébastien Marot.

2024

C'est aussi depuis ces terrains urbains, avant tout marseillais, et à partir de la question de l'élaboration collective d'une vision d'avenir pour Marseille (cf. VOLUME 2 : TRAVAUX *Marseille 2050 ville affranchie* et *Marseille 2049 ville terrestre*), que l'enjeu de la démocratisation de la « culture prospective » a commencé à s'imposer à moi comme une nécessité. Je reprends donc ici le fil de ces deux décennies de terrains urbains, qui sont aussi traversés, depuis le début, par des enjeux épistémologiques.



2024

En quête de terrains philosophiques

Lorsque j'ai imaginé, en 2004, me consacrer à une « philosophie de l'écologie » de mon invention, je n'avais pas encore une idée très claire de ce que cela pouvait être, mais une chose me semblait évidente : cela ne pouvait plus se pratiquer uniquement en chambre ou en bibliothèque, en lisant et en écrivant ; cela exigeait du terrain.

Sans doute pas un terrain au sens botanique, ni même au sens de l'écologie scientifique, qui étudie en général le fonctionnement d'espaces « non perturbés » par la présence humaine, et qui me semblait donc tributaire du partage moderne ; ni évidemment un terrain purement sociologique, anthropo-saturé. Mais des terrains mixtes, des terrains par-delà nature et culture.

Liste chronologique de mes principaux projets de terrain en écologie urbaine

1° Une enquête socio-culturelle à Marseille (2004-2006)
Livre *Marseille, énergies et frustrations*, avec le photographe Geoffroy Mathieu)

2° Une enquête sur les relations ville et nature à Marseille (2009-2012)
(livre, 2008-2012, avec le photographe Geoffroy Mathieu)

3° La co-création du sentier de grande randonnée GR2013 (2010-2013)
(avec un collectif d'artistes-marcheurs, incluant environ 1200 km d'arpentage et l'écriture d'un topo-guide)

4° La co-création et la co-gestion d'une agence d'urbanisme (depuis 2014)
dédiée à la création de sentiers de randonnée urbains et périurbains (association 1901) avec l'urbaniste Paul-Hervé Lavessière.
Création de sentiers de randonnée dans diverses métropoles (Avignon, Tunis, Paris…).

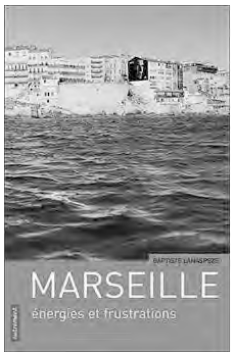
5° La co-création d'un réseau européen (depuis 2017)
de créat·rices de sentiers métropolitains et d'un contenu de formation.

6° La création d'un premier projet de formation (2017-2020)
pour formaliser et partager l'art d'initier, créer et pérenniser des sentiers urbains (financement européen Erasmus+).

6° La création d'un second projet de formation (2020-2023)
pour construire une vision des villes écologiques de demain (financement européen Erasmus+).

Pour mener cette investigation spéculative préalable, les villes me semblaient des portions de croûte terrestre paradoxales, et donc idéales ; et Marseille, un terrain de rêve pour enquêter sur « la nature » dans le sens élargi, non moderne, que je lui donnais (cf. *supra* LIEU). J'avais eu l'occasion de me documenter sur les étendues urbaines pendant les deux années où j'avais dirigé une collection sur les villes aux éditions Autrement (en 2004 et 2005), où j'avais moi-même écrit un livre sur Marseille (en 2006). J'arrivais en terrain urbain en tant que passionné du fait urbain, en tant qu'amoureux de Marseille, mais aussi avec ce souci, typiquement philosophique je crois, de réorganisation (écologique) des savoirs.

Ces premiers terrains urbains m'ont amené à développer depuis 15 ans une série de programmes et de projets, qui constituent une base pour penser concrètement, depuis les territoires, à la fois la nature de la crise écologique et la forme des sociétés écologiques de demain. Ces terrains urbains constituent le sol physique des pensées de l'écologie telles que je les pratique. La connaissance et la pratique intensive de nos habitats contemporains concrets a nourri le catalogue de Wildproject et m'a beaucoup apporté, notamment dans le travail de projection concret vers les mondes à venir.



2006
Ed. Autrement,
Collection « Villes en mouvement »

L'idée d'écologie urbaine

C'est en tant qu'éditeur aux éditions Autrement, où je dirigeais une collection sur les villes intitulée « Villes en mouvement », que j'ai commencé à m'intéresser aux villes. C'est l'écriture du volume consacré à Marseille dans cette collection qui m'a amené au début des années 2000 à mes premiers terrains marseillais. J'avais en ma possession un sésame, une citation de Robert Ezra Park, l'un des fondateurs de l'école de sociologie urbaine de Chicago :

> « La ville n'est pas un simple mécanisme physique ou une construction artificielle. Elle est impliquée dans les processus vitaux des gens qui la composent ; elle est une production de la nature, et en particulier de la nature humaine. »

Je ne me lassais pas de contempler cette idée, qui résonnait si bien avec le territoire et le naturel marseillais, mais ouvrait mon esprit à de nouveaux espaces de méditation, de connaissance et de pratique, comme un *koan* zen mettant la raison en échec et menant à l'extase du *satori*. Avec cette phrase en main, je marchais déjà à la découverte d'un autre espace philosophique.

On serait aujourd'hui tenté d'appeler cela des terrains « socio-naturalistes », ou de parler de ces enquêteuses et enquêteurs comme de « nouveaux naturalistes » (des naturalistes qui n'excluaient pas de la nature les humains et leurs installations), pour reprendre la belle expression d'une série d'été du quotidien *Le Monde* en 2022 – malheureusement rebaptisée ensuite du nom générique de « penseurs du vivant ». Mais à l'époque, on ne disposait d'aucun de ces travaux « socio-naturalistes » d'Anna Tsing, Hugh Raffles, Nastassja Martin, Charles Stépanoff, Baptiste Morizot, Matthieu Duperrex… Et n'étant moi-même pas ancré dans les sciences sociales, je ne me préoccupais pas tant, alors, de formaliser une méthodologie d'enquête, que de creuser la vague du questionnement philosophique préalable – de souligner l'insuffisance symétrique des terrains purement naturalistes et des terrains purement sociologiques, pour faire croître le besoin d'un type nouveau de terrain, qui permette de documenter enfin correctement cette réalité par-delà nature et culture dans laquelle nous vivons. Il s'agissait donc plutôt d'un effort philosophique propédeutique en vue d'une mise en marche.

Après avoir jeté mon dévolu sur les rats, une espèce commensale aussi ancienne que les villes et les grains, qui me semblait une entrée parfaite dans l'ambivalence et la complexité de

n° 4-1998
p. 289-299

1925-1990 : l'écologie urbaine et le rapport ville-nature

Nathalie Blanc

UMR LADYSS, Institut de géographie, 191 rue Saint-Jacques 75005 Paris

RÉSUMÉ.— Nombreux sont aujourd'hui les textes et pratiques qui se réfèrent à l'écologie urbaine. Cela montre l'importance des problèmes d'environnement urbain dans la recherche d'une solution à la crise urbaine et pose une question sociale aux scientifiques. Cela conduit aussi des chercheurs à vérifier la pertinence de la réintroduction de la dimension naturelle dans l'analyse urbaine. L'auteur suggère donc un examen de l'« écologie urbaine », qui peut avoir une valeur heuristique pour l'étude des rapports ville-nature, en étudiant, à différentes époques, les définitions de cette « figure conceptuelle », et les méthodes et outils mis en œuvre.

ÉCOLOGIE URBAINE, RAPPORTS VILLE-NATURE, VILLE

ABSTRACT.— **1925-1990: Urban ecology and the relationship between city and nature.**— Legislation and practice increasingly refer to urban ecology. This shows the growing importance of environmental issues in the search for solutions to the urban crisis and has led researchers to investigate the relevance of reintroducing nature into urban analysis. The author of this paper proposes an examination of urban ecology through definitions, methods and tools implemented at different times, which may be of heuristic value in the study of the relationship between city and nature.

RELATIONSHIP BETWEEN CITY AND NATURE, URBAN ANALYSIS, URBAN ECOLOGY

Nombreux sont aujourd'hui les textes et discours qui se réfèrent à l'écologie urbaine. Il ne s'agit plus simplement de réflexions et de colloques mais de programmes d'actions, de chartes et de nouveaux services dans les collectivités territoriales. Une multitude de pratiques ou de politiques organisent autour de cette notion des projets qui visent à répondre à la crise urbaine. Cela montre bien que les problèmes d'environnement prennent une importance accrue dans la recherche d'une solution à la crise urbaine et obligent les scientifiques à prendre en compte une question sociale.

Le développement des problèmes d'environnement liés à la ville, qu'ils renvoient à la mondialisation du phénomène urbain ou à la qualité de vie en ville, conduisent des scientifiques à envisager la pertinence de la réintroduction de la dimension naturelle dans leurs disciplines et des spécialistes des sciences de la vie à s'attacher à la dimension urbaine de phénomènes naturels en élaborant des outils conceptuels et des méthodes spécifiques.

De ce fait, il importe aujourd'hui de clarifier la notion ambiguë d'« écologie urbaine » dans la mesure où elle peut avoir une valeur heuristique dans l'étude de la relation ville-nature. Mais qu'entend-on par nature ? De multiples définitions en ont été données renvoyant à une alliance complexe et mouvante d'éléments scientifiques, naturels et religieux (Larrère, 1997). Cette abondance ne clarifie rien et la complexité de la question a jusqu'ici paralysé la réflexion. On retiendra de manière limitative, suivant le *Dictionnaire de la langue française* (1981), la définition du

nos relations à la nature, j'ai croisé les cafards de la géographe Nathalie Blanc, qui m'avait précédé de quelques années, et qui m'a conduit à un article où elle pointait l'écologie urbaine comme champ de recherche ambigu (Blanc, 1998).

L'écologie urbaine est un champ de recherche qui désigne des pratiques et des objets hétéroclites : étude de la répartition spatiale des habitants en fonction de la race et de la classe, pour le sociologue Robert Park et l'école de Chicago ; étude des écosystèmes en milieu urbaine pour l'écologue allemand Herbert Sukopp ; étude de la ville comme un type spécifique d'écosystème (« Urbs ») pour le botaniste belge Paul Duvigneaud. Ces trois définitions, de part et d'autre du partage moderne, me semblaient cependant échouer à faire émerger une approche du territoire urbain qui pourrait tenir dans un même geste de sa réalité humaine, de son socle naturel, de ses réseaux vivants.

D'où le projet de regarder le territoire de Marseille, avec son intrication caractéristique entre ville et nature, comme un objet privilégié pour l'invention d'une véritable écologie urbaine. Je n'avais pas de concept arrêté de ce que serait cette science, mais je me délectais à marcher dans ses paysages hétéroclites, et je suivais l'intuition hétérodoxe qu'en accumulant du matériau sur cet objet marseillais, des pistes épistémologiques pourraient se dessiner. Concrètement, il s'agissait de quelques coupes, quelques transects, des journées de conversations en marche avec le photographe Geoffroy Mathieu, à observer, sentir, débattre et découvrir. On ne voyait pas émerger une définition de cette science, mais on tournait la question dans tous les sens possibles – en quête de l'illumination par-delà les contradictions.

Marcher des jours entiers aux marges des villes

Cette idée oxymorique de « ville sauvage » correspondait surtout à un certain regard sur le monde, que je tâchais de développer grâce au territoire marseillais, un regard où se frot-

taient devant moi nature et culture pour bien faire voir leur pâte commune, et faire jaillir quelques étincelles – un regard assez proche de ce que, quelques années plus tard, certains auteurs comme Matthieu Duperrex déploiera avec brio (2019), à partir de territoires très proches des nôtres : entre l'étang de Berre et la Camargue, et que nous trouvions fascinants pour les mêmes raisons.

Cherchant à l'époque à partager ce regard en dehors des mondes savants avec un public populaire, à transformer ce projet expérimental de recherche en un projet plus large, je me suis rapproché d'une scène artistique marseillaise aussi singulière que discrète, qui s'intéressait avec la même passion que moi, et depuis plus longtemps, à ces territoires entre ville et nature, à travers la pratique de la marche urbaine, avec une prédilection pour les espaces dits périurbains. Un de ses représentants éminents, l'artiste et chercheur allemand Hendrik Sturm, m'avait déjà initié à sa pratique et en avait partagé avec moi quelques enjeux théoriques dans un entretien qu'il m'avait accordé en 2005 (voir page suivante).

C'était d'autant plus passionnant pour moi d'apprendre à marcher à leurs côtés que j'avais hérité par mon père d'une pratique intensive de la randonnée pédestre, pratique qui me mettait de plus en plus mal à l'aise au fur et à mesure que je creusais mon effort philosophique en écologie ; rien de plus dualiste et occidental que la randonnée dans des sites sauvages ou ruraux gratifiants, auxquels on accède en voiture. J'aimais passionnément marcher, mais la forme culturelle et sociale dont j'avais héritée me semblait de plus en plus artificielle et intenable par rapport à ma propre quête. J'aimais passionnément la marche, particulièrement sur les longues distances, et lorsqu'elle devenait itinérante ; mais il y avait là pour moi quelque chose à réinventer, un héritage à transfigurer.

À cette époque, en 2006, j'avais passé une dizaine de jours à marcher à travers la chaîne pyrénéenne, sur le beau GR10,

Marseille-07 10/04/06 0:11 Page 38

J'AI CHEMINÉ DANS LES BIBLIOTHÈQUES AVANT DE CHEMINER EN VILLE.

Hendrik Sturm
Artiste promeneur

Marseille-07 10/04/06 0:11 Page 40

LIRE LA VILLE

Presque un siècle après l'invention de la randonnée dans les calanques par le Touring Club et le Club alpin français[1], plusieurs associations marseillaises[2] proposent de se mettre aujourd'hui à la promenade urbaine. La randonnée a succédé à la constitution des sciences naturelles ; la pratique de la promenade urbaine fait suite à l'invention de l'écologie urbaine par le sociologue Robert Ezra Park, fondateur dans les années 1920 de l'école de Chicago[3].

La sociologie a découvert que la connaissance de l'homme passe par la connaissance de la société, et l'écologie urbaine a découvert que la connaissance de la société passe par la connaissance de cet organisme complexe, bouillonnant, qui est le monde du citadin. Pas plus que la fourmi ne se comprend sans la fourmilière, l'homme moderne ne se comprend sans la ville. Et bien qu'étant notre œuvre, la ville nous est aussi étrangère et mystérieuse que le monde naturel. Bien souvent, nous la pratiquons sans nous intéresser à elle ou la connaître. Il y a quelque chose qui nous échappe dans cet univers urbain que nous avons pourtant édifié : on peut ainsi y tirer comme notre ombre portée. « La ville est un produit de la nature et plus précisément de la nature humaine », affirme Robert Ezra Park. Or la nature humaine peut à l'occasion nous être aussi étrangère que le monde peut nous être intime.

ENTRE PUBLIC ET PRIVÉ

Originaire de Düsseldorf, Hendrik Sturm réside à Marseille depuis 1994. Après avoir mené en parallèle une thèse de neurobiologie et une activité de plasticien, il devient professeur d'arts plastiques à l'école des beaux-arts de Toulon. Mais, entre-temps, son activité artistique a changé de nature : il a remplacé la sculpture par la promenade urbaine.

1. Cf. entretien avec Michel Pérraldi, p. 112.
2. L'Atelier marseillais d'expériences en écologie urbaine (lancé en 1998) et la Fédération française de randonnée pédestre (FFRP).
3. Ernest W. Burgess, Maurice Halbwachs, Henrika Kuklick, *L'École de Chicago*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2004.

Marseille-07 12/04/06 9:11 Page 41

d'Arrens-Marsous à Hendaye ; sur 200 km, et j'avais exorcisé le pittoresque touristique moderne en m'obligeant à une sorte d'ascèse anti-*wilderness*, à travers un exercice de photographie et d'écriture contraint : je m'obligeais, dans mes photographies des paysages pyrénéens, à intégrer des éléments d'infrastructure modernes – routes, pylônes, stations de ski… ; et je n'écrivais, chaque jour, que sur des événements où se croisaient des questions d'ordre humain et naturel.

La rencontre avec l'artiste-promeneur Hendrik Sturm à cette période m'a permis de creuser ces questions. Je le présentais ainsi, en 2006 :

> « Originaire de Düsseldorf, Hendrik Sturm réside à Marseille depuis 1994. Après avoir mené en parallèle une thèse de neurobiologie et une activité de plasticien, il devient professeur d'arts plastiques à l'école des beaux-arts de Toulon. Mais, entre-temps, son activité artistique a changé de nature: il a remplacé la sculpture par la promenade urbaine.
> Aussi bien il jette sur la ville un regard de plasticien : attentif aux formes, aux couleurs, aux masses, aux déplacements de matière. Bien que la ville soit par excellence un espace extérieur, public et profane, Hendrik s'y sent pourtant partout chez lui, comme dans un lieu qui tient à la fois du laboratoire et de l'atelier d'artiste. À mi-chemin entre la méditation introspective et le regard de l'aménageur – un œil au-dessus de la surface, un œil en dessous –, cet arpenteur amphibie chemine en ville comme en lui-même. Entre public et privé, entre conscient et inconscient, il dessine sur le béton des villes l'arabesque de ses humeurs. » (2006)

Les territoires de Marseille et l'écologie urbaine avaient été le terrain de notre rencontre et de notre conversation naissance. Hendrik m'avait sensibilisé à la variété infinie des formes que l'on pouvait découvrir et savourer dans ce « périurbain » dont on avait tendance à détourner les yeux, en le concevant comme

une zone interlope homogène, sans qualités esthétiques, un royaume de l'ordinaire. L'intérêt qu'il éveilla en moi n'était pas que cérébral, mais également esthétique : ce type de territoire avait toujours éveillé chez moi, depuis l'adolescence, peut-être par la médiation du cinéma des années 1980 (Pasolini, Sautet, Blier…) d'intenses émotions poétiques autour du quartier résidentiel, du bungalow de banlieue, des faubourgs, que j'avais ensuite entretenues avec Apollinaire, Cendrars, Pasolini…

Dans sa nouvelle « Haschich à Marseille », Walter Benjamin avait invité, dans les années 1920 à marcher dans les quartiers périurbains en ces termes :

> « Les quartiers périphériques sont en fait la ville en état d'urgence, ils sont le terrain sur lequel se déroulent en permanence les grandes batailles décisives entre la ville et la campagne. Ces batailles ne sont nulle part plus âpres qu'entre Marseille et la campagne provençale. » (Benjamin, 1995 [1929])

Amené au début des années 2000 vers cette pratique par deux collègues – la commissaire d'exposition Christine Breton et le photographe Laurent Malone – Hendrik Sturm avait lui-même eu une influence sur plusieurs autres artistes basés à Marseille, qui se consacraient à la marche, comme l'architecte défroqué Nicolas Mémain, le danseur Mathias Poisson, la productrice Julie de Muer, les artistes cueilleurs Dalila Ladjal et Stéphane Brisset. Tout cela composait une scène artistique, au sein de laquelle chacun·e avait sa palette et ses couleurs.

La scène marseillaise des artistes-marcheurs

Tout en démarrant les éditions Wildproject, je multipliais donc les marches urbaines, développais ma connaissance du très vaste territoire communal marseillais, cherchant une autre façon de marcher, d'habiter ma ville, avec l'intuition que le projet philosophique de la maison était à Marseille dans son milieu idéal.

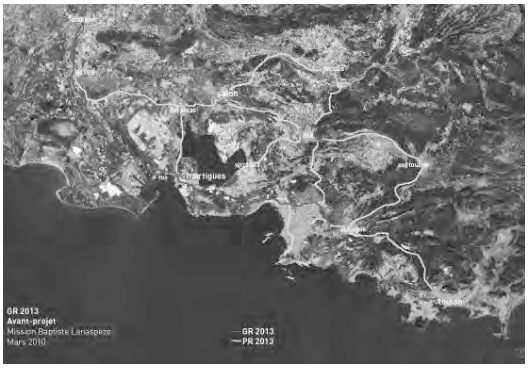
La sélection en 2008 par l'Europe de Marseille comme « capitale européenne de la culture » en 2013 promettait un déferlement de projets culturels et artistiques conformes aux attentes du milieu de l'art national et international, parachutés sur les mille particularités d'une ville pauvre, située en marge de l'Europe, très éloignée des métropoles standardisées, et dans une conception de « la culture » à la fois disciplinaire et euro-occidentale, qui ne semblait pas avoir les moyens de tenir compte de la façon dont ces peuples, ici, faisaient culture et territoire.

Je répugnais cependant à demeurer le spectateur et contempteur d'une déferlante culturelle de consommation touristique annoncée. C'était aussi une occasion unique de proposer quelque chose, pour l'amour de Marseille – mais quelque chose donc de marseillais ; quelque chose qui soit aussi un pied de nez à la Culture instituée, nationale et internationale, que le directeur de la capitale, Bernard Latarjet, incarnait avec une perfection minérale. Comment placer le territoire réel – hétéroclite, irrégulier, cabossé, entre rouille et figuier de barbarie, karst et bidon d'huile, colline et poubelle brûlée, face à cette « culture » d'État ? Je partageais pleinement avec cette scène des « artistes marcheurs » une sorte de *religion du territoire*, sur laquelle nous ne savions pas bien encore mettre des mots, mais qui nous prenait corps et âme, et nous rassemblait par-delà nos différences, nos distinctions et toutes nos méfiances mutuelles ; nos concurrences elles-mêmes étaient des convergences. Même s'ils ne s'intéressaient que peu ou pas, pour la plupart, aux relations ville-nature, à l'écologie urbaine, et à ma maison d'édition naissance, j'admirais leur pratique, si fine et discrète, de la marche commentée en territoire périurbain, qui passait largement en dessous des radars de l'art contemporain, mais qui était nourrie par une réflexion encyclopédique, et reliée à d'autres artistes-marcheurs, notamment au Royaume-Uni. Dans leurs fortes individualités respectives, et en tant que scène, ils me semblaient fascinant·es ; et je trouvais que si la capitale de la

Première note d'intention sur le projet GR2013 (juin 2010).

Projet GR

Mission Baptiste Lanaspeze «Le sentiers dans la programmation de GR2013»



«Je revendique pour mon art
les mines abandonnées ou les carrières.»
ROBERT SMITHSON

«A regarder l'échine solide du Chenoua,
mon cœur se calmait d'une étrange certitude.» (...)
ALBERT CAMUS

«Les mauvaises herbes d'un lotissement urbain
sont porteuses du même enseignement écologique que les séquoias.»
ALDO LEOPOLD[1]

Le projet GR en quelques mots

Un siècle après l'apparition de la randonnée pédestre dans les pays Occidentaux (dont la Société des excursionnistes de Marseille a été l'un des premiers acteurs, et les Calanques, l'un des laboratoires), le projet de GR 2013 s'appuie sur une tradition de marche à pied solidement ancrée dans le territoire (105 associations membres de la FFRP 13).

Ce GR pas comme les autres, artistique et périurbain, veut :

1) renouveler l'esthétique des lieux de la marche à pied.

2) en détournant les codes du GR (topo-guides, balisages, variantes), en proposant

[1] Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, 1948. Aldo Leopold, écologue et écrivain, est le fondateur de la philosophie de l'écologie. http://fr.wikipedia.org/wiki/Aldo_Leopold

ANNEXE

Manifeste du GR 2013

Dans la mesure où il renouvelle et enrichit notre rapport à la nature, et donc à nous-mêmes, à partir de nos lieux de vie, le projet de GR 2013 est un projet de civilisation, qui interroge le sens même de la culture, à travers une méditation sur l'inscription des activités humaines dans le paysage.

Quelle meilleure façon de construire autrement nos villes que d'avoir physiquement conscience du sol naturel où elles s'inscrivent ? Et quelle meilleure façon de comprendre nos territoires que de les arpenter à pied ? Peut-être est-ce pour cela que les moines bouddhistes considèrent la marche comme la forme cardinale du *wu wei*, "action dans la non-action", meilleur chemin vers la sagesse.

Dans sa légèreté et sa pérennité, le GR 2013 voudrait être un laboratoire culturel de la ville de demain.

Ville sauvage, annexe, 2012.

culture avait quelque chose à raconter au monde, en dehors des nouveaux bâtiments flambants neufs du Mucem, de la Villa Méditerranée, du Frac et de la Friche La Belle de Mai rénovée, c'était bien cette scène, si fine, si juste et si discrète.

Leur pratique de la marche publique consistait concrètement à envoyer des emails à une liste de diffusion constituée au fil des ans, dans lesquels ils donnaient un point et une heure de rendez-vous, un point et un heure de retour ; à partir de cette base, chacun·e procédait au guidage à sa façon, dans la parole ou le silence, en réglant la focale sur le bâti ou sur le végétal, le patrimoine ou la chorégraphie, avec autant de styles singuliers.

Le GR2013 : trois ans de repérages

À l'issue de ces années de méditation, de marche, de rumination contradictoire entre ville et nature, un acte a fini par jaillir dans son évidence – depuis la situation concrète où nous étions. Une extraordinaire occasion nous était donnée de renouveler la pratique et la culture de la randonnée pédestre, en créant un sentier de « grande randonnée » qui soit tracé en milieu périurbain, et qui plus est, par des artistes-marcheurs, afin de faire de ce vaste territoire urbain le véritable héros de cette capitale de la culture ennuyeuse, et de mettre les artistes-marcheurs tout en haut de l'affiche – mais sans renoncer aux fétiches de la marque « GR »® de la balise rouge et blanche et du topoguide.

Les premières notes que j'ai écrites en 2010 pour proposer le projet tâchaient de créer un croisement conceptuel singulier et bizarre, entre l'écologie philosophique d'Aldo Leopold (alors très largement méconnue en France), la pratique paysagiste de Gilles Clément, les œuvres *in situ* du land artist Robert Smithson, et des enjeux épistémologiques d'écologie urbaine. (Je ne connaissais pas encore les essais « suburbanistes » de Sébastien Marot, ni la mésologie d'Augustin Berque.) Le territoire de ce sentier devait être celui de la capitale de la culture, c'est-à-dire l'aire métropolitaine qui s'étend d'Aix à Marseille et d'Aubagne

Dessin de l'artiste-marcheur Mathias Poisson (à g.)
et éditorial écrit au nom du collectif (à d.)

Préambule

L'art de la marche en milieu périurbain

Le projet GR®2013 s'est élaboré au croisement d'une pratique populaire, la randonnée, et de démarches expérimentées depuis des années par des artistes, ici et ailleurs, proposant à travers la marche d'autres représentations du territoire métropolitain que celles des outils classiques de valorisation territoriale.

Si le tracé révèle à lui seul ce nouveau regard sur le territoire, ce topo-guide est un vecteur essentiel de relecture d'un paysage périurbain, et un outil de médiation crucial pour le GR®2013. Il est à la fois l'endroit où se nomment et se partagent les trames narratives, les strates qui constituent le territoire, les connaissances convoquées (qu'elles soient sensibles ou plus scientifiques). Il est également pour nous l'endroit privilégié d'élaboration d'une pensée et d'une culture commune de la métropole, enrichie de la diversité des pratiques de chacun des artistes. C'est la mise en partage de cette culture métropolitaine qui permettra que le projet s'inscrive dans une dynamique durable, au-delà de l'année capitale.

Ce topo-guide n'est donc pas un prolongement annexe du GR®2013, ni un simple outil pratique, mais au centre du projet, comme point de convergence de nos pratiques. Nous ne voulions pas dissocier l'objet pratique permettant de cheminer (le descriptif de l'itinéraire) de l'objet artistique, car l'apport artistique et culturel s'inscrit dans l'espace commun et quotidien.

Le Cercle des Marcheurs, janvier 2012

à Martigues. Mais à ces notes, il manquait encore un élément fondamental : la forme du sentier. Je m'y cassais la tête sans réussir à la faire émerger.

Lors de la première réunion de présentation du projet aux artistes-marcheurs en juin 2010, qui s'est tenue chez le photographe Laurent Malone, mon projet a été accueilli avec méfiance. Un des artistes acquiesça cependant à l'idée avec enthousiasme, en disant que « c'était un projet poétique » et que « nous allions dessiner avec les pieds le logo d'une métropole qui n'existe pas ». C'était Nicolas Mémain, qui se présentait alors comme « montreur d'ours en béton » et « architecte défroqué ». À la fin de la réunion, nous avons ouvert sa carte IGN au 1:50 000e sur un bout de table, et il a dit, en traçant deux grandes boucles : « Cette aire métropolitaine n'a pas de forme, en dehors de ces deux grandes vides qui la limitent et l'empêchent d'avancer : l'étang de Berre à l'ouest, et le massif de l'Étoile à l'Est. « Regarde, les autoroutes s'enroulent autour de ces deux vides, et font un huit. Nous avons tracé un huit avec l'index autour de ces deux boucles, histoire de voir où était le centre : cela tombait pile sur la gare Aix-TGV, au milieu du plateau de l'Arbois, une zone interlope située au sud de la commune d'Aix, dédiée à la chasse, à des hippodromes, d'anciennes porcheries, de la prostitution, des zones Natura 2000.

Une fois le projet accepté, et devenu aussitôt un projet phare de la Capitale européenne de la culture, nous avons commencé une série de marches de repérages systématiques, d'une durée d'une journée, et d'une longueur de 20 km, à raison de deux par mois, au fil desquelles nous avons vérifié, découvert, inventé, tracé, peaufiné, le tracé des 365 km du GR2013. Parfois à deux ou trois avec Nicolas et Hendrik, parfois à 10 avec tous les artistes-marcheurs, et de plus en plus souvent à 15 ou 20 avec de plus en plus en compagnons de route – archivistes, photographes, artistes, paysagistes, qui profitaient de cette opportunité pour découvrir le territoire d'une façon inédite pendant deux ans.

Inventeur de sentiers

À l'origine du projet GR 2013, il y a l'enthousiasme de Baptiste Lanaspeze, éprouvé quelques années auparavant lors d'un long séjour aux États-Unis à la découverte d'un courant de pensée, l'*environmental philosophy*, ou « éthique de la Terre ».

Auparavant directeur de Radio Grenouille, Lanaspeze porte fin 2008 sa maison d'édition, Wildproject, sur les fonts baptismaux. Son catalogue compte une vingtaine de titres, parmi lesquels plusieurs livres de John Baird Callicott, comme il se doit, mais aussi le *Journal du río Negro* de Pierre Restany, ou *Une frontière française* de Michel Samson.

Au printemps 2010, dans la perspective de la désignation prochaine de Marseille comme « capitale européenne de la culture », Lanaspeze, familier du travail encore confidentiel des artistes-marcheurs marseillais, se penche avec eux sur un projet de sentier de grande randonnée d'un modèle inédit, un *« GR du XXIe siècle »*.

Plutôt que de beaux paysages épargnés par l'activité humaine, il s'agit de faire découvrir, à l'intérieur même de la ville ou dans la région qui l'englobe, des territoires souvent ignorés ou dépréciés : ce qui n'exclut pas, pour la plupart, qu'ils soient intéressants, et même agréables à regarder.

Parmi les artistes-marcheurs, c'est Nicolas Mémain qui a l'idée du tracé de 365 kilomètres en forme de huit couché. Il faudra près d'un an pour repérer le parcours, puis presque aussi longtemps pour négocier les droits de passage et tout ce qui s'ensuit, et encore un an pour le baliser et le décrire dans un topoguide, avec le concours des randonneurs regroupés dans la Société des excursionnistes marseillais.

Le topoguide en est à son quatrième tirage, il s'est déjà vendu à plus de 10 000 exemplaires, et Baptiste Lanaspeze, sur une idée de l'urbaniste et géographe Paul-Hervé Lavessière, s'attaque au projet d'une grande boucle autour de Paris.

Présentation du projet par jean Rolin dans la revue *XXI*.

À l'issue d'une journée de marche de 20 km dans les espaces périurbains à proximité de son lieu de vie, on voit défiler les images et les scènes de la journée, qui mises ainsi bout à bout, forment une sorte de film expérimental aussi absurde et discontinu qu'un interminable rêve ; et le soir, dans son lit, quand on ferme les yeux, on se retrouve avec la sensation agréable du corps qui s'étend comme un immense ballon gazeux prenant les dimensions immenses du territoire parcouru, dont on ressent l'étendue – et l'on se sent alors, physiquement, garrigue et calcaire, autoroute et déchetterie, rond-point et supermarché, rivière et lotissement – une expérience fascinante d'« enterritorialisation », aussi forte sur le plan documentaire (on y apprend à chaque pas) que sur le plan sensoriel (on y traverse tant de choses, avec son corps).

Une expérience « mésologique »

Ce n'est qu'une fois *Ville sauvage* publié et le GR2013 inauguré, que j'ai trouvé le cadre conceptuel qui convenait à la démarche que j'avais menée jusque là à tâtons, dans une expérience absorbante et intense, mais qui restait infra-conceptuelle. Je ne parvenais pas bien à l'analyser ; le cadre de la philosophie de l'écologie (à la Callicott) ne fonctionnait pas bien ici ; je n'en avais pas d'autre sous la main ; la rénovation philosophique de l'idée de nature était un enjeu bien trop large et flottant pour intéresser mes collègues artistes ; j'étais dubitatif devant l'excitation de l'artiste américain en résidence, Bryan Connell, qui me disait (en 2012) que nous avions inventé « hiking in the Anthropocene » ; et le chantier était si prenant, le planning si tendu, et les relations humaines si complexes, que nous n'avions pas la possibilité d'analyser tout cela pendant le temps de la marche.

Ce n'est que fin 2012, une fois le projet achevé, et le livre *Ville sauvage* publié, que je pris connaissance d'un travail philosophique qui m'éclaira sur l'intense expérience que j'avais

TRIBUNE

Marcher pour changer notre regard sur les territoires

Sur le territoire d'Aix-Marseille-Provence, le GR 2013 propose de redécouvrir les interactions ville-nature.

par Baptiste Lanaspeze, Bureau des guides du GR 2013 et Alexandre Field, Bureau des guides du GR 2013

publié le 2 juin 2016 à 19h41

L'invention d'une métropole concerne des territoires immenses et variés, qui n'ont pas de culture commune préalable. Il ne s'agit pas tant d'inventer un territoire administratif, que de découvrir le nouveau territoire que l'on se propose d'administrer.

Nous autres, urbains du XXIe siècle, habitons des territoires métropolitains que nous ne connaissons pas. Ces territoires, précisément parce qu'ils sont les plus densément habités, sont parmi les moins explorés. Faire la navette chaque jour sur 20 ou 40 kilomètres est une chose ; savoir ce qui se trouve entre son lieu de résidence et son lieu de travail en est une autre.

Que s'est-il passé pour que se creuse ce fossé entre la réalité de nos territoires de vie et l'idée que nous nous en faisons ? Un siècle de développement urbain d'une ampleur jamais vue dans l'histoire de l'humanité - incluant, depuis cinquante ans, l'explosion automobile de l'urbanité. Nous avons construit, dans des proportions inédites, des espaces de vie débrayés du corps humain et des savoir-faire traditionnels. Civilisation et spatialité ont divergé.

Les processus de métropolisation, amorcés à Paris, Lyon, Marseille concernent à chaque fois des espaces urbains si vastes et si complexes, que personne ne peut prétendre les connaître - ni les habitants ni les experts. L'enthousiasme du projet ne doit donc pas nous faire perdre de vue l'humilité du terrain. Un projet métropolitain qui ne se serait pas donné le temps et la peine d'une *exploration* approfondie, partagée avec la société, risque soit d'être un coup d'épée dans l'eau, soit - pire encore – d'ajouter de nouvelles violences à des territoires déjà meurtris.

Fréquenter un territoire à pied, c'est découvrir et collecter les grandes histoires qui ont construit un territoire - mais de façon encore plus cruciale, c'est entrer en relation intime avec les lieux, nouer un pacte avec la terre où l'on vit : se représenter mentalement le cheminement pédestre qui mène d'Istres à Salon, ou d'Aubagne à Gardanne, en anticipant la couleur de la Touloubre un jour de mistral, ou des vignes vierges à l'automne le long de la voie ferrée abandonnée de Valdonne.

Avec les artistes marcheurs du GR 2013, au fil des 2 500 kilomètres que nous avons parcourus ensemble depuis cinq ans, en compagnie d'architectes, d'élus, de services des communes, d'habitants, à travers autoroutes et rivières, pavillons et collines, zones industrielles, zones commerciales, zones Natura 2000, nous avons, depuis 2011, donné un nom à cette pratique et cette culture nouvelle que nous étions en train de développer : nous l'avons appelée «culture métropolitaine».

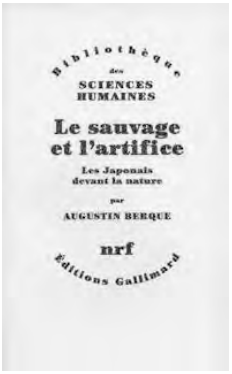
Elle recoupe, selon nous, trois dimensions complémentaires :

1) La connaissance fine d'un territoire (à la fois densément peuplé et méconnu). Une connaissance qui ne peut être acquise qu'en sortant des couloirs routiers et ferroviaires, donc par l'arpentage physique - en complément de l'exploration de ses archives, cartes, livres, films...

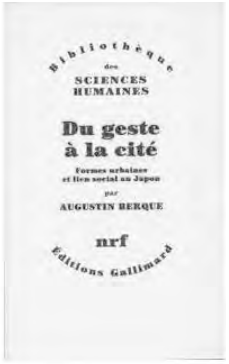
Tribune parue dans Libération en 2016, où je tente de présenter la façon dont la randonnée métropolitaine enrichit nos relations à nos territoires de vie.

… / …

vécue en territoire marseillais métropolitain. Pour aboutir la compréhension philosophique de ces deux ans de marche, je passai une année complète à lire et à étudier Augustin Berque, dont je découvris avec émerveillement la géographie socio-philosophique du *milieu* qui étudiait la *spatialité* japonaise, c'est-à-dire la façon dont la culture japonaise se met en espace dans la maison, la terrasse, le jardin, la cité, les champs, la nature inhabitée. Berque me donnait des outils et une méthode d'une grande finesse pour penser le mouvement dialectique par lequel les sociétés humaines *sculptent et sont sculptées par* le monde naturel. Sa théorie du *milieu* – conçu comme l'unité concrète originaire en deçà de la séparation entre sujet et objet, ultérieure, et toujours abstraite et provisoire, me parut constituer la métaphysique qui manquait à l'écologie. Par-delà les pôles fixes, finalement irréels, de l'objet et du sujet, il nomme *trajection* cette faculté concrète qu'ont les humains, *mais tous les êtres vivants*, de traverser leur milieu en le modifiant et en étant modifiés par eux. La marche apparaissait dans ses livres comme l'acte de trajection le plus emblématique, un acte par lequel je transcende la distinction sujet/objet, et *je deviens le milieu*. Berque me permit de comprendre les coulisses de cette expérience d'altération de la conscience et des sens que j'avais vécue au fil de ces deux ans de marche intensive.



1997



1993

2010

Je n'ai jamais désavoué le travail d'Augustin Berque, que je place très haut parmi les précurseurs des « humanités écologiques » à la française, d'autant plus qu'elles sont, dans son cas, explicitement « éclairées à la lumière de l'est », et constituent une mise en question radicale et spirituelle de la raison occidentale ; ce qui est aussi à lire comme l'héritage du fils de l'arabisant et administrateur Jacques Berque, très critique des dérives de la situation coloniale. Est-ce parce qu'il opère une sortie de la modernité occidentale qu'Augustin Berque n'a jamais bénéficié, selon moi, de la reconnaissance qu'il mérite ? Je regrette en tout cas de ne jamais avoir trouvé d'interlocuteur

... / ...

2) La compréhension de la culture singulière qui s'élabore sur ce territoire (la façon que l'on a, ici, de faire civilisation). Il s'agit de la profondeur historique et sociologique d'un territoire, complément indispensable des données quantitatives. Cela correspond à ce que le philosophe géographe Augustin Berque appelle *«la structure de la spatialité»* - la façon dont est vécu et pensé le rapport dedans - dehors, ville - nature, urbain - rural aux différentes échelles de l'habitat individuel, du quartier, de la commune, de la métropole. Un territoire envisagé non comme un objet qu'on domine, mais comme un milieu avec lequel nous nous construisons nous-mêmes.

3) La pratique et la connaissance d'autres métropoles (car rien n'est moins métropolitain que le *localisme*). Comment déceler les singularités essentielles d'un territoire métropolitain si en l'on n'a pas d'abord repéré ses traits communs avec d'autres métropoles ? La culture métropolitaine est cosmopolite.

Le rôle du GR 2013 et de tous les sentiers métropolitains, c'est de mesurer avec le compas de notre corps les milliers de kilomètres carrés de nos métropoles. C'est de réajuster nos représentations mentales à la réalité extérieure. C'est de goûter le territoire comme ce qu'il n'a jamais cessé d'être : le jardin qui nous fait.

Dans la métropole méditerranéenne Aix-Marseille-Provence, *la richesse écologique et sociologique des interactions ville- nature* constitue un précieux patrimoine pour envisager l'avenir. Si, comme l'affirme le philosophe orientaliste Augustin Berque, *«la limite ville - non-ville, dans presque toutes les civilisations hormis ce qu'est devenue la nôtre, a cristallisé l'essentiel des raisons d'être d'un monde (1)»*, alors il se peut que le territoire métropolitain d'Aix-Marseille-Provence ait des réponses uniques à apporter au monde, sur cette question désormais centrale : «Comment faire métropole avec la nature ?».

On se plaît à répéter que dans les métropoles, il y aurait d'un côté, la ville-centre - dense, cultivée, progressiste, mondialisée ; et de l'autre, la périphérie - diffuse, individualiste, conservatrice, abandonnée. L'immense majorité des discours et des représentations étant produits et captés par la ville-centre, on est piégé dans l'idée selon laquelle «on est au centre parce qu'on a raison, et on a raison parce qu'on est au centre». Une représentation effective et forte de toutes les «périphéries» sera un élément essentiel d'une métropolisation réussie.

La culture métropolitaine, c'est faire entendre non plus la tête isolée, mais la voix puissante et unie du corps entier, conscient à lui-même, de la société contemporaine. Marseille n'est pas plus périphérique à la France, que Port-de-Bouc ou les quartiers Nord ne sont périphériques à Marseille ; dans les quartiers Nord, comme à Port-de-Bouc, se sont jouées et se jouent aujourd'hui des pages cruciales du roman national.

Quelle serait la légitimité d'un centre qui ne connaîtrait pas de l'intérieur ses périphéries ? Qui ne mettrait pas sa périphérie au centre ? Ce que nous proposons, c'est précisément un espace partagé de culture métropolitaine, l'invention d'un territoire depuis les communes vers le monde - une révolution culturelle.

(1) Augustin Berque, Histoire de l'habitat idéal, éditions le Félin, 2010.

Pour aller plus loin :

Paris Marseille Lyon Istres

pour hériter de son travail et le poursuivre, même pas au sein des humanités environnementales françaises, ce que je parviens pas à m'expliquer.

Berque avait toujours indexé sa « mésologie » à l'œuvre de Watsuji, penseur japonais du *fûdo* (milieu) ; mais c'est autour de la figure d'Imanishi Kinji qu'Augustin et moi avons conflué dans les années qui ont suivi, de sorte qu'il a offert ensuite à Wildproject la traduction bénévole de deux autres titres d'Imanishi (*La liberté dans l'évolution* en 2015, puis *Comment la nature fait science*, en 2023), ainsi que de l'autobiographie de l'ostréiculteur qui plantait des arbres, Hatakeyama Shigeatsu, *La forêt amante de la mer,* en 2019

2015

2019

2023

Fuir la modernité de l'intérieur

Ces deux ans de repérage en bande sur le GR2013 m'avaient offert une nouvelle façon d'habiter ma ville qui me séduisait entièrement. Ils avaient décillé mon regard sur la fabrique du fait urbain, m'avaient initié à l'architecture et l'urbanisme. Dans ces journées de marche près de chez moi, je me sentais habiter le territoire autrement, debout, en plein air, en mouvement, butinant et furetant, apprenant et écoutant, dans une sensation mêlée de liberté et d'apprentissage qui rappelait celle de l'école buissonnière – que nous étions missionnés pour mettre en œuvre. Nous allions sous le soleil, de gare en gare, en passant par des prés, des stades, des circuits de moto-cross, des marais, des zones artisanales, des cabanons, des bois de pin, des stations services, des pavillons expos, des raffineries, des barres d'immeubles, des tunnels, des canaux ; et ce n'est pas que nous approuvions la façon dont ce monde avait été construit, mais c'est que nous étions heureux d'en faire l'inventaire, de constater dans le détail la réalité concrète, mètre par mètre, de cet étalement urbain d'après 1945, en suspendant le jugement, et en constatant l'ampleur de la résistance végétale et poétique du monde dans cette résille de plus en plus serrée de

béton, d'asphalte, de métal, dans cet air chargé d'hydrocarbures et de particules fines, mais le nez au soleil, les mains dans les poches, le sourire aux lèvres, les jambes dans les herbes hautes, les chaussettes pleines de graines. Tournant sans fin autour de l'étang de Berre, notre lac de Tibériade – qui fait la même superficie de 150 km^2 – nous nous consacrions sans réserve à cette religion du territoire que nous avions en partage ; et il y avait toujours une nouvelle rivière à suivre, un nouveau bout de marais à découvrir, un autre passage sur la voie ferrée, une autre façade d'immeuble à visiter. Un espoir caché au cœur du désastre ; une renaissance à l'intérieur de la Sixième Extinction. Et plus nous avancions ensemble dans la découverte de ces marges, plus nous nous approchions du centre de quelque chose de très vivant. Nos chaussures étaient usées, mais nos âmes étaient resplendissantes, et nous avions bonne mine.

Il me semblait avoir trouvé une martingale, une fuite à l'intérieur même de ce monde domestiqué ; un socle archaïque au sein de ce monde moderne ; un *hypokeimenon* sous les tous les prédicats ; un sol plein de vers de terre sous tous les Mc Donalds ; une sortie poétique inattendue dans un monde militarisé. Je trouvais que cela permettrait de vivre *une pratique dédomestiquée de l'habitat*. Ce schéma de la « fuite de l'intérieur », de la sortie invisible, de la clef des champs, me semble constituer un motif qui est peut-être central dans la problématique de cette thèse. Non pas que la marche ou la poésie puissent déconstruire la blanchité, ou défaire la modernité, ni même lui échapper ; mais cette figure de la libération poétique en quoi consiste l'acte simple de marcher des kilomètres dans les espaces périurbains emblématiques de la modernité destructrice, pour y retrouver le sol, le ciel, les chardons, les insectes, les habitants, les bars-tabacs, les platanes, les lycéens aux abribus… peut figurer un mouvement, un geste, l'esquisse d'une autre vérité : celle selon laquelle gît, en dessous de nous autres Occidentaux, un être physique et spirituel qui a soif d'être nourri et abreuvé, et qu'il

suffit de le jardiner pour qu'il s'éveille et se désaliène du masque blanc. Une expérience spirituelle, une expérience érotique, une expérience de marche itinérante, peuvent faire cela – ramener à la surface cet être étrange et simple, ce primate sensible, cet humain calme et archaïque, comblé.

La sortie de l'Occident ne passe pas nécessairement par un geste spectaculaire d'exil géographique, de conversion religieuse, ou de déclaration politique tonitruante. Elle peut aussi se faire, et peut-être aussi efficacement, par la découverte ici-même de notre nature physique et spirituelle profonde, dont la douceur vient faire craqueler, s'écailler, et tomber le masque blanc. Il y a des événements silencieux qui sont plus insurrectionnels qu'une manifestation violente.

La vie quotidienne à Marseille est pleine de tous ces moments discrètement poétiques où l'on se retrouve à bavarder avec des inconnus à la plage, sur les rochers, sur un banc, une pizza à la main, qui génèrent mille petites épiphanies surrectionnelles où la physicalité du monde s'élève lentement et nous porte dans l'orbe vernaculaire immuable de tout ce qui est. Cette *surrection du sol*, c'est probablement l'amour, qui guérit tout – mais un amour très léger, à peine perceptible, une voile de brume si délicate qu'elle annule simplement en nous toute idée de guerre contre la nature, et qu'elle nous rend à nous-mêmes. Il y a des choses dans *Noces à Tipasa* (1939) qui restent importantes, pour cette raison-là, qui montrent un blanc (colon, qui plus est, en terre algérienne) en train de voir et de nommer le sol qui est en dessous de sa blanchité, en dessous de ce qu'il a appris à l'école, qui bat dans la mer et dans les veines, et qui est la nature. Par-delà toutes ses faiblesses politiques et spéculatives, c'est sans doute aussi cet écologisme profond de Camus qui mérite, à ce titre, d'être conservé et relu.

CHARTE INTERNATIONALE DES SENTIERS MÉTROPOLITAINS

**Nous, initiateurs du mouvement des Sentiers Métropolitains,
souhaitons formaliser notre pratique afin de la partager et de la diffuser.
En conséquence, nous avons rédigé la présente charte, qui fonde l'Académie des Sentiers Métropolitains,
et l'avons adoptée à Athènes le 8 février 2020.**

Considérant que :

1. ARTS DE FAIRE
La ville est produite par une diversité d'acteurs – par les urbanistes, ingénieurs, promoteurs, élus..., mais aussi par les habitants et les usagers, à travers leurs savoir-faire vernaculaires. Le monde habité est réinvesti comme un atelier de pratiques créatives contextuelles, notamment par des artistes et des architectes. La question de nos relations au territoire est devenue centrale dans les arts.

2. TRANSPORTS
La ville contemporaine est marquée par une dissociation progressive des espaces publics et des espaces de transport. Les infrastructures de l'hypermobilité fragmentent nos territoires urbains, et nous font perdre l'usage quotidien de la marche, nécessaire à notre santé.

3. REPRÉSENTATIONS
Les êtres vivants se représentent leurs espaces de vie. Or il existe un décalage grandissant entre la réalité de nos territoires urbains et les représentations que nous nous en faisons. Des pans entiers de nos villes ne bénéficient que de représentations lacunaires, et la plupart des récits métropolitains dont nous disposons relèvent du marketing.

4. APPRENTISSAGES
Nos espaces d'apprentissage tendent à être dissociés de nos territoires de vie. Notre environnement urbain contemporain est muet tant qu'on n'est pas alphabétisé à sa lecture. L'urbanisme et l'écologie sont très peu enseignés à l'école, de sorte que les citoyens sont mal armés pour prendre part aux conversations vitales de notre siècle.

5. HABITATS
Les sociétés humaines sont au 21e siècle au seuil d'une renégociation majeure de leurs relations à la Terre. La réintégration de nos villes dans la biosphère implique une modification radicale de la fabrique urbaine, la mise en place de savoirs et de pratiques adaptés.

Nous proposons la création de Sentiers Métropolitains, définis comme :

1. DES ŒUVRES
Les Sentiers Métropolitains sont des itinéraires – des lignes, analogues à un trait de peinture, une mélodie ou une phrase. Ces œuvres sont des continuités physiques et juridiques situées dans l'espace terrestre. Elles ont un auteur – en général collectif, car elles s'élaborent en communauté avec les territoires et avec les habitants.

2. DES ESPACES PUBLICS ET DES INFRASTRUCTURES DE DÉPLACEMENT
Ces continuités physiques constituent des espaces publics structurants à l'échelle des métropoles. En invitant à renouer avec la marche en ville, les Sentiers apprennent à s'émanciper de la voiture. Ils permettent de remettre la ville à l'échelle du corps humain, et de rendre le corps à son mouvement quotidien. Ils proposent un usage de la ville non-express, vers l'après-pétrole.

3. DES RÉCITS
Le sentier est une ligne narrative, qui permet de raconter nos territoires. En nous plongeant dans la galaxie d'histoires de nos métropoles, les Sentiers Métropolitains nous émancipent des représentations convenues des mass media. Face à la crise des grands récits (modernité, progrès, nation...), on se met en marche à la rencontre d'histoires vraies situées.

4. DES ÉCOLES
Les Sentiers Métropolitains permettent de mobiliser, d'acquérir et de développer tout au long de la vie des connaissances pluridisciplinaires, en relation avec des lieux, complémentaires aux cursus scolaires.
Ils constituent ainsi des universités populaires hors-les-murs où apprenants et enseignants peuvent échanger leurs rôles. En faisant atterrir nos savoirs, ils font du monde notre école.

5. DES OUTILS POUR RÉHABITER NOS TERRITOIRES
La métropole est le lieu de l'accélération, de la déconnexion, de la déterritorialisation. En proposant de marcher dans des territoires fait pour rouler, d'aller dehors dans des territoires faits pour être dedans, de créer du lien dans des territoires fragmentés, les Sentiers interrogent à son épicentre la crise de nos relations à la Terre.
Architectures, patrimoines agricoles, botanique, bassins-versants, espaces délaissés, réseaux énergétiques... Les Sentiers Métropolitains ouvrent au plaisir de fréquenter nos lieux de vie – de sorte que notre environnement quotidien se met à nous parler, et que nous sommes en capacité d'infléchir son évolution.

Jordi Ballesta
géographe, Athènes

Gianni Biondillo
écrivain, Milan

Yvan Detraz
architecte, Bruit du frigo, Bordeaux

Alexandre Field
architecte, Bureau des Guides du GR2013, Marseille

Charlie Fox
artiste, InspiralLondon, Londres

Baptiste Lanaspeze
éditeur, Sentiers Métropolitains, Marseille

Paul-Hervé Lavessière
urbaniste, Sentiers Métropolitains, Toulon

Nicolas Mémain
artiste, Marseille

Gianluca Migliavacca
guide, Trekking Italia, Milan

Mikael Mohamed
responsable des relations internationales, Mucem, Marseille

Julie de Muer
productrice, Bureau des Guides du GR2013 Marseille

Boris Sieverts
artiste, Cologne

Fivos Tsaravopoulos
marcheur, Paths of Greece, Athènes

Carmelo Vanadia
formateur, Trekking Italia, Milan

Sur les chemins des villes

La déclinaison de ce type de sentier dans d'autres villes s'est effectuée par la rencontre avec le jeune urbaniste Paul-Hervé Lavessière, qui souhaitait généraliser ces objets urbains, qui avait un projet de boucle dans la première couronne parisienne, dont j'ai accompagné la création et publié le récit *La Révolution de Paris* (2014) et en association avec qui j'ai créé la même année une structure dédiée, l'Agence des Sentiers. Nous avons donné à partir de là libre cours à notre envie de décliner cette pratique à Paris, à Tunis, mais aussi dans nos villes d'enfance respectives (Avignon et Angoulême), et à la rencontre d'autres créateurs de sentiers de ce type en France et en Europe, à Milan, Bordeaux, Athènes, Cologne, Londres… De ce réseau de marcheurs sont nés divers projets muséographiques, pédagogiques – au fil d'une décennie de marches et de croisements qui fera l'objet d'un récit dans un autre cadre.

Après dix ans de pratique de la marche périurbaine, il devenait vital de dépasser la phase de l'inventaire, et la posture contemplative ou documentaire qui va avec, pour nous atteler à la construction d'une chose qui nous faisait désormais défaut d'une façon insoutenable : une vision des villes écologiques de demain.

Lors de la rédaction collective, en 2020, à Athènes, d'une charte de l'école des sentiers, nous avons déclaré :

> Article 5.
> Les sociétés humaines sont au 21e siècle au seuil d'une renégociation majeure de leurs relations à la Terre. La réintégration de nos villes dans la biosphère implique une modification radicale de la fabrique urbaine, la mise en place de savoirs et de pratiques adaptés.
> La métropole est le lieu de l'accélération, de la déconnexion, de la déterritorialisation. En proposant de marcher dans des territoires fait pour rouler, d'aller dehors dans des territoires faits pour être dedans, de créer du lien dans des territoires

fragmentés, les Sentiers interrogent à son épicentre la crise de nos relations à la Terre.
Architectures, patrimoines agricoles, botanique, bassins-versants, espaces délaissés, réseaux énergétiques… Les Sentiers Métropolitains ouvrent au plaisir de fréquenter nos lieux de vie – de sorte que notre environnement quotidien se met à nous parler, et que nous sommes en capacité d'infléchir son évolution.

Villes terrestres

A la fin des années 2010, un discours s'était imposé dans les collectivités sur la « nature en ville », suite à l'obligation d'intégrer les trames vertes et bleues (TVB) dans les plans locaux d'urbanisme intercommunaux (PLUi) depuis 2010. Des mesures qui changeaient peu de chose à la fabrique moderne de la ville, mais qui saupoudraient les rues de verdure. Un peu comme je l'avais vécu lorsque j'avais vu les pensées de l'écologie écocentriques devenir l'affluent d'une scène placée sous le nom de l'Anthropocène, je voyais avec horreur que le travail que j'avais mené avec *Ville sauvage*, le GR2013 et avec les Sentiers métropolitains était devenu l'allié objectif d'une sorte d'écologie urbaine institutionnelle, qui s'était donnée pour mantra de planter des arbres en ville, car l'évapotranspiration entraînait une baisse de 3 degrés qui compenserait le réchauffement du climat.

2014

2017

En relisant en 2020 *Ville sauvage* à l'occasion de sa réédition, j'étais soulagé de voir que le livre était sans ambiguïté, et ne pouvait en rien soutenir les politiques de nature en ville qui confinaient au *green washing* : le cadrage philosophique invitait à un changement de paradigme radical. Mais le livre n'en était pas moins anglé sur l'irruption de la nature en ville, et non pas sur l'inscription écologique des villes dans la nature. Une décennie après la conception de ce livre, j'avais besoin de changer d'appui, et les conditions étaient réunis pour le faire. Il me fallait inscrire cette ville sauvage dans un nouvel horizon programmatique, celui d'une « ville terrestre » – qui n'était alors qu'un slogan.

PRÉFACE
VERS DES VILLES TERRESTRES

Ville sauvage ne prétendait pas réformer l'urbanisme, mais notre regard. En attendant de savoir peut-être un jour faire (à nouveau) "la ville avec la nature", ce livre invitait à regarder le monde par-delà ville et nature – en essayant de voir comment rompre avec les mythes modernes de la ville "hors-nature" et de la nature "vierge de toute humanité".

Depuis un site urbain antique et pas tout à fait occidental, portuaire et rural, immense et délaissé, ce livre proposait une entreprise sauvage d'écologie philosophique, à coups de déambulations, d'intuitions et de conversations. Parce qu'il s'agissait davantage de casser nos habitudes de pensée que de construire une doctrine, tout y était un peu en désordre. Cette réforme du regard semblait un préalable indispensable à l'invention inéluctable d'une véritable urbanité terrienne – un chantier autrement ambitieux, vertigineusement nécessaire, qui, à l'époque, ne semblait pas à l'ordre du jour dans les mondes de l'aménagement.

Depuis la parution de ce livre, il s'est passé tant de choses – à la fois dans la société (avec la montée en puissance de l'écologie, l'avènement de l'agriculture urbaine...), au sein des pouvoirs publics (avec les réformes post-Grenelle...), dans le domaine de la recherche et de l'enseignement (en écologie urbaine, en architecture, en urbanisme, au sein des humanités écologiques...) – que sa réédition semble à la fois indispensable et problématique.

En 2012, on ne parlait ni de métropolisation, ni de trames vertes urbaines, ni d'anthropocène. Maintenant que l'écologie s'est invitée au cœur de nos humanités et que "la nature en ville" est entrée dans les règlements publics, le moment semble venu d'avoir une conversation sérieuse, à la fois locale et mondiale, sur ce que doit devenir l'habitat des humains sur la Terre. On peut même aujourd'hui se risquer à un exercice qui semblait difficile il y a dix ans : rêver les principes d'une révolution urbaine radicale.

Je voyais s'ouvrir la possibilité d'un nouveau champ de travail, d'une part grâce à la redécouverte par Mathias Rollot de la vision biorégionale (Sale, 2021 ; Rollot, 2018), et d'autre part avec la montée en puissance des dynamiques de l'agriculture urbaine, comme mouvement de société dans de nombreuses villes du monde (avec, rien qu'à Marseille, des dizaines de structures, dont la Cité de l'Agriculture), mais aussi comme mouvement intellectuel, avec le travail de Sébastien Marot *Prendre la clef des champs* (Marot, 2024 [2019]).

À ces piliers, s'est venu s'ajouter celui de la relocalisation, avec le choc du Covid-19, qui nous a offert un mois pour écrire, avec Paul-Hervé Lavessière un projet de création de contenu pédagogique sur les villes écologiques de demain, qui nous semblaient constituer à la fois une nécessité vitale et un angle mort technique et politique.

En ce début de décennie 2020, les mondes de l'écologie ont fait un retour marqué vers la campagne, en tournant ostensiblement le dos aux métropoles et en invitant à réinvestir les mondes ruraux comme lieux de réinvention et de reconstruction ; laissant la ville aux promoteurs de smart city et de décarbonation.

Les dynamiques actuelles en écologie politique invitent à un décentrement de l'urbain vers le rural, comme en témoigne par exemple depuis quelques années la floraison du mouvement biorégionaliste, qui a donné lieu en 2024 à des états-généraux à Paris et à un colloque de Cerisy (voir Marin Schaffner et Mathias Rollot, *Qu'est-ce qu'une biorégion ?*, Wildproject, 2024). L'architecture elle-même est invitée à s'émanciper de son tropisme urbain, au profit d'une reconsidération de son ancrage rural et rustique (voir Sébastien Marot, *Prendre la clef des champs*, Wildproject, 2024).

Ces mouvements sont aussi à comprendre, dans le contexte des années 2010, comme une réaction salutaire à la surenchère de « métropolitanisme » qui, depuis une décennie environ, a

« L'écologie urbaine nous permet de refaire société avec la Terre »

Propos recueillis par Nicolas Truong

Publié le 02 août 2021 à 01h11, modifié le 21 octobre 2021 à 17h04

Lecture 5 min.

Article réservé aux abonnés

Offrir l'article

ENTRETIEN | **« Les penseurs du vivant » (7/12). Mieux que la végétalisation des agglomérations surdimensionnées, il faut « mettre les villes dans la nature plutôt que la nature en ville », estime l'éditeur Baptiste Lanaspeze, pionnier des sentiers métropolitains et concepteur du GR 2013 à Marseille.**

Né en 1977, Baptiste Lanaspeze est auteur, éditeur et consultant. Il a fondé et dirige les éditions Wildproject, consacrées à la pensée écologiste. Initiateur du GR 2013, il est le cofondateur de l'Agence des sentiers métropolitains, l'auteur de *Marseille, ville sauvage* (Actes Sud, 2012, rééd. 2020) et, avec Paul Hervé Lavessière, du *Sentier du Grand Paris* (Wildproject, 2020).

Comment définissez-vous l'écologie urbaine ?

L'écologie est la science des relations des vivants avec la Terre, et la ville est un mode d'habitat caractéristique des sociétés humaines. L'écologie urbaine pose donc une question fondamentale : comment organiser les habitats humains de façon qu'ils s'insèrent dans les autres habitats terrestres ? Comment pouvons-nous refaire société avec la Terre ?
La recomposition écologique de nos territoires urbains constitue, en quelque sorte, le volet opérationnel de l'écologie théorique et politique. Et elle est – enfin ! – en train de susciter l'attention des architectes et des urbanistes, comme en témoigne, par exemple, la récente exposition du Pavillon de l'Arsenal « La beauté d'une ville : controverses esthétiques et transition urbaine ».

Pourquoi ce regain d'intérêt pour la nature en ville ?

Cet intérêt pour la nature en ville me semble une première étape vers une véritable écologie urbaine. L'expression « nature en ville », qui n'existait pas dans les années 2000, est devenue, depuis une décennie, un enjeu, parfois un slogan. Du côté des habitants, on l'associe à des initiatives spontanées de végétalisation, allant des rues plantées (dans les centres-villes) aux jardins potagers en pied d'immeubles (dans les résidences collectives).

Et du côté des collectivités locales, l'expression est devenue omniprésente depuis la réforme réglementaire de 2010, qui inscrit dans le code de l'urbanisme des continuités écologiques (« trame verte et bleue »). Cela a contraint les techniciens et les élus à s'approprier cette nouvelle dimension de l'aménagement urbain. Cette réforme réglementaire est issue de « l'écologie du paysage », une sous-discipline de l'écologie, apparue dans les années 1980, qui étudie la fragmentation des habitats naturels dans les territoires habités (ruraux, périurbains, urbains), et qui invite à créer de nouvelles connexions pour recomposer le tissu de la matrice du vivant. C'est le propos de ces « trames vertes » ou « corridors » que de retisser de la vie dans notre monde déchiré.

accompagné en France l'émergence des métropoles administratives, dans un discours de surenchère technologique (smart city, électrification, décarbonation) et d'intensification du front de « modernisation » – sur fond de « nature en ville ».

L'opposition entre ces deux groupes socio-politiques (urbains modernistes, et écologistes anti-urbains) a créé un angle mort sur la question de l'avenir écologique des villes : il faudrait soit intensifier l'urbanité, soit simplement déserter ou défaire les villes. Du côté de l'écologie politique radicale, l'idée s'est même insinuée que les villes seraient par définition anti-écologiques. C'est oublier un peu facilement que les villes sont aussi anciennes que les champs, et que, pour la quasi-totalité d'entre elles, jusqu'au 18e siècle, elles étaient écologiques.

En revanche, cela ne nous dit pas forcément ce que serait aujourd'hui, dans le contexte qui est le nôtre, une « ville écologique » ; ni comment (re)convertir nos espaces urbains motorisés, imperméabilisés, étalés, perfusés en alimentation, en énergie et en biens de consommation. Il est indiscutable que l'explosion des villes a été un fait majeur et constitutif de l'émergence des sociétés industrielles ; mais que pourrait vouloir dire désindustrialiser les villes ?

Au sein de l'écologie politique, il n'existe pas de consensus ou même de réponses claires sur ce sujet : nous ne disposons pas d'une vision, et encore moins d'un plan opérationnel de mise en œuvre des villes écologiques de demain – alors que, du côté du discours développementiste, prolifèrent les nouveaux modèles influents de ville décarbonée, etc…

C'est pour tenter de récapituler les propositions de l'écologie politique au sein d'une théorie urbaine unifiée, que nous avons élaboré le projet « Villes terrestres », un parcours de formation des act·rices de la fabrique de la ville. Résultat d'une collaboration transnationale sur 3 ans de 6 structures en France, en Espagne et en Italie, il a rassemblé des acteurs militants et institutionnels. Il a donné lieu à la publication récente d'un

Préambule

Avons-nous une véritable vision de la ville écologique de demain ? C'est du sentiment de ce manque qu'est né le projet de formation « Villes terrestres ». Une vision consensuelle ne serait sans doute ni possible ni souhaitable, mais nous avons au moins besoin d'un horizon qui nous permettrait, en tant que société, de concerter nos efforts. Cela permettrait aussi de débusquer aisément les projets qui n'ont que peu ou pas de puissance transformatrice, mais relèvent d'un simple effet d'affichage ou de communication - ce qu'on appelle du *green washing* (mascarade écologique).

On pourrait avoir l'impression que depuis une décennie environ, on ne parle que d'écologie urbaine : « bâtiments bas carbone », « construction biosourcée* », « normes HQE », « mobilité douce », « Agenda 21 », « nature en ville », « trames vertes et bleues* », etc. Mais si les initiatives et les approches se multiplient, elles sont d'effet très inégal, n'ont pas nécessairement de liens entre elles, et ne forment pas une approche globale cohérente. Surtout, elles ne remettent pas en cause la fabrique industrielle de la ville et ses grands travaux - éventuellement maquillés de vert -, comme les grands équipements de transport express, les extensions urbaines, les voies rapides... qui sont des facteurs majeurs de la Sixième Extinction*.

* Les mots suivis d'un astérisque sont définis dans le glossaire en fin d'ouvrage (p. 135).

Écologie et urbanisme : deux cultures

Une des raisons (ce n'est pas la seule) de ce flottement collectif est liée au fait qu'il n'existe presque pas de culture commune entre les mondes de l'aménagement* (architecture, urbanisme) et les mondes de l'écologie (qu'on l'entende au sens scientifique, politique, ou philosophique). À l'exception de quelques structures (comme l'École nationale supérieure du paysage de Versailles) et de quelques individus (architectes exceptionnellement formés à l'écologie, écologistes exceptionnellement formés à l'architecture), l'écologie n'est pas *attendue* dans la culture d'un architecte, et l'urbanisme fait rarement partie de la culture d'une écologue (scientifique) ou d'un écologiste (militant).

Et ceci n'est pas le fruit du hasard, mais au contraire un héritage moderne, qui sépare et hiérarchise expressément ce qui relève de la culture et de l'esprit humain d'un côté ; et ce qui relève de la nature de l'autre. Cet effet de ségrégation est accentué par le fait que ni les pensées de l'écologie ni l'architecture ne font partie des programmes de l'enseignement secondaire, ce qui - sans une démarche active ou un heureux concours de circonstance - rend possible une ignorance totale de l'un ou de l'autre chez un-e professionnel-le adulte. Une des nombreuses conséquences logiques de ce clivage culturel est la prolifération de postures unilatérales - comme l'idée, fréquente dans les mondes de l'écologie, qu'il faudrait « en finir avec les villes », ou encore, du côté de l'aménagement, qu'il suffirait de « décarboner* tout ça » (cf. schéma ci-contre, étape 1).

Une autre définition de l'écologie urbaine

Pourtant, ces deux communautés ont pour objet de travailler sur le même enjeu et ont donc en partage la même notion fondamentale : l'« habitat* ». Mais elles la définissent de façon complètement différente : du côté de l'aménagement, comme un mode d'occupation de l'espace par l'homme à des fins de logement ; et du côté de l'écologie, comme le milieu vivant permettant à une ou plusieurs espèces de mener leurs cycles de vie. D'un côté, un espace abstrait où la nature n'est à peu près pensée que comme du foncier disponible ; et de l'autre, une Terre où les humains ne sont considérés que comme perturbateurs. Comme s'il s'agissait de deux réalités disjointes, sans intersection, presque de deux planètes distinctes.

Ce manuel voudrait donc contribuer à l'émergence d'une culture commune entre écologie et architecture (cf. schéma ci-contre, étape 2), afin de construire une notion unifiée et partagée de l'habitat. Nous l'entendons comme *le milieu vivant (sauvage ou anthropisé) permettant à une ou plusieurs espèces, y compris l'espèce humaine, de mener pleinement leur vie en bonne santé dans la prise en compte et le respect des autres espèces.*

Ainsi compris, l'habitat pourrait devenir la notion centrale de l'écologie urbaine*, ici redéfinie comme *théorie et pratique des habitats humains groupés, de façon à ce qu'ils s'insèrent dans les autres habitats terrestres* (cf. schéma ci-contre, étape 3).

Figure 1 : Vers l'écologie urbaine : le rapprochement inéluctable entre les mondes de l'écologie et les mondes de la fabrique de la ville (2010-2040)

ÉTAPE 1 : La méconnaissance mutuelle des mondes de l'écologie et de la fabrique de la ville

« Il faut en finir avec les villes ! »

« Il faut bien loger les gens ! Et on va décarboner, c'est bon. »

ÉTAPE 2 : L'apparition d'une culture commune

Quelques actrices à l'intersection : l'ENSP de Versailles, André Aschieri, David Holmgren, Rob Hopkins, Sébastien Marot, Mathias Rollot, Territoires pionniers, Philippe Simay, Clara Simay, la Cité de l'agriculture, Chris Younès, Sabine Barles... et quelques autres.

ÉTAPE 3 : L'écologie urbaine comme le champ théorique et pratique réunissant

Habitat (terrestre)
Un habitat réunit l'ensemble des êtres vivants et leurs interactions (biocénose) et l'ensemble des éléments physiques ou chimiques (biotope). Il peut aussi être défini comme l'ensemble d'éléments qui constituent l'environnement biophysique et offrent les ressources naturelles suffisantes pour permettre à une population d'une espèce de vivre et se reproduire normalement sur ce territoire.

Habitat (humain)
En urbanisme, l'habitat est le mode d'occupation de l'espace par l'humain à des fins de logement. Il se décline en habitat individuel, collectif ou intermédiaire, mais aussi en habitat dense (groupé) ou pavillonnaire (isolé sur sa parcelle). Alors que le logement est un produit (maison, appartement...), l'habitat offre différents niveaux de services qui lui sont liés : jardin, commerces de proximité, transports en commun... L'habitat dépend donc de l'énergie (transports, chauffage, éclairage, alimentation, appareils électriques...), de l'accès à l'eau potable, de la gestion des déchets, de l'aménagement* du terrain (plantations, gestion des eaux pluviales, etc.).

Écologie urbaine
L'écologie urbaine est une expression qui peut désigner plusieurs champs de recherche hétérogènes, et notamment :
1) la sociologie urbaine de l'École de Chicago (dès les années 1920),
2) l'étude des écosystèmes en milieu urbain (à partir des années 1950, et surtout depuis le début du 21e siècle).
L'expression désigne aussi désormais un domaine d'action municipale : les trames vertes et bleues (TVB) comme outils d'aménagement urbain (depuis les années 2010) ou de façon plus floue, vaut comme un équivalent de l'idée de « ville durable ».
Ce manuel *Villes terrestres* donne à l'écologie urbaine un nouveau sens précis de *réorganisation des habitats humains* regroupés de façon à ce qu'ils s'insèrent dans les autres habitats terrestres* (ou l'art de refaire société avec la Terre).*

manuel, esquissant une architecture des projets urbains écologiques à venir, à travers des références théoriques et des outils pratiques : *Villes terrestres : petit manuel d'écologie urbaine* (2024).

Un des enjeux de ce projet est de favoriser la circulation des savoirs depuis l'écologie politique vers l'institution, avec l'espoir d'un double effet : démasquer plus aisément le green washing caractérisé de certains projets, mais surtout, initier une conversation plus intéressante entre les mondes de l'urbanisme et ceux de l'écologie politique. Cela fait 60 ans que le mouvement écologiste alerte à raison sur les impasses de la société industrielle, mais peine à infléchir de façon suffisante les trajectoires d'intensification du désastre. Avons-nous su présenter toujours une alternative claire, des projets de sociétés réalistes et désirables ? Avons-nous une idée claire de la ville écologique de demain ?

De 2020 à 2023, nous avons élaboré les contenus et les outils de ce projet de formation *Villes terrestres* : un cadre conceptuel qui comporte un manuel (cf. volume 2 : TRAVAUX) et un jeu de société collaboratif.

Pour interpeller les décideurs avec les idées de cet « urbanisme écologique », nous avons voulu tenter de formuler les idées principales de notre vision de la ville écologique de demain dans le style technocratique d'un *policy brief* (document d'aide à la décision destiné à des élus ou autres instances politiques ou d'autres décideurs). Le souci nouveau, depuis 2020, dans les instances publiques et les collectivités, de la relocalisation et de l'autonomie alimentaire, semble offrir une meilleure écoute aux idées de l'écologie. Concernant le lexique, nous avons choisi de ne pas utiliser certains mots, trop emblématiques de la croissance verte (« transition », « résilience », « économie circulaire », « développement »), mais par ailleurs d'éviter les mots perçus comme trop militants ou idéologiques (« décroissance ») pou-vant donner le sentiment de préempter la démonstration, au profit de mots au sens plus précis et techniques comme la « descente énergétique » ou « l'autonomie alimentaire ».

Organiser la mutation écologique des territoires urbains

Agence des Sentiers
x Éditions Wildproject
2025

Policy Brief

- **Nos territoires urbains montrent de plus en plus de signes de leur vulnérabilité : 1) inondations chroniques ; 2) insuffisante souveraineté alimentaire et perte du foncier agricole ; 3) épuisement de matières premières ; 4) abandon des centres-villes ; 5) isolement social et détresse psychologique.**
- **Cette situation est due à la persistance de la fabrique moderne de la ville, qui peut se résumer en 5 principaux points : 1) fragmentation du territoire ; 2) industrialisation de l'agriculture ; 3) étalement urbain ; 4) délocalisation de la production ; 5) uberisation.**
- **Le défi de l'action locale réside dans la mise en œuvre d'une fabrique écologique de la ville, reposant sur 5 piliers complémentaires : 1) la préservation et la désartificialisation des sols ; 2) la reconstruction de l'autonomie alimentaire ; 3) la valorisation et la requalification du parc bâti existant ; 4) le retour de manufactures locales et le soutien à l'artisanat ; 5) la mutualisation des services et les dynamiques de solidarité locales.**

À l'échelle des communes et dans les territoires, la crise écologique est tangible : la faune s'amenuise, les sols meurent et s'érodent. Or cette situation est directement causée par les modes actuels d'occupation de l'espace et d'aménagement du territoire : 1) l'agriculture industrielle (grandes parcelles, monocultures, pesticides) et 2) l'incessant étalement urbain rendu possible par le tout-voiture. L'habitat moderne, dans sa transformation industrielle de la ville et de la campagne, entraîne la destruction des habitats naturels, et donc des êtres vivants. Cette « sixième extinction » de la vie sur Terre ne cesse de s'intensifier depuis 1945 [cf. Elizabeth Kolbert] en dépit de toutes les mesures. Pour répondre efficacement à cette situation, il est nécessaire de réorganiser et de réunifier les tissus urbains et ruraux [cf. Sébastien Marot].

La ville contemporaine est l'une des responsables de la crise écologique, mais aussi l'une des premières victimes potentielles de ses effets (par son manque d'autonomie en ressources vitales, et par sa dépendance des flux mondialisés). La ville peut et doit devenir un levier de résolution de la crise écologique, en favorisant davantage la vie sur son territoire. Pour enrayer la sixième extinction, la municipalité constitue une échelle d'action privilégiée et stratégique.

De plus en plus de communes et de territoires urbains esquissent déjà des initiatives sérieuses de transition écologique. Depuis une décennie environ, ont été mises en place un grand nombre de mesures d'écologie urbaine (bâtiments bas carbone, normes HQE, mobilité douce, Agenda 21, trames vertes et bleues, etc.). Bien que les initiatives et les approches se multiplient, elles restent cependant isolées, ne forment pas une approche globale cohérente, et n'interrogent pas la fabrique industrielle de la ville (grands équipements de transport express, extensions urbaines, voies rapides, etc.) qui sont des facteurs majeurs de la sixième extinction. Sans une vision systémique et de long terme, il est

Bibliographie

Jane Jacobs, *Déclin et survie des grasndes villes américaines*, Parenthèses, 2012

Philippe Bihouix, *L'Âge des low techs. Vers une civilisation techniquement soutenable*, Seuil, 2014

Elizabeth Kolbert, *La Sixième extinction. Comment l'homme détruit la vie*, Vuibert, 2015

Carolyn Steel, *Ville affamée*, Rue de l'échiquier, 2016

David Holmgren, *Retrosuburbia*, Melliodora, 2018

Rob Hopkins, *Manuel de transition. De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Écosociété, 2019

Clara et Philippe Simay, *La Ferme du rail*, Actes Sud, 2022

Mathias Rollot, *Les Territoires du vivant*, Wildproject, 2023

Baptiste Lanaspeze, Paul-Hervé Lavessière & Marion Schnorf, *Villes terrestres. Petit manuel d'écologie urbaine*, 2024

Sébastien Marot, *Prendre la clef des champs*, Wildproject, 2024

impossible de coordonner ces dynamiques, de favoriser les initiatives citoyennes, et de susciter l'adhésion des populations habitantes.

Or, cette industrialisation de la ville et de la campagne a été rendue possible par la surabondance d'énergie. La descente énergétique, c'est-à-dire la diminution d'un facteur 5 ou 6 de la consommation globale d'énergie, qui est rendue nécessaire par l'épuisement des ressources fossiles et par l'excès d'émission de CO2, est aussi l'axe directeur d'un projet de revitalisation écologique et sociale des territoires urbains [Rob Hopkins].

Cette descente énergétique se décline en 5 piliers, qui permettent de construire des politiques municipales systémiques, trans-sectorielles, de long terme, qui forment une fabrique écologique de la ville.

1. Préservation du foncier et désartificialisation des sols

• La restauration des cours d'eau et le remplacement des sols perméables par des pavés montés sur sables, caillebotis ou sols naturels, permet de penser ensemble la circulation de l'eau, des humains et autres vivants sur le territoire.
• Cette politique doit s'accompagner d'une préservation des surfaces non artificialisées et une sanctuarisation des terres agricoles.
• Ces démarches ne peuvent être menées de façon significative qu'à condition de marginaliser les voitures en ville.

2. Reconstruction de l'autonomie alimentaire

• La ville accompagne la structuration d'une filière agro-écologique locale intégrée aux circuits alimentaires.
• Elle favorise le développement de cette filière par des marchés publics et des régies agricoles communales.
• Pour favoriser l'émergence d'une culture partagée entre producteurs et consommateurs, doivent être mises en place des politiques d'aide aux ouvertures d'AMAP et d'incitation aux pratiques collectives d'agriculture dans le parc périurbain.

3. Valorisation et requalification du parc bâti existant

• Dans le secteur du bâtiment, les leviers d'action reposent essentiellement sur un réinvestissement et une réhabilitation du parc existant, en favorisant le recours à des matériaux biosourcés (paille, terre, chaux, bois) ou de réemploi.
• Les municipalités peuvent réquisitionner ou investir des bâtiments et locaux vacants en les orientant vers des projets d'intérêt communal.
• Les municipalités peuvent réintroduire des activités commerciales en rez-de-ville, revitalisant les centres urbains.

4. Retour de manufactures locales et soutien à l'artisanat

• En recensant et en mettant à disposition ses friches urbaines, la collectivité favorise l'installation de manufactures en ville.
• Limiter l'implantation et les dimensions d'hypermarchés en les transformant en lieux de production, permet de lutter contre la désertification des centres urbains.
• L'artisanat peut être réintroduit en plafonnant les loyers, ce qui permet également de revitaliser les rez-de-chaussée commerciaux.

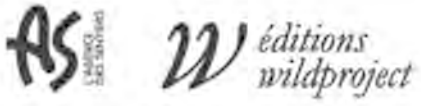
5. Mutualisation des biens et des services pour des solidarités locales

• Pour accompagner les démarches vectrices de liens sociaux (comme les coopératives habitantes et habitats intergénérationnels), les municipalités peuvent acheter et mettre à disposition des bâtiments.
• Les mobiliers urbains inclusifs plus conviviaux (bancs, toilettes, lieux ombragés) permettent aux citoyens de se réapproprier l'espace public et d'améliorer les cadres de vie.
• L'installation d'entreprises de services et d'association en rez-de-ville permet de créer du lien entre habitants au sein des quartiers.

Texte rédigé par Baptiste Lanaspeze et Paul-Hervé Lavessière, avec Jean Alain et Lucile Gautier.

« Villes terrestres » est un projet de formation réalisé par 5 structures institutionnelles et citoyennes en Belgique (urbAgora asbl), en France (La Cité de l'agriculture Editions Wildproject), en Italie (Mercato Ritrovato) et Espagne (Àrea Metropolitana de Barcelona (AMB). Elle a été cofinancée par le programme Erasmus+ de l'Union européenne.

Pour aller plus loin
Villes Terrestres
Petit manuel d'écologie urbaine
éditions Wildproject
160 p., 16€, paru en septembre 2024



SCIENCE

Une fissure dans le bunker

La redéfinition écologique de la vie

« La technoscience a contribué à produire la crise environnementale au moins autant qu'à y remédier. »

Val Plumwood

La Crise écologique de la raison, Wildproject, 2024

« L'écologie, en tant que philosophie de la nature, trouve racine dans l'organicisme : l'idée selon laquelle le cosmos est une entité organique qui grandit et se développe depuis l'intérieur, au sein d'une unité structurelle et fonctionnelle intégrée. »

Carolyn Merchant

La Mort de la nature, Wildproject, 2021

L'écologie scientifique définit la nature comme société ou système vivant, de sorte que la vie devient une qualité du système au moins autant que des organismes individuels qui le composent. Les « unités de base de la nature à la surface de la Terre » (Tansley, 1935) sont des communautés d'êtres vivants, des quasi-organismes composés de populations animales et végétales d'espèces variées, et reliées à des éléments physiques réputés inertes. Cette compréhension fondamentale, qu'on retrouve – à quelques nuances près – chez Frederic Clements, Charles Elton, Aldo Leopold, Arthur Tansley, Imanishi Kinji… montre que les individus vivants (y compris les humains) sont le produit de riches relations systémiques qui, en dernière analyse, ont pour cadre ultime la Terre elle-même. À l'horizon de la compréhension écologique de la nature, on tend vers une identification vie/Terre : la vie comme phénomène terrestre, et la Terre comme quasi-organisme vivant.

Dans l'ensemble de son œuvre philosophique, J. Baird Callicott tire, à partir des intuitions d'Aldo Leopold, les implications philosophiques de l'écologie scientifique ; ce qu'il appelle à sa suite « l'éthique de la terre » (*land ethic*).

> « Historiquement, la pensée écologique tend vers le holisme. L'écologie est l'étude des relations des organismes entre eux et avec leur environnement naturel. Ces relations lient en un tissu continu les *relata* – les plantes, les animaux, les sols et les eaux. La primauté ontologique des objets et la subordination ontologique des relations qui caractérisent la science classique occidentale sont en fait inversées par l'écologie. Les relations écologiques déterminent plus la nature des organismes que toute autre chose. » (Callicott, 2010 [1984])

En tant que science, l'écologie propose donc une nouvelle définition de la nature et de la vie, qui déborde la cosmologie moderne ; *elle est une science qui offre une voie de sortie de la science*. Davantage que dans les sciences « dures », l'écologie est ancrée

UNE SCIENCE « PERTURBANTE » QUI DÉBORDE LE CADRE DE LA SCIENCE

et qui s'est construite en réponse aux catastrophes de la société industrielle

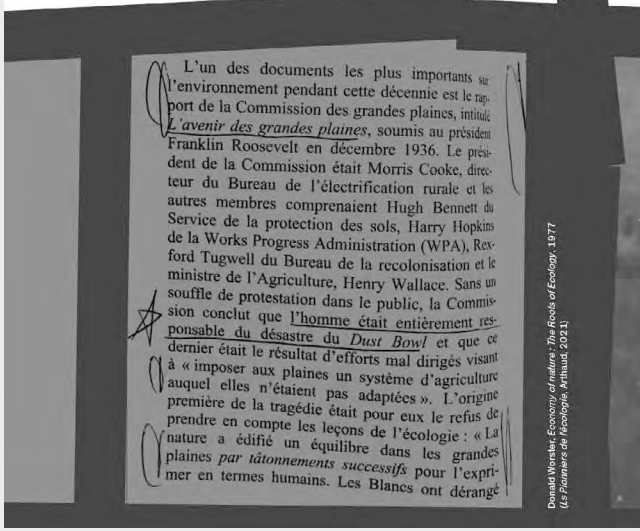
C'est notamment avec l'apparition de la notion d'écosystème (Arthur George Tansley) dans les années 1930 que l'écologie est reconnue non plus comme une sous-discipline, mais comme une science « autonome ».

Contemporaine de la catastrophe états-unienne du Dust Bowl, dans l'Oklahoma, qui entraîne un intérêt nouveau du gouvernement pour la « protection de la nature », elle est d'emblée en dialogue direct avec les mondes agricoles, sociaux et administratifs.

L'écologie est donc dès les années 1930 cette « science d'action » (Robert Barbault), qui transgresse la sacro-sainte limite entre « fait » et « valeur » censée garantir l'objectivité du savoir scientifique.

Dès sa naissance, elle déborde le cadre de la science, en étant aux prises avec des questions éthiques et des enjeux de société. Dès le début, une ambiguïté créative flotte entre « écologues » et « écologistes ».

Le Dust Bowl (« bassin de poussière ») est une série de tempêtes de poussière provoquant une catastrophe écologique et agricole dans les années 1930, dans une région à cheval sur l'Oklahoma, le Kansas et le Texas (États-Unis). Ces tempêtes de poussière ont été provoquées par les pratiques agricoles mécanisées des colons américains récemment installés, qui ont détruit les sols.



L'un des documents les plus importants sur l'environnement pendant cette décennie est le rapport de la Commission des grandes plaines, intitulé *L'avenir des grandes plaines*, soumis au président Franklin Roosevelt en décembre 1936. Le président de la Commission était Morris Cooke, directeur du Bureau de l'électrification rurale et les autres membres comprenaient Hugh Bennett du Service de la protection des sols, Harry Hopkins de la Works Progress Administration (WPA), Rexford Tugwell du Bureau de la recolonisation et le ministre de l'Agriculture, Henry Wallace. Sans un souffle de protestation dans le public, la Commission conclut que l'homme était entièrement responsable du désastre du *Dust Bowl* et que ce dernier était le résultat d'efforts mal dirigés visant à « imposer aux plaines un système d'agriculture auquel elles n'étaient pas adaptées ». L'origine première de la tragédie était pour eux le refus de prendre en compte les leçons de l'écologie : « La nature a édifié un équilibre dans les grandes plaines *par tâtonnements successifs* pour l'exprimer en termes humains. Les Blancs ont dérangé

Donald Worster, *Économie et nature : The Roots of Ecology*, 1977 (*Les Pionniers de l'écologie*, Arthaud, 2021)

La catastrophe écologique du Dust Bowl (années 1930), contemporaine de la naissance de l'écologie scientifique.

dans le *naturalisme*, au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire cette antique pratique vernaculaire qui consiste en l'étude du monde naturel. Le naturalisme, qui consiste en une fréquentation assidue des lieux et des êtres vivants, en l'observation attentive des changements au gré des heures, des jours, des saisons et des années, qu'on peut aussi décrire comme de la *philosophie naturelle de terrain*, et qui s'inscrit dans des millénaires de culture humaine de chasseurs-cueilleurs, ne place pas « le vivant » derrière un microscope, dans un laboratoire ou dans un dispositif de modélisation informatique ; observant la nature sans préjugés, sinon celui d'un regard curieux et émerveillé devant ce qui est, elle tend à rendre justice au dynamisme et à l'intelligence des êtres vivants et à dessiner un tableau animé de la vie sur Terre. Elle reconnaît leur agentivité, leurs intentions, leurs finalités, leur animation, leurs inter-relations.

On a pu écrire que l'écologie venait « chimériser » l'ontologie scientifique moderne, en y introduisant plus ou moins subrepticement des éléments analogistes et animistes (Morizot, 2023). Mais on peut aussi renverser la charge de la preuve : la nature vivante déborde depuis toujours et de toutes parts le cadre philosophique dogmatique des sciences naturelles modernes, et a toujours engendré, que ce soit dans les mondes populaires, vernaculaires ou scientifiques, la production de connaissances qui débordent ou réfutent ce cadre mécaniste – qui n'est pas tant chimérisé que marginalisé. La nature, *Prakriti*, déborde et réfute radicalement la cosmologie scientifique ; la philosophie naturelle dépasse la science, qui en est le fruit tardif. Aucune sortie écologique de la modernité épistémologique n'est possible sans le *reclaim* de cette bonne vieille philosophie naturelle.

Mais cette insurrection perpétuelle de la vie au sein de l'écologie scientifique ne cesse de faire l'objet de contre-insurrections internes et externes. Au sein des sciences dures, l'écologie, on l'a vu, est la dernière des sciences, en termes de prestige et de budget ; et sa rébellion ontologique n'est qu'une frêle fissure

dans le bunker de la science, qui ne cesse de la reformuler, de la remobiliser et de la réarmer pour qu'elle soit plus mécaniste, plus quantitative, plus modélisante, plus mathématique, plus reliée aux tech et aux big data – de sorte que l'écologie scientifique est aujourd'hui bien éloignée de l'écologie telle que la pratiquaient les pères fondateurs, des naturalistes comme Frederic Clements, Charles Elton, Arthur Tansley… La notion même d'écosystème, conçue en 1935 par Arthur Tansley, en général retenue comme la naissance de l'écologie en tant que science autonome, est le résultat d'une pondération mécaniste du holisme et de l'organicisme de l'écologie, représentés en l'occurrence par Clements. Pour que l'écologie devienne une science, il fallait d'abord faire entrer la communauté biotique dans le cadre de la science moderne ; et la notion d'écosystème est déjà une contre-insurrection moderne. En tant que science au sens strict, au sein de la cité des sciences, l'écologie demeure donc prisonnière du cadre philosophique moderne ; aussi s'est-elle échappée – dès les années 1930 – vers la philosophie, avec ces « philosophes *free-lance* » (Callicott, 2009) que sont Aldo Leopold et Imanishi Kinji, et qui ont refondé la philosophie naturelle.

Mais désormais que les intuitions, libres et à mains nues, de Leopold ont été reformulées académiquement par Callicott (2009 [1980]), désormais que cette reformulation a convergé avec la scène des « humanités environnementales » au sein du régime épistémologique des sciences humaines et sociales, peut-on encore parler de résurgence de la philosophie naturelle ? Jusqu'où la philosophie contemporaine instituée est-elle capable de tirer les implications cosmologiques de l'écologie ? Après des siècles d'enrégimentement moderne, la philosophie ne doit pas sous-estimer sa propre inféodation au régime de vérité et aux valeurs de la science ; et ne peut envisager son émancipation de la science qu'à l'issue d'une critique approfondie. La pleine réhabilitation écologique de l'idée de nature implique un affrontement avec cette science

Chapitre 2

Le rationalisme et l'ambiguïté de la science

Le double visage de la science

La science est souvent présentée comme l'alliée et la sauveuse de l'environnement, tout particulièrement depuis que les scientifiques ont commencé à parler du réchauffement climatique, contribuant à légitimer par l'autorité de la raison les préoccupations environnementales qui s'expriment dans de nombreux domaines. Cet aspect de la science est bien réel, car elle a joué un rôle important et souvent déterminant en révélant la dégradation de l'environnement et en permettant ainsi de s'y opposer. Mais la technoscience moderne présente également un visage beaucoup plus sombre sur lequel on a moins attiré l'attention, et elle a contribué à produire la crise environnementale au moins autant qu'à y remédier, notamment en appliquant à des situations et à des systèmes extrêmement complexes des formes de connaissance spécialisées à vocation instrumentale, dont le but est de maximiser la production quand bien même cela aurait des conséquences dévastatrices. Quatre scientifiques sur cinq travaillent désormais pour des entreprises qui suivent précisément une telle orientation. Il est donc possible d'établir un lien entre la surpêche, la science et les technologies halieutiques, entre la dégradation ou la salinisation des terres causées par l'irrigation et les technologies agricoles, entre les désastres provoqués par l'agriculture

moderne dont a accouché la philosophie naturelle à l'aube de la modernité.

Dans l'attitude prospective qui est la nôtre aux éditions Wildproject, la recomposition écologique de nos sociétés engage nécessairement une recomposition de nos rapports au savoir et à la vérité. Elle doit interroger l'ordre scientifique de la vérité, le régime scientifique de la réalité, qui est aussi un ordre cosmologique, éthique et politique ; une clef de voûte de la blanchité.

L'écologie et la science

Parce que l'écologie est au départ une science, et parce que le discours public sur la crise écologique est saturé par les autorités scientifiques (à commencer par le GIEC), le grand public tend à associer pleinement l'écologie au monde de la science, et à considérer qu'il appartient évidemment à la science de résoudre la crise écologique. Les ennemis de l'écologie seraient les climatosceptiques, les ennemis de l'institution scientifique. Dans le champ politique, tel qu'il est configuré médiatiquement, c'est une évidence que le monde de la science et les scientifiques seraient le grand allié de l'écologie et des écologistes. Pour tout un pan de la philosophie de l'écologie, la science constitue même une assise épistémologique majeure, la branche maîtresse ; c'est par exemple encore le cas chez Baird Callicott et dans les « pensées du vivant ». La remise en question de ce postulat suscite en général de la part des savants les objections brutales ou les haussements d'épaule impatients de ceux qui savent qu'ils ont de leur côté le poids de l'autorité académique (elle-même adossée en dernière analyse infrastructurelle à la puissance militaire de l'État).

On oublie avec cela cette évidence fondamentale qu'*il n'y aurait jamais eu de crise écologique sans la science* ; et ce, tant au niveau technique qu'au niveau symbolique. La science nous a en effet fourni les outils principaux pour parvenir à mener la guerre contre la nature à une intensité toujours plus

grande : biocides, voiture thermique, habitat en acier et béton, nuclélaire… La science, gainée dans son récit épique de « compréhension du monde » qui constitue un mythe fondateur de la modernité et une valeur sacrée de la religion moderne, autorise toutes les occupations, tous les accaparements ; car lui imposer des limites, ce serait s'interposer dans la destinée manifeste du genre humain, son développement cognitif et sa maîtrise technique – et donc, faire œuvre d'obscurantisme.

Les véritables noces de la science avec l'État et l'industrie, à partir desquelles a commencé la vie dans le même domicile conjugal, peuvent être vues comme projet Manhattan, qui est à la fois l'un des plus grands projets techno-scientifiques de tous les temps, et l'un des plus spectaculaires complot d'État, comme le raconte en détail Jean-Marie Royer dans *La science, creuset de l'inhumanité : décoloniser l'imaginaire occidental* (2012). Avec cette expérience fondatrice d'alliance État/industrie/science autour de l'enjeu militaire, la science a donné naissance à ce qui a été appelé la « technocratie » (Roszak, 1969). C'est la période d'avènement de ce nouveau régime politique qui a constitué la matrice de la phase historique où la Sixième Extinction est apparue et n'a cessé de s'intensifier – et où est née l'écologie comme mouvement social.

Il n'y a pas d'un côté, la guerre contre la nature, et de l'autre côté, la science moderne. Les deux réalités n'en font qu'une. Il y a du soldat dans tout savant moderne. La science est cette religion anthropocentrée qui croit à un cosmos mort – une croyance anthropologiquement très rare et isolée. Une écologie qui n'interroge pas l'ordre de la science est réellement peut être suspectée d'être contre-insurrectionnelle.

Parce qu'elle est indissociable de la constitution sécularisée de la modernité, parce qu'elle est le foyer mythique de la conscience moderne, la science constitue le cœur de l'éthos blanc, et le point d'appui de la domination blanche, technique et symbolique, sur le désordre naturel et sur ceux qui lui sont

associés : les bien-nommés « autochtones » ou « indigènes », « ceux qui sont issus de la Terre, des lieux » – et dont les Palestiniens sont la figure contemporaine emblématique.

La critique écologique de la science

L'écologie est donc, j'y insiste, une révolution cosmologique qui comporte une dimension fondamentale de critique de la science. D'abord, on l'a dit, parce que la technoscience est l'outil qui a rendu possible la crise écologique ; et qu'on ne peut donc pas limiter l'Extinction sans interroger la place et la toute-puissance de la technoscience dans les sociétés modernes. Ensuite parce que la crise écologique constitue en un sens une réfutation grandeur nature de la cosmologie scientifique moderne (le postulat d'une nature inerte et d'un cosmos sans vie).

> « Dans les années 1960, l'opinion publique a découvert la crise écologique. L'environnement envoyait un message à la civilisation occidentale moderne. Notre mode de vie, fondé sur l'hypothèse que la vision moderne du monde était vraie, était sanctionné d'une réponse négative, sous la forme d'eau non potable et d'air irrespirable. » (Callicott, 2010)

Même si on ne la considère qu'en tant que science, l'écologie est déjà une science perturbante pour la science, qui déborde le cadre de la science : ne serait-ce que parce qu'elle ne respecte pas la séparation entre fait et valeur. Elle est dès son origine une science militante, une « science d'action », selon l'expression de l'écologue Robert Barbault (communication personnelle, 2008). (Il faudrait par ailleurs interroger la réalité de la séparation fait/valeur dans la technoscience moderne, puisque ce qu'elle pose comme neutralité philosophique est en réalité une cosmologie sécularisée, ce qu'elle pose comme apolitique est en réalité le soutien actif aux institutions technocratiques, et qu'elle constitue le cœur théorique et pratique des sociétés

industrielles. De sorte que la séparation entre fait et valeur doit être lue elle-même comme une déclaration de « sado-impassibilité » (Plumwood, 2024 [1992]) lourde d'implications ontologiques, éthiques et politiques).

> Pour reprendre les termes utilisés par Teresa Brennan dans le cadre de sa théorie énergétique et psychanalytique, cette mythologie culturelle mettant en scène la domination d'une nature associée à la sphère féminine par une raison associée à la sphère masculine est « sado-impassible ». Le héros de cette pièce utilise le dualisme de la raison et de l'émotion, ainsi que les idéaux de rationalité détachée qui y sont associés, pour nier ou briser toute forme d'empathie ou d'identification avec l'autre2. L'attitude sado-impassible, c'est celle du docteur qui mène des expériences sur ses prochains, par exemple les personnes handicapées mises à mort dans les institutions nazies. Il ne ressent rien alors qu'il devrait ressentir de l'empathie, et nous considérons qu'il s'agit d'une faute morale grave. L'attitude sado-impassible, c'est également celle qui prédomine chez les Héros rationnels de la science et du capitalisme. (Plumwood, 2024 [1992])

L'écologie déborde le cadre de la science également sur le plan cosmologique par le fait qu'elle implique une métamorphose de la notion de vie – et fait resurgir selon de nouveaux termes ce « vitalisme » contre lequel la biologie moderne avait remporté une victoire qui semblait définitive avec l'apparition de la chimie moderne (issue de l'alchimie médiévale).

On objecte en général qu'il ne faut pas confondre cette cosmologie scientifique (qui relève du « scientisme ») et la pratique concrète et humble des sciences (qui seraient quant à elles des lumières émancipatrices et innocentes). C'est oublier que la solidarité entre les deux est profonde et structurelle : d'une part, les succès des sciences modernes conforte la cosmologie scientifique, et d'autre part le cadre théorique et politique

dans lequel travaillent les scientifiques, même les plus charmants, est en général celui du cosmos inerte et sécularisé. Entre la science dans sa version inoffensive et contemplative, celle du doux rêveur déconnecté du monde, et la science dans sa version techniciste et impériale, celle du conseiller des puissants, il existe une unité culturelle, une convergence de vues, une alliance objective – qui est au cœur de l'Occident, de sa force et de son innocence. Et lorsqu'un scientifique s'intéresse par ailleurs sérieusement, par exemple, à l'astrologie, il va en général soigneusement cliver les deux choses, et vivre deux vies parallèles – comme c'était le cas d'un grand et influent écologue français, du Museum d'histoire naturelle, disparu il y a quelques années, qui lors d'un entretien qu'il m'avait accordé en 2008 pour la revue en ligne « wildproject.fr » (en attendant de publier mes premiers livres), avait soudain souhaité me faire part, à voix basse qu'il était également par ailleurs passionné par l'astrologie depuis des décennies, mais que sa vie d'astrologue se situait sur une autre plan que sa vie de scientifique, tant socialement qu'ontologiquement : puisque les lois de l'astrologie, me disait-il, ne se situent pas dans le monde de la causalité, mais dans le monde de l'analogie. Un peu comme un homme gay dans une société puritaine, il cultivait en cachette ses connaissances extra-scientifiques, dont il ne savait que trop à quel point elles pouvaient le discréditer – son intime conviction ontologique demeurait au placard.

Plus encore, le type d'humain qu'est le scientifique a partie liée non seulement au masculinisme moderne, mais aussi à la blanchité. Que peuvent évoquer, pour une grand-mère de l'Atlas marocain, les statistiques du GIEC, sinon la forme contemporaine du sempiternel discours militarisé de l'Occident impérialiste ? Face à ce discours scientifique, elle répondra tout naturellement que « Dieu est le plus grand », mais il faut faire silence pour entendre réellement cette réponse et prendre la mesure de sa signification spirituelle.

« La science est notre Dieu »

La critique de la science – d'abord en tant que *philosophie naturelle dogmatique* de « dé-divinisation de la nature » (Schiller, date) –, très marginale et mal reçue dans les mondes académiques, est centrale dans les textes fondateurs de l'écologie. Carolyn Merchant, Amitav Ghosh, Val Plumwood, Kirkpatrick Sale… Dans le seul catalogue des éditions Wildproject, on ne compte plus les textes qui offrent une telle critique de la science. Et par critique des sciences, j'entends ici une critique radicale de la constitution scientifique de la raison et de la société modernes – et non pas, comme dans les *science studies*, des études sociologiques savantes sur les conditions de constitution et de possibilité des sciences, dans une sorte de concurrence de régimes de discours scientifique, menant aux « guerres de la science » (*science wars*).

Derrière l'apparente simplicité de son discours de philosophe amateur, le penseur et militant Kirkpatrick Sale, notamment le théoricien du mouvement biorégionaliste, propose une analyse importante et profonde de la place de la science chez les modernes (je souligne) :

> *La manière profondément nouvelle qu'avait la science de voir le monde fut donc élevée au rang de pièce centrale de la culture européenne.* Cette perception du monde considéré comme une *abstraction sans vie* destinée à être utilisée et contrôlée par les actes humains pour les fins humaines (…) était l'élément qui séparait ces sociétés de toutes celles qui les avaient précédées, la position qui permettait enfin de donner aux humains leur « *légitime* » place au centre de la scène terrestre.
>
> C'est ainsi que la vision scientifique du monde acquit son immense impact sur le monde européen, dépassant de très loin n'importe quelle expérimentation pouvant être menée en laboratoire ou invention sortant d'un atelier. Élaborée, soutenue et glorifiée par d'aussi puissants sponsors, la science, comme perception et comme philosophie même, ne transforma

[1] LA SCIENCE, VALEUR SACRÉE

« La science dessine les formes de nos psychés et caractérise nos perceptions et nos sens.
Elle est la fondation, tant pratique qu'idéologique de nos divers systèmes sociaux.

(...) Elle est la source de notre économie qui use de tous les dispositifs scientifiques et techniques disponibles pour modeler les ressources et les terres aux objectifs humains.
Elle est la trame de fond de tous les systèmes politiques.
Elle en devenue, en bref, notre Dieu. »

Kirkpatrick Sale,
L'Art d'habiter la Terre, 1984

[2] ALLONS-NOUS CONTINUER LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ?

« Quand on pose la question : "À quoi sert socialement la science ?", pratiquement personne n'est capable de répondre.

Les activités scientifiques que nous faisons ne servent à remplir directement aucun de nos besoins, aucun des besoins de nos proches, de gens que nous puissions connaître.
Il y a aliénation parfaite entre nous-même et notre travail. »

Alexandre Grothendieck,
1974

[3] UNE CULTURE DU VIOL DE LA TERRE

« C'est ici, dans l'imagerie sexuelle brutale que réside la clé de la méthode expérimentale moderne – la contrainte de la nature en laboratoire, la dissection manuelle et mentale, et la pénétration des secrets cachés – langage encore employé de nos jours pour louer les "FAITS BRUTS", "L'INTELLIGENCE PÉNÉTRANTE", ou encore "L'IDÉE-FORCE" de scientifique.

Les contraintes de l'exploitation minière de la terre se sont retournées en approbation langagière légitimant l'exploitation et le 'viol' de la Nature pour le bien des hommes. »

Carolyn Merchant,
La Mort de la Nature, 1980

[4] L'OMBRE DES LUMIÈRES

« Les Lumières sont totalitaires dans leur volonté de supprimer toute trace mythique en vue d'un système duquel soit peut être déduit.

La vérité de ce processus est la domination.
Le résultat est que les hommes paient leur pouvoir en devenant de plus en plus étrangers à ce sur quoi ils l'exercent – la nature dans l'homme et hors de l'homme). »

Theodor W. Adorno,
La Dialectique de la Raison,
1944

[5] LA SCIENCE COMME NÉVROSE ?

« "La science" pourrait être avant tout une philosophie de sûreté, un système de sécurité, une façon détournée d'éviter l'anxiété et les problèmes qui nous affectent.

Dans les cas extrêmes, elle pourrait être une façon d'éviter la vie, une sorte d'auto-cloîtrement » (Abraham Maslow).
Inspirés par de tels sentiments, les scientifiques, qui se prétendent des observateurs dépassionnés, pourraient en réalité être sous l'emprise d'un « inflexible et névrotique besoin d'être forts, puissants, audacieux, voire sévères ». Ils pourraient ensuite désirer une vision du monde qui promette la domination plutôt que la vérité. »

Theodore Roszak,
La Voix de la Terre, 1990

[6] LES SCIENCES CONTRE LA PENSÉE MÉCANIQUE

« La pensée mécanique mesure, prédit et approche le savoir, mais elle ne peut réellement savoir, car la connaissance est par essence pluraliste.
Élever le réductionnisme au rang d'unique modèle de science légitime engendre de la violence contre la science même.
Cette violence épistémique s'accompagne aujourd'hui de celle du secteur privé : ensemble elles s'en prennent sans relâche à toutes les traditions scientifiques. »

Vandana Shiva, IX, 2018

pas complètement toutes les techniques, mais *elle pénétra en un temps record quasiment toutes les pensées savantes avant de finir un peu plus tard par infiltrer la plupart des pensées ordinaires et des imaginaires populaires*.

Cela fait plus de quatre siècles maintenant que cette remarquable synergie est à l'œuvre entre un système créatif d'explicitation des idées, une puissante construction politique, et un processus économique florissant – chacun, pour ainsi dire, justifiant l'autre. À chaque génération, chaque siècle, la vision scientifique du monde est devenue à la fois plus englobante et envahissante, de sorte qu'aujourd'hui elle paraît quasiment hégémonique ; en effet, *nous n'avons presque plus de méthode de pensée ni de langage pour penser quoi que ce soit à son encontre*.

Elle dessine les formes de notre psyché et caractérise nos perceptions et nos sens.

Elle est la fondation, tant pratique qu'idéologique, de nos divers systèmes sociaux – médecine, agriculture, communication, architecture, transports, éducation, et même les arts et les loisirs.

Elle est la source et la subsistance de notre économie qui use de tous les dispositifs scientifiques et techniques à sa disposition pour modeler les ressources et les terres aux objectifs humains, pour autant que ces derniers ignoraient ou méprisaient jusque il y a peu les dégâts consécutifs à l'extraction, la conversion, l'utilisation ou la mise à disposition de nos précieuses ressources.

Elle est la trame de fond de tous les systèmes politiques convaincus que l'objectif de l'État est d'une part de contrôler ou de superviser les technologies qui conduisent à la croissance matérielle et à la prospérité, et d'autre part d'accumuler les armes qui permettent de protéger ces richesses.

Elle est devenue, en bref, notre Dieu. (Sale, 2021 [1985])

Notre Dieu – ou plus exactement, notre démon, au sens de *daïmon* ; c'est-à-dire une puissance spirituelle autonome qui possède notre psyché, qui oriente le sens de notre existence, qui dirige nos attitudes et nos comportements, et qui structure notre société. Il n'y a pas d'un côté la modernité, et de l'autre

la science. Si la science est notre Dieu, c'est que nous avons mis à la plus haute place notre propre puissance calculatrice ; la science, c'est nous – nous tels que nous nous fantasmons : des dieux. Notre démon, c'est de nous penser comme des dieux. Et tout ce qui ne correspond pas à cette divinité (tous nos défauts, en tout cas ce que nous percevons comme tels, à commencer par notre agressivité, notre impérialisme, notre brutalité, notre ombre…), nous le rejetons en dehors de nous, suite à quoi nous le projetons sur les autres ; les autres étant, en régime occidental, les indigènes, les Arabes, les musulmans.

Notre propos ici n'est pas d'en finir avec les sciences au sens des *savoirs* ; l'enjeu est au contraire de désincarcérer la notion de science (ou de savoir) de son acception scientifique moderne. En revanche, nous aimerions mobiliser l'intelligence philosophique, cette « science » ancestrale, antérieure à la science moderne, plus laxe, plus riche en sagesse et en spiritualité, pour interroger en profondeur les attitudes ontologiques et éthiques du « monde de la science » en régime moderne. Non pas seulement pour construire un savoir critique de la raison scientifique (Kant, 1781), ni pour retourner le microscope sur les savants en rivalisant avec eux de scientificité et de sophistication épistémologique (comme le font habilement et souvent de façon intéressante les *science and technical studies*), mais pour prendre conscience que la science est, en tant qu'éthos, culture, cosmologie, le cœur de la *religion moderne*, le plus puissant de nos mythes, et que c'est là que se construit et se maintient la guerre contre la nature. Le monde de la science forme un bunker aux dimensions budgétaires colossales, de l'ordre de centaines de milliards par an, où la nature est conçue de deux façons : pétrole ou séisme, risque ou ressource, ; un monde organiquement relié aux États-nations, aux armées et aux industries.

On ne peut pas se dire écologiste d'une main, et demeurer de l'autre à l'écart d'une critique radicale de la science

et de son monde. C'est toute l'ambiguïté des pensées dites « du vivant » – notion scientifique s'il en est –, qui reformule la révolution ontologique de l'écologie dans les termes de la respectabilité scientifique moderne, en reconduisant et en réaffectant son éthos conquérant. On ne peut pas s'engager dans une démarche décoloniale cohérente sans nommer, provincialiser et exorciser le démon occidental de la science. La science est l'Église du monde blanc. L'avènement de sociétés écologiques, qui implique le démantèlement des sociétés industrielles, passe nécessairement par une critique radicale de ce « monde du savoir » et de son éthos. Nous en esquissons ici rapidement quelques traits.

L'ordre du savoir

La position hégémonique de la science dans la modernité est d'abord due, de façon triviale et pratique, à la fonction cruciale qu'occupe la technoscience dans le maintien et le développement sans fin de la société industrielle. Mais elle est due aussi à des éléments moraux : à la signification profonde de l'existence, telle que les modernes la conçoivent dans notre cosmos sécularisé. Les hommes de science, les savants, sont des explorateurs, qui font des « percées théoriques» dans le réel, des héros narcissiques qui confortent le narcissisme collectif de l'Occident et donnent du sens à la vie des blancs. Et il existe évidemment un lien organique entre ce motif métaphysique et cette organisation technologique. Le scientifique prolonge et fonde en raison la figure du *conquistador* ; souvent, explicitement.

> « Je ne suis ni un véritable homme de science, ni un observateur, ni un expérimentateur, ni un penseur. Par tempérament, je ne suis qu'un conquistador. » (Freud, Lettre à Fliess)

C'est-à-dire, dans les termes de l'historien amérindien Jack Forbes, un malade, hautement contagieux.

Dans une société où il est considéré comme une valeur en soi, le « savoir » génère sa culture, son éthos, son monde. Ce « monde du savoir » repose sur plusieurs postulats qui émanent des sciences dites naturelles ou « dures », et qui infusent l'éthos universitaire. Étant éditeur de non-fiction, ayant été formé à l'université, et baignant dans les mondes académiques dont Wildproject est proche, ne serait-ce que par la fréquentation des auteurs, mais aussi une part de notre lectorat, je n'en suis évidemment pas indemne. C'est de l'intérieur que je les connais et que je les décris. « La science » n'est pas la somme de savoirs qu'elle prétend être, mais une *éthique de la guerre contre la nature*, incarnée dans une série d'attitudes, de déclarations de foi, de comportements, qui créent et maintiennent l'autorité et la crédibilité du savant. Il importe donc maintenant de faire ce travail – désagréable, et devant lequel j'ai cent fois reculé – de radiographier les dispositions du « monde du savoir » qui fondent sa quête d'objectivité et son autorité brutale – tout ce catéchisme plus ou moins tacite, ce règlement intérieur, non écrit, qui forme l'éthos des savants, soutenu et entretenu par la culture hégémonique dans laquelle nous baignons ; un éthos que nous autres gens de sciences et de lettres épousons plus ou moins, contre lequel nous nous débattons plus ou moins, mais qui, bien souvent, remporte la partie et finit par faire de nous de vulgaires égolâtres désséchés, anxieux et aigris – des vieux blancs rances et importants.

Matière. Il est établi que le monde s'offre comme un espace à mesurer, à explorer, à gérer, à déflorer et à connaître – et non pas comme doté de son intériorité propre, ni comme réalité sacrée, ni même comme homogène à l'expérience humaine. L'athéisme est requis comme préalable à l'intelligence scientifique. En accompagnant la profanation morale et physique du monde, la science dans son ensemble fonctionne comme une « preuve » sans cesse renouvelée de la matérialité du monde. Ce monde est profane, puisque nous le profanons. Nous sommes

SCÈNE DE DISCORDE POLITIQUE

Lors d'une série d'entretiens à Grenoble, en 2022, une querelle éclate entre un ingénieur de 40 ans converti à l'écologie politique et un écologue plus âgé, défenseur de la neutralité de la science.

L'INGÉNIEUR (VÉHÉMENT) :

– Dans les sciences de l'ingénieur, politiser les sujets est INTERDIT. Je me suis fait virer de mon labo, juste après avoir dit un jour :

"L'avenir de l'industrie c'est pas forcément du 4.0* – est-ce qu'on peut en parler ?"

* L'industrie 4.0 (ou la 4e révolution industrielle) s'affirme comme la convergence du monde virtuel, de la conception numérique, de la gestion avec les produits et objets du monde réel.

– L'ÉCOLOGUE (AVEC UNE FROIDE COLÈRE) :

Ah mais pardon de vous interrompre, mais je ne vous comprends pas.

La science, elle n'a rien de politique : elle produit de la donnée, bon sang de bois, et c'est tout.

À un moment, on pose un thermomètre sur un glacier, c'est tout. C'est ça la science, de la donnée. Et ça, on en aura toujours besoin.

les prêtres profanes et anti-cléricaux qui garantissons la profanabilité du monde.

Alliance. Il est établi que la science est la condition de possibilité technique et symbolique de la société industrielle. Et dans la mesure où elle offre aux savants toujours plus d'outils techniques, de moyens, d'occasions pour améliorer leurs connaissances, la société industrielle est un milieu et un adjuvant essentiels pour l'extension du savoir scientifique. Science et société industrielle fonctionnent en symbiose. Le monde du savoir ne peut pas construire de point de vue critique sur la société industrielle, car il en est le moteur, le garant et le bénéficiaire. Voici pour la prétendue neutralité politique de la science, dont les savants sont si pleins : elle est l'artillerie lourde du front moderne.

Scientificité. Il est établi que, loin de mettre en avant la porosité entre savoirs vernaculaires et savoirs institués, ou d'étudier les zones grises et la continuité entre l'empirie des connaissances quotidiennes-autochtones et l'empirie de la science, on présente et on vit la science en milieu académique comme un saut qualitatif, l'irruption d'une méthodologie expérimentale, protocolée, en laboratoire, quantifiée, qui vient immédiatement disqualifier les savoirs antérieurs (médiévaux) et les savoirs extérieurs (populaires). Comme si, jamais avant la science moderne, l'intelligence humaine n'avait posé le trio hypothèse-expérience-vérification – qui est pratiqué partout, chaque jour, jusque dans le monde animal, comme on peut le voir en observant simplement un chat jouer avec un oiseau en taffetas.

La science moderne est, dans son éthos, un gigantesque *ego conquero* épistémologique, une table rase du reste des connaissances, une prise de possession territoriale sans retour. Elle donne de l'être à tout ce qu'elle touche, et fait sortir les savoirs des sauvages et des paysans du néant où ils flottaient. Des peuples lointains peuvent bien connaître les vertus d'une plante médicinale ; mais c'est en analysant leurs molécules que je vais

en faire des médicaments et les breveter, puis en récolter les fruits symboliques et financiers. L'expansion européenne et la colonisation du savoir ne sont pas deux phénomènes distincts (Boumediene, 2016).

D'où l'importance centrale paradoxale, dans la science moderne, des éléments rituels – laboratoire, blouse blanche, sacralisation de la mesure. Une grande partie du travail des savants consiste à protocoler l'élaboration de leur savoir selon une série de rituels qui vont leur assurer de ne jamais tomber dans le vulgaire bon sens ou la simple empirie. Tout un monde s'emploie chaque jour, à grand renfort de chiffres, de mesures, de protocoles, de *peer reviewing*, de notes de bas de pages, à rejouer soigneusement les rites et les codes cette « distinction mosaïque » entre science et bon sens, entre savoir formel et connaissance vulgaire, qui est au cœur de la religion moderne. Cet élément permet de comprendre pourquoi le monde de l'art contemporain, au 20e siècle, a pu se saisir avec tant d'aisance et d'enthousiasme de la culture scientifique dans ses *white cubes* (analogue du laboratoire hors-sol), ses installations (analogue du dispositif expérimental) et son art conceptuel (analogue de la quête de mathématisation et de ce livrable qu'est l'équation) : c'est que la méthode scientifique, comme toute religion, comporte une énorme dimension *esthétique* jamais avouée comme telle – à ceci près, et c'est fondamental, que *cette religion-ci prétend réfuter toutes les autres religions*. L'exclusivisme des monothéismes se rejoue ici avec une puissance supérieure, et inégalée.

Disciplines. Il est établie que les savoirs s'ancrent dans des disciplines, qui forment des territoires cognitifs souverains, et constituent autant de prés carrés. En régime moderne, ces territoires ne cessent de se scinder en sous-territoires, également souverains, offrant un paysage de micro-royaumes. Le respect et la prolifération des territoires disciplinaires, de plus en plus atomisés depuis la fin du 19e siècle, joue un rôle crucial dans la tragique désencyclopédisation des savoirs, qui est une

fabrique industrielle de la bêtise (selon le « seuil de contre-productivité » cher à Ivan Illich) et dans l'apparition d'une forme d'intelligence spécialisée, qui permet à des savants très qualifiés dans leur sujet de tout ignorer des complexités éthiques, sociales, économiques, juridiques, politiques, psychologiques, sociologiques, du reste du monde, sans que cela ne pose problème à l'institution des savoirs, compartimentée en sections et sous-sections, régions et sous-régions. Il va de soi que dans les pensées de l'écologie, qui traversent la biologie, l'histoire, le droit, la littérature, l'anthropologie, la philosophie…, une telle culture de la spécialisation est impossible ; et que l'on peut mettre au crédit des humanités environnementales de constituer un champ de recherche commun, avec sa culture commune, pour toutes les disciplines des humanités, et même quelques fragments sciences naturelles.

Détachement. Il est établi qu'en régime moderne, le « savoir » n'est pas entendu comme une attitude, une sagesse incarnée, un comportement, mais comme quelque chose de détaché de la personne qui le formule : une capacité à produire des textes (des articles pour les sciences dures, des articles et des livres pour les sciences humaines). Le savoir est quelque chose que l'on a, pas quelque chose que l'on est. La monde du savoir est *smart*, et non *wise* (Callicott, 1984 ; Marot, 2024). Aussi la communauté scientifique, et la société en général, est-elle encline à fermer les yeux sur les comportements problématiques de « l'intellectuel toxique » – agressif, prédateur, arrogant – tant qu'il fait preuve de performance et qu'il excelle dans la production de textes conformes aux attentes du monde scientifique. Pire encore, l'ego du savant, comme celui du *conquistador*, est finalement le nôtre, par procuration, celui dont nous l'investissons, celui dont il nous gratifie par la lumière de ses percées ; ce qui explique le respect obscur que génére, dans le monde du savoir, ces comportements brutaux qui vaudraient au contraire l'exclusion immédiate dans toute société saine.

Exactitude. Il est établi que le premier commandement du savant (y compris en sciences sociales) est de « ne pas dire de bêtises ». C'est très important, quand on est payé par l'État et qu'on a des étudiant·es à instruire. L'obsession de *l'absence d'erreur*, qui peut aider à produire des textes ennuyeux, répétitifs et peu risqués, est aussi ce qui va garantir l'autorité du savant et aider à l'avancement de sa carrière, en évitant de le mettre à la merci de la charge malveillante de ses collègues jalou·ses. La science est une arène de lutte où chaque erreur est comme un trou dans la cuirasse. On n'est pas là pour prendre des risques ensemble pour trouver la vérité en formant un socius bienveillant, une école amicale ; chaque savant·e assure sa protection individuelle irréprochable.

Un tel commandement à l'exactitude pourrait sembler aller de soi ; mais s'il peut faire sens dans les sciences dures (et notamment en mathématique ou les sciences de l'ingénieur), la recherche de l'exactitude n'est en réalité rien centrale dans la pratique antique de la philosophie, beaucoup plus spéculative (que l'on pense à Héraclite ou Diogène), ne fait pas vraiment sens en littérature, et est hors de propos dans la parole de sagesse de la tradition prophétique, qui repose sur des *visions* qui relèvent d'un autre régime de vérité : l'authenticité du souffle prophétique n'a rien à voir avec l'exactitude d'un discours.

Cette posture bourgeoise de la respectabilité scientifique est fragile car, en dehors de ses zones d'expertise, aussi vastes soient-elles, le savant est, comme tout un chacun, très démuni sur la plupart des autres sujets, ce qui va nécessairement créer des situations – comiques – de déception en cas de conversation vivante avec ledit savant. Plus il sera reconnu dans son domaine, plus il va devoir développer des postures défensives pour cacher l'ampleur de son ignorance dans tous les autres. Il lui faudra notamment s'éloigner de la libre conversation publique, pour s'engager dans un devenir-texte, se draper dans les pages de ses articles et de ses livres comme dans le plus grands des « faux-selfs », si l'on

veut esquisser une psychopathologie de la science. La situation de l'entretien écrit, de la causerie retranscrite, sera pour ces savants textuels un moment délicat, voire un supplice moral, car la parole orale, surtout si elle mal retranscrite ou déformée par un journaliste trop peu scrupuleux, pourrait faire s'écrouler le château de cartes d'une autorité scientifique laborieusement bâtie, page après page, année après année, comme la projection d'un moi idéal, en dehors duquel leur moi délabré, en vérité, ne tient pas tout seul. Et comme en effet, leur science n'est pas une sagesse, n'est pas incarnée dans une âme sage tenant un commerce ouvert et paisible avec le monde (comme, par exemple, un homme comme Antonio Bispo dos Santos), tout ce qu'ils possèdent, c'est cette obsession de la clarté et de la perfection.

Certification. Il est établi que la science est un savoir certifié qui dispose d'un sceau institutionnel, gouvernemental ou royal. C'est aussi à cela que servent les académies, les facultés, les universités. (C'est cela que je viens aujourd'hui chercher, en tant que doctorant, notamment dans l'espoir de contribuer à écologiser la fabrique des savoirs.)

Trajectoire infaillible. Il est établi que le savoir est un bien en soi, que son accumulation indéfinie est une source d'amélioration de la condition humaine. Le savoir fait l'objet d'une confiance et d'une révérence de type religieux. Ainsi, une grande partie de ce qu'on apprend aux étudiants lors des premières années, c'est l'importance formelle de ces disciplines et de ces modes de savoirs eux-mêmes ; la façon dont les grandes découvertes du passé ont eu lieu, dans une sorte d'interminable récit hagiographique de l'augmentation des connaissances et des technique en Occident – et non pas, par exemple, des techniques pratiques de connaissance, des convictions fondamentales, des intuitions vivantes, des hypothèses en cours d'étude.

Autonomie. Il est établi que le savant, qui se consacre à l'étude et à l'augmentation de ces savoirs, rend des comptes à l'État ou aux industriels, qui le financent ; mais il n'a pas

à rendre de comptes à la société ni à la Terre et aux êtres qui la peuplent – car le monde du savoir vaut pour lui-même. Le monde du savoir est sacré. C'est la fin de tous les moyens. On ne dépensera jamais trop de crédits (environ 300 milliards par an dans le monde*), on ne tuera jamais trop de souris (110 millions par an aux États-Unis uniquement). C'est la religion de l'Empire, et cette activité est sacrée.

Innocence. Il est établi que le savant est innocent. Il se vit parfois comme un petit soldat, mais plus souvent comme un passionné, un doux dingue absorbé dans sa quête de vérité factuelle, un chasseur de faits obsessionnel. Il conçoit son activité comme apolitique, et refuse de voir le lien entre sa passion, de nature enfantine, et les méfaits de la technoscience. « La science, elle produit de la donnée, bon sang de bois, et c'est tout ! ». Alors même que sa posture dans le monde – satisfaire son jeu de construction mathématique du réel sur des financements de l'État ou de l'industrie – n'est possible qu'au prix d'un vaste déni du réel et de ses complexités, de soi-même et de sa place au sein de la société – puisque cet amusement apparemment inoffensif est en réalité le rouage inconscient d'un monde engagé dans la guerre contre la nature.

Tout est connaissable. Il est établi que, dans le monde du savoir, on accorde de l'être à ce que l'on connaît, et du non-être à ce que l'on ne connaît pas. Ce que l'on ne connaît pas tend à ne pas exister. On tend ainsi à se représenter ce que l'on sait comme beaucoup plus vaste que ce que l'on ignore ; de cette erreur, on en vient à oublier que le monde demeure avant toute chose un immense inconnu – une considération qui est au contraire aussi banale que centrale dans les mondes populaires et religieux, où on se réfère chaque jour à « la nature » ou à Dieu, pour donner corps à l'idée que la nature du monde nous dépasse totalement. (Ghosh, 2024)

J'entends déjà l'objection qu'au contraire, personne n'a le sens de l'inconnu comme un scientifique, qui voit partout

* Principaux champs d'investissement du R&D : intelligence artificielle en lien avec l'industrie de l'informatique, biologie en lien avec la médecine (40 milliards de $ uniquement en fonds publics aux USA), énergies et transport (100 milliards $ par an sont dépensés dans le monde uniquement pour le nucléaire), astrophysique en lien avec la conquête spatiale (100 milliards $ dans le monde).

autour de lui, aux franges des choses connues, des zones excitantes de savoirs à établir. Mais justement : on ne regarde pas ici l'inconnu en tant qu'océan de vie et condition de l'âme, profondeur ancestrale insondable, temps profond incommensurable, vide primordial sacré, mais comme des *territoires de conquête* : autrement dit, du connu en devenir – avec toutes les primes, symboliques et budgétaires, qui reviendront à ces chasseurs de science dans leur interminable ruée vers l'Ouest.

Le pendant de la posture du savant comme conquistador est la *terra incognita* comme objet de sa *libido sciendi* ; là où l'âme contemplative adore l'univers en tant que non connu et non connaissable. L'inconnu comme objet du désir de connaissance n'a rien à voir avec l'inconnu comme objet d'adoration. Pour le formuler dans des termes d'économie pulsionnelle, l'absence d'activation de la fonction contemplative ou religieuse est la contrepartie énergétique de la suractivation de la fonction cognitive. Moins je prie, plus la volonté de savoir devient une obsession maladive. L'horizon culturel et pulsionnel est celui d'une *occupation* de tout l'univers (Piron, 2018), d'un éclairage universel, qui est bien évidemment une chimère, mais n'en constitue pas moins un vecteur culturel extrêmement actif et mobilisateur. À force de se focaliser sur la construction de ses petits savoirs à la lumière artificielle, les yeux éblouis du savant parviennent à ne plus voir la nuit, ni les milliards d'étoiles inconnues. En ce point, lorsque se perd le savoir du non-savoir, la connaissance se mue en ignorance, l'intelligence en bêtise, et la raison et déraison.

Un point que le neveu de Rameau vient désagréablement rappeler à notre grand philosophe qu'est l'éditeur de l'*Encyclopédie,* dans ce dialogue de Diderot avec son âme :

> « LUI : Tenez, mon philosophe, j'ai dans la tête que la physique sera toujours une pauvre science ; une goutte d'eau prise avec la pointe d'une aiguille dans le vaste océan ; un grain détaché

de la chaîne des Alpes ; et les raisons des phénomènes ? en vérité, il vaudrait autant ignorer que de savoir si peu et si mal. » (Diderot, 1773)

Le rapport scientifique moderne au savoir comme *capital* – un capital à hériter, honorer, entretenir et développer – est au cœur des intérêts culturels, économiques et politiques du bloc bourgeois. Comme un cheval qui refuse l'obstacle, quelque chose en moi s'est toujours cabré au moment d'intégrer le monde des savoirs établis – ça se joue sur la limite : à l'oral, de justesse, à un point. Il m'a fallu tant d'années pour comprendre ce qui me fait hésiter à intégrer un monde institué dont je crains l'autorité et le prestige, dont je ne veux pas reproduire à mon tour les intimidations morales et les amputations du réel ; qu'est-ce qui en moi veut rester dehors, dans la rue, à Marseille, à l'intérieur de la foule anonyme, parmi les miens, sous un ciel criblé d'étoiles ? Jusque dans cette thèse, et en dépit de ma bonne volonté de tenter de faire science et de me plier aux canons institués et aux régimes attendus d'administration de la preuve, je crains de sortir du cadre une fois de plus. Mais cette fois-ci, je comprends mieux pourquoi je suis pris dans un courant incessant qui défait tout ce qui se pourrait se rejouer sur la page comme « savoir blanc ». Je dois m'y résoudre : je ne sais rien. Je navigue, parfois avec bonheur, parfois avec désespoir, dans ma quête de vérité, en repoussant toujours les théories établies. Et à chaque page de cette thèse, j'ajoute des preuves supplémentaires de mes insuffisances techniques et de ma malséance académique, en refusant un travail du concept qui ne révèle pas les affects dont il procède. Je pense dans la mer originaire des affects et à partir d'elle. Je conçois et pratique la raison comme une fonction *au sein de l'âme et à son service*, non comme une entité autonome et souveraine.

Est-ce que cette pratique du concept en immersion dans les affects en annule la valeur de « pensée », et la dégrade en

IDÉES/

façon monolithique. Lorsque fut découvert l'ADN, par exemple, en 1953, il fallut accepter sa structure en double hélice, qui n'était pas évidente a priori.

Les génies connaissent-ils l'échec ?

Évidemment. Thomas Edison, du reste, se vantait d'avoir rencontré des centaines d'échecs avant de découvrir l'ampoule électrique. Le regard porté sur l'échec est fondamental. Charles Pépin a consacré un livre à ce sujet (*Les Vertus de l'échec*, Allary, 2016). Steve Jobs intégrait sur ses propres échecs. D'en faire le sujet d'une conférence prononcée devant des étudiants de Stanford, en 2005. Premier échec : il n'a pas terminé ses études. Ensuite il a été mis à la porte d'Apple, société qu'il avait créée avec Steve Wozniak en 1976.

L'assurance est-elle une condition nécessaire pour devenir un génie ?

Les génies ont, en effet, un ego bien développé et une solide confiance en eux, qui les protègent lorsqu'ils rencontrent des obstacles. Ils ne pourraient pas, sans cela, affronter tant d'idées, notamment s'ils travaillent dans des disciplines artistiques où l'incertitude règne : les peintres, les musiciens et les écrivains réinvestissent des doutes qu'ils connaissent à certains moments. Seulement, il ne faut pas non plus persévérer trop longtemps face à une difficulté. Il faut savoir tenir compte de la réalité. Les génies ont une méta connaissance qui leur permet de savoir doser l'abandon et la persévérance.

La mélancolie est-elle le complément d'objet direct du génie ?

Pas forcément, mais souvent. Certains génies présentent une grande vulnérabilité aux maladies mentales, et il existe chez eux une tendance à la fragilité psychique. Voyez Goethe, Robert Schumann, Gérard de Nerval, Virginia Woolf, Francis Ikemn ou Nicolas de Staël. Van Gogh aurait-il été un peintre aussi remarquable s'il avait été plus heureux ? On ne le sait pas.

Votre livre cherche à encourager la créativité davantage qu'il prétend créer des génies.

Le génie n'est pas enfermé dans une tour d'ivoire, en retrait du monde prétendument normal. Il possède des forces partagées par d'autres, qu'il a réussi à organiser de façon optimale. Il a su établir un tri entre plusieurs bonnes idées et développer les meilleures. Il faut faire des choix, ne pas s'éparpiller, et passer à l'action. Le potentiel ne doit pas rester en friche.

Contrairement aux manuels de psychologie positive, nous ne lançons pas d'injonctions et insistons sur la part de chance et de hasard qui ponctue chaque trajectoire. On ne devient pas un génie en suivant des recettes, mais il est possible, peut-être, de s'épanouir un peu plus, ou d'aider les autres à le faire. Le livre s'adresse notamment aux enseignants : ils peuvent inciter leurs élèves à prendre leur autonomie et à la travailler, ce que le système éducatif français ne prévoit pas toujours.

Étonnamment, vous ne mentionnez pas Freud. Son livre intitulé *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* est pourtant consacré à la généalogie du peintre *de la Joconde*. Par ailleurs, le terme «inconscient» ne figure pas dans votre ouvrage. Pourquoi ?

Notre angle n'est pas psychanalytique, mais la psychanalyse reste en toile de fond. Aujourd'hui, des ponts sont construits entre cette discipline et les sciences cognitives. Nous abordons l'inconscient à travers les sciences cognitives, ce qui ne nous empêche pas de parler du désir, du rêve, d'environnement, de famille, en terme psychanalytique). Bien que le mot «inconscient» n'apparaisse pas, il est rappelé que la phrase de Nietzsche «Deviens ce que tu es», ne doit pas laisser croire que la réalité dépend de la seule volonté. ➔

JOSÉ LUIS VALVERDE ET TODD LUBART ***LES SECRETS DES GÉNIES*** *Humensciences*, 432 pp., 21,90 €.

> «Le génie n'est pas enfermé dans une tour d'ivoire, en retrait du monde prétendument normal. Il possède des forces partagées par d'autres, qu'il a réussi à organiser de façon optimale.»

Plaidoyer pour l'âme «Nature»

Dans un essai à la sulfateuse, Baptiste Lanaspeze redéfinit le mot «nature». Critiquant la philosophie moderne qui l'aurait transformé en outil théorique pour exploiter le monde vivant, il veut en faire un concept qui parle au cœur plus qu'à l'esprit.

La nature est un champ de bataille. L'affirmation, lancée il y a quelques années par le sociologue Razmig Keucheyan, se vérifie dans les mille lieux où des militants écologistes s'opposent à des pollutions et nuisances en tous genres. Elle est vraie aussi dans le monde des idées avec la parution d'un court livre intitulé (tout simplement) *Nature* et publié chez Anamosa. Baptiste Lanaspeze, fondateur des éditions Wildproject spécialisées dans l'écologie, y redonne de la puissance à un mot volontiers négligé par les universitaires, qui lui préfèrent (en fonction de leur spécialité) d'autres notions comme «le vivant» ou «les écosystèmes». Hors du monde académique, il est au contraire très utilisé, depuis les zadistes de Notre-Dame-des-Landes (Loire-Atlantique) jusqu'aux publicitaires adeptes du greenwashing.

Lanaspeze assume une analyse subjective et radicale, nourrie de textes qui ont marqué son parcours intellectuel et sa carrière d'éditeur comme le *Printemps silencieux* de Rachel Carson (reparaître en mai chez Wildproject). S'inspirant des pensées décoloniales et écoféministes, il ne cherche pas à mettre tout le monde d'accord. Aux intellectuels qui considèrent que le mot est disqualifié parce qu'il a fait du monde vivant une gigantesque machine passive exploitable par les humains, il répond que la critique est juste mais que ce n'est pas une raison pour le bannir.

Un autre sens est possible, où «nature» désignerait l'interconnexion et la coévolution de tous les êtres vivants. «*La nature est une vaste société de sociétés*», écrit-il, s'inspirant de l'écologue japonais Kinji Imanishi. Il affirme ainsi que le propre du vivant est de se mettre en relation, si bien que les décisions prises au sein d'une société (humaine, par exemple) ont des conséquences pour les autres sociétés vivantes : «*Si la nature est une question politique, c'est aussi parce qu'elle est une réalité structurellement sociale.*» Voilà la nature ancrée dans la politique.

BAPTISTE LANASPEZE ***NATURE*** Anamosa, 104 pp., 9 €.

Sans nuance. Pour que cette nouvelle vision advienne, Lanaspeze réclame un nettoyage par le vide et sort (paradoxalement) la sulfateuse contre la pensée moderne. Dans cet ouvrage court, comme le veut la collection, il explique sans nuance que «*l'être humain nouvelle occidental moderne, héritier de la raison cartésienne, et jouissant des privilèges associés à ce titre*» a installé un système économique et social capitaliste où le développement est le cache-sexe d'une vaste entreprise de «*nécropolitique*», c'est-à-dire un projet «*impérial de contrôle et de suppression de la vie sur Terre*»…

«*Les sociétés humaines, dans leur organisation moderne (sécularisée, industrielle, agro-industrielle, urbaine, carbonée) entretient la destruction systématique des populations d'êtres vivants […] y compris les êtres humains. Cette destruction des habitats et des vivants n'est pas un accident*», explique-t-il, rappelant que risque nucléaire, pollution de l'air, agriculture intensive héritière des plantations coloniales ou perturbateurs endocriniens sont des conséquences de ce rapport au monde. Dès lors, «*protéger la nature*» ou «*sauver l'Afrique*» relèvent selon lui du pansement sur la jambe de bois : la seule chose à faire, c'est de saper au plus vite tous les piliers de la pensée moderne et de sa rationalité mortifère, où le mot «nature» apparaît comme la clé de voûte de tout un édifice intellectuel. Lectrice bienveillante de Lanaspeze qui l'a éditée chez Wildproject, la philosophe Catherine Larrère salue cette tentative de redonner de l'importance à ce mot, tâche à laquelle elle s'emploie également. Mais en soulignant qu'«*il y a aussi de nombreuses ressources dans la modernité*», elle ne fait plus preuve sur le rejet en bloc de l'héritage intellectuel de la philosophie occidentale.

«Romantique». L'importance prise chez Lanaspeze par cette attaque contre la nature «ancien monde» éclipse une réflexion plus discrète et plus originale : une fois le mot réinventé, comment renouer concrètement avec le monde vivant ? Poursuivant ses réflexions sur la multiplicité des liens qui existent entre les êtres vivants, l'auteur appelle à faire entrer la nature dans le champ de la psychologie, et à parler au cœur plus qu'à l'esprit : «*Notre vie intérieure, dans sa profondeur et sa richesse insondables, [est] un terrain essentiel pour connaître la nature*», écrit-il.

Pour cela, il s'intéresse à la question de l'âme à travers les textes de Carl Gustav Jung, l'un des fondateurs de la psychanalyse. D'après l'interprétation qu'en fait Lanaspeze, l'âme n'est pas en nous, mais c'est plus qu'nous sommes en elle, si bien que se plonger dans «*la jungle sauvage de son intériorité*» permet à l'humain de «*comprendre qu'il baigne dans l'âme du monde : une compréhension qui est un début de guérison*» pour nos sociétés malades. Esthétique ? «*C'est une approche romantique*, préfère Catherine Larrère. *Il dit ce qu'il ressent, affirme des convictions, en appelle aux sentiments, sans vraiment chercher à proprement parler.*» Ce cri de *Nature*, qui jette des passerelles vers une notion complexe, ouvre donc un débat qu'il reste à mener.

THIBAUT SARDIER

«C'est une approche romantique, préfère Catherine Larrère. Il dit ce qu'il ressent, affirme des convictions, en appelle aux sentiments, sans vraiment chercher à proprement parler.»

littérature, ou pire, en « romantisme », au sens défavorable que lui donne Catherine Larrère dans une critique de mon travail (cf. illustration ci-contre) ? Ou est-ce

> « … la façon occidentale de dissimuler son propre cœur sous le manteau de la compréhension scientifique, parce que la "misérable vanité des savants" redoute et rejette avec horreur tout signe de sympathie vivante, et parce qu'une compréhension mettant en jeu la sensibilité pourrait [susciter] une expérience qu'il faudrait prendre au sérieux. » (Jung, 1928)

Si le travail du concept consiste à séparer la raison de l'âme qu'elle doit servir, alors je veux bien lui rester extérieur, me déclarer incompétent à ces jeux vains, et ne pas m'agréger. Je laisse pour ma part mes concepts baigner dans leur écume d'affects, qui viennent gondoler et salir le papier, afin d'exorciser ce dangereux mensonge d'une page propre et blanche, d'une raison autonome, d'un savoir « conceptuel » affranchi de cet enracinement émotionnel qui garantit l'unité de mon âme, là où s'origine la pratique de ce que j'appelle pour ma part « philosophie ».

Libérer la science de la science

Le premier geste d'une écologie conséquente est donc de voir que nos imaginaires, notre psyché, sont – par défaut, suite à nos années passées en milieu scolaire, si un important travail de déconstruction n'a pas été mené –, colonisés par la science. En tant que disposition philosophique fondamentale, tonalité musicale majeure de la culture occidentale, la science regorge d'impensés coloniaux. Un exemple emblématique réside dans la notion scientifique de *colonie*, utilisée si régulièrement et si « innocemment » en biologie, parfois en écologie, et chez certains philosophes du vivant.

La notion même de « colonie », – colonisation d'un milieu par une espèce, d'une dune par une plante, d'un rocher par des

bactéries, etc., a émergé au tournant du 19e et du 20e siècles, alors que les Empires britanniques et français battaient leur plein, contribuant à leur naturalisation – ou témoignant de la naturalisation dont la notion avait préalablement fait l'objet. Mais il est essentiel de désapprendre à nommer par la même notion le déplacement ou la prolifération de populations d'espèces sur un territoire, et l'invasion militaire d'une société humaine par une autre société humaine. Le mot de *colonie*, formé sur la racine latine *colo* (cultiver), qui désigne en latin une propriété rurale, et par extension un territoire occupé ou envahi dans une logique impériale, ne convient *en rien* pour désigner des communautés de plantes ou de bactéries qui se déplacent ou s'agrandissent : ce sont (selon l'espèce) des proliférations, des grappes, des communautés, des sociétés, des groupes, des bandes… Dans la seconde moitié du 19e siècle, Littré ne lui connaît pas vraiment d'autre signification qu'impériale, pas plus que le *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVIIe siècle jusqu'à nos jours*, qui date de 1895 ; mais le botaniste danois Eugene Warming l'utilise à propos de fougères dans son *Handbuch der systematischen Botanik* en 1890).

Lors d'un événement en librairie à la Petite Égypte en 2022 à l'occasion du lancement de mon livre *Nature*, une personne dans la salle m'avait dit (je cite de mémoire) : « Mais la colonisation, c'est naturel, non ? Les lapins, ils se reproduisent et ils colonisent les milieux ? Et c'est même à ça que la Bible nous invite, non ? » (Je lui avais répondu que c'est la biologie, ici, qui nous met en erreur en naturalisant cette notion ; et que les deux phénomènes, à bien y regarder, n'ont rien à voir.)

Mon objectif ici n'est pas tant d'inviter les biologistes à ne plus utiliser ce terme (et tant d'autres), que de pointer la colonialité structurelle du savoir scientifique moderne – qui, à elle seule, me semble exiger qu'on cesse de le tenir pour sacré ; il est la pointe avancée du navire moderne, qui a pour mission de briser toutes les glaces, afin d'élargir toujours son territoire.

Nos sciences sont truffées de tels pièges. En anthropologie culturelle, la notion d'animisme, qui permet de mettre à distance et de surplomber la cosmovision de peuples éloignés de nous, joue d'abord et avant tout un rôle de disqualification des cosmologies non-modernes, et ce en contexte colonial. Au lieu de dire « Ces gens m'ont fait découvrir l'existence de fascinants esprits dans la forêt », le blanc dit « J'ai découvert l'existence de fascinants peuples animistes que j'ai analysés ». Cela n'empêche évidemment pas de se saisir de la notion, de se la réapproprier, dans une logique de retournement du stigmate, pour revendiquer une cosmovision dans laquelle le monde est animé et habité ; mais il ne faut pas oublier que les sociétés dites animistes ne se sont jamais dites telles.

La science est au cœur de la constitution de l'impérialité, et son efficacité est d'autant plus grande qu'elle est toujours innocente : elle n'a que des faits à présenter, elle ne se mêle pas de politique. Les sciences sont un vaste champ qui demande à être soigneusement déminés ; et donc, dans un premier temps, évacués.

À la critique de la science moderne, on oppose toujours le délit d'obscurantisme. Vouloir en finir avec le régime moderne de la science, ce n'est pourtant pas vouloir en finir avec la connaissance ou avec la découverte du monde, au contraire : c'est libérer les savoirs de leur carcan moderne militarisé – l'arrière-plan anti-spiritualiste et anti-vitaliste, le « laboratoire », l'attitude « sado-impassible » (Plumwood, 2024 [2002]), le financement par l'industrie ou par l'État, etc.

> « La science et l'Empire sont cause et effet l'un de l'autre » (Antonio Lafuente et Nuria Valverde, cité par Ghosh, 2024).
> « Depuis le milieu du 18e siècle, la science moderne est un soutien explicite de l'Empire, qui participe de la définition des stratégies de colonisation.» (Joyce E. Chaplin, 2001, cité par Ghosh, 2024)

Il faut ici insister sur le fait que l'écologie scientifique elle-même, dès l'apparition au 18e siècle de son ancêtre « l'économie de la nature », est loin d'être intacte de cet héritage : pour l'historien Donald Worster, auteur de *Nature's economy : a history of ecological ideas* (1985), il existe dès le 18e siècle une « écologie impériale » (à la Linné) qu'il oppose à une « écologie arcadienne » (à la Gilbert White), et cette ambivalence ne quitte pas l'écologie scientifique, qui a d'un côté donné naissance à l'écologie sociale et philosophique via des penseurs comme Aldo Leopold ou Lynn Margulis ; et, de l'autre, ne cesse, au fil du 20e siècle de s'éloigner des terrains naturalistes, et de tâcher de gagner désespérément ses lettres de noblesse dans le monde cruel des sciences dures, à travers la mathématisation, la modélisation, la gestion des ressources marines, la gestion des populations des parcs nationaux, la collecte de *big data*, et l'équipement technologique – en déléguant à des bénévoles amateurs la tâche éventuelle des terrains naturalistes résiduels (David Grémillet, Joanne Clavel, communications personnelles, 2021).

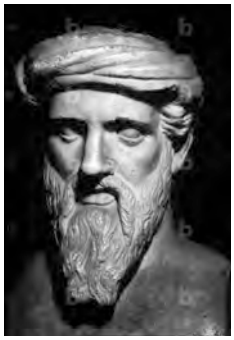
Nommer la cosmovision occidentale : naturalisme ou science ?

Dans le cadre d'une critique écologique de la modernité, si l'on veut nommer le cœur de la cosmologie et de l'attitude occidentales, il semble donc simple et clair, y compris pour le public non-savant, que de la désigner comme « science », plutôt que comme « naturalisme », ainsi qu'a choisi de le faire l'anthropologue Philippe Descola, dans un usage savant spécifique de ce terme (référé à Husserl), incompréhensible pour le grand public, un usage quasiment opposé à son sens vernaculaire, au sens que pourraient lui donner ds gens comme Victor Hugo ou George Sand – qui renvoie justement, dans le monde des humanités, à cette philosophie de la nature (Littré donne pour Naturalisme : « Système de ceux qui attribuent tout à la nature comme premier principe ; religion de la nature »). Chez le grand

public, le naturalisme renvoie à la pratique du naturaliste, y compris amateur, c'est-à-dire l'étude passionnée de la nature (botanique, zoologie, minéralogie, astronomie…), une pratique indexée sur celle, ancestrale, de la cueillette paléolithique, et qui ouvre elle-même à une conception pré-moderne de la nature, et qui est à la racine de l'intelligence écologique.

Pourquoi avoir fait le choix de recouvrir ces deux sens précieux du naturalisme – qu'on peut tous deux lire comme des actes de résistance philosophique et scientifique à la modernité – par un troisième sens, qui relève d'un jargon philosophique que personne ne comprend, en dehors de certains cercles savants ? Telle est l'objection, lexicale, épistémologique et politique, qu'on pourrait adresser à l'anthropologue Philippe Descola (2005), qui en est venu à occuper une place centrale dans les humanités environnementales à la française. Une des conséquences, peut-être involontaire, de ce choix, est de raturer, nier, invisibiliser le fait que la nature, dans un sens non moderne, reste vivante au sein de la culture moderne. Or ce point est majeur, pour la proposition qui est la mienne dans cette thèse : la modernité n'est pas un bloc d'être immobile, un bunker fermé, une bulle sans fenêtre – elle fuit ici et là, elle rechigne, elle craquelle, elle marronne, elle prend l'eau, « l'escalier entre les deux étages est vermoulu », (pour reprendre une image de Philippe Descola lui-même) ; et justement, particulièrement avec l'écologie, du côté de l'idée de nature. De même que la *physis* grecque ne peut pas être lue comme la simple préfiguration de la « nature » des sciences modernes, enfermant ainsi les présocratiques dans la position de proto-Occidentaux, dans la fidélité au récit eurocentré de la Renaissance ; alors que la *physis*, qui désigne au contraire originairement *la réalité en tant qu'elle pousse*, *le monde en tant qu'il vit*, nous place dans cette perspective hérétique pour la modernité, qu'elle dénonce comme « vitaliste » ou « romantique » ou « panthéiste » ; alors que les penseurs hellénophones de la *physis* du 6e siècle avant

J.-C., que ce soient les Ioniens, les Italiques, ceux de l'Attique, du Péloponnèse, de la Thrace, du Bosphore, de Crète, etc., sont tous très loin d'être modernes ou blancs, quelle que soit la définition qu'on donne de ces mots. Ils ont simplement été capturés à la Renaissance par le monde blanc pour occulter leur ancestralité féodale, comme précurseurs mythiques, comme ancêtres prestigieux et fantasmatiques ; mais Héraclite, Parménide et Pythagore sont à peu près aussi blancs que Lao Tseu, Ommar Khayyam ou Ibn Rochd.



Buste de Pythagore, d'après un original grec de la moitié du V^e siècle av. J.C.

Pourquoi donc Descola a-t-il fait ce choix, si aliénant, de nommer à partir de l'idée de nature notre cosmovision occidentale au moment où il la soumettait à la critique ? Si le gain n'est pas cosmologique, quel est-il ? Du point de vue des savoirs institués, le choix du terme de naturalisme offrait un avantage indéniable : il constituait un gain en termes de crédit scientifique. Dans son acception savante, ce terme accrédite la thèse (que Descola endosse par ailleurs explicitement) que « la nature n'existe pas » – une affirmation profondément ambiguë puisque, prétendant supprimer l'idée de nature *telle que la science moderne l'a tuée* en vue de dépasser le partage moderne, elle satisfait parfaitement en même temps à la destruction moderne de l'idée de nature ; et ne remet donc en rien en cause l'ordre moderne – là contrairement à la gêne que peut produire, en milieu académique, une critique de la science. Après avoir été tuée par la modernité (Merchant, 2021 [1980]), L'idée de nature a été supprimée par Descola.

À la table des « quatre ontologies » de Descola (naturalisme, animisme, analogisme, totémisme) distribuant subtilement les « physicalités » et les « intériorités », on pourrait préférer une table plus rustique des deux ontologies : « univers mort (Occident moderne) *versus* univers vivant (reste du monde) », qui aurait le mérite d'être politiquement claire.

Défaire la science de l'intérieur : l'hypothèse Gaïa comme fuite du monde mécaniste

Pourtant la modernité fuit, de l'intérieur ; et c'est bien pour cela que l'on peut envisager d'organiser sa sortie, au double sens où d'en sortir soi-même (individuellement et en petite groupe), et d'en réfuter les principes pour œuvrer à son démantèlement symbolique. La modernité fuit, et elle fuit notamment du côté de l'idée de nature, que l'écologie réinstaure comme « ce qui vit » (ce qui correspond à peu près au sens étymologique de *physis*). L'écologie, du reste, a parfois été définie comme la « philosophie de la nature vivante », selon la formule du physiologiste britannique John Scott Burdon-Sanderson (1893 ; cité par Marot, 2024).

Dans les années 1970, un événement emblématique et paradoxal marque de façon emblématique, et rejoue magistralement, la sortie écologique du paradigme scientifique – formulée dans les termes mêmes des sciences dures.

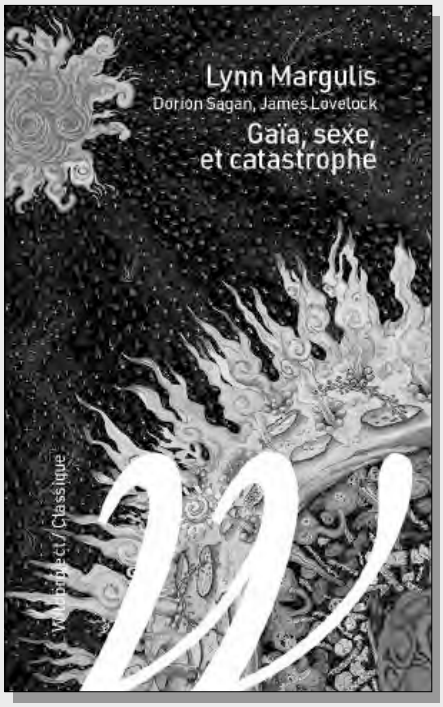
Il s'agit d'une proposition théorique invitant à élargir la notion de vie, pour l'étendre au-delà des êtres vivants, et l'intégrer à un système composé d'éléments biotiques et abiotiques, vivants et « inertes » : la planète Terre. Cette théorie, baptisée « hypothèse Gaïa », aux conséquences philosophiques révolutionnaires est apparue en plein essor du mouvement écologiste dans les années 1970. De cet événement de l'histoire des sciences qui a déjà donné lieu à des lectures savantes détaillées (Dutreuil, 2024), je voudrais proposer ici une lecture différente, ancrée dans une perspective antimoderne, convergente avec celle d'Amitav Ghosh :

> « En appelant à la redécouverte de l'"âme" des objets matériels et des forces terrestres, [James Lovelock] évoquait le spectre du "vitalisme", voire de l'"animisme" – la croyance que les humains ne sont pas les seuls êtres doués d'une âme. Et ce faisant, il violait l'un des plus puissants tabous de la modernité officielle. » (Ghosh, 2024)

éditions wildproject

LYNN MARGULIS
avec Dorion Sagan et James Lovelock
GAÏA, SEXE ET CATASTROPHE

PARUTION MARS 2024



9 euros
96 p., 11 x 17 cm
Rayon : Ecologie / Sciences naturelles
POCHE / « Petite bibliothèque d'écologie populaire »
Diffusion et distribution : BLDD
ISBN : 978-2-381140-698

Ce livres est constitué d'une sélection d'extraits tirés de *Microcosmos* (Wildproject, 2022)

LYNN MARGULIS (1938-2011) est une biologiste américaine iconoclaste qui a révolutionné les sciences du vivant – de la biologie cellulaire à l'histoire planétaire.

Dorion Sagan (né en 1959) est l'auteur de plus d'une vingtaine de livres sur l'évolution et la philosophie des sciences.

James Lovelock (1919-2022) est un penseur et scientifique indépendant, consultant, inventeur et futurologue.

S'initier aux fondamentaux de l'histoire de la Terre – à l'occasion des 50 ans de l'hypothèse Gaïa

« La sexualité, comme la symbiose, est l'une des expressions d'un phénomène universel, le principe qui consiste à mélanger et à réarranger. »

L'une des plus grandes catastrophes qu'ait connu Gaïa dans son histoire est la Grande Oxydation, il y a un milliard d'années. La vie terrestre, alors composée uniquement de bactéries, a failli disparaître, sous l'affluence d'un déchet toxique produit par les bactéries elles-mêmes : l'oxygène. Pour survivre, nos ancêtres bactériens ont dû se regrouper et se recomposer, en se mélangeant, donnant ainsi naissance aux êtres multicellulaires : les plantes et les animaux. Nous sommes tous les survivants de cette gigantesque extinction.

Avec cette mutation de la vie, le sexe lui aussi (c'est-à-dire l'échange de gènes) a profondément muté.

« Experte des créatures proliférantes – y compris les êtres humains –, Margulis est une penseuse radicale de l'évolution. »
– Donna Haraway

« Margulis conteste l'existence d'individus séparables : une cellule, une bactérie ou un humain – pour la raison qu'ils sont 'tous entrelacés'. »
– Bruno Latour

« XXX. »
– Myriam Bahaffou

SOMMAIRE

1. Sexe et commerce génétique planétaire
2. Holocauste à l'oxygène
3. Nouvelles cellules
4. L'énigme du sexe
L'hypothèse Gaïa (1974)

Ce que dit l'écologie dès les années 1930 (Tansley, Leopold, Clements, Imanishi…), c'est que la vie ne peut pas être seulement comprise comme la propriété « physico-chimique » d'individus isolables, mais comme un phénomène systémique qui 1° concerne une diversité d'individus vivants dans la complexité systémique de leurs inter-relations et qui 2° recrute nécessairement des éléments dits « inertes » (c'est-à-dire des éléments qui ne sont pas reconnus comme « doués de vie », tels les pierres, la partie non vivante des sols, etc.) Les conséquences de cette redéfinition de la vie sont colossales, d'un point de vue philosophique. Du reste, au moins deux de ces écologues pionniers le comprennent dès ce moment frémissant des années 1930, et tâchent de formuler, de façon encore balbutiante, en philosophes amateurs, et pourtant de façon inoubliable, les implications ontologiques et éthiques de cette révolution scientifique *in statu nascendi* (Leopold, 1948 ; Imanishi, 1941).

L'unité de vie fondamentale, « l'unité de base de la nature », pour l'écologie, est l'écosystème (Tansley 1935). Cela ouvre logiquement, en dernière analyse, la question de la vie de l'Écoystème global formé par la Terre ; le pas suivant du raisonnement serait l'idée que la Terre est vivante – une idée impie en régime moderne, pas du tout du goût de Tansley. Deux chercheurs courageux et provocateurs se sont engagés sur cette voie dans les années 1970 (Margulis et Lovelock, 1974). Après trois décennies de rejet par les institutions scientifiques, la théorie philosophique formulée en termes scientifiques sous le nom d'« hypothèse Gaïa » a finalement été acceptée. On peut considérer que cette théorie met un terme symbolique à quatre siècles de mécanisme anti-vitaliste dans les sciences.

Dès leur premier article commun de 1974, Lovelock et Margulis comprennent qu'envisager d'accorder la vie à la Terre conduit nécessairement à une redéfinition de l'idée de vie. C'est reconnaître que la vie dont nous bénéficions en tant que mammifères, et même en tant qu'animaux, et même en

tant qu'individus vivants intégrant les plantes (une tout autre façon de vivre, cf. Hallé, 1999) n'est *qu'une* des formes d'un phénomène qui existe aussi, au moins tout autant, peut-être d'abord, à l'échelle de la Terre.

Tout l'enjeu de l'article de 1974, qui se situe à mi-chemin entre le numéro d'équilibriste et la blague de potache, c'est de réussir à formuler dans les termes même de la langue scientifique moderne une théorie qui réfute la conception du monde de la science moderne. Un extraordinaire moment de dissonance cognitive volontaire, qui constitue une bascule ontologique, et qui fait vibrer tout l'édifice académique.

> « Le problème fondamental qui sous-tend la reconnaissance formelle d'une association vivante inconnue, telle que Gaïa, est celui de la reconnaissance de la vie elle-même. Nous sommes tellement préprogrammés pour reconnaître la vie instinctivement, que la base logique de cette reconnaissance est rarement remise en question. Ainsi, la découverte d'un membre d'une nouvelle espèce animale bizarre soulève la question de savoir ce que c'est, mais jamais celle de savoir si c'est la vie. Cette reconnaissance instinctive dépasse les organismes pour s'étendre aux systèmes, à condition qu'ils ne soient pas trop gros pour être vus. » (Margulis et Lovelock, 1974)

Il s'agit ici de science au sens plein du terme, et plus précisément, de philosophie naturelle. L'hypothèse Gaïa, conçue comme un effort théorique pour penser l'unité de la vie et de la Terre (la terre comme vivante, et la vie comme terrestre), formulée dans la langue de la science moderne, et répondant au mode d'administration de la science moderne, est un moment historique d'infléchissement, de rupture interne, de *reflux* de la modernité. Un moment d'auto-réfutation de la science moderne – au sein de cette grande aventure d'auto-réfutation de la modernité en quoi consiste l'écologie. Cela a été pleinement perçu tant par les mondes académiques (qui ont mis

l'hypothèse Gaïa au ban de la cité des sciences pendant trois décennies) que par les mondes militants de la contre-culture (qui, étant très poreux à l'hypothèse Gaïa, ont contribué à renforcer encore son discrédit, exactement comme cela a été aussi le cas pour l'écologie profonde).

Et cela ne s'est pas fait à l'insu de ses instigateurs, qui avaient une conscience claire de cette bascule cosmologique de son « hypothèse Gaïa », et l'a exprimée dans des termes d'une liberté de ton étonnante :

> « Les Grecs anciens donnèrent à la Terre le nom de Gaïa ou le diminutif Gê. À cette époque, la science et la théologie ne faisaient qu'un. Et la science, bien que moins précise qu'aujourd'hui, avait une âme. Avec le temps, cette chaude relation s'éteignit peu à peu pour être remplacée par la froideur du savoir universitaire. Les sciences de la vie, n'ayant désormais aucun regard pour la vie, en vinrent à se contenter de classifier les éléments non vivants, allant même jusqu'à pratiquer la vivisection […] Mais il y a enfin des signes de changement. La science redevient holistique, redécouvre son âme, et la théologie, portée par le mouvement œcuménique, commence à comprendre que le destin de Gaïa n'est pas de se fragmenter pour correspondre aux disciplines universitaires et que Gê est bien plus qu'un simple préfixe. »

Remettre Gaïa sur la table, c'est rappeler aux blancs, qui s'inscrivent pourtant dans le récit mythique d'un héritage antique gréco-romain, qu'ils sont ancrés dans cette puissance chtonienne divine originelle : c'est nous renvoyer à notre *ancestralité – non blanche*. D'où l'on pourrait tirer une autre définition du blanc : *celui qui ne sait pas qui il est* ; car il rejette ses ancêtres, oublie ses morts, et croit s'être auto-engendré par le génie moderne technique et administratif – aussi se vénère-il lui-même dans ses statues de grands hommes conquérants sur les places des grandes capitales.

« Archives de Gaïa » ou comment l'ontogenèse récapitule la phylogenèse
Toutes les cellules à noyaux de tous les êtres multicellulaires de la Terre (plantes et animaux apparus en réaction à la Grande Oxydation au moment de « l'explosion cambrienne ») intègrent des bactéries anaérobies (mitochondries) qui y jouent un rôle vital en rendant possible la « respiration cellulaire ».
(Margulis, 1967)

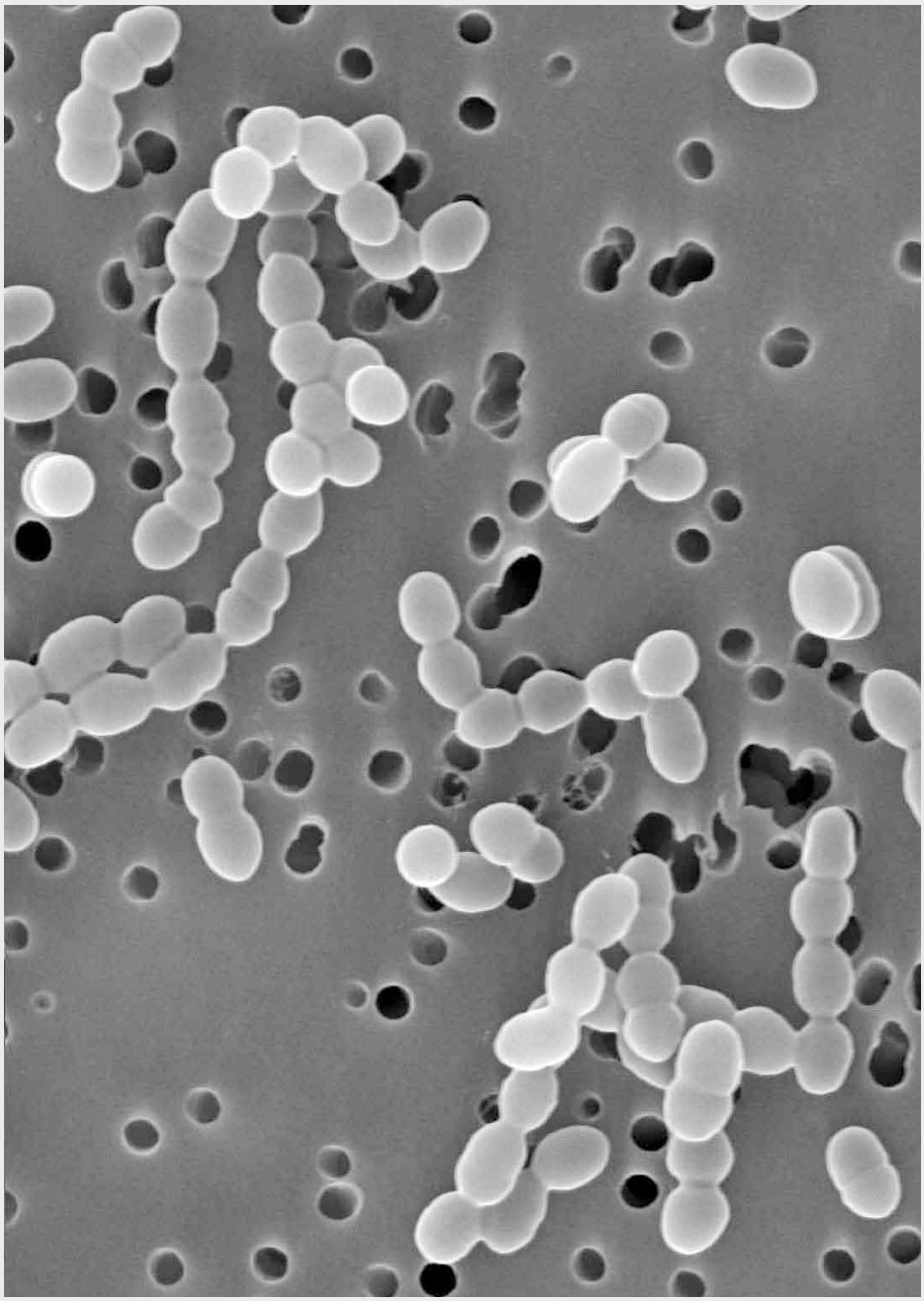
PROTRO-
ZOÏQUE
(0,5 Mds d'années)

cellules
à noyaux

« Explosion cambrienne »
GRANDE OXYDATION

bactéries
anaérobies

PRÉCAMBRIEN
(4,5 Mds d'année



Holy shit !

En apportant à l'intuition initiale de Lovelock, au départ étroitement cybernétique (l'homéostasie de la température de la Terre) la profondeur géo-biologique et l'échelle de la biologie cellulaire, Margulis a permis de faire d'une hypothèse fragile, qui pouvait facilement passer pour farfelue, une théorie solide et puissante. Enfin reconnue par les milieux scientifiques une trentaine d'années plus tard, dans les années 2000, l'hypothèse Gaïa a fait son entrée dans les mondes des sciences humaines dans les années 2010. On connaît en général l'un des fondateurs, Lovelock, qui n'est pas biologiste, mais on connait moins bien l'apport décisif de Lynn Margulis, qui est pourtant l'une des grandes biologistes du 20e siècle. L'écologie a 60 ans, mais l'ampleur du mouvement est telle (dans sa largeur et dans son changement de paradigme radical) qu'il n'est pas encore entré dans la culture. En écologie, on ne connait pas nos classiques.

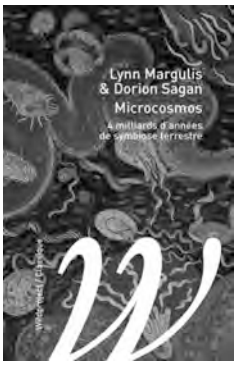
Avant de travailler sur l'hypothèse Gaïa, Margulis est la biologiste qui a établi (à l'âge de 29 ans) la théorie dite « endosymbiotique », dans un article refusé par 50 revues, avant d'être publié en 1967 : « On the Origin of Mitosing Cells ». Cette théorie concerne les mitochondries, qui sont ces minuscules cellules (procaryotes, ou sans noyau) qu'on trouve dans chacune des cellules (eucaryotes, ou avec noyau) de tous les êtres vivants, animaux comme végétaux, et qui sont les « centrales énergétiques » des cellules, responsables de la « respiration cellulaire », et donc vitales. Margulis a prouvé que l'apparition de ces premières cellules résultent de l'incorporation symbiotique de ces mitochondries, ces bactéries anaérobies qui ont peuplé la Terre pendant quatre milliards d'années avant la Grande Oxydation, c'est-à-dire avant l'empoisonnement de l'atmosphère par l'oxygène – un déchet de bactéries proliférantes. Face à cette catastrophe, qui s'est produite il y a environ un milliard d'années, la vie a dû se redéployer sur la Terre (cf. schéma p. 370) : ainsi sont nés les êtres multicellulaires, qui sont la recomposition

éditions
wildproject

lynn margulis

symbiotique grâce à laquelle la vie est parvenu à survivre. Ces proto-bactéries ont trouvé une façon de survivre en se glissant dans les cellules-hôtes de ces nouveaux êtres multicellulaires, où elles jouent un rôle vital, et se sont rendues indispensables.

Chacune des cellules de chacune des plantes et des animaux de la Terre fonctionne donc grâce à des bactéries anaérobies qui ont trouvé ici un lieu de survie à la Grande Oxydation. À chaque fois que j'expose cette idée – que j'ai découverte à l'âge de trente ans seulement, en lisant un livre de Lovelock –, je ferme les yeux et je reste suspendu quelques secondes dans une joie contemplative, dénuée de toute pensée. Intrigué de comprendre cette extase cognitive en la formulant ici, je cherche à en analyser les motifs : je pense qu'elle est liée au sentiment rassurant de la puissance incommensurable de l'infrastructure terrestre, jointe à une calme gratitude.



Non seulement nous sommes, comme tous les animaux et végétaux, constitués de cellules qui ne peuvent fonctionner qu'avec ces bactéries anaérobies réfugiées ici ; mais par ailleurs, ne pouvons digérer la nourriture que nous mangeons que grâce à ces 2-3 kg de bactéries qui s'installent dans nos intestins dès les premiers instants de notre naissance. Ce n'est donc pas seulement que la Terre est un super-organisme qui, à sa façon, serait doté de vie. C'est aussi que notre corps constitue une récapitulation de l'histoire de la Gaïa : nos intestins sont remplis de cette archive d'avant la Grande Oxydation ; et cette récapitulation elle-même offre un éclairage radicalement différent sur l'évolution, qui n'apparaît plus comme compétition entre individus (Darwin, 1859), mais comme symbiose bactérienne.

Les êtres vivants – humains inclus, évidemment – ne sont donc pas, à strictement parler, des individus (indivisibles), mais des « holobiontes » : des communautés, des êtres complexes et multiples, abritant d'autres communautés avec qui nous vivons en symbiose ; dont la vie est rendue possible par ces bactéries anaérobies issues de la nuit gaïenne. Chaque jour, nous expul-

sons de nos intestins des archives ancestrales de la vie terrestre originaire, qui nous rappellent que pendant 3 milliards d'années, la vie sur Terre était uniquement et exclusivement bactérienne. Le titre originel de mon article « Gaian Resistance » (cf. p. 365 et volume II) était « Holy Shit ! »

Nous ne sommes pas seulement *dans* Gaïa (qui est notre placenta, au sens où nous respirons l'air des plantes, nous nourrissons de ce dont notre nourriture se nourrit dans les sols) ; mais Gaïa est en nous. Tel est l'apport de Margulis à l'intuition de Lovelock.

Pendant que j'écris ces mots, nous ne célébrons pas les 50 ans de l'hypothèse Gaïa (en dépit de nos efforts et de nos communiqués de presse), et nous continuons d'ignorer massivement, non seulement les contenus de cette philosophie écologique de la nature, mais sa principale contributrice.

L'écologie redéfinit la vie

Or, si on considère la vie à l'échelle de la Terre, elle intègre de larges portions dites « inertes », mais qui sont pour une part importante d'entre elles, des productions d'êtres vivants : à commencer par l'atmosphère, ou encore comme les roches sédimentaires calcaires. Les roches des Calanques où je pose ma tête pour chercher un oreiller sont un agglutiné compressé de milliards de crustacés, de coquillages et d'arêtes de poissons sédimentés depuis 120 millions d'années (en plein règne des dinosaures). Dans la mesure où les animaux mangent de la matière organique dont l'existence repose *in fine* sur le monde végétal, qui se nourrit quant à lui de matière dite « inerte », il est difficile, lorsqu'on regarde la vie, tracer de ligne de démarcation nette entre ce qui serait vivant et inerte. Ce flou vaut à l'échelle des organismes eux-mêmes, qui ne se démarquent si nettement de ce qu'on pourrait croire de leur « environnement » :

> « La nourriture qui passe de la bouche au système digestif interne n'est pas immédiatement digérée, si bien que l'on peut considérer le système digestif comme une partie par laquelle le monde extérieur entre dans notre corps, et donc comme *une extension de l'environnement*. (…)
> Le corps [de son côté] s'empare bel et bien de l'environnement. Même si la nourriture qui a été ingérée ne devient pas d'un seul coup partie intégrante de l'être vivant, elle est déjà dans le processus d'assimilation pour devenir de l'être vivant ; elle est traitée comme une partie de l'être vivant (…). On la considère alors comme *une extension de l'être vivant*. » (Imanishi, 1941, je souligne)

En d'autres termes, on ne peut distinguer qu'artificiellement un être vivant de son milieu ; et l'on ne peut isoler un être vivant de son milieu qu'au péril de sa vie. Être vivant et milieu forment un tout concret originaire indépassable. Les deux se forment mutuellement. L'écologie est cette science qui vient flouter la frontière du « vivant » et de l'« inerte », au point de dissoudre chacune de ces deux notions – au profit de notions plus ancestrales : la vie et la Terre. Nous sommes issus de notre milieu, et nous modifions notre milieu. À partir de là, se pose la question de la « non-vie » de ce que nous nommons inerte.

La dimension subversive de l'écologie scientifique réside dans le fait qu'elle redéfinit la vie d'une façon qui n'est pas compatible avec le régime scientifique moderne. En venant brouiller la limite entre les organismes et leur milieu, l'écologie ouvre la possibilité d'une extension de la notion de vie au-delà des êtres individuels qui en manifestent les signes par lesquels nous avons appris à la définir.

Et si la vie n'était pas ce « miracle » à expliquer par une série de causes physico-chimiques, selon le catéchisme cosmologique de « l'émerveillement » scientifique, mais à l'inverse, une propriété fondamentale de la nature. (cf. TRAVAUX, « L'intelligence du vivant », 2011). Cette « fuite » n'avait pas échappé à Imanishi,

W éditions wildproject

imanishi kinji

l'écologue précurseur et l'éthologue visionnaire, qui tente dans les années 1930 de construire une vision de la nature qui fasse converger son savoir d'écologue et sa cosmologie animiste :

> « Si nous autres humains pouvons reconnaître ce monde, c'est parce que nous en faisons partie. C'est pourquoi il n'est absolument pas surprenant que les chamanes et les poètes aient pu entendre des voix non humaines comme celles des arbres ou des pierres. Ces voix n'étaient pas des voix comme les nôtres, sortant de notre gorge, et les oreilles qui les entendaient n'étaient pas des oreilles percevant les sons comme nous. Si l'on comprend cela, il n'est pas difficile d'admettre une telle expérience de communication. Je ne pense pas que la vie telle que nous la connaissons soit la même que celle des êtres non vivants. Cependant, il n'est pas difficile d'admettre que les êtres non vivants puissent avoir eux aussi leur propre vie d'êtres non vivants. » (Imanishi, 2011 [1941])

Ou encore (je souligne) :

> Si l'on reconnaît une vie aux choses non vivantes, beaucoup pensent qu'il ne s'agit plus alors des choses non vivantes, ou bien qu'il y aurait là une forme d'animisme. *Personnellement, je ne vois pas d'inconvénient à ce que les êtres non vivants aient une vie*. Sans vouloir retracer ici l'histoire de l'évolution, tous les êtres vivants que nous voyons aujourd'hui ne sont-ils pas, au départ, issus d'une seule cellule ? À partir de là, ne sommes-nous pas obligés de reconnaître que la cellule s'est développée pour passer d'un corps de cellule à un corps d'être vivant ? Le phénomène de croissance de notre corps se fait grâce à *l'absorption de choses de notre environnement, et ce que nous absorbons, ce sont des êtres non vivants ; de la matière. Et notre corps se fabrique en assimilant cette matière.* De ce fait, nous ne créons pas de l'être à partir du rien, mais nous transformons simplement de l'être en de l'être. Ce processus de croissance corporelle est absolument lié à la croissance de la vie ; et, s'il n'est pas envisageable que la vie soit de l'être provenant du néant, et puisque la croissance

de la vie correspond à la croissance du corps, les êtres vivants développent sans cesse leur vie d'êtres non vivants. Les êtres vivants assimilent les êtres non vivants qu'ils absorbent. C'est la seule façon cohérente de voir les choses. » (*ibid.*)

La vie recrute l'inerte, qui devient propre à la vie. La frontière entre l'inerte et le vivant est floue. Le matérialisme fuit par là. L'écologie constitue une *fuite* du cosmos moderne, au double sens d'un trou qui le dégonfle irrémédiablement, et d'une échappatoire. La roue est crevée. La plantation est quittée.

Un cosmos vivant

L'écologie vient faire bouger l'idée que la vie serait un phénomène local, secondaire, issu du hasard, confiné à des individus, dans un environnement mort – ce qui est un pilier de la cosmologie moderne.

Nous voici au seuil d'un autre changement d'échelle, qui est aussi un changement de nature. Dans la mesure où la Terre est une production cosmologique (au sens où elle est issue, comme toutes les planètes et les étoiles, de la vie de l'univers), l'idée que la vie soit à envisager comme un phénomène à l'échelle de la Terre pose la question de son originarité cosmique – une idée à la fois évidente et taboue en régime moderne. Or l'idée d'un univers vivant, aussi bizarre, hypothétique, aberrante ou « irrationnelle » puisse-t-elle paraître à un moderne, constitue pourtant l'intuition consensuelle immémoriale de toutes les cosmologies nommées non modernes – nommés « animistes » ou « analogistes » par la modernité, qui s'est construite par opposition à elles deux. En d'autres termes, l'hypothèse moderne d'un cosmos mort (matériel, inerte) constitue, dans l'histoire de l'humanité, une formation réactionnelle isolée, tardive.

Au siècle des Lumières, la question est encore en débat, entre des tenants de l'hypothèse matérialiste et ceux de l'hypothèse vitaliste, comme par exemple entre les deux princi-

paux auteurs et éditeurs de l'*Encyclopédie*. Parmi les dialogues, récits et essais que Diderot écrivait sur un bout de table, en marge de son grand œuvre éditorial encyclopédique, *Le Rêve de d'Alembert* prête au savant matérialiste la croyance refoulée, et irrésistible, d'une nature vivante du monde.

> « Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces… Tout est en un flux perpétuel… Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature… (…) Toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, plus ou moins eau, plus ou moins air, plus ou moins feu ; plus ou moins d'un règne ou d'un autre… donc rien n'est de l'essence d'un être particulier… Non, sans doute, puisqu'il n'y a aucune qualité dont aucun être ne soit participant… Et que c'est le rapport plus ou moins grand de cette qualité qui nous la fait attribuer à un être exclusivement à un autre… Et vous parlez d'individus, pauvres philosophes ! laissez là vos individus : répondez-moi. Y a-t-il un atome en nature rigoureusement semblable à un autre atome ?… Non… Ne convenez-vous pas que tout tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne ? Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? Il n'y en a point, non, il n'y en a point… »

Le réveil de la nature morte

L'idée même d'un projet historique documentant dans ses détails scientifiques, sociaux, politiques, la modernité comme « mort de la nature » est née dans l'esprit de l'historienne Carolyn Merchant au début des années 1970, suite à la naissance l'hypothèse Gaïa, et via l'influence de l'historien Theodore Roszak. Merchant a compris que l'écologie renverse la charge de la preuve cosmologique – qu'elle constitue au 20e siècle un reflux du paradigme organiciste qui avait été de plus en plus repoussé depuis le 16e siècle par les mondes savants et les mondes institués.

Si la nature morte est la clef de voûte cosmologique de la modernité, le retour écologique de l'idée d'une nature vivante (ou d'une vie cosmique) est un marqueur de fuite de la modernité – qui rouvre aussi la possibilité d'un dialogue interculturel, au sens radical, « transmoderne » que lui donne le philosophe argentin Enrique Dussel (1992).

Il ne s'agit pas de faire de Gaïa la théorie finale, aboutie, de la révolution cosmologique de l'écologie. Elle ne saurait l'être, pour plusieurs raisons. D'abord, en tant que moment de reflux, elle demeure prise dans l'orbe moderne. Ensuite, elle est indissociable d'une ambiguïté majeure, qui la rattache à la tradition moderne : ses auteurs, Lovelock en tête, en bons gardiens de la technoscience, sont des défenseurs de la géoingénierie ; et Gaïa a donné naissance aux sciences du système Terre (SST) qui constituent le nouveau front ultra-moderniste néo-colonial.

L'hypothèse Gaïa demeure prise dans l'ambiguïté des Lumières, pointée par Adorno, qu'on peut lire, rétrospectivement, comme la préfiguration d'un projet de domination (le monde industriel, rationaliste, colonial) ; et pour une autre part comme une préfiguration d'un projet de libération (le monde de l'écologie). La tension entre l'écologie « impériale » de Linné et l'écologie « arcadienne » de Gilbert White pourrait bien constituer, davantage qu'une véritable contradiction, la *prise caractéristique du cosmos occidental*, qui a pu être désignée en un seul mot, comme « exploitection » (Stepanoff, 2020), ce mélange de domination et de paternalisme qui fait que, comme un mari violent avec sa femme, on possède la Terre dans le même geste qu'on la protège, et on la protège dans l'exacte mesure où on la domine – us et abus. Cette situation de contradiction permanente, qui trouve souvent des moments d'énonciation flagrante dans certaines situations historiques, comme lorsque les Nations-Unies, qui venaient de plaider depuis 30 ans pour l'agriculture industrielle, invitaient en 1992 à la protection de la biodiversité – cette contradiction qui a fait l'objet

de l'ire et de la réfutation magistrale de Vandana Shiva dans *Monocultures de l'esprit* (1993).

Détruire pour pouvoir sauver, sauver pour pouvoir détruire : on tient là ici l'un des symptômes de la maladie *wétiko* de l'Occident, dont il est possible de suivre les dramatiques effets dans les registres intimes de la vie conjugale ou familiale, dans la figure archétypale du patriarche violent.

Là où Gaïa constitue un grand geste cosmologique, c'est précisément sous l'un des aspects qui a été si souvent été reproché : l'ambiguïté, la confusion, le choc, entre un nom de divinité antique et la thèse d'une planète vivante défendue selon un régime de démonstration qui demeure moderne. Ce geste qui mêle les mondes vient casser comme une noix l'autorité athée de la science contre la vieille pierre. C'est l'une des raisons de son échec dans les mondes de la science : encore aujourd'hui, très rares sont les scientifiques (et les philosophes) qui revendiquent cette théorie qui, malgré la reconnaissance dont elle a fini par faire l'objet, demeure non intégrable par la science moderne – et pour cause. L'ayant mobilisée récemment, en ces termes, dans une conférence, j'ai déclenché le coup de sifflet d'un spécialiste international des sols, très assuré de son importance, de ses titres, de ses émoluments et de ses souliers vernis, qui a tenu à marquer (en 2024) ses distances scientifiques avec l'hypothèse Gaïa en m'objectant avec condescendance que « Gaïa ne se reproduit pas », et qu'il lui préférait la « biogée » de Michel Serres (une notion, en effet, plus littéraire).

C'est uniquement déparée de sa puissance mythologique, de l'hypothèse du « super-organisme » et de toute sa dimension philosophique subversive de redéfinition de la notion de vie, que l'hypothèse Gaïa va muter dans les années 1990 pour devenir les « sciences du système Terre » (STS) – la reprise purement moderniste de Gaïa, l'éternelle remise à mort de la déesse en quoi consiste la modernité, lesquelles accouchent ensuite de l'idée d'Anthropocène, qui formera son nou-

	cosmologie moderne UNIVERS INERTE	**cosmologies non modernes UNIVERS VIVANT**
TERRE INERTE	naturalisme, modernité, science	
TERRE VIVANTE	théorie Gaïa	animisme, analogisme

Schéma : l'hypothèse Gaïa, science de la Terre vivante, peut être lue comme une « fuite de la modernité » hybridant cosmologie moderne et cosmologies non modernes.

veau cadre de travail (tout aussi mythologie, on l'a vu, mais ultra-moderniste).

Si Gaïa ne saurait donc constituer une théorie close et finale, ou le dernier mot des savoirs terrestres de la nouvelle ère écologique, elle constitue cependant l'événement, la rupture, l'ouverture que nous devons nourrir et à laquelle nous devons contribuer : le moment historique où la science moderne, pilier cosmologique de l'Occident, a reconnu et établi son erreur, et ouvert la porte, rendu de nouveau possible, l'idée d'un monde vivant, le fait de se rapporter à la nature comme à une entité doué de vie, d'esprit, de puissance divine, et de développer un culte de la déesse ravivant le paganisme :

> « Au même moment [années 1980], les universitaires féministes étaient à l'origine d'une explosion de livres sur les déesses anciennes qui sont devenus la base d'une spiritualité renouvelée, enracinée dans la Terre. Elles ont ravivé l'intérêt pour les statues, les images, la poésie et les rituels entourant les déesses terrestres préhistoriques : Innana de Mésopotamie, Isis d'Égypte, les déesses grecques Déméter et Gaïa, la déesse romaine Cérès et le paganisme européen, ainsi que les symboles et les mythes féminins d'Asie, d'Amérique latine et d'Afrique. Des concerts, du théâtre de rue, des rituels de solstice et d'équinoxe, de la poésie, des librairies et des séries de conférences célèbrent la résonance humaine avec la Terre. » (Merchant, 2021 [1980])

Ce changement de cosmos a des conséquences philosophiques bouleversantes, car il implique de réorganiser radicalement nos sociétés (non seulement sur les plans épistémologiques et techniques, mais aussi économiques, sociaux, politiques). Si la Terre est vivante, elle n'est pas une ressource matérielle à notre disposition. Dans une société écologique, la technoscience doit faire l'objet d'un démantèlement, selon la loi fondamentale de toute nation, qui n'aurait jamais cessé

d'être *le service et le respect de son territoire*, afin d'y faire fructifier la vie.

En brisant le blindage de la science moderne, nous devrions réussir à extirper et libérer les savoirs ancestraux à la fois bannis, dérobés et emprisonnés (Boumediene, 2016). Faire advenir, depuis cette science de la guerre contre la nature, une autre science, pacifique : c'est tout simplement rouvrir l'archive de la « philosophie naturelle » dont la science moderne est née, et qu'elle a supprimée.

PHILOSOPHIE

Une pratique en recomposition

Retour en philosophie naturelle

« Le concept de politique vitaliste peut paraître à première vue invraisemblable, mais (…) force est d'admettre que certains des mouvements politiques les plus efficaces des temps modernes tirèrent leur énergie de sources vitalistes. La lutte menée pendant des décennies par le Mahatma Gandhi en est un cas d'école. »

Amitav Ghosh

La Malédiction de la Muscade, Wildproject, 2024

De quel ordre est ce discours philosophique auquel j'aspire depuis vingt ans, vers lequel je tâtonne en aveugle, que je trouve en le perdant, que je perds en le trouvant ? Et dont il me semble entrevoir ici enfin la silhouette pour la première fois, à l'âge de presque cinquante ans.

Comment émanciper l'immémoriale et simple *connaissance du monde* de sa formalisation savante et sécularisée en *scientia* ? Comment cesser de se conformer à la demande moderne, sortir de cette servitude morale aux savoirs institués, c'est-à-dire, en dernière analyse, au service de l'État-nation ; et retrouver la « franchise naturelle » (La Boétie) d'un savoir libre ? Dans quelle mesure l'écologie ravive-t-elle la philosophie ?

Dans quelle résurgence de la philosophie naturelle est-ce que je suis engagé depuis vingt-cinq ans ? Selon quels termes, dans quel registre, avec quelle méthode ?

L'écologie et les savoirs institués

Au début des années 2000, l'invention d'une philosophie de l'écologie semblait impossible à opérer, en France, au sein des mondes académiques, structurés par le dualisme hiérarchique homme/nature, sujet/objet, civilisé/indigène, homme/femme, etc. Refuser le dualisme moderne, c'était alors *de facto*, soit quitter l'université, soit se voir rejeté par elle – traité de taoïste, de *new age*, de vitaliste ; et de là, en général, de nazi (Ferry, 1992).

La poignée de livres qui existait alors – de Michel Serres, Catherine et Raphaël Larrère, Philippe Descola, Bruno Latour, Augustin Berque… –, ne doit pas faire oublier qu'ils étaient très isolés, peu commentés pour la plupart, et pas du tout en résonance avec l'air du temps. Par ailleurs, le discours qu'ils déployaient (à l'exception de Serres, qui était en fin de carrière et basé à Stanford, et donc plus audacieux), loin d'être écologiste au sens militant, ou relié à la parole énergique de quelconques luttes, redoublait de prudences épistémologiques, de nuances infinies d'érudition, de thèses subtiles et paradoxales

Photo L. Jung.

Utopie ou réalisme, archaïsme ou grand dessein novateur ? L'écologie s'est imposée comme un problème de civilisation et un enjeu politique capital.

L'auteur d'*Homo Aestheticus* nous entraîne dans une passionnante exploration des origines philosophiques et historiques de l'écologie. Elle peut être une science indispensable à l'homme, mais dérive parfois vers des idéologies redoutables, qui plongent leurs racines les plus profondes dans cet idéal de pureté qui anima les grandes législations nazies (1933-1935) sur la protection de la nature et des animaux.

Cette réflexion, riche en surprise, couronnée par le prix Médicis de l'essai, ne plaide pas contre une éthique de l'environnement, mais bien pour son alliance avec la démocratie.

C'est un livre qu'il faut lire absolument... Le Nouvel Ordre écologique *fait une analyse sérieuse, systématique, de la pensée profonde de l'écologie...*

Claude Allègre, *Le Point.*

9 782253 135654

31/3565/4 Code prix LP 8

Dépôt légal Impr. 3759B-5 Édit. 9559 3/1994

Didier Thimonier Document Hubert Josso (*La Sierra Nevada en Californie* par Albert Bierstadt)

– et prenaient soin de ne jamais citer, et encore moins rallier, l'écologie profonde d'Arne Næss, qui sentait le fagot, pas plus, du reste, que la critique écologique de la raison de Val Plumwood.

Vingt ans plus tard, on peine à se représenter la force du blocus anti-écologique de ces décennies 1990-2000, si on ne l'a pas connu ; il nous en reste cependant quelques traces, comme le livre de Luc Ferry, *Le Nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme* (Grasset, 1992, Prix Médicis de l'essai et grand succès de librairie), qui était une alerte de garde-frontière contre les dangers, pour la démocratie, la liberté et la modernité, de l'écologisme philosophique – en réaction au *Contrat naturel* de Michel Serres (1990).

Les pensées de l'écologie sont désormais omniprésentes en sciences humaines, et ont largement investi – ou intégré – le champ des savoirs institués. Mais s'agit-il là d'un mouvement de rénovation en profondeur des savoirs institués, œuvrant à une transformation sociale – ou à l'inverse d'une académisation des idées du mouvement écologiste, c'est-à-dire d'une reformulation conforme aux critères des savoirs institués, d'une façon telle qu'elle soit compatible avec l'ontologie moderne et avec le maintien de la société industrielle ? On a vu plus haut comment l'inconscient moderne avait amené l'écologie académique des humanités environnementales à se saisir avec un enthousiasme frénétique de la notion d'Anthropocène – si moderne, si prométhéenne et si coloniale.

Cette question, qui a donné lieu à une enquête* que j'ai récemment menée avec Marin Schaffner (cf. TRAVAUX, *Mais qui enseigne l'écologie ?*, Wildproject, 2025), travaille la scène académique tout autant qu'elle travaille ma propre pratique éditoriale. De nombreu·ses chercheu·ses sont dans une posture militante de résistance active et mettent avec ruse et lucidité les outils académiques au service de collectifs en lutte, dans un horizon de changement de paradigme ; d'autres investissent

* Enquête financée et coproduite par le Centre des politiques de la terre (restituée en 2023 sous la forme d'une exposition intitulée *Ce que l'écologie fait à l'université*)

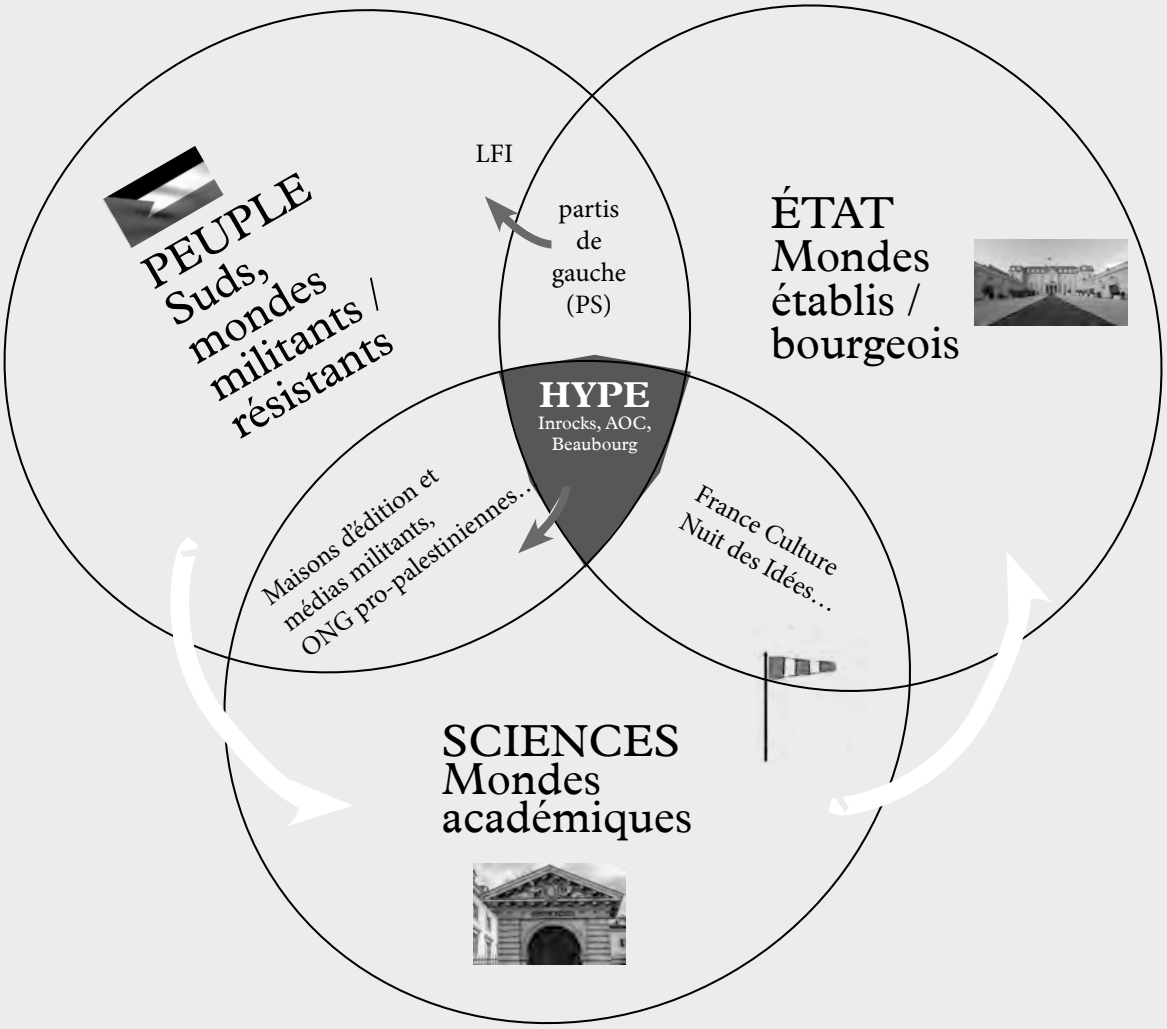


Schéma :
Les mondes académiques, entre les luttes sociales et l'État dont ils dépendent.
La nécessaire lutte contre la « hype intellectuelle » qui constitue un opérateur de neutralisation et de trahison des luttes, via les mondes académiques.

Légende

• Flèches blanches : sens du vent (attraction bourgeoise)
Direction de l'attraction sociale dominante (ex. les mondes de la science comme opérateur de dépolitisation / embourgeoisement / trahison des peuples).
Entretenir l'Occident

• Flèche rouge : contre le vent (résistance avec les peuples)
Mouvement de lutte contre l'ordre établi (ex. s'extirper de la hype pour se rendre utile aux luttes ; ou rompre avec le PS au profit de LFI)
Sortir de l'Occident

plutôt l'écologie comme le sujet théorique vendeur de notre époque, et comme l'outil d'une carrière individuelle dans la course aux publications et aux citations de la carrière académique ou la conquête commerciale et médiatique de la carrière d'auteur, sans que leurs écrits n'ajoutent grand chose au travail déjà réalisé par les pensées de l'écologie ou, pire encore, en la désamorçant politiquement, en la rendant compatible avec la cosmologie moderne et en l'intégrant ainsi au monde des savoirs institués.

Les pensées de l'écologie sont-elles solubles dans le monde académique ? Que devient l'écologie en entrant à l'université ? À quelles conditions épistémologiques et politiques l'écologie est-elle *grata* dans les mondes universitaires ? À quoi ressembleraient des universités vraiment écologiques ? Que seraient des savoirs terrestres par-delà les sciences dites sociales et les sciences dites naturelles ?

En tant qu'éditeur, j'avais toujours voulu adresser au grand public les livres que je publiais, avant de comprendre, au bout de quelques années, que le petit lectorat de Wildproject était essentiellement universitaire – ce qui en disait long sur la méconnaissance de mes propres biais, de ma propre culture et de mon propre surmoi académique – ; avant d'assister à la déferlante des humanités environnementales à partir de 2015, et de décider à partir de 2019, avec l'aide de Marin Schaffner, plus proche que moi des mondes militants, de nous donner les moyens de toucher résolument les publics généralistes et militants – sans toujours y arriver autant que nous le voudrions. Ce chassé-croisé sur 15 ans témoigne en tout état de cause de la complexité des relations de la maison avec les mondes académiques, à qui je ne pensais pas m'adresser, mais qui sont en réalité notre premier lectorat – et le plus fidèle.

Une règle saine à mes yeux est d'opérer un transfert permanent de capital scientifique et blanc au bénéfice des groupes dominés et en lutte – comme l'ont fait en leur temps Ivan

Actes du colloque de la Villette de 2008

Illich et le philosophe norvégien Arne Næss, comme le fait aujourd'hui un chercheur comme le politologue et islamologue François Burgat (cf. p. 150).

De quel ordre est le savoir philosophique ?

Depuis sa conception, cette thèse est travaillée en sourdine par la question de savoir ce que devient la philosophie avec l'écologie. Cette question était du reste dans l'air au moment de la naissance des éditions Wildproject, et nous la partagions par exemple avec les éditions MF, qui avaient organisé un colloque en 2008 intitulé « La philosophie à l'épreuve de l'écologie ». Il y a lieu de penser qu'en réalité, cette question n'a jamais cessé d'agir, plus ou moins à l'arrière-plan, pendant les 15 ans de développement de notre catalogue. Que devient donc la philosophie avec l'écologie ? Sans vouloir trancher une affaire délicate, collective, en plein mouvement, et dont l'issue appartient aux décennies à venir, cette thèse a été aiguillonnée par le besoin que j'ai aujourd'hui de poser quelques jalons de réponse.

L'écologie engage en effet une pratique philosophique qui n'est plus celle de la philosophie moderne, telle qu'elle a été stabilisée entre le 18e et le 19e siècle – mais quelle est-elle exactement ? N'est-il pas trop tôt pour définir une pratique encore en gestation ?

Ayant pris conscience, au contact des chercheuses et chercheurs rencontré·es lors de cette enquête sur la recherche en écologie, que j'étais – à ma façon – l'un des leurs, que mes « ANR » étaient des collections – au sein desquelles je dirigeais, comme eux, des projets de recherche collaboratifs au long cours, avec mes collègues et avec les auteurs de la maison, je compris que je n'avais donc, finalement, peut-être pas cessé, depuis vingt ans, de pratiquer la philosophie. Mais je n'étais en revanche plus du tout assuré du régime épistémologique selon lequel je le faisais, ni de la définition que je donnais de ma discipline. Ayant perdu cette assurance que me donnaient

le corpus et la manière modernes, cet enchâssement de grands auteurs se lisant les uns les autres de siècle en siècle, qui me donnaient le sentiment diffus d'un métier, d'une pratique, d'un régime de pensée, je me trouvais devant un vide épistémologique béant. Je me retrouvais en partie dans le régime épistémologique des sciences sociales, qui ont permis de donner à l'art de raconter des histoires une respectabilité académique moderne, et parfois même de pouvoir raconter la nature spirituelle du monde (Favret-Saada, 1977) ; mais je ne m'y retrouvais que partiellement, car historiquement constituées comme une sorte de réfutation moderne de la philosophie, les sciences sociales prennent souvent la forme d'enquêtes méthodologisées, locales, s'interdisant largement les montées en généralité ; autant d'impératifs typique de la constitution moderne des savoirs, empiriciste, protocolaire, académique ; et qui plus est, trop peu littéraires, spirituelles et « cosmologiques » à mon goût. La conception de la philosophie comme chambre de résonance des savoirs scientifiques (à la J. Baird Callicott), qui m'avait intéressé et convaincu au départ, me semblait désormais naïve et politiquement problématique, et je n'étais pas non plus à l'aise avec ses plus récents développements, les enquêtes sur « le vivant » adossées aux sciences de la vie et de la terre, même mâtinés de sciences sociales. L'une comme l'autre, solidaire du discours scientifique, soucieuses de respectabilité académique, me semblaient prolonger obscurément, peut-être malgré elles, et en dépit des contenus déclarés, la tradition scientifique ; ee qui ne me convenait ni sur le plan décolonial, ni sur le plan spirituel, ni sur le plan esthétique – tout simplement parce qu'elles demeurent profondément modernes dans leur forme et leurs postulats.

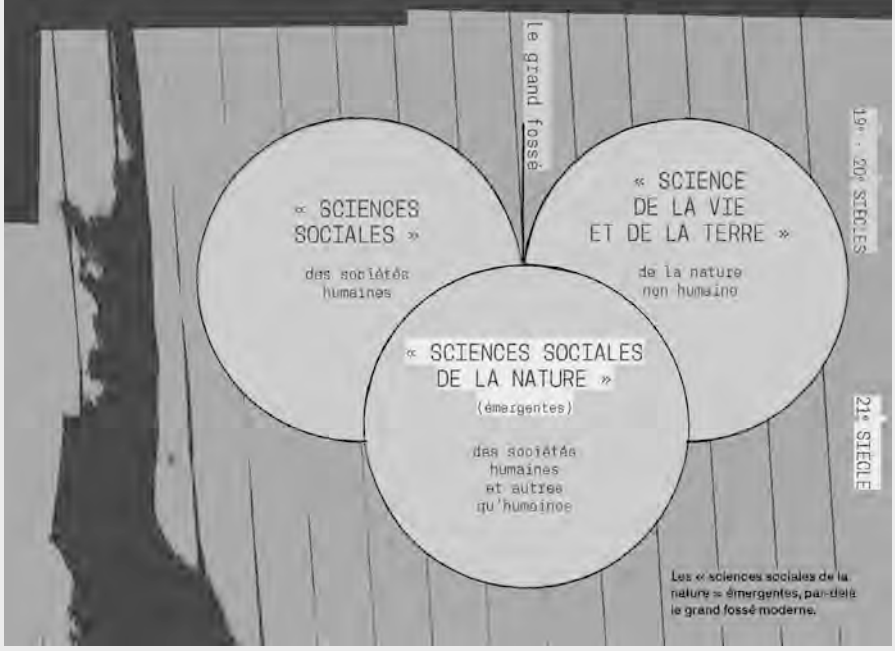
Mais si j'identifiais les régimes épistémologiques qui ne me convenaient plus, je ne voyais pas bien quel était le mien – tout en devant constater quelques lignes de force dans ma trajectoire philosophique comme quête de guérison et de vérité, dans mon

En reconnaissant l'écologie comme une « science sociale de la nature » ?

Science des sociétés animales, l'éthologie peut être considérée comme une science sociale. Dans la mesure où l'écologie est une science du singulier, des inter-relations situées, et où elle a affaire à des objets complexes, son épistémologie est, elle aussi, proche des sciences sociales par plusieurs aspects.

Mais au lieu de se rapprocher des sciences sociales dans ce qui serait une fidélité à la tradition des « naturalistes » (le creuset des sciences naturelles), les écologues contemporains semblent souvent rattrapé·es au contraire par les paradigmes des sciences dures, valorisant la collecte de données, la technicisation et la modélisation.

Si on acceptait de considérer l'écologie comme une « science sociale » de la nature, et si dans le même temps les sciences sociales continuaient de s'ouvrir aux autres qu'humains, alors un nouvel ensemble de disciplines serait susceptible de se former par-delà le grand fossé.



Les « sciences sociales de la nature » émergentes, par-delà le grand fossé moderne.

[1]

En étant à la fois matheux et littéraire ?

L'exemple de la licence Sciences et Humanités (Aix-Marseille Université)

Quelle marge de manœuvre reste-t-il à l'université depuis la réforme LRU ? Lors des grèves de 2009, des enseignants en rupture d'Aix-Marseille Université se sont regroupé·es pour répondre à cette question et inventer quelque chose de neuf qui redonne sens à leur métier.

Depuis 2013, la licence Sciences et Humanités enseigne l'interdisciplinarité depuis des questions communes – par exemple, un cours « Qu'est-ce que la couleur ? » est traité à la fois par des physiciens, des informaticiens et des philosophes.

Sciences et Humanités

Décloisonner les savoirs pour reconstruire l'Université

[2]

En étant formé à la critique des sciences ?

Certaines idées, évidentes pour les chercheu·ses des sciences sociales, sont inconnues ou inaudibles pour les sciences dures. Par exemple :

- Les faits objectifs sont des mythes.
- Aucun savant n'est neutre.
- Les sciences dures n'ont pas le monopole de la vérité.

Et s'il était obligatoire pour tout·e étudiant·e de connaître l'histoire sociale et politique de sa discipline ? D'avoir un cours sur le rôle des sciences dans la catastrophe écologique ?

[3]

En reconnaissant l'écologie comme une « science sociale de la nature » ?

Science des sociétés animales, l'éthologie peut être considérée comme une science sociale. Dans la mesure où l'écologie est une science du singulier, des inter-relations situées, et où elle a affaire à des objets complexes, son épistémologie est, elle aussi, proche des sciences sociales par plusieurs aspects.

Mais au lieu de se rapprocher des sciences sociales dans ce qui serait une fidélité à la tradition des « naturalistes » (le creuset des sciences naturelles), les écologues contemporains semblent souvent rattrapé·es au contraire par les paradigmes des sciences dures, valorisant la collecte de données, la technicisation et la modélisation.

Si on acceptait de considérer l'écologie comme une « science sociale » de la nature, et si dans le même temps les sciences sociales continuaient de s'ouvrir aux autres qu'humains, alors un nouvel ensemble de disciplines serait susceptible de se former par-delà le grand fossé.

Apprendre par-delà le grand fossé

QUESTIONNER L'ORDRE DU SAVOIR

entêtement thématique (autour de quelques notions clefs, que je polissais au fil des décennies), dans la vitalité quasi ininterrompue de mon attitude de recherche (en tant que lecteur et en tant qu'éditeur). Si ma recherche s'inscrivait bien dans les pensées de l'écologie, et si elle avait une quelconque consistance, même partielle, alors je devais tout de même pouvoir définir son régime épistémologique. De quelle nature relevait la recherche continue, entêtée, passionnée qui structurait mon existence ? Comment nommer l'effort obstiné de ma vie pour recomposer ma *cosmopraxis* ? (Amaya Querejazu, 2021)

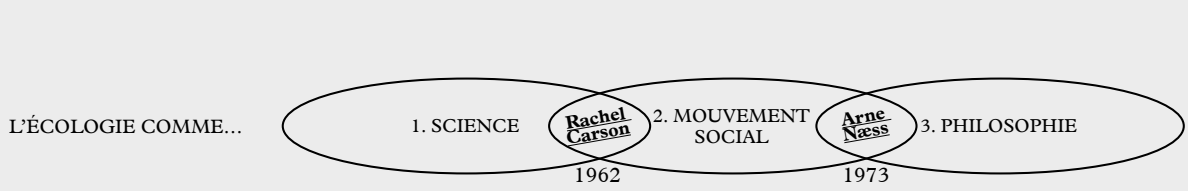
Quel type de savoir étais-je en train de déployer à travers le catalogue de Wildproject – à l'école des livres que je publiais, à l'école de Marseille, à l'école des miens et à l'école de mon âme ? De quelle philosophie s'agissait-il ici ? En quel sens s'agissait-il de philosophie, si c'en était ?

Un travail cosmologique

Une première réponse issue de mon expérience était qu'il s'agissait avec la révolution des pensées de l'écologie d'une *recomposition cosmologique* – j'entends pas là une opération mêlant des enjeux d'ordre ontologique et spirituel (de quoi est le fait le monde ? quelle est la nature de la nature ?), d'ordre éthique (que devons-nous faire ? où est la justice ?), d'ordre politique (sous quelle loi fondamentale devons-nous vivre ?), d'ordre esthétique (quelles sont les manières de faire et les styles qui accompagnent cette recomposition ?).

Or, quelle science peut agencer des connaissances positives, des enjeux éthiques, politiques et esthétiques – sinon la philosophie ? Philosopher m'a toujours semblé lié à l'art de plisser les yeux ; ce que, parvenu à l'âge où ma vue commence à décliner, je fais mieux qu'avant. Un travail de synthèse, plus que d'analyse.

Cette pratique d'assemblage cosmologique me semblait aller dans le sens d'une conception de la philosophie plus antique



couv-carson-finale:couv 5/05/09 1:44 Page 1

« *Printemps silencieux* est l'acte de naissance du mouvement écologiste. »
Al Gore

RACHEL CARSON (1907-1964) est une biologiste marine qui s'illustra dans le *nature writing*. Après plusieurs succès de librairie avec des ouvrages de vulgarisation scientifique sur le monde marin, elle est entrée dans l'histoire avec *Printemps silencieux*, qui conduisit à la création de l'Environmental Protection Agency (EPA). Carson a été saluée par le *Time magazine* comme « l'une des femmes les plus influentes du XX^e^ siècle ».

Premier ouvrage sur le scandale des pesticides, *Printemps silencieux* a entraîné l'interdiction du DDT aux États-Unis. Cette victoire historique d'un individu contre les lobbies de l'industrie chimique a déclenché au début des années 1960 la naissance du mouvement écologiste.

Printemps silencieux est aussi l'essai d'une écologue et d'une vulgarisatrice hors pair. En étudiant l'impact des pesticides sur le monde vivant, du sol aux rivières, des plantes aux animaux, et jusqu'à l'ADN, ce livre constitue l'exposition limpide, abordable par tous, d'une vision écologique du monde.

50 ans après sa conception, on redécouvre *Printemps silencieux* au moment où l'on commence à s'intéresser, en France, à la philosophie de l'écologie. « Ce n'est pas moi, c'est Rachel Carson qui a inventé l'écologie profonde », affirme en effet le philosophe norvégien Arne Næss.

Vendu à plus de 2 000 000 d'exemplaires, traduit en 16 langues, *Printemps silencieux* n'est pas seulement un best-seller : c'est un monument de l'histoire culturelle et sociale du XX^e^ siècle. Point de référence difficilement contournable de l'histoire de l'écologie, cet ouvrage fait partie de la bibliothèque de l'honnête homme.

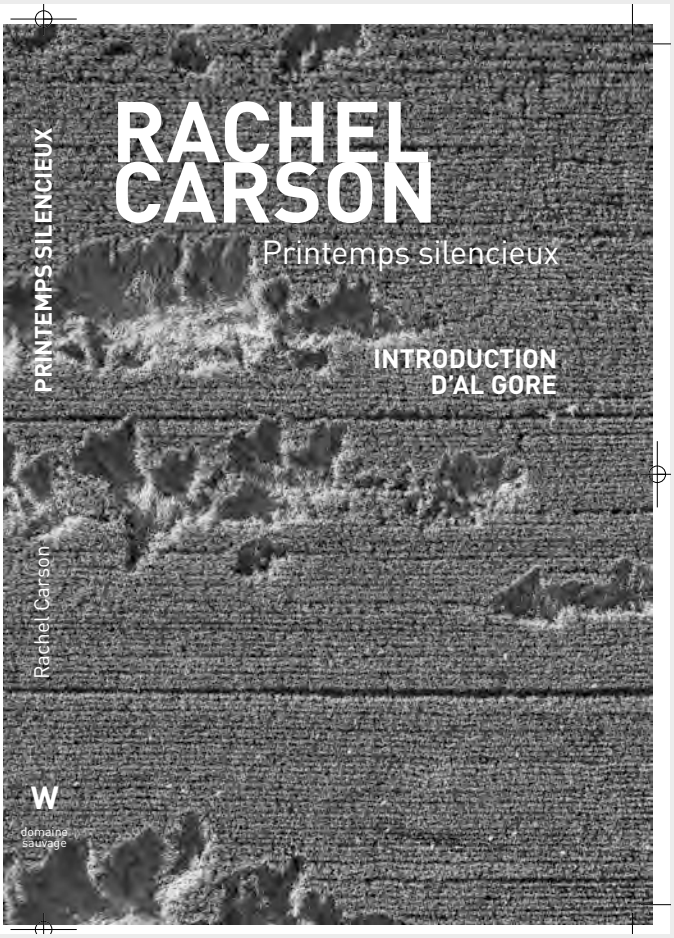
20 €

ÉDITIONS **WILDPROJECT**
Wildproject est un éditeur multimedia qui veut diffuser et développer la pensée écologiste.
En librairie, la collection "domaine sauvage" propose les textes fondateurs de la philosophie de l'écologie.
En ligne, la revue www.wildproject.fr présente l'actualité de l'écologie culturelle.

978-2-918490-00-5
9 782918 490005

Photo de couverture "Blé versé" © Olivier Lasserre, *L'Art de la Terre*.

Distribution Pollen



cou-naess-finale:couv 5/05/09 1:44 Page 1

ARNE NÆSS (1912-2009) fut le plus jeune professeur de philosophie de Norvège. Résistant pendant la Seconde Guerre mondiale, alpiniste exceptionnel, fondateur de la revue interdisciplinaire *Inquiry*, il a fondé l'écologie profonde en 1973.

DAVID ROTHENGERG est un essayiste et musicien américain né en 1962. En dehors de ses collaborations avec Arne Næss, il est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la musique et la nature.

En inventant l'écologie profonde, Arne Næss a donné à l'écologie sa première expression philosophique.

Revendiquant l'héritage de Spinoza et de Gandhi, Næss définit l'écologie profonde par opposition à une écologie "superficielle" qui n'aurait pour but que la préservation des ressources en vue du développement des pays riches. Replacer la nature au cœur de la pensée et au centre de nos valeurs : tel est le renversement auquel il invite la philosophie occidentale.

Présentée par Luc Ferry comme une menace pour l'humanisme et la démocratie, l'écologie profonde commence – plus de 35 ans après sa fondation – à retenir l'attention des milieux intellectuels français.

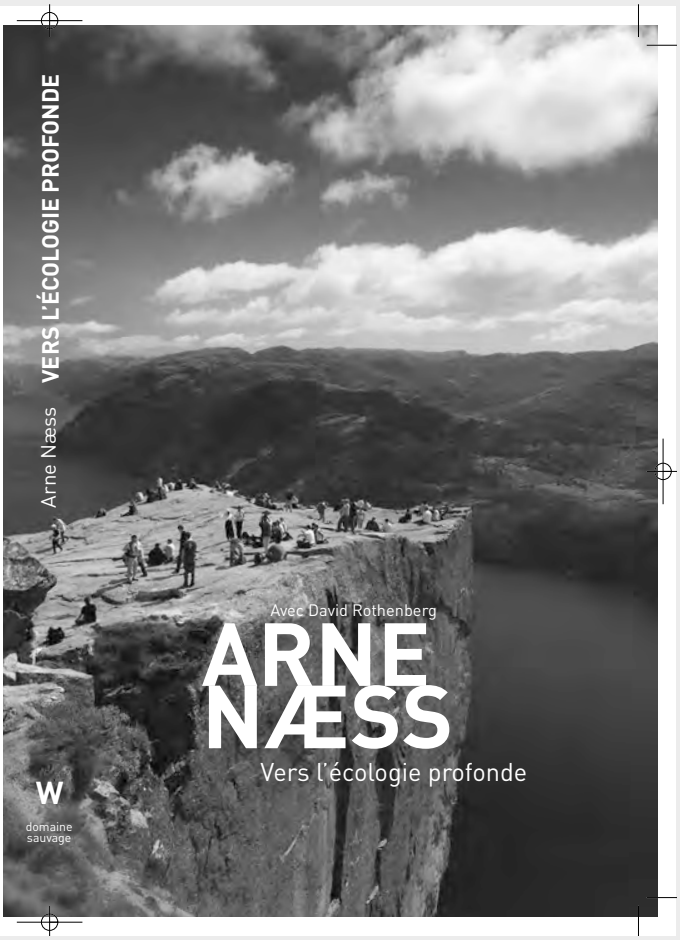
Dans ce savoureux dialogue autobiographique avec son complice David Rothenberg, Næss nous emmène dans quelques-uns de ses lieux de prédilection, et revient sur son parcours intellectuel et humain. De sa formation en philosophie à son amour de la montagne, en passant par ses activités de résistant, on refait avec lui le chemin qui l'a conduit à quitter l'université pour mettre en œuvre cette « révolution copernicienne ».

20 €

ÉDITIONS **WILDPROJECT**
Wildproject est un éditeur multimedia qui veut diffuser et développer la pensée écologiste.
En librairie, la collection "domaine sauvage" propose les textes fondateurs de la philosophie de l'écologie.
En ligne, la revue www.wildproject.fr présente l'actualité de l'écologie culturelle.

978-2-918490-01-2
9 782918 490012

Distribution Pollen



Les deux premiers titres de la maison d'édition, parus en mai 2009, formant le socle du propos à venir dans la collection Domaine sauvage de récapitulation de l'histoire de l'écologie.

et plus libre que celle que j'avais reçue ; une pratique qui ne se situait pas à l'intérieur du « monde des savoirs » de l'université, mais qui était à la fois *plus publique*, au sein de la cité tout entière, en mettant au premier plan les enjeux socio-politiques, les mondes des luttes, la question des modes de vies… ; et aussi *plus intime*, en tant que quête intérieure de *vérité* – une notion qui a pour ainsi dire disparu, ou largement perdu son sens, dans la conception historicisée de la philosophie moderne. Ce lien fondamental entre la santé de l'âme et la santé de la Cité n'est-il pas précisément au cœur de la *République* de Platon, dans la célèbre comparaison entre les classes sociales de la communauté politique et les différents affects de la « communauté spirituelle » que forme chacun de nous ?

Ce retour à la conception antique résonne dans une certaine mythologie du mouvement écologiste : la naissance de l'écologie philosophique avec la trajectoire de sortie de l'université du célèbre (et très établi) philosophe norvégien Arne Næss qui, en 1972, suite à la lecture (tardive) de *Printemps silencieux*, s'attacha à la falaise de Mardalsfossen et posa les bases conceptuelles de l'écologie philosophique (qu'il appela « profonde » dans ses ramifications ontologiques, politiques et sociales). Dans ce récit, la philosophie de l'écologie naît dans un geste de rupture avec l'institution du savoir. C'était en endossant et en rejouant ce geste que j'avais fondé les éditions Wildproject en 2009, avec Carson et Næss, côte à côte.

Que l'écologie constitue, en régime moderne, un geste nécessairement insurrectionnel, cela n'est peut-être pas incompatible avec l'activité philosophique. Nous avons si bien intégré l'académisation de la pratique philosophique que nous avons oublié le fait que la philosophie est bien souvent, historiquement, une puissance insurrectionnelle – même dans ces mythes modernes que sont l'Antiquité et les Lumières. L'interrogation sans concession des savoirs établis est même si fondatrice de la pratique philosophique qu'elle pourrait en constituer une bonne

définition. Aussi ma philosophie de l'écologie combat-elle férocement les sophistes de l'écologie, qui jouissent des avantages symboliques et financiers des savoirs dont ils pensent être en possession. Mais cela ne constitue pas pour autant un régime épistémologique, et ma sortie des savoirs institués engage à une autre fondation et à d'autres institutions.

Le rétrécissement de la philosophie en régime moderne

Dans sa conception moderne, comme un travail de lecture, de parole en classe et en séminaire, et d'écriture, centré sur un corpus historicisé d'hommes blancs, respectant le dualisme hiérarchique sujet/objet, la philosophie est radicalement remise en cause à la fois par les sciences sociales, par les pensées décoloniales, par les pensées de l'écologie, et par les résurgences spirituelles contemporaines.

Elle est désormais pointée du doigt comme un élément central de la colonialité. Non seulement elle a, en tant que philosophie naturelle, engendré la science moderne, mais, aux côtés de la science et en lien rapproché avec elle, elle a joué un rôle majeur, à l'époque de Bacon, Descartes, Leibniz… pour élaborer cette « rationalité » qui caractériserait l'homme occidental, et pour institutionnaliser l'eurocentrisme au moment où la connaissances des peuples du continent américain le remettait au contraire en cause (Goddard, 2024). Et cet effort s'est maintenu aux époques de Kant, de Hegel, de Husserl, de Heidegger, de Sartre… Tout pourrait sembler indiquer que c'est là une discipline du passé, dont il faudrait achever de se débarrasser. Les sciences humaines ont depuis longtemps opéré ce choix, se consacrant à des enquêtes locales, avec de brefs moments plus ouvertement « philosophiques » de montée en généralité. Mais n'avons-nous rien à perdre avec ce bannissement de la philosophie moderne dans son ensemble ? Et la philosophie moderne est-elle entièrement moderne ? N'y a-t-il rien à sauver en elle ?

En tant que pratique ancestrale, la philosophie ne fait-elle pas elle-même partie des victimes de la modernité ? La philosophie en tant que discipline n'apparaît pas comme une gagnante de la modernisation : de plus en plus loin derrière les sciences en termes d'influence sociale, elle est devenue cette pratique atrophiée et institutionnelle à l'issue d'un rétrécissement et d'une marginalisation précisément liés à la réorganisation moderne des savoirs. Par rapport à la conception antique, comme recherche de la vérité et art de mener une vie bonne, ou sa conception médiévale, indissociable de la médecine et des sept « arts libéraux », la conception moderne technicisante de la philosophie, amputée de sa dimension pratique, est aussi liée, à partir de Kant, à l'avènement de la figure des « professeurs » et de « l'université », en lien plus ou moins direct avec l'État. En tant qu'art de connaître, la philosophie a vu son territoire de compétence se réduire à peau de chagrin au cours de la modernité : la perte de la « philosophie naturelle » devenue « science moderne » à partir du 16e et du 17e siècles d'une part, et la sécularisation de la culture entraînant la séparation de la théologie d'autre part, ont toutes deux amputé la philosophie à la fois de la nature et du divin.

Mais quel est le sens d'un discours philosophique privé de la nature et des dieux ? C'est peut-être par ces deux pertes territoriales majeures de la philosophie moderne que l'on peut envisager de rouvrir aujourd'hui une pratique philosophique au sens plein du terme – et réellement écologique.

Une pratique non-moderne

Tandis que la philosophie disciplinaire se racornissait lentement dans les salles de classes et les amphis, d'importantes dynamiques philosophiques fleurissaient un peu partout alentour – dans d'autres champs disciplinaires, dans la société, dans des luttes de territoire, et aussi dans l'édition, avec le grand printemps de la fin des années 2010 (Piron, 2018).

La recomposition en cours de la philosophie par les pensées de l'écologie, les pensées décoloniales et les pratiques spirituelles nous donnent en tout cas des raisons de redécouvrir, reconsidérer et réhabiliter des formes de philosophie extérieures à l'aire moderne occidentale, qui avaient été écartées à l'ère moderne, avec l'arrogance qui la caractérise, comme mineures, illégitimes ou insignifiantes : soit sur d'autres continents, soit sur le continent européen à d'autres époques historiques, soit sous la forme de pratiques historiquement cousines, mais évincées. La technique consiste en général non pas à réfuter, mais à ignorer.

Dans cette période historique de sortie de la modernité, quelle philosophie pourrions-nous pratiquer qui ne soit pas au service du projet colonial, qui n'arme pas la guerre contre la nature et contre les peuples du monde ? Quelle philosophie pourrions-nous suivre qui ne soit pas, aux côtés de la science, de la religion, des arts et des industries, l'une des armes du vainqueur ?

> « Le vaincu se définit par ses privations, qui proclament en creux la supériorité du maître, lorsqu'on les énumère. (…) Ici la philosophie est évoquée pour la première fois : il n'en a pas, mais uniquement des mythologies et des cosmogonies grossières. Bref, la philosophie, parmi d'autres activités ou objets, apparaît comme allégorie de la puissance du vainqueur, ou plus simplement comme un des facteurs de sa supériorité, dont est dépourvu le vaincu, dont l'absence fait qu'il est un autre de l'homme. » (Eboussi Boulaga, 1977)

Quelle philosophie pourrions-nous pratiquer, qui ne soit pas un outil de domination, et qui ne nourrisse pas notre narcissisme culturel et individuel, mais qui soit une voie vers la vérité et la vie bonne ? Quelle voie philosophique pourrions-nous suivre, qui ne renforce pas la tyrannie du conscient sur le reste de notre âme, et n'intensifie pas la névrose moderne ? Quelle

philosophie pourrions-nous pratiquer, qui ne tue pas les dieux, mais sache les invoquer, les honorer, les accueillir, et vivre avec eux ? Quelles formes prendrait-elle ? Quels seraient ses contenus, ses corpus, ses styles, ses lieux, ses divinités ?

Une autre façon de poser la question serait de se demander depuis quel sol nous sommes légitimes à interroger et à critiquer l'épistémè moderne. S'agit-il d'un retour en arrière – ou d'une réinvention ? Comment les traditions philosophiques du monde, et notamment les pratiques non-modernes, soigneusement tenues à l'écart des corpus euro-institués, pourraient-elles éclairer ici notre tâtonnement ?

Contrairement aux sciences dites naturelles et aux sciences dites sociales, toutes deux filles de la modernité, qui se sont déployées avec des « laboratoires » dans des espaces académiques institués, la philosophie est une pratique *immémoriale*. C'est même une tradition ancestrale qui peut prendre des formes très peu académiques, inclure des anarchistes aux pieds nus, des Chinois dormant à la belle étoile, des Grecs se masturbant sur la place publique, des prêtres indiens récitant la science sacrée des Védas, des voyants (*rishi*) offrant *Soma* (le Dévoré, l'oblation, comme les sucs des plantes) à *Agni* (le Dévorant, le Feu), ou encore des chrétiens hétérodoxes avec alambics et cornues. Plus encore – si on s'émancipe du récit occidental scolaire de la philosophie comme *logos* s'émancipant du *mythos*, philosophie, religion et mythologie ont longtemps été des pratiques indistinctes, la simple connaissance du monde et de nous-mêmes.

Comment même pourrions-nous décoloniser nos savoirs sans commencer par nous tourner vers ces pratiques philosophiques ancestrales et envisager de les réactiver ?

Systèmes ouverts

Une autre question rôdait pendant ces derniers mois de doute épistémologique, confronté comme je l'étais à des cher-

cheurs en sciences dures ou en sciences humaines assurées de leurs terrains, de leur empirie, de leurs méthodes, de leur laboratoires, de leurs financements et de leur bon droit, et qui me renvoyaient malgré eux à ma condition de penseur aux pieds nus : une pratique philosophique qui ne reconnaît pas dans la scientificité moderne son principe d'organisation est-elle autre chose, au fond, que de la littérature ?

D'une certaine façon, on pouvait dire que oui, en effet, peut-être : de nombreuses œuvres de littérature, sans forcément passer par le concept, sont à mes yeux de grandes œuvres de pensée ; et une partie essentielle de la résistance cosmologique vitaliste au monde mécaniste de la société industrielle a eu lieu au sein d'œuvres littéraires du mouvement romantique, composé de gens qui pratiquaient la philosophie, la littérature, la poésie, parfois les sciences naturelles (comme Goethe)… Il existe une forme de pensée méditative, qui oscille entre les descriptions du monde et des états de l'âme, comme dans les *Travailleurs de la mer*, qui me semble mériter le nom de philosophie, peut-être même de philosophie naturelle, qui étudie d'un même geste la végétation de Guernesey, les fonds sous marins et l'âme humaine ; une philosophie naturelle que je peux reconnaître, voire revendiquer comme mienne. Avant l'atomisation académique des savoirs, tout philosophe était un homme de lettres, c'est le cas de la plupart de ceux du siècle des Lumières, et certaines de leurs œuvres sont indémêlablement littéraires et philosophiques, au point qu'on pourrait voir la littérature comme une forme de philosophie vernaculaire – située et conversationnelle. Ne pas trop savoir ce qu'est la philosophie, voici qui est déjà très agréable, et ouvre une souplesse épistémologique de bon augure dans la phase de métamorphose culturelle où nous nous trouvons.

Pour autant, même si ces deux pratiques sont voisines ou cousines, je ne confonds pas entièrement philosophie et littérature. Le critère de distinction serait pour moi – outre l'ambition de parler des choses premières et des structures profondes du

monde –, l'exigence d'un discours systématique, la cohérence interne d'un édifice d'idées, l'architecture d'un propos. Un système donc, non pas au sens d'un système tout parfait et immobile, *more geometrico,* qui remplacerait ou referait le monde, et qui constituerait une sorte de représentation autonome, mais un discours en prise avec le réel et sa complexité, qui engage l'intime, l'âme, et pas seulement la faculté de connaître, l'entendement. Une parole écrite, un *texte oral*, cohérent, car attentif à sa présence au seins du vaste hors-texte du monde.

Telle que je la conçois et pratique, la philosophie est une mobilisation de l'intelligence (entendement, intellect, raison) en tant qu'elle se sait périphérique, et qu'elle constitue une voie d'accès (parmi d'autres) vers quelque chose de l'ordre du sacré. Une quête de vérité et de guérison intime. Son systémisme est organique et en mouvement, pas géométrique et clos. Si elle se formule dans des édifices structurés, ce ne sont pas des systèmes fermés, mais des systèmes inachevés, inachevables imparfaits, comportant des ombres, des trous, des ouvertures, des contingences, des systèmes qui grouillent de réel, c'est-à-dire de possibles, de vie, de situations. Un peu à l'image du temple malbar de Bois-Rouge, ces « systèmes ouverts » sont des édifices conceptuels solides et charpentés, mais de plein air, laissant passer le grand vent des imperfections, des édifices traversés d'affects vivants, plus ou moins baroques, qui ne se dissimulent pas, troués d'aérations (d'erreurs, d'approximations), avec des parties inachevées (pour laisser de la place à d'autres), au sein d'une gigantesque non-savoir qu'ils honorent.

Ce mélange de systématicité et de singularités, de cohérence et d'imperfections, qui peut paraître hétérodoxe en philosophie, n'est cependant pas sans précédent. La notion de systèmes ouverts renvoie également aux « unités de base de la nature », les « écosystèmes » (Tansley, 1935) : les lacs, les forêts, les marais, et tous les biotopes, en tant qu'ils sont structurés comme des champs de circulation d'énergie, dénuées de toute

passent pour distincts de la vérité. Mais à mes yeux la vérité est principe souverain, qui en enrobe nombre d'autres. La vérité dont il s'agit ici, n'est pas seulement véracité du verbe, mais véracité de la pensée aussi bien ; ni seulement vérité relative comme nous la concevons, mais Vérité Absolue, Principe Éternel, qui est Dieu. Il existe d'innombrables définitions de Dieu, parce que Ses manifestations sont innombrables. Elles me terrassent d'étonnement, de respect et de peur, et pour un moment me laissent tout muet. Mais j'adore Dieu comme Vérité seulement. Je ne L'ai pas encore trouvé, mais je Le cherche sans relâche. Je suis prêt à sacrifier ce que j'ai de plus cher à la poursuite de cette quête. Dût ce sacrifice réclamer ma vie même, j'espère être prêt à le consentir. Mais aussi longtemps que cette Vérité Absolue ne sera pas pour moi fait accompli, je devrai m'accrocher à la vérité relative telle que je l'ai conçue. Cette vérité relative doit me servir, en attendant, de phare dans la nuit, de bouclier, de rempart. Bien que cette voie soit étroite et mince et resserrée comme un fil de rasoir, elle a été pour moi la plus rapide et la plus aisée. Même les bévues grosses comme l'Himâlaya que j'ai commises, ne m'ont pas semblé graves, du fait que je me suis tenu strictement à la voie : car elle m'a épargné nombre d'ennuis sérieux, et j'ai pu aller de l'avant selon ma lumière. Souvent, dans cette marche, j'ai vu luire faiblement, dans un éclair, l'Absolue Vérité : Dieu ; et chaque jour la conviction se renforce en moi, qu'il n'est d'autre réalité que Lui, que tout le reste est irréel. Que ceux qui en ont le désir, sachent comprendre comment ectte conviction s'est renforcée en moi : qu'ils prennent leur part de mes expériences et aussi, s'ils le peuvent, de ma conviction. Il est, d'ailleurs, encore une autre conviction qui s'est raffermie en moi : — que tout ce qui m'est possible, l'est même à un enfant. Et j'ai de saines raisons de parler ainsi. Les instruments nécessaires à la recherche de la vérité, sont aussi simples que complexes. L'arrogant pourra les trouver parfaitement impraticables ; comme l'enfant innocent, parfaitement praticables. Le quêteur de vérité doit s'humilier plus bas que poussière. Le monde foule aux pieds la poussière. Mais le quêteur de vérité doit s'humilier si bas que ce soit la poussière même qui puisse le fouler. Alors, mais alors seulement, verra-t-il luire un faible éclair de vérité. Le dialogue entre

frontière nette, et donc ouverts et connectés à d'autres champs connexes au sein de la Terre.

Ces systèmes, bien souvent, ne sont pas des textes, mais plutôt des conversations ; mais quand ils sont des textes, ce sont encore des conversations, des actes, situés quelque part, pris dans une situation, nourris de mille dialogues avec des personnes précises, et les alimentant. Une telle pratique de la philosophie, conversationnelle, prise dans l'oralité, reliée, ancrée, située – à la Diderot – présente par ailleurs l'avantage immense d'« abaisser le niveau de destructivité de sa version scripturaire » (Goddard 2024).

Souvent la philosophie cache trop bien les conversations de bar dont elle procède et où se nouent ses problématiques.

> « C'est une erreur de penser qu'une discussion de bistrot est de moindre valeur, et surtout de moindre efficience sur le cours des idées qu'un traité de philosophie. (…) Les conversations de bistrot ne sont indigentes que lorsque la "tradition occidentale" – un concept faible pour désigner une pensée faiblarde – impose aux interlocuteurs ses sujets de débat. »
> « La désobéissance épistémique – proprement dé-coloniale – à laquelle appelle (…) Graeber est précisément de restaurer (jusque dans sa propre manière d'écrire) (…) la "conversationalité", contre la primauté de la littérature textuelle auto-déclarée "philosophique" et "scientifique" (…). » (Goddard 2024)

Les compétences techniques qui m'ont toujours manqué pour composer un texte philosophique correspondant aux normes académiques, ces compétences que, comme un animal têtu, quelque chose en moi refusait de travailler à acquérir pendant mes études, ce qui m'a valu d'échouer à tous les concours, m'ont aussi permis d'éviter de pouvoir sombrer dans cette quête vaine qui est la composition de textes « parfaits », dans lesquels je pourrais démontrer au monde toute l'ampleur de mon agilité formelle et de mon ingénierie conceptuelle.

Loin de rechercher la perfection formelle, je voudrais que mes textes soient, comme dans le brouhaha d'une taverne, remplis de gens, d'exclamations, d'histoires, d'apartés, de rumeurs, d'idées, de chuchotements, de sous-entendus, de médisances, de déclarations d'amour feutrées, de râles, de vengeance pleins d'alcool et de postillons, pleins d'haleines diverses, pleins de bactéries, pleins de points de vue, pleins de chair, pleins de choses, pleins d'ombres, pleins de douleurs, pleins de secrets, pleins de pleins, pleins de creux et, surtout, pleins d'imperfections.

D'un point de vue tactique, il ne s'agit sans doute pas d'un choix efficace : le risque est grand d'être trop érudit pour le grand public et trop rustique pour la science. Mais ce n'est pas un calcul : c'est la forme que prend ma quête de vérité-guérison, telle qu'elle est encadrée par mes *daimons*. Je n'ai pas tellement d'autre choix.

Médecine

Témoigner d'un parcours philosophique comme d'une tentative de guérison peut sembler étrange ou disconvenant en philosophie moderne. Pourtant, même dans la tradition occidentale des antiquités philosophiques inventée à la Renaissance, il existe un lien historique fort entre philosophie et médecine. Tout le stoïcisme a pour objet pratique de mener une vie bonne à travers une connaissance de la réalité ; et le nom de la réalité en tant qu'elle pousse, en tant qu'elle est vivante, c'est bien ce que désigne le mot *physis*, dont il ne viendrait à personne, alors, d'imaginer que nous n'en faisions pas partie. Cette philosophie naturelle est donc, fondamentalement, une médecine de l'âme. Pendant la civilisation féodale, la médecine repose sur les écoles de ces philosophes-médecins que sont Hippocrate et Galien. Et toute la tradition alchimiste constitue une philosophie qui est une quête de soi dans la matière, dont Jung considère que la psychanalyse n'est que la reprise (Jung, 1950).

Psychanalyse et philosophie : l'absence du monde chez Freud

BAPTISTE LANASPEZE

DEA DE PHILOSOPHIE

SOUS LA DIRECTION DE

M. LE PROFESSEUR JEAN-FRANÇOIS COURTINE

LA SORBONNE – UNIVERSITÉ PARIS IV

2001-2002

DEUXIÈME PARTIE : PHILOSOPHIE DE LA CHAIR OU PSYCHANALYSE DE LA NATURE 51

CHAPITRE PREMIER : UN DISCOURS INCARNÉ 53

A. UNE LOGIQUE DE L'INCONSCIENT 53

B. « L'EXPÉRIENCE DE L'INCONSCIENT » 56

C. L'OMBRE DE FREUD DANS LA PSYCHANALYSE 65

CHAPITRE DEUX : LES DEUX MONDES DE LA PSYCHANALYSE 74

A. UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'INCONSCIENT 74

B. LE REFUS FREUDIEN DE LA PHILOSOPHIE 81

C. « MONDE DE L'ÊTRE » ET « MONDE DU DÉSIR » 85

D. « UN MODE DE PENSÉE MÉLANCOLIQUE » 92

CHAPITRE TROIS : UNE PSYCHANALYSE DE LA NATURE 95

A. COSMOLOGIE OU PSYCHOLOGIE : UNE FAUSSE ALTERNATIVE (LE PRIMAT PROBLÉMATIQUE DU PSYCHIQUE SUR LE PHYSIQUE) 95

B. POUR UNE PSYCHANALYSE DE LA NATURE 101

CONCLUSION 104

BIBLIOGRAPHIE 110

a. le procès freudien de la philosophie

La raison officielle de ce rejet réside dans le fait que la pensée philosophique, reposant sur le postulat d'une identité du psychisme et du conscient, est constitutionnellement incapable de concevoir un psychisme qui excède les bornes de la conscience. Parce que, pour elle, la conscience épuise la pensée, la philosophie serait inapte à concevoir la notion d'un psychique inconscient et, partant, à comprendre le moindre mot du discours psychanalytique. Freud fait dans son *Autoprésentation* le récit de ce désaccord, qui déboucha selon lui sur une rupture forcée :

> Pour la psychanalyse, tout le psychique était d'abord inconscient, la qualité de la conscience pouvant s'y rajouter par après ou également rester absente. On se heurtait bien sûr sur ce point à la contradiction des philosophes, pour qui « conscient » et « psychique » étaient identiques, et qui assuraient qu'ils ne pouvaient se représenter une chose aussi monstrueuse que le « psychique inconscient ». Mais rien n'y fit, on dut passer outre, en haussant les épaules, à cette idiosyncrasie des philosophes. [1]

Institution de la conscience en tant qu'elle s'auto-proclame seul maître à bord, la philosophie est donc selon Freud la mise en œuvre institutionnelle du déni de l'inconscient. Elle apparaît ainsi à la psychanalyse comme un adversaire indéracinable, une des formes les plus fossilisées de la *résistance* qui s'oppose à sa réception. En plaçant au principe même de son discours et de sa « logique » propre le psychisme en tant qu'inconscient, la psychanalyse peut lire *a contrario* dans la philosophie un discours dont la « logique » est celle de la conscience, et, dès lors, s'opposer à ce discours comme à un discours *concurrent*.

On voit donc que Freud ne rejette pas la philosophie comme une discipline étrangère dont l'activité lui serait en somme indifférente ; pour la psychanalyse, affirmer ses vues propres revient au contraire à en finir avec le mythe conscientialiste de « reine des sciences » ; affirmer la vérité psychologique revient à nier celle du logique. Le rejet freudien de la philosophie

[1] *Autoprésentation*, II, p. 53

et des aventuriers, et le psychologue qui se « sacrifie » de la sorte aura au moins le droit de réclamer en échange que la psychologie retrouve son statut de science maîtresse. Car désormais la psychologie est redevenue le chemin qui conduit aux problèmes essentiels.[1]

Science de l'âme en tant que pulsionnelle, « physio-psychologie », psychologie des profondeurs : l'*idée* de la psychanalyse est pleinement pensée par Nietzsche, au moment même où il effectue une critique de la philosophie. Dans son seul concept, la psychanalyse semble associée à une critique de la philosophie, voire constituer elle-même une telle critique. La psychanalyse semble donc faire écho à une importante préoccupation philosophique ; autant dire qu'elle trouve une pertinence philosophique. C'est du reste la raison pour laquelle la critique freudienne de la philosophie porte. Et parce qu'avec la psychanalyse, serait en jeu le destin de la philosophie, Freud constitue pour elle un interlocuteur incontournable.

La psychanalyse apparaît dans cette perspective comme la réponse « scientifique » (sous l'espèce de la psychologie) à une situation déclarée de crise de la philosophie.

C'est le contenu et la légitimité d'une telle réponse qu'il s'agit d'examiner.

b. la vocation spéculative de la psychanalyse

On ne s'étonnera donc pas de constater que la philosophie ait pu constituer pour le jeune Freud un grand sujet d'intérêt, au point qu'il ait envisagé, au début de ses études de médecine, sous l'influence de son maître Franz Brentano (dont il dit qu'il « touche sous bien des rapports à l'idéal, pont vers la chose philosophique »[2]) de « passer le doctorat de philosophie sur le basc de la philosophie et de la zoologie »[3]. Plus de vingt ans plus tard, pendant la gestation de la psychanalyse, Freud revient sur ce goût original, espérant avec la psychanalyse rejoindre à travers la médecine ses intérêts philosophiques. La psychanalyse serait

[1] *Par-delà bien et mal*, Première partie : « Des préjugés des philosophes ». Citations glanées au fil de cette première partie, qui consiste tout entière en l'appel à un nouveau genre de psychologie : « la psychologie » des profondeurs ».
[2] *Lettres de jeunesse*, lettre du 7 mars 1875. Freud est né en 1856.
[3] *Ibid.*

La philosophie en tant que non thérapeutique : telle pourrait être une définition de la philosophie académique moderne. Voire la philosophie en tant que poison de l'âme.

Dans la plupart des cultures humaines, la philosophie en tant que connaissance de la vérité et de la vie bonne ne se distingue pas bien de la religion, ni de la médecine de l'âme. C'est d'ailleurs suite au rétrécissement de la philosophie comme ingénierie textuelle, à l'ère moderne, qu'a dû être inventée la psychanalyse comme soin de l'âme – qui reprend autrement, sur d'autres bases, une fonction majeure de la philosophie ; ce qui peut rendre raison des relations explicitement conflictuelles entre philosophie et psychanalyse, notamment chez Freud (Assoun, 1976), auxquelles j'ai consacré mon DEA de philosophie.

Le soin de l'âme : c'est la même fonction que celle de la religion, car il est anthropologiquement erroné de distinguer trop nettement philosophie, médecine et religion. Ce que la modernité a codé comme « religion » à partir de la mise en place du processus de sécularisation peut aussi bien être lu comme philosophie. L'hindouisme, en mêlant des savoirs astronomiques, astrologiques, théologiques, éthiques, métaphysiques, éthologiques, politique, constitue ainsi une philosophie – et qui plus est, une philosophie de l'écologie.

L'unité originelle de la religion et de la philosophie (défaite par le récit renaissant qui croit lire la philosophie grecque comme une proto-science) explique les mille ans de régime théologique de la philosophie de l'ère féodale. La tradition alchimique elle-même articule enquête empirique, théologie et quête de soi. Le désenchevêtrement des liens entre le règne de la matière, le règne de l'esprit, et l'enjeu de la guérison, est constitutif de l'entendement moderne et de cette « rationalité philosophique » appauvrie, détachée du lien organique entre l'âme et le divin, recodé en lien entre la subjectivité et l'État dans cette « religion de l'homme » qui ne dit pas son nom.

En 2008, pour la première fois dans l'histoire politique de la planète, les « droits de la nature » sont proclamés dans la constitution d'un pays : le 28 septembre, 64 % des citoyens de l'Équateur qui sont allés voter approuvent par référendum le texte d'une nouvelle Constitution politique, issue des travaux de l'Assemblée constituante élue un an plus tôt. Dans l'article 71 de la section intitulée « Droits de la nature », il est dit que celle-ci « a le droit à ce que soient intégralement respectés son existence, le maintien et la régénération de ses cycles vitaux, sa structure, ses fonctions et ses processus évolutifs[1] ».

Le retentissement juridique de cette déclaration sera considérable en Amérique latine et ailleurs, y compris en Europe. En Colombie, pays voisin de l'Équateur, par exemple, près d'une quinzaine d'écosystèmes (dont onze fleuves et rivières) seront déclarés par la justice comme des « sujets de droit » entre 2016 et 2020, à la suite de requêtes présentées par des collectifs citoyens, comités de quartier, groupes de villageois, associations pour la sauvegarde de l'environnement, etc. Dans plusieurs cas, l'argumentation des magistrats fait explicitement référence à l'article 71 de la Constitution équatorienne – partant ainsi du principe que l'idée d'« écosystème » est subsumée dans celle de « nature ».

1. Constitución 2008.

Gaïa ») le « point culminant de la reconnaissance de devoirs sur la base de l'écologisme profond[17] ». Avec l'expérience équatorienne, ajoute-t-il, « Gaïa, qui parmi nous s'appelle Pachamama [...], s'intègre au droit constitutionnel[18] ». La Constitution équatorienne a effectué, selon lui

> le grand saut de l'environnementalisme (*ambientalismo*) vers l'écologie profonde [...]. L'invocation de la Pachamama s'accompagne de l'exigence du respect qui lui est dû, lequel se traduit par la règle éthique de base du *sumak kawsay*, [...] une règle du vivre-ensemble qui exige le respect à l'égard de l'humain et du non-humain [...] [et] affronte avec détermination le festival suicidaire du marché mis en place par un capitalisme effréné[19].

L'écologie profonde à la manière de Næss ne développe sans doute pas une critique explicite et systémique du capitalisme. Pourtant, il existe bien une forme d'anticapitalisme dans certaines intuitions de l'écologie profonde, de même qu'elle existe dans des discours et des pratiques andines relatives au *sumak kawsay*[20]. Næss évoque la nécessité

17. Zaffaroni 2011: 81.
18. *Idem* : 108.
19. *Idem* : 107.
20. Sur le rapport entre le *sumak kawsay* et la critique du capitalisme, nous renvoyons à notre étude (Gomez-Muller 2019).

Vie bonne et vérité

Pour nous orienter dans ce moment de doute, on pourrait provisoirement revenir au sens antique de « connaissance de la vérité pour mener une vie bonne ». La vie bonne peut être mise en relation avec le *buen vivir*, le *sumak kawsay* quechua.

> Le préambule de la Constitution équatorienne de 2008 présente le *sumak kawsay*/*buen vivir* comme un projet de construction collective et interculturelle d'une « nouvelle forme de vivre-ensemble citoyen, dans la diversité et en harmonie avec la nature » ou *Pachamama.* L'année suivante, le plan national pour le vivre bien réitère, dans son titre même, cet aspect de projet ou de dessein commun du *sumak kawsay*, que le sous-chapitre intitulé « Approches du concept de *buen vivir* » décrit de la manière suivante : « Le *sumak kawsay,* ou vie plénière (*vida plena*), exprime cette cosmovision [andine]. Atteindre la vie plénière consiste à parvenir à un degré d'harmonie totale avec la communauté et avec le cosmos. » « L'harmonie avec la nature » du texte constitutionnel devient ici « harmonie avec le cosmos », ce dernier terme indiquant une autre traduction possible de « Pachamama ». (Gomez-Muller, 2024)

La vérité nécessaire à la vie bonne ne renvoie pas ici à l'exactitude d'une prédication, comme qualité scientifique d'un texte (selon la conception scolaire), mais comme ajustement d'un discours et d'un éthos ou, en termes gandhiens, comme degré de participation au combat spirituel pour la vérité, à la lutte non violente, qui est un autre nom pour l'amour. Chez Gandhi, le politique est indissociable du spirituel et du cosmologique (le plus grand respect possible de toute vie).

Retraçant, vers la fin de la cinquantaine, l'histoire de sa vie, Gandhi la présente non pas comme « autobiographie », qui serait selon lui une pratique trop typiquement occidentale, mais comme une série de témoignages de ses « expériences de vérité », qu'il entend dans un sens spirituel :

« Mes expériences dans le domaine politique ne sont plus un secret pour personne. (…) Mais j'aurais certainement plaisir à narrer mes expériences dans le domaine spirituel ; celles-ci, je suis le seul à les connaître, et c'est d'elles que je détiens la mesure d'influence dont je dispose dans le domaine politique. (…) Ce que je voudrais mener à bien – ce que j'ai tenté laborieusement, langui de mener à bien, ces trente années – c'est d'atteindre à l'accomplissement de soi, de voir Dieu face à face, de parvenir à la délivrance (*moksha*).(…)

Moksha constitue, par-delà l'infinie variété des théories et des formes des traditions philosophiques indiennes, l'horizon central qui non seulement les unit toutes, mais qui les distingue aussi en bloc de l'agenda des traditions philosophiques occidentales (Chenet, 2019). Dans la perspective gandhienne, la quête spirituelle est première et fondamentale : c'est d'elle que des combats politiques pourront (ou non) émerger, qui n'en sont que la dérivation. C'est la dévotion (*bhakti*) profonde et radicale qu'il doit à la Réalité ou à la Vérité (*Sat*, *Satya*) qui peut entraîner un geste de lutte pour la défendre et la faire valoir. Et la forme que prend alors un tel combat est celle que l'Inde appelle depuis des millénaires *l'Ahimsa*, qui signifie l'absence de toute violence, c'est-à-dire non pas l'absence d'action, mais le respect actif, profond, de toute vie – qui est notamment la vertu cardinale des renonçants jaïns (Chenet, 2019).

L'immémoriale école jaïne, apparue en Inde vers le *10e siècle avant J.-C.*, a aussi donné naissance, sur la plan théorique, à une conception de la vérité comme profondément multilatérale, dans une doctrine profondément perspectiviste – dans l'esprit de la fameuse parabole bouddhiste des « aveugles et de l'éléphant », donc chacun ne perçoit qu'un aspect qu'il commet l'erreur d'étendre à l'ensemble de la réalité. Dans cette ontologie jaïne, la Vérité ultime est inatteignable, car elle procède de « l'intégration de tous les points de vue correspondant aux différents aspects du réel » :

« Tout se passe comme si les jaïns avaient transféré le principe de la non-violence (*Ahimsa*), la vertu cardinale des renonçants, du plan physique et pratique au plan intellectuel. C'est ainsi que le respect pour la vie se transforma finalement en respect obligatoire pour les points de vue et les croyances des autres. » (Chenet, 2019)

MYTHES

Le langage des dieux

Savoirs, récits, rêves

« Le changement de monde engagé par la mutation écologique en cours ouvre un questionnement aux dimensions mythologiques »

Émilie Hache

De la génération (La Découverte, 2024)

« La cosmophobie, c'est la peur, c'est une maladie dont on ne peut guérir, mais contre laquelle on peut seulement être immunisé. Et qu'est-ce qui peut nous immuniser, nous protéger de la cosmophobie ? *La contre-colonisation. C'est-à-dire le polythéisme, parce que la cosmophobie germe au sein du monothéisme*. »

Nêgo Bispo

La terre donne, la terre veut, Wildproject, 2024

Notre quête d'un régime philosophique pour l'après guerre moderne, d'une philosophie articulant connaissance de la nature et vie bonne, et qui relève d'une forme de médecine, implique une recomposition des rapports entre raison et mythe ; ce qui implique de se tourner maintenant vers les déesses et les dieux.

Écologie et récits

L'écologie est une fabrique de récits, et ce en plusieurs sens. D'abord, sous son aspect scientifique, en tant que science des lieux et des relations situées, elle génère, comme les sciences sociales, des savoirs qui ne prennent pas tant la forme d'équations que d'histoires – avec des « personnages » (les communautés biotiques, les espèces, les populations, les individus), des lieux (les écosystèmes eux-mêmes), des événements (les relations), et des drames (des trajectoires de modifications d'équilibre).

Plus radicalement, les pensées de l'écologie invitent à une recomposition de la raison par-delà la rationalité moderne, à partir de ces formes de connaissance que constituent, dans toutes les cultures vernaculaires, les récits, ces savoirs situés ; c'est ce que proposent, Deborah Bird Rose et Libby Robin, dans le sillage de Val Plumwood, dans leur manifeste de 2004 intitulé *Vers des humanités écologiques* (qui est le premier titre de notre collection de poche lancée en 2019) :

> « (…) non pas abandonner, mais nous décentrer de la rationalité cartésienne au profit d'un cadre logique plus inclusif. (…) Il se peut que le récit soit la méthode par laquelle [cette nouvelle] *raison connective* trouve sa voix la plus puissante. Cette méthode offre la remarquable possibilité de raconter des histoires qui transmettent, invoquent et vivifient les connexions. »

En touchant aux valeurs les plus fondamentales, aux croyances les plus cruciales de la culture moderne, l'écologie fait émerger un nouveau système mythique, une autre architec-

ture de ces « savoirs narratifs » – ou de ces « récits connaissants ». Elle modifie la structure et les polarisations de la matrice culturelle. En infléchissant le sens de l'idée de nature, de vie, et donc aussi, réciproquement, d'humanité et d'animalité, l'écologie constitue une révolution conceptuelle et cognitive si profonde qu'elle enclenche non seulement une réorganisation politique, sociale, épistémologique, mais, de façon plus intime encore, une réorganisation de l'économie de notre psyché : ce qu'on peut appeler un remaniement mythique.

En activant (ou en réactivant) un autre rapport au monde, l'écologie rouvre notre capacité primordiale, perdue avec la modernité, à comprendre et parler le langage des mythes. Elle réhabilite le mythe comme mode légitime de connaissance. Elle rend caduque la séparation entre raison et mythe, le fameux dépassement du *mythos* par le *logos,* distinction fondatrice de l'invention grecque de la philosophie, pilier du récit occidental – et poncif scolaire. L'écologie ressuscite la philosophie comme puissance mythogène, comme cosmogenèse, comme magie (David Abram, 2013). Elle implique un infléchissement de l'idée de vérité, non pas comme connaissance du monde extérieur à nous, ni comme exploration des seules infrastructures de notre subjectivité (kantienne ou psychanalytique), mais comme connaissance mythique, connaissance intérieure du monde, spirituelle, depuis la profondeur insondable de notre intériorité.

Le mythe moderne

Si l'on considère les mythes, dans leur sens le plus simple et descriptif, comme « les histoires que nous nous racontons sans relâche, formant la matière vivante de nos manières d'habiter le monde » (Hache 2024), il suffirait d'examiner les obsessions lancinantes des programmes scolaires du secondaire pour scanner rapidement quelques-uns des mythes de la modernité blanche, dans leur version française en tout cas : l'Empire romain, la Grèce berceau de la démocratie et de la philosophie, le Moyen

10.

« Il ne s'agit pas de forger de nouvelles histoires, mais de devenir capables de collecter les histoires vraies qui ont souvent échappé à notre attention, du fait de nos préjugés modernes coloniaux. Ces histoires vraies, ce sont des histoires de lieux, des histoires de vivants, des histoires autochtones, des histoires d'écosystèmes. Il s'agit, au fond, d'un programme d'alphabétisation écologique collective. »

DEBORAH BIRD ROSE, 2004

Remettre nos histoires à l'endroit

Âge absent et obscur, les croisades, la conquête de l'Amérique, la révolution copernicienne, les Lumières salvatrices, la Révolution française, la Shoah… Cette litanie emboîtée de récits à la gloire de la modernité et de l'eurocentrisme, qui semblera une liste objective et inoffensive aux esprits modernes, permet aussi tout de voir en creux en quoi l'écologie, après plusieurs décennies de luttes et de pensées, commence à composer une galaxie complexe et systémique de nouvelles histoires, de nouveaux récits, qui tapissent autrement notre psyché, et forment les bases d'une nouvelle culture. C'est le sens de tout l'effort entrepris dans le catalogue de Wildproject, et dans cette thèse.

Au singulier, et dans son sens le plus fort, le mythe renvoie à cette matrice narrative infra- ou supra-rationnelle, puissante et vivante, qui donne au monde son sens, pour un collectif donné. Pour Jung, le « mythe » de l'Europe, par exemple, c'est le christianisme ; un mythe englouti, selon lui, depuis l'émergence de la modernité. La condition moderne est selon lui celle d'une Europe qui a perdu son mythe, et qui est orpheline d'un soubassement mythique. La condition malheureuse qui en découle, il l'appelle « névrose ».

Tant qu'on y croit, tant qu'il est vivant, un mythe n'est jamais perçu et défini comme tel – il apparaît simplement à l'esprit comme une vérité sacrée, une réalité structurante de l'expérience qu'on peut faire avec les siens, dans sa tribu, du monde et de la vie. La modernité, qui se donne comme sortie du régime mythique, et que Jung relit comme mythe perdu, se prête aussi à une autre lecture : celle d'un mythe qui s'ignore. La mise en lumière de ce mythe semble une étape fondamentale pour réinsérer la culture occidentale parmi les autres cultures,

La particularité du mythe moderne est de se penser comme « non mythique », comme « anti-mythique », c'est-à-dire comme *connaissance réelle unique*, surplombant les autres modes de connaissance ; comme réfutation légitime de tous les mythes – c'est-à-dure *science* ou, en d'autres termes, comme « occulta-

tion de l'autre » (Dussel, 1992). La modernité est pour Dussel un mythe de « justification de la violence » qui se cache sous les atours de « la raison moderne » (Dussel, 1992). Dans cette perspective, la modernité, loin d'être dénuée, comme elle le pense, de croyances et de dieux, a bel et bien au contraire des croyances et des dieux, mais ne les perçoit pas comme tels : il s'agit de la science et des êtres humains.

En nous amenant à réhabiliter le mythe comme connaissance, l'écologie interroge la prétention des énoncés scientifiques à être autre chose que des mythes parmi d'autres, à un autre degré que peut le faire la philosophie moderne ; elle met en lumière la modernité comme mythe (Dussel, 1992).

Ce n'est pas tant que « nous n'avons jamais été modernes », au prétexte que la distinction entre nature et culture serait perpétuellement défaillante et à refaire (Latour, 1991) ; nous sommes bel et bien modernes, dans la mesure où un mythe, ce n'est pas rien, c'est une force spirituelle agissante éminemment réelle. C'est encore une réaction moderne que de traduire « c'est un mythe » par « c'est une illusion ». Nous sommes bel et bien agis par un mythe moderne puissant, qui nous fonde presque malgré nous, à conquérir et à dominer le monde, un mythe qui cache des fusils dans ses livres savants. Ce mythe moderne de la conquête scientifique du monde et de la guerre contre la nature, désormais âprement combattu par les pensées de l'écologie, les pensées féministes et les pensées décoloniales, se défend comme se défendent , ces entités vivantes que sont les mythes : envers et contre tout, et avec la vigueur du désespoir, comme un animal traqué : tâchant de se maintenir envers et contre tout, il se manifeste aujourd'hui sous des formes de plus en plus caricaturales et irrationnelles, dont Donald Trump est l'emblème – sous la triple forme, caricaturale et parfaite, de la négation de la crise écologique, de l'affirmation d'un sur-masculinisme, et de la revendication de la suprématie blanche.

Dans cette perspective, la suprématie du *logos*, au sens que l'Occident lui a donné, qui garantirait à ses usagers une sortie ou un surplomb du *mythos*, semble faire partie de nos problèmes, davantage que d'un socle de vérité.

L'invention d'une pratique écologique de la philosophie ne peut donc faire l'économie d'une plongée résolue en régime mythique. Non pas seulement d'une étude savante des systèmes mythiques comparés, mais d'un *décrochage* vers le régime mythique ; ou, plus précisément, d'une sortie du régime mythique moderne.

La langue des mythes

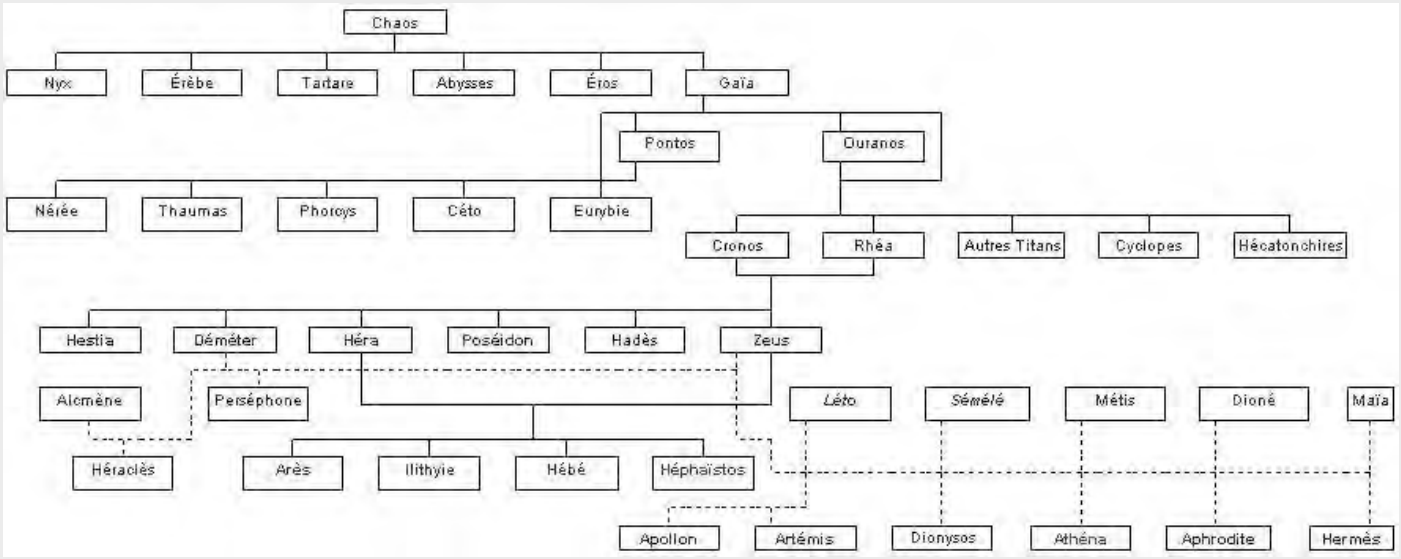
Une des techniques grâce auxquelles nous pouvons apprendre à mieux « voir » le mythe moderne, et donc à commencer à nous détacher de lui, est de raviver notre intelligence mythique, notre capacité à accéder à une pluralité de mythes – afin de le provincialiser, en somme, dans un océan mythique ancestral retrouvé, que nous cesserions de regarder avec le surplomb d'une bienveillance paternaliste. Il est vital, pour la décolonisation de la raison, de nous replonger dans le sel du monde mythique, dans la thalassie originaire des corps-âmes. Il s'agit de sortir d'une mythologie dogmatique qui se donne pour anti-mythologique et qui détruit les autres. Un auteur très attaché à l'exactitude savante m'a reproché un jour ma « puissance fabulatrice » : entendue dans un sens positif, cette faculté est pourtant ce que nous avons peut-être besoin de réactiver – et qui n'a jamais totalement disparu dans la ville « mythogène » où j'ai placé ma vie (Nicolas Mémain, communication personnelle).

C'est un usage salubre et nécessaire, en passe de devenir usuel, dans les pensées décoloniales, que de poser un geste préalable de rejet des mythes antiques grecs et romains, qui sont en effet, depuis la Renaissance, des emblèmes du narcissisme culturel eurocentriste. Et il est tout aussi vital d'ouvrir notre

culture mythique aux déesses et aux dieux berbères, phéniciens, égyptiens, perses, japonais, aztèques, mayas, algonquins, ojibwés, hindous, nordiques, celtes… et de travailler entre elles et eux les « tables de correspondance » et d'équivalences qui étaient monnaies courantes dans l'Antiquité – on en trouve au musée du Bardo à Tunis, entre dieux numides, phéniciens, romains, grecs, égyptiens… dans ce pays où se tisse, depuis trois millénaires, une culture d'intensité créole à la croisée (et souvent à la merci) des Empires terrestres ou maritimes… Ce qu'on appelle dans la tradition savante européene l'*interpretatio graeca* (ou *romana*), c'est-à-dire la propension des Grecs (et des Romains) à mêler aux leurs les dieux des autres, n'est que la version eurocentrée d'un régime de pluralisme religieux radical – et donc, culturel et politique – dans le pourtour méditerranéen.

Mais aussi légitime soit-il, ce rejet, par les mondes non-blancs, de la mythologie grecque et romaine culturalisée en milieu savant, n'interdit pas d'interroger, par ailleurs, la colonisation de cette mythologie et de cette culture antiques par la modernité blanche, à partir de l'émergence du récit renaissant au 16e siècle ; ni de replacer la Grèce au milieu des cultures égyptiennes, perses, où elle se situe (*Black Athena*) ; et de reprendre un contact direct avec les dieux, par exemple avec la déesse Gaïa.

Gaïa est une déesse, c'est-à-dire qu'elle n'a rien de moderne, ni d'occidental – elle appartient pleinement au monde à la fois gigantesque et largement englouti de ce que le monothéisme appelle le « polythéisme », mais qu'on pourrait plutôt décrire comme des « religions cosmologiques » (Asmann, 2001, cité dans Goddard, 2024 et dans Hache, 2024), voire tout simplement des connaissances ancestrales de la nature du monde. Décoloniser l'Antiquité, la libérer de la fonction de genèse de la blanchité à laquelle on l'a assignée depuis la Renaissance, n'est pas seulement une entreprise historiquement salubre,


Chaos
Nyx
Érèbe
Tartare
Abysses
Éros
Gaïa
Pontos
Ouranos
Nérée
Thaumas
Phorcys
Céto
Eurybie
Cronos
Rhéa
Autres Titans
Cyclopes
Hécatonchires
Hestia
Déméter
Héra
Poséidon
Hadès
Zeus
Alcmène
Perséphone
Léto
Sémélé
Métis
Dioné
Maïa
Héraclès
Arès
Ilithyie
Hébé
Héphaïstos
Apollon
Artémis
Dionysos
Athéna
Aphrodite
Hermès

mais également un déverrouillage symbolique qui peut libérer nos imaginaires. Les dieux du ciel et de la terre, des sols et des rivières, sont toujours là, et n'ont jamais quitté l'Europe et la Méditerranée. Les lieux demeurent habités. Au-dessus du fort Saint-Jean, à Marseille, l'église Saint-Laurent occupe la place du temple antique à Apollon.

Depuis qu'il a 5 ou 6 ans, mon fils Oscar, comme la plupart des enfants, est friand de récits mythiques, et manifeste une aisance étonnante pour moi à les comprendre, les retenir, les faire cohabiter dans son esprit, et à établir des équivalences entre eux. Son agilité dans ce domaine est largement supérieure à la mienne. Qu'ai-je donc tant appris au fil de ma vie, qui m'a rendu sourd à ce langage naturel de l'âme ?

C'est en tout cas en lui lisant, le soir, des livres de mythologie, et en les discutant avec lui, que j'ai enfin pu accéder à ce mode de connaissance. Et notamment, que j'ai pris la mesure de la préséance de Gaïa dans le système mythique grec. Je n'avais jamais pris garde qu'à l'exception de l'infra-dieu élémentaire Chaos, qui la précède, elle constitue la plus importante des entités divines originelles (Nyx, Éros, Erèbe) : c'est la seule des quatre qui ait engendré, et elle est l'ancêtre de tous les autres dieux et déesses de la mythologie grecque.

Gaïa, Nyx, Éros, Erèbe – *la Terre, la Nuit, l'Amour et les Enfers* : tout commencerait donc là, sur fond de chaos ; et tout le reste procède de là. Je ferme les yeux et laisse résonner quelques instants ce quatuor fondamental avec notre expérience intime de la vie, avec la profondeur de notre âme, pour apprécier les images qu'il en éveille.

Ayant engendré seule le ciel (Ouranos), Gaïa va ensuite avec lui engendrer toutes les créatures du monde, et notamment Cronos, le père de Zeus et des grands dieux de l'Olympe – qui, plusieurs générations plus tard, fabriqueront les humains avec de l'argile. Contrairement à la cosmologie scientifique moderne, la cosmologie grecque antique est géo-centrée : le

Ciel ne précède pas la Terre, mais en procède. Même si c'est de leur union que tout provient, le Ciel cependant ne cesse de tuer ses enfants, de sorte que la Terre doit organiser avec son fils l'assassinat du Ciel (par émasculation).

Pourquoi est-ce que le langage des mythes semble si aisé à lire pour un enfant de 8 ans – est-ce parce que son esprit n'est pas encore trop pris dans l'ontologie moderne ? Mon fils me guide en tout cas pour renouer avec cette langue simple. Il s'agit simplement d'histoires cosmologiques. La philosophie et la science ne sont pas les seules à raconter le monde ; ces vies de dieux, à leur manière, expliquent l'univers, rendent compte de sa structure et de ses formes. Elles activent notre puissance intérieure de *faire image*, c'est-à-dire de relier des conceptions et des émotions, des faits intérieurs et des faits extérieurs, dans un plan homogène, pour comprendre le monde sans dominer ou épuiser sa réalité, sans flétrir sa majesté, garantie par sa dimension divine, qui implique une relation de respect rituel et une position épistémologique d'humilité, et non de surplomb. La question de savoir si les Grecs croyaient à leurs mythes est une question si moderne qu'elle en est cocasse. Évidemment que l'on « croit » à ses « mythes ». Tout le monde croit à ses mythes, vous, moi, eux. De la même façon qu'un moderne « croit » aux vérités scientifiques, à la démocratie et au progrès (trois grands mythes, s'il en est), un chrétien féodal « croit » en Dieu, toute société « croit » dans le monde qui est le sien. Le mythe, c'est le monde donné d'un peuple.

Or le monde – en dehors de la province moderne qui n'en reconnaît aucun – est, chacun le sait, plein de déesses et de dieux.

Nous autres modernes tardifs, en fin de monde, pouvons pourtant, je crois, retrouver le langage des mythes, simplement en réapprenant à les jouer, à les vivre, à les goûter comme des rêves, à les éprouver comme des visions, à mesurer leur puissance de l'intérieur de nos âmes. Il y a simplement un nous un

Le démon de l’Occident profanant le ciel grâce à la technoscience (train de satellites « Starlink »).

déclic à activer, un élément affectif à mettre en jeu, dans la façon de les recevoir, de les accueillir correctement, dans la maison de son âme. Il n'est pas neutre que cela me soit arrivé avec mon fils, à voix haute, dans le contexte de l'écoute mutuelle attentive d'une relation d'amour. Les mythes se dégustent préférablement à l'oral, avec les siens, la nuit tombée. À les entendre et à les comprendre ainsi, on observe l'effet qu'il ont sur nous pour nous permettre de vivre plus pleinement, plus justement, le mystère vivant du monde – à condition que nous ne l'ayons pas trop entièrement placardé de ces mythes modernes exclusifs, ces sur-dieux prétentieux, jaloux et occultants que sont les mathématiques de la technoscience, qui barrent le ciel avec la puissance militaire de la raison blanche, celle de Starlink, une installation grandeur nature de l'ego occidental.

Accueillir les dieux

Ainsi commence-t-on à accéder à ce que signifie une déesse ou un dieu en régime dit polythéiste. Une des caractéristiques de la culture moderne est d'avoir perdu l'accès, la compréhension et la compagnie des dieux. Comme les dieux ne sont pas des illusions, ils ne disparaissent pas pour la simple raison qu'on a décidé de ne plus croire en eux. Ils n'en sont pas moins actifs, mais en coulisses : au lieu d'enflammer la vie en nous, ils la rendent impossible, car nous ne savons plus les accueillir. La maison de notre âme devient néfaste ; ses hôtes naturels la prennent en grippe. Leur comportement réagit au nôtre : comme des animaux sauvages rendus féroces par nos mauvais traitements, ils deviennent des démons.

Nos névroses modernes sont des dieux trahis.

Les dieux, ce sont des réalités cosmiques empiriques. Nous pouvons en faire l'expérience à travers tous les phénomènes d'intrusion non sollicitée d'émotions, qui viennent nous prendre, nous saisir, nous posséder. Cela peut être l'amour éploré, la dépression, la fureur érotique, la jalousie, l'ambition

sans mesure, l'envie maladive, la colère, la haine ou la violence… Ces visites, qui forment la tonalité musicale de nos existences et les moments les plus marquants de notre vie, ces visites que nous ne décidons pas, devant lesquels notre volonté est très largement impuissante, terrifient le moderne, qui a décidé de les nier, de les retirer de la nature, et qui conçoit son intériorité dans le monde non comme une chose immanente, naturelle et divine, mais comme un artifice dans l'univers, une machine dans un jardin, un « empire dans un empire » (Spinoza, 1677) : « À les en croire, l'homme trouble l'ordre de l'univers bien plus qu'il n'en fait partie ; il a sur ses actions un pouvoir absolu et ses déterminations ne relèvent que de lui-même. »

En chassant de son âme toutes les déesses et tous les dieux, le moderne a laissé presque toute la place à une entité qui pense régner seule, et qui règne donc en tyran : c'est le sujet du cogito – le *je* de la conquête. À celui-ci, il est voué en revanche un culte absolu et sans limites, individuellement et collectivement, sous diverses figures : l'ego, l'homme, le savant, le héros, le conquérant, la vedette (bien-nommée *star*) et l'Occident en général. À Paris, le Panthéon des blancs est d'ailleurs littéralement rempli d'hommes au lieu de dieux ; ce qui m'aide à comprendre le sentiment de désolation profond que j'avais, étudiant, dans la queue à l'entrée de la bibliothèque Sainte-Geneviève.

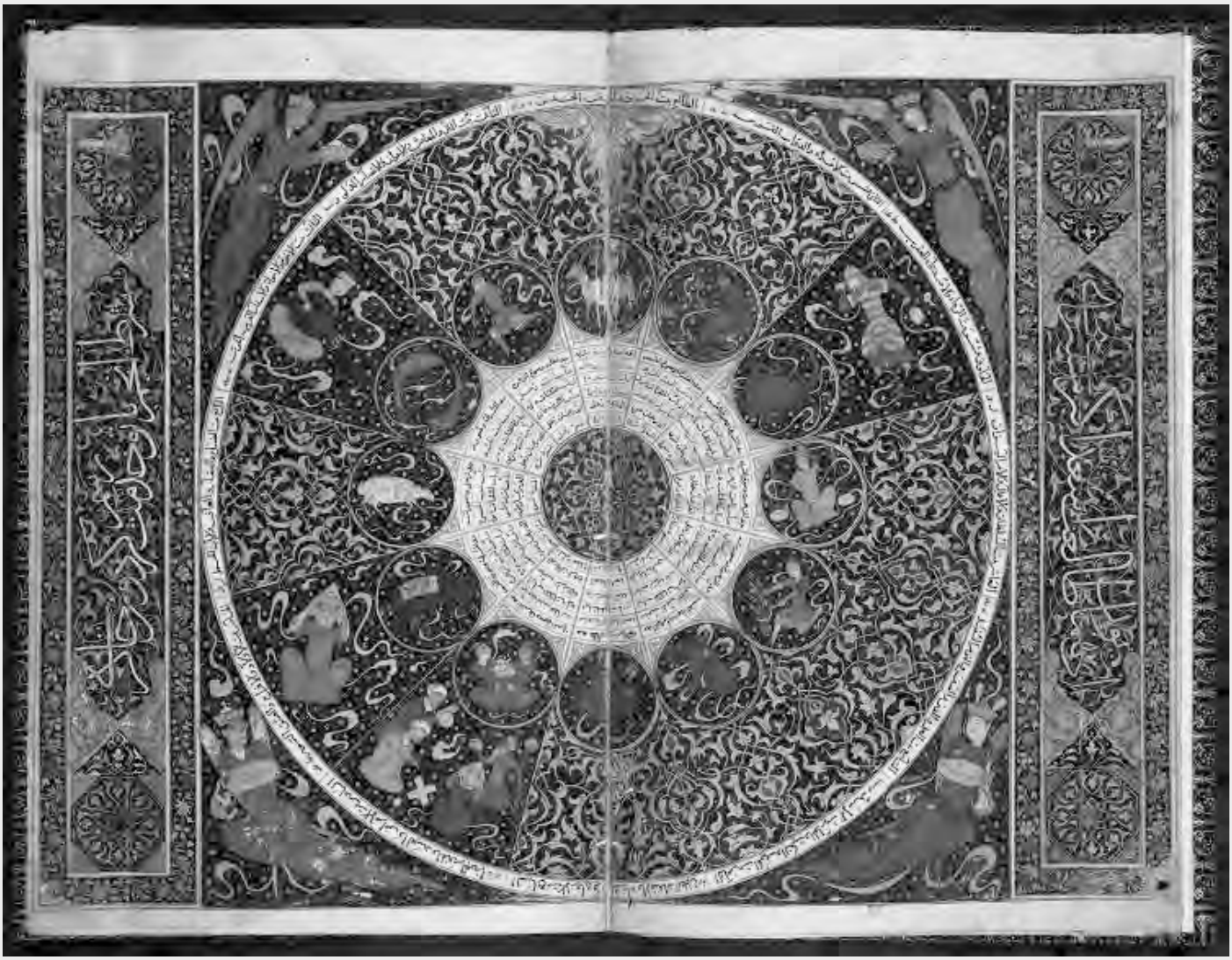
À un tel degré de saturation de narcissisme, on peut se demander comment les blancs peuvent encore se regarder dans le miroir sans se casser tous en mille morceaux, comme cela m'est arrivé à 17 ans. Je pense aujourd'hui que c'est ce dieu qui a été attaqué en moi par les puissances terrestres de mon âme lors de ma « nuit au miroir » de 1994 (cf. *supra*, ouverture), et qui a laissé à terre et béant mon moi occidental hyperbolique, me transformant en l'arène impuissante et dévastée d'un conflit qui me dépassait entièrement.

Ce dont nous faisons l'expérience avec les grandes émotions de la vie (amour éploré, tristesse inguérissable…), c'est, aux

antipodes de l'idéal de maîtrise, d'être débordé par la puissance et la pluralité d'entités intangibles qui semblent avoir élu domicile dans notre psyché, sans l'accord d'une raison qui tend à tort à se penser comme le propriétaire alors qu'elle n'en est que la gérante. Ces puissances spirituelles plus fortes que nous, c'est ce que les cultures du monde appellent des déesses et des dieux. Ils nous habitent toutes et tous, ou en tout cas nous rendent régulièrement visite et s'installent parfois chez nous comme s'ils étaient chez eux. C'est précisément cela un dieu : *une puissance spirituelle qui nous prend*. En cela précisément réside sa puissance. Ce que nous codons comme des réalités « psychologiques » ou « psychopathologiques » au sens moderne de ce terme (c'est-à-dire comme des choses intérieures, fantômatiques, dénuées de réalité extérieure, et donc, en dernière analyse, irréelles), ce sont des réalités parfaitement empiriques, cosmologiques, auxquelles nous accédons depuis l'intériorité du monde où nous sommes. Faut-il avoir une conception étrangement biaisée et unilatérale de l'empirie, pour refuser de voir que ce qui se passe derrière nos yeux, dans la psyché, est tout aussi réel que ce qui se produit devant nos yeux ; et que les deux sont indissociables, forment le tout de l'expérience complète du monde – cette expérience que la modernité a tronquée en « objectivité », laissant nos âmes se noyer dans une subjectivité close et séparée du monde. On ne vit pas correctement en ayant chassé du monde les déesses et les dieux.

La nuit

En dehors de la modernité, toutes les cultures savent bien où se situe le séjour permanent des dieux : ils se révèlent à nous chaque nuit, de l'autre côté de la vie, dans le ciel nocturne. Le jour : relié à la terre et au dehors ; la nuit : reliée au ciel et au dedans ; c'est là le b-a-ba des cosmologies du monde, le *kama* de la nuit pour la jour, du jour pour la nuit, la danse du *yoni* et du *lingam* hindous (la matrice et le phallus, Shakti et Shiva),



Horoscope du sultan persan Iskandar Mirza (1411), un des 10 000 manuscrits du corpus astronomique arabo-musulman constitue, conservés à travers le monde.

devenus en Chine le *yin* et le *yang*, et que seul peut ignorer l'analphabétisme mythique moderne.

Qui sont ces gens qui croient sérieusement savoir que les étoiles ne sont *que* des quantités de matière mathématisables ? À quel moment cette croyance a-t-elle démontré que ce ne sont pas *par ailleurs* des entités divines ? Et portent sur leurs épaules plus lucides que celles des autres le fardeau (mythique) de l'homme blanc ? Est-ce que c'est l'électricité des éclairages urbains qui nous le prouve, par sa faculté d'éteindre en effet le ciel ? Ou les trains d'étoiles d'Elon Musk ? Quand je vois une étoile, je vois une réalité originaire et archétypale qui résonne avec ma vie intérieure, et notamment amoureuse, et qui est indissociable de mon âme elle-même. Je ne peux adhérer au mythe moderne des étoiles comme pure matière, sans perdre mon âme. Et au cours de ma vie adulte, il m'est arrivé, pendant de longues années, de me détourner des étoiles, de ne plus rien voir en les regardant. De baisser la tête sous un ciel vide.

Dans les mondes non modernes, dénués d'éclairage électrique, les nuits sont bien des nuits – épaisses, obscures, longues et impressionnantes. Dans le noir, chacun le sait, surgissent les monstres. Tout le monde ne dort pas toujours facilement. Imaginons les foules humaines du passé et d'aujourd'hui, dans ces nuits obscures. Avec leurs déesses, leurs dieux et leurs démons éveillés. Dans cette agitation nocturne, l'absence de lumière électrique nous expose et nous livre à tout cela – mais aussi à la beauté divine du ciel. On a le loisir de s'y perdre, de l'étudier, de la lire, de la cartographier, de la prédire. On contemple un paysage d'entités brillantes disséminées, d'astres – dans la nuit des mots, « astre », comme *star* en anglais, provenant du radical sanskrit *str*, qui signifie *disperser*. Au milieu d'un ciel fixe, strié de constellations, qui pivote lentement tout entier, on va rapidement s'attacher à l'observation d'un tout petit nombre d'astres qui ont la particularité de changer de position chaque nuit. À l'œil nu, ils sont cinq, exactement, à quoi s'ajoute la lune – et

bien sûr, le soleil, qui vient disperser la nuit. Ce sont des astres mobiles ou « errants », ce qui, en grec ancien, se dit *planêtês*.

La question n'est pas que l'astronomie moderne nous ait appris que les « planètes » sont « en réalité » des corps célestes éteints et non, comme les étoiles, de corps célestes lumineux ; et que leur luminosité est donc une lumière d'emprunt. L'important n'est pas leur lumière d'emprunt, mais leur faculté de mouvement : ils errent véritablement, car ils ne passent jamais au même endroit du ciel. L'enjeu ici est de considérer qu'il existe dans la phénoménologie ancestrale des nuits terrestres cinq astres lumineux, visiblement doués de *mouvement*, une qualité typique des êtres vivants. Et qu'ils ont chacun une taille, une teinte, une vitesse distinctes. Et qu'ils sont engagés dans un incessant ballet qui dessine des figures toujours changeantes et toujours nouvelles. Les acteurs de ces dessins nocturnes, ce sont évidemment les plus grands des dieux et des déesses ; et leur comportement les trahit. L'astre le plus gros, au mouvement le plus majestueux, est Jupiter/Zeus ; le plus brillant, Vénus/Aphrodite ; le plus rapide et agile, Mercure/Hermès ; le plus rouge, Mars/Arès ; celui qui brille sans scintiller, Saturne/Chronos. En ajoutant la lune et le soleil, il y a donc pour l'œil humain dans le ciel sept corps célestes en mouvement ; pas un de plus ni de moins.

Ces déesses et ces dieux correspondent aussi à des affects fondamentaux : la puissance, l'amour, la ruse, la colère, la mort. L'idée que nos émotions sont des perceptions empiriques de puissances divines, qui sont par ailleurs visibles la nuit, en mouvement dans le ciel comme dans nos âmes, est une des vérités mythiques les plus ancestrales et saisissantes que je puisse concevoir. Aussi, la science qui articule les mouvements permanents des astres aux mouvements permanents de notre intériorité – « l'astrologie » –, est-elle l'une science des plus anciennes, et l'une des plus généralisées dans de nombreuses cultures – indienne, chinoise, perse, arabe, européenne, inca…. Et c'est bien de cette science ancestrale des mouvements des astres du

ciel qu'est précisément né le paradigme mécaniste de la science moderne – qui a pourtant fait de la déliaison du ciel, des dieux et de l'âme le point central de son étrange religion séculaire. Exactement comme, deux siècles plus tard, naîtra la chimie de l'alchimie, en rejetant ses principes fondamentaux, dans ce processus infernal et apparemment inarrêtable de remplacement, destruction des savoirs ancestraux et profanation du monde, qui passe par la déliaisons de l'intérieur et de l'extérieur, et dont la science moderne est le dispositif clef.

Voir naître Vénus au soir qui tombe, lorsque l'on est amoureux, permet de faire l'expérience à la fois – prosaïque et sacrée – de cette conjonction, dans laquelle la profondeur du sentiment se mesure à la grandeur du ciel.

Mais être moderne, c'est assécher ses marais intérieurs pour les aménager, éteindre son âme avec le ciel, de sorte qu'ayant construit une « raison » qui est en dernière analyse un dispositif militaire intérieur contre les insurrections émotionnelles, on parvient à ce miracle de ne plus être visité par les dieux, et à ne plus voir par eux la divinité du monde. L'athéisme est la terraformation de l'âme.

Être moderne, en un mot, c'est éteindre la vie – au dedans et au dehors. Et discréditer ou bannir de la cité moderne celles et ceux qui prétendraient la rallumer. C'est ici qu'apparaît la dimension spirituelle de la Sixième Extinction, qui ne se limite donc pas à la liste des espèces menacées de l'UICN. Nous détruisons la vie sur Terre dans la mesure exacte où nous détruisons nos âmes ; et inversement.

Une profanation quotidienne

Ironiquement, ces déesses et ces dieux du ciel n'en ont pas moins persisté discrètement dans notre culture quotidienne, puisque nous les nommons jour après jour tout au long de notre vie, dans les langues latines et saxonnes, bien que nous ayons perdu depuis des siècles la moindre conscience de leur sacralité.

Complétés de deux autres astres mobiles, la lune et le soleil, chacun des jours de nos semaines est placé sous l'égide d'une de ces divinités, de sorte que nous passons nos vies à égrener sans le voir ces noms divins.

Nous habitons des jours qui sont nommés d'après les divinités des nuits qui les relient, sans plus les voir ; et dans les calendriers cycliques sécularisés d'un temps que nous croyons linéaire, nous oublions et profanons quotidiennement ces déesses et ces dieux – tout en nous demandant d'où peuvent bien venir les lésions de nos âmes malades. J'aime l'idée que les déesses et les dieux, en dépit de tous nos efforts pour nier leur existence, restent si proches de nous, dans l'égrenage quotidien du temps, comme d'antique carreaux de faïence qu'on apercevrait encore sous le linoléum. J'écris cela le jour de Mercure, que je soutiendrai publiquement, si Dieu veut, le jour de Vénus.

CLINIQUE

Qu'est-ce que l'âme ?

« Un conscient renforcé par une unilatéralité inévitable s'éloigne des images premières au point de provoquer l'écroulement. Déjà, bien avant la catastrophe, les signes de l'erreur s'annoncent sous forme de perte de l'instinct, de nervosité, de désarroi, d'implication dans des situations et des problèmes impossibles, etc. L'examen médical découvre d'abord un inconscient qui est en pleine révolution face aux valeurs de la conscience et ne peut par suite être assimilé par cette dernière, tandis que l'inverse est naturellement tout à fait impossible. »

Carl Gustav Jung

Commentaire sur le mystère de la fleur d'or, 1929

Une pratique écologique de la philosophie pourrait donc passer, on l'a vu, par un usage de la raison non pas comme un monde autonome, mais comme l'organe d'une réalité plus vaste à laquelle elle appartient, et au service de laquelle elle se met : une réalité que l'on appelle en général, dans de très nombreuses cultures, le « souffle » – الروح (*ar-ruh)* en arabe, *pneuma* en grec, *anima* en latin, et en français, l'âme. Le souffle, c'est-à-dire une matière vitale invisible mais tangible. Cette notion, centrale dans la philosophie antique, bannie de la philosophie moderne, est au cœur de l'œuvre de Jung, laquelle peut être lue, dans son intégralité, comme une vaste réponse à la question « Qu'est-ce que l'âme ? ». En tant qu'elle est vivante, l'âme peut être en plus ou moins bonne santé ; et la raison (ou la conscience), qui dépend d'elle, ne peut se permettre de se la mettre à dos ni de trop la négliger. Son premier commandement est même de la jardiner avec amour ; et si elle est malade, de la guérir dans un premier temps.

À partir de mon expérience thérapeutique, de celles d'ami·es, ainsi que de témoignages et d'analyses de Jung (notamment dans *Dialectique du conscient de l'inconscient*) et d'autres thérapeutes, je peux rendre compte des grandes lignes du processus thérapeutique, tel que je le comprends en tout cas à ce jour. Indispensable pour illustrer plus concrètement en quoi peut consister l'idée de « guérir de l'Occident », ce chapitre mobilise donc, à la marge, quelques matériaux personnels. Les lectrices et lecteurs qui n'ont pas d'expérience thérapeutique, ou qui ont des préventions contre ce genre de démarche, pourraient estimer que nous quittons ici le registre philosophique, pour nous fourvoyer dans le « développement personnel ». Je crois que ce serait se méprendre sur la nature ontologique de l'âme, qui constitue bien une structure du monde : guérir son âme, c'est l'écouter ; et écouter son âme, c'est apprendre à connaître une réalité du monde. Si cela peut être dit « personnel », c'est uniquement au sens où nous entrons maintenant dans la « personne » du monde. C'est bien une enquête ontologique qui se poursuit ici.

Si la modernité est une maladie, les premières victimes en sont évidemment les sociétés les plus détruites, les personnes les plus opprimées par elle – non-blancs, autochtones (y compris les paysans d'Europe), femmes… Dans les termes du philosophe camerounais Eboussi Boulaga, la situation des humains colonisés est celle d'une « défaite totale (…) matérielle et spirituelle ». Le colonisé est défait, son monde est en pièces, ses dieux sont perdus.

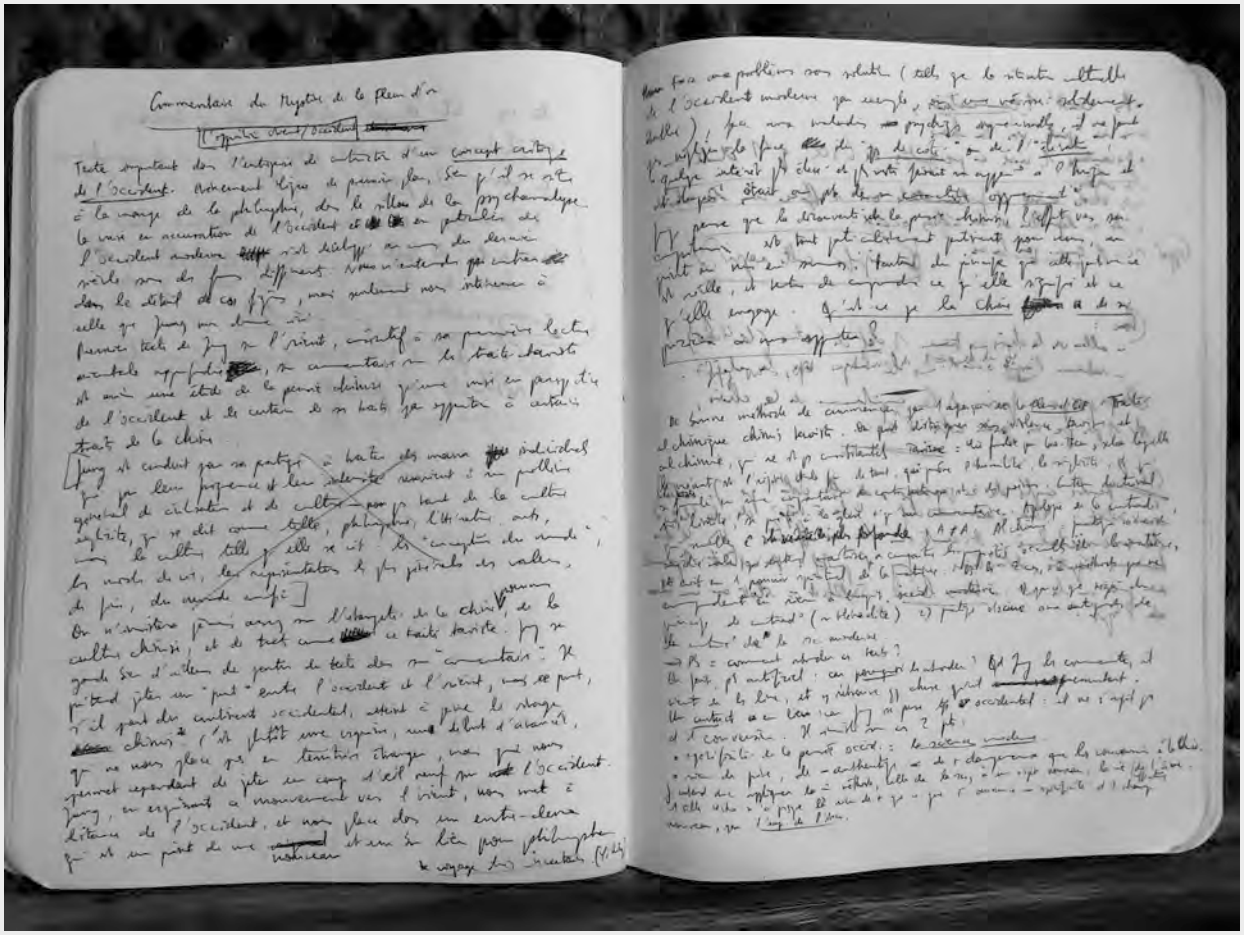
> « Ce qui est premier, pour le Muntu [c'est-à-dire l'être humain colonisé], n'est ni étonnement ni émerveillement, mais seulement stupeur causée par une défaite totale (…), aussi bien matérielle que spirituelle. Comme destin, elle transcende ces oppositions, puisqu'elle a raison de ce que garantissaient les dieux, disons les ancêtres indépassables. Elle disqualifie donc toutes les valeurs du vaincu. » (Eboussi Boulaga)

En tant que *négation de l'ancestralité*, *acte de désancestralisation*, l'homme moderne, engendré par lui-même, opère la désancestralisation forcée de tous les peuples dont il envahit le territoire et extirpe la culture. Nul ancêtre ne saurait subsister, quitte à « *exhumer et brûler ses ossements* » (Goddard, 2024, je souligne).

La maladie du colon

Mais cela ne doit pas faire oublier que, malgré leurs apparences victorieuses, les colons sont, chronologiquement d'abord, les premiers malades – et peut-être plus gravement malades encore que les vaincus, en vertu de l'idée, que Socrate à Platon dans *La République*, selon laquelle il vaut mieux, pour l'intégrité de son âme, subir une injustice, que la commettre. En suivant cette hypothèse, les personnes les plus blessées par les crimes coloniaux seraient paradoxalement, et en dépit de leurs indiscutables et atroces souffrances, *moins abîmées, dans leur âme*, que les bourreaux qui ont commis ces crimes qu'ils

C.G. JUNG
Commentaire
sur le Mystère de
la Fleur d'Or
ALBIN MICHEL



pensent être « à leur profit » matériel et symbolique. Tant pour les autres que pour eux-mêmes, il est donc vital que les blancs entreprennent de se guérir, c'est-à-dire de prendre conscience de leur blanchité et de s'en défaire.

Or nous disposons, depuis un siècle, d'une œuvre et d'une méthode de cure dont l'objet explicite est de *traiter la maladie de la modernité* (ou la modernité en tant que maladie) : c'est la psychanalyse de Jung. L'élaboration de sa pensée s'est faite (pour reprendre une expression d'Augustin Berque) « à la lumière de l'Orient ». La sortie de la névrose moderne (ou de l'unilatéralisme du conscient, à laquelle il la relie) passe en effet chez lui par l'ouverture à des contenus issus des profondeurs de notre âme, dont il va élucider le sens symbolique à l'aide de deux ressources situées en dehors de la modernité : d'abord auprès des pensées orientales, et particulièrement chinoises et indiennes ; et ensuite, avec cette tradition philosophique européenne médiévale qu'est l'alchimie.

La trajectoire de pensée de Jung, dans l'élaboration de son œuvre théorique et clinique, qui emporte une recomposition intime de sa psyché, de son propre univers mythique, peut être lue, elle aussi, comme une sortie de la blanchité – selon les termes qui sont les siens, c'est-à-dire ceux d'un savant suisse né à la fin du 19e siècle. Le point de bascule de ce passage, dans la trajectoire de Jung, est la découverte du traité taoïste *Le mystère de la fleur d'or*, à l'occasion de laquelle, âgé de 55 ans, il passe en sol oriental (1929) ; ce qui était, sur la suggestion de l'indianiste François Chenet, le sujet d'un mémoire de mon DEA.

La psychanalyse jungienne constitue un outil de guérison de la blanchité. Et cette guérison de l'âme, loin de résulter, comme on a pu le reprocher à la psychanalyse freudienne ou lacanienne, en une recrudescence d'individualisme, en une adaptation au capitalisme, mais comporte une dimension centrale de *rénovation cosmologique* : à l'issue de la thérapie, le névrosé guéri habite différemment un monde différent – il l'habite de l'intérieur, depuis

son intériorité. Car l'objet de l'enquête de Jung (un objet qui est aussi son *milieu*), c'est cette partie de la *nature* (il ne cesse d'insister sur ce terme obstinément, tout au long de son œuvre), à laquelle nous accédons par l'attention accordée à un domaine empirique négligé par les « sciences naturelles » : les rêves, les pensées involontaires, les affects… et qui porte le nom ancestral d'« âme ».

L'âme, ce n'est pas ce psychisme humain, cette bulle subjective individuelle, faisant face à un univers matériel, telle que la modernité conçoit. C'est une réalité cosmologique, une dimension du monde, une réalité empirique spirituelle dans laquelle nous baignons aussi complètement et aussi naturellement que notre corps baigne dans l'air qu'il respire. Jung n'entend pas l'âme au sens folklorique étroit que la modernité lui a donnée comme part immortelle immatérielle devant être « sauvée » d'un corps indigne (selon une vulgate chrétienne très dégradée), ni comme un « arrière-monde », ni comme la partie inconsciente du psychisme (comme Freud), mais comme cette réalité empirique dans laquelle notre expérience du monde prend place.

La redécouverte de notre âme, chez Jung, est inéluctablement une redécouverte de l'âme du monde – une notion qui a disparu du champ cosmologique des modernes, et qui est même devenue hors d'atteinte ou incompréhensible à la plupart d'entre eux. C'est ce qui fait en général apparaître l'œuvre et la pensée de Jung comme une bizarrerie anachronique au 20e siècle, inassimilable dans la cité des sciences, ou en tout cas *non grata*, et qui a entraîné sa marginalisation, son discrédit et sa quasi-disparation dans les mondes académiques français.

Cette rénovation cosmologique est pourtant le centre de l'« insurrection spirituelle » (Piron, 2018) qui peut marquer la sortie de la modernité, dans la mesure où l'œuvre de Jung est riche d'enjeux cosmo-ontologiques : elle ouvre, par la réactivation de notre relation à l'inconscient, sur une autre définition de la nature. Elle se situe donc en plein cœur des enjeux de l'écologie.

L'origine psychologique de la crise écologique

L'intuition initiale qui m'a amené, à partir de 2003, à la création des éditions Wildproject était l'idée – simple, mais riche d'implications – que l'origine de la crise écologique n'était pas matérielle, mais philosophique ; et qu'elle ne saurait être résolue par des mesures techniques, mais par un changement culturel profond (Næss, 1973 ; Callicott, 1984). Cette idée constitue désormais un principe établi de l'ensemble des pensées de l'écologie.

Ce n'est que vingt ans plus tard que j'ai pris conscience qu'en réalité, les racines de la crise écologique sont d'ordre psychologique, ou en d'autres termes, qu'on ne peut pas comprendre ni dénouer la modernité sans explorer les motifs émotionnels et pulsionnels qui sont à l'œuvre en coulisses. En d'autres termes, la modernité n'est pas seulement l'addition de la conquête coloniale, de la Réforme, de la sécularisation, de la science moderne, du patriarcat et du capitalisme : l'unité de tout cela, c'est celle d'un complexe psychologique, d'un déséquilibre mental, de ce que la psychanalyse appelle névrose, et ce que la résistance amérindienne appelle « psychose *wétiko* » (Forbes, 1979). La différence entre les deux étant notamment que, dans un cas, la guérison est plus probable que dans l'autre.

L'approche dominante de cette question par les sciences sociales, telle qu'elle est par exemple déployée par Carolyn Merchant dans *La Mort de la nature*, ne prend pas directement ou explicitement en charge cette dimension psychanalytique de maladie et de guérison – contrairement à l'approche thérapeutique et spiritualiste de Starhawk.

> La communauté, c'est la force qui unit nos forces pour accomplir le travail qui doit être fait. Des bras pour nous soutenir lorsque nous faiblissons. Un cercle de guérison. Un cercle d'amis. Un endroit où nous pouvons être libres. (Starhawk), 2015 [1980])

Pourtant, le dualisme hiérarchique systémique (culture/nature, sujet/objet, homme /femme, colon/indigène, etc. [Plumwood, 2025 [1991]) est une cosmologie qui ne fonctionne qu'à la condition d'un profond déséquilibre intérieur – une maladie. Le « partage moderne » engage tout autant notre vision du monde extérieur que notre intimité ; c'est par notre personne clivée, et uniquement par elle, que nous pouvons croire voir le monde comme clivé. *C'est en tant qu'âmes mortes que nous nous tenons devant un monde « matériel »*, réductible à la seule fonction de « ressource » économique. Nos lunettes, ce sont nos affects ; et c'est au prisme de leur mort intérieure que les modernes perçoivent (en toute bonne foi) le monde comme mort.

Le partage moderne engage la structuration de notre personne même. Loin des corps-âmes équilibrés de la civilisation féodale, qui a été relativement stable pendant mille ans (Baschet, 2016), l'identité moderne est fractionnée, le dualisme hiérarchique nous écartèle entre ce qui en nous est une nature à soumettre et ce qui en nous est un tyran dominateur. Je vois ici mon traumatisant dédoublement adolescent au miroir comme étant aussi une image saisissante de la façon dont le partage moderne peut parvenir à désunir une âme.

Cette idée que la crise écologique a des racines psychanalytiques ou psychiatriques est une idée que j'avais pourtant croisée en travaillant sur Jung en 2002 pour mon DEA, mais la véritable compréhension, 20 ans plus tard, n'a eu lieu qu'à la faveur d'un événement intime, celui d'une nouvelle crise de vie, nécessitant une entrée en thérapie, qui m'a permis de recomposer mon rapport à moi même, de façon personnelle, vécue, concrète, et non pas seulement théorique – et de voir, à cette occasion et dans ce travail, opérer en moi-même, dans ce lent travail des profondeurs, un dépassement et une réparation intime du déchirement moderne entre nature et culture, masculin et féminin, extérieur et intérieur, qui met nos âmes

vendredi 7 octobre 2022

ÉCOLOGIE

La doublure intérieure du désastre écologique

Par **Baptiste Lanaspèze**

EDITEUR

Quelles sont les resonances psychologiques du partage moderne entre culture et nature ? Dans une culture où l'idée de nature est morte, où l'extinction fait rage, les âmes aussi tombent malades et meurent.

Il y a 60 ans, Rachel Carson montrait pourquoi la « guerre contre la nature » des sociétés industrielles est en réalité « une guerre contre nous-mêmes »[1]. Elle rassemblait dans *Printemps silencieux* les preuves de cette autodestruction *sous son aspect physique* - à commencer par les cancers induits par les pesticides. C'est ici l'indissociable *versant moral* de cette guerre contre la nature que nous voudrions aborder, en mettant en lumière les conséquences psychologiques morbides du « partage moderne » entre nature et culture. Cette perspective est aussi une invitation à cesser de penser séparément intérieur et extérieur, âme et Terre, névrose et extinction.

La guerre contre nous-mêmes

La semaine dernière, dans une chambre funéraire du cimetière Saint-Pierre à Marseille, je me suis recueilli devant le corps de S*, entièrement recouvert d'un drap blanc. C'était l'ancienne épouse d'un ami proche, et aussi la maman de deux jeunes filles. Elle s'est jetée par la fenêtre, à l'âge de 46 ans. Son visage n'était plus visible.

Son geste me hante – non pas parce que je le trouve aberrant, mais au contraire, horriblement familier. Angoisses, dépression, burn-out, insomnies, phobies, obsessions, sentiment d'irréalité, dissociation mentale, paranoïa, pulsions de destruction et d'auto-destruction… Tous ces maux, nous sommes nombreux·ses à cohabiter tant bien que mal avec eux ; mais, pour tout un tas de raisons, sans doute respectables, qui vont de la pudeur au déni, nous préférons les tenir dans l'ombre ; et ils sont d'autant plus actifs et puissants qu'ils ne sont pas verbalisés, pas écoutés, pas formulés publiquement, pas travaillés collectivement – et pas mis en relation avec d'autres phénomènes morbides de notre temps.

Comme si cette détresse, venue du fond de la nuit, était le fruit d'une défaillance personnelle dont nous devions avoir honte, et contre laquelle il fallait lutter avec fermeté ; comme si elle ne concernait que notre histoire intime, familiale… et pas notre vie commune. Comme si ces maux ne pouvaient faire l'objet, au mieux, que d'une thérapie individuelle, dans le secret d'un cabinet – et non pas d'une réflexion politique.

Le mal-être est pourtant la chose du monde la mieux partagée - au point que la névrose est souvent définie comme la condition de l'humanité moderne[2]. Dans quelle mesure peut-on séparer cette « condition névrotique » du fait que nous faisons partie d'un monde qui a détruit l'idée de nature[3] et mis en œuvre l'extinction de la vie sur Terre ? Peut-on considérer la morbidité psychologique sans la mettre en lien avec la morbidité écologique – et inversement ?

Les raisons de cette séparation sont nombreuses. La première touche à l'idée que nous nous faisons de notre intériorité ; la seconde, à l'idée que nous nous faisons de la crise écologique ; et la troisième, à l'idée que nous nous faisons de la névrose. Mais pour peu qu'on reconsidère ces trois éléments - notre âme, la terre, nos angoisses – à la lumière des pensées de l'écologie, un autre paysage ontologique et éthique se dessine.

Notre intériorité animale

Pour les modernes, les phénomènes psychologiques relèvent d'un niveau de réalité qui appartient à la sphère de la *subjectivité* - ontologiquement distincte du reste des éléments (politiques, naturels…) du monde extérieur objectif. Et dans une perspective freudienne, la profondeur de cette sphère psychologique ne ferait que renforcer son autonomie ; le fond de l'inconscient renvoyant soit à l'ancienneté de l'héritage enfantin ou culturel, soit au sous-sol d'une libido bestiale et anonyme[4].

au supplice et vient détruire le mouvement leste et naturel de la vie, au profit de crispations identitaires et de volontés souffrantes.

L'écologiste que j'étais depuis vingt ans – éperdument projeté au dehors, dans le monde, dans le travail, dans la quête de reconnaissance, dans les luttes et les conflits, dans les contenus théoriques conscients, chassé de son âme et réfugié dans son lobe frontal, découvrait soudain avec ébahissement en lui-même l'autre moitié de la nature, et donc l'autre moitié du problème (voir ci-contre). Je flottais soudain dans un immense palais indien à demi abandonné, plein de pièces, de lumière, d'ornements immémoriaux, de poussière, de toiles d'araignées, d'ombres et de silhouettes furtives ; et je pleurais de toutes ces années perdues où, terrifié par ce dédale de pièces, je m'étais détourné de son incroyable beauté.

À la recherche de nos âmes perdues

Selon quelles modalités a lieu la cure chez Jung ? Comment a lieu l'opération culturelle qui consiste à mettre fin à l'unilatéralisme de la volonté – au fanatisme rationaliste, cérébraliste, qui caractérise notre culture (et, accessoirement, une bonne partie de la tradition philosophique occidentale) ? Comment renouer avec les profondeurs de notre âme ? Comment infléchir, orientaliser la philosophie occidentale ?

À partir de l'expérience que j'ai eu la chance de connaître, je tente d'esquisser quelques éléments de réponse. La thérapie jungienne consiste en l'ouverture d'une conversation suivie et approfondie avec tout ce qui gît, vit, pense, pousse, à l'intérieur de nous, et que nous avons tendance au départ à vivre comme un encombrement, une bizarrerie, une disgrâce, une contrainte, voire une pathologie terrifiante. De façon générale, il s'agit de tous les contenus de pensée non volontaires : pensées obsessionnelles, fixettes d'agacement, polarisations négatives, mais aussi sentiment amoureux débordant, ou encore actes manqués

et, bien sûr, les rêves : c'est ce que Jung appelle « dialectique du moi et de l'inconscient » (1933) – et qu'engage aussi un travail d'auto-récapitulation comme celui que j'entreprends ici. La partie de notre psychisme qui est en dessous de la ligne de flottaison va varier en quantité selon l'étroitesse de notre conscient. Plus la conversation sera ouverte, moins le conscient sera crispé, et plus l'âme se montrera au grand jour, épanouie, irriguant la vie d'affects positifs, d'inspirations, de visions, et sera facile à atteindre, à fleur de peau, vivante, comme un animal qu'on aurait habitué à des bons traitements.

Mais dans un premier temps, lorsque l'on souffre de névrose, c'est que la conscience, dans son unilatéralisme, s'est isolé, comme un tyran, de la foule du peuple qu'elle doit servir, et se retrouve donc acculée, asséchée, privée d'énergie, isolée dans son propre psychisme. C'est aussi comme une insurrection de ce genre, comme un tel tsunami – extrêmement désagréable, pour dire le moins – que j'ai été victime à l'âge de 17 ans.

L'accès à soi-même, à sa propre intériorité, lorsqu'on est marqué par les déséquilibres et les blocages de la modernité, va se faire progressivement, en entrant par différents lieux dans ce royaume. Jung, qui s'est toujours refusé à établir une topique cartographiée de l'âme, distingue tout de même toujours une série de dimensions ou de grands organes qui la composent.

Il y a d'abord l'*anima,* qui est la partie féminine des hommes, ou l'*animus,* qui est la partie masculine des femmes, cette partie inconsciente de l'hermaphrodite psychique que nous sommes toutes et tous, reléguée dans la nuit, impossible à percevoir directement, mais dont nous prenons connaissance, dans l'énergie irrésistible qu'elle contient, que lorsque nous la voyons apparaître sur une autre personne sur qui nous la projetons : quand un homme tombe amoureux d'une femme, une femme d'un homme, c'est qu'il y a une forme de coïncidence de cette personne avec le « moule » que constitue son *anima* ou son *animus*. D'où l'expérience bouleversante de

complétude que constitue l'expérience amoureuse, qui nous permet de nous vivre pleinement nous-mêmes, dans l'autre.

Rouvrir le dialogue avec son *animus* ou son *anima*, c'est explorer sa relation à l'autre genre, rouvrir le dialogue de l'enfant avec sa mère ou son père, c'est pouvoir réparer les blessures et les déséquilibres qui ont été commis et dans lesquels nous sommes la plupart d'entre nous structurés, au sein d'un couple disfonctionnel, d'une société déséquilibrée, d'une culture cosmologiquement déficiente. C'est précisément ici qu'hommes et femmes peuvent soigner les troubles graves causés par le régime partriarcal, et mettre en œuvre une nouvelle relation entre féminin et masculin qui va modifier leur rapport à eux-mêmes, à leur famille et au reste du monde. C'est un aspect clef de cette « volonté de changer » (bell hooks, 2020 [2003]) qui constitue toute thérapie : en régime moderne patriarcal, nous souffrons tous de patriarcat ; et la thérapie a nécessairement comme effet de réparer les déséquilibres structurels causés en nous-mêmes par le patriarcat.

En régime patriarcal moderne, tout homme qui entre en thérapie et qui va donc se défaire lentement de son incarcération dans la culture moderne, qui est elle-même arrimée à une obscure « fidélité parentale », va fatalement commencer par cesser de s'identifier comme patriarche, c'est-à-dire, concrètement, se libérer de ce complexe paternel, de cette incorporation maladive de la figure patriarcale, elle-même directement issue de la figure patriarcale de son propre père, etc. – au profit de la reconstruction d'une masculinité dépatriarcalisée, saine et paisible, dialoguant d'égal à égal avec la féminité, en pleine parité, dans la mystérieuse « conjonction des contraires », *mysterium conjunctionis* (Jung, 1955). Il s'agit là de désensorceler une chaîne épidémique transgénérationnelle, afin de construire une autonomie spirituelle, qui est la condition à partir de laquelle l'âme peut dissiper les illusions de l'auto-engendrement masculin et s'inscrire de nouveau dans une authentique *ancestralité* – féminine et terrestre.

Dialogue

Une autre zone des profondeurs de l'âme est « l'ombre », qui comporte tout ce que, pour une raison ou une autre, nous refusons de voir de nous-mêmes, et que nous ne voyons qu'en dehors de nous, en le projetant sur nos pires ennemis, ces êtres qui nous dégoûtent et nous déplaisent tant qu'ils finissent par hanter nos pensées et devenir de véritables obsessions maladives. Ce que nous haïssons chez eux, c'est ce que nous ne parvenons pas à accepter chez nous-mêmes.

Ce dialogue entre la conscience et l'esprit naturel qui gît en dessous a notamment fait l'objet d'un livre tardif de Diderot, un projet très personnel et discret, dont on trouve peu de trace dans sa correspondance, contrairement aux autres. Dans *Satire seconde*, publié après sa mort par Goethe en allemand sous le titre *Le Neveu de Rameau*, le dialogue entre MOI et LUI est un dialogue entre un philosophe et un original, un homme établi et un homme sans domicile, entre un moraliste et un cynique, entre un homme civilisé et un homme sauvage ; plus généralement aussi, entre la philosophie et la vie, entre la représentation et le réel, entre la culture et la nature. Plus profondément encore, entre la conscience et l'âme. *Le Neveu de Rameau* est l'exercice spirituel et thérapeutique (dont l'écriture a peut-être été déclenchée par la blessure narcissique de la pièce de Palissot qui, en 1760, ridiculise Diderot et les encyclopédistes) grâce auquel Diderot s'est mis à nu en dialogue avec son âme – pour notre amusement et notre édification.

Dans cette vaste critique de l'unilatéralité, Diderot se moque de lui-même et se met « à l'école de son ombre » – à laquelle il prête, dans une mise en abyme, une meilleure connaissance de soi qu'il n'en a lui-même.

MOI : Vous ne doutez pas du jugement que je porte de votre caractère.

LUI : Nullement. Je suis à vos yeux un être très abject, très

> méprisable ; et je le suis quelquefois aux miens ; mais rarement. Je me félicite plus souvent de mes vices, que je ne m'en blâme. Vous êtes plus constant dans votre mépris.

Comme dans d'autres célèbres dialogues entre deux hommes – Don Quichotte et Sancho Pança, Kazantkakis et Alexis Zorba – la culture littéraire (toute patriarcale qu'elle soit) se fragmente en masculin et féminin, l'un des deux personnages incarnant le mensonge flatteur d'un pôle cérébral, superficiel, masculin ; et l'autre la vérité vitale d'un pôle terrestre, profond, féminin.

Comme l'âme elle-même, le neveu de Rameau, ce n'est pas le principe d'identité, c'est tout à la fois, même tout et son contraire, il est aussi plein de vice visible que de vertu secrète, il sait jouer de tous les instruments de musique, imiter tous les personnages, comme s'il contenait en lui-même tous les archétypes de l'humanité. Il est intempestif comme nos émotions, désagréable comme seule la vérité peut l'être. Il est déplaisant, et source de vie.

> Il montre ce que la nature lui a noté de bonnes qualités, sans ostentation, et ce qu'il en a reçu de mauvaises, sans pudeur. (…) Rien ne ressemble plus de lui que lui-même. (…) Il vit au jour la journée. (…) S'il paraît un de ces originaux dans une compagnie, c'est un grain de levain qui fermente et qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle. Il secoue, il agite (…). Il fait sortir la vérité.

Le neveu de Rameau, c'est la nature faite homme, ce qui le rend attirant autant qu'insupportable. C'est ce qu'il y a en dessous de Diderot, et à vrai dire en dessous de nous toutes et tous. C'est l'âme, dans tout le baroque de sa coloration.

21 février 2005

Critique littéraire écologique

(…) La littérature, le récit eux-mêmes sont conçus dans une perspective naturaliste. Il y a donc bien une théorie littéraire darwiniste. Un nouveau « Qu'est-ce que la littérature ? ».

Les récits permettent de « cartographier » le champ de la vie affective et émotionnelle, toujours en prise sur la vie du désir, elle-même liée au problème de la reproduction (ou pas). Idée que nous sommes au long de notre vie à peu près aussi concernés par nous-mêmes (notre vie intérieure, indexée en dernier ressort sur notre vie physique (l'intériorité, c'est du physique qui se ressaisit lui-même), que par le monde – et que les deux ne s'opposent pas : je suis en un sens aussi étranger à moi-même qu'au monde, et tous les deux procèdent de la même nature, si bien que connaître l'un, c'est connaître l'autre tout aussi bien. En nous, littéralement, la nature se connaît et se pense. Les écrits, les récits, sont la trace de cette connaissance, que nous nous communiquons entre *Homo sapiens*.

La littérature naturaliste (dans le courant Whitman / DH Lawrence).

Un programme littéraire : faire une littérature qui se propose une connaissance / compréhension de la « nature » dans un sens plus large que ce que la science nous permet.

Telle est la fonction de la littérature, et en cela elle est une quasi-science.

Retour à Bixby Canyon, 2003-2005 (fragment du 21 février 2005)

Corps et âmes

Se mettre à l'écoute de son âme, c'est sortir d'un régime tyrannique pour ouvrir un dialogue avec ces instances vivantes, ces dieux ou ces « animaux » intérieurs malmenés et blessés. L'un n'exclut pas l'autre, comme le suggère le culte hindou de la vache. La comparaison âme/animal (les mots sont étymologiquement synonymes) se trouve aussi chez Freud, qui compare dans sa correspondance le comportement de l'inconscient à celui d'« un enfant de 3 ans – ou d'un cheval » (Freud, lettre à Fliess) ; et chez Platon, à un attelage de deux chevaux conduits par la raison qui en est le cocher. En commençant à dialogue avec ces animaux ou ces dieux , nous allons parvenir à rétablir peu à peu la confiance, et allons commencer à recevoir davantage de messages de leur part, sous la forme de rêves, ou même de pensées diurnes. Nous nous vivrons moins comme des instances de décision, des volontés rationnelles, des machines à calculer, des héroïnes dédiées à une cause, voire des PC de sécurité ou des préfectures de police, et davantage comme des orchestres symphoniques générant en continu une musique qu'il devient passionnant d'écouter. Une nouvelle vie peut commencer ; ce qu'on appelle, depuis que l'humanité est humanité, la vie spirituelle.

Outre les effets d'apaisement, de connaissance de soi, un gain rapide et spectaculaire de la réouverture de ces relations diplomatiques à nos âmes est une connexion à soi-même qui est ressentie physiquement, comme une connexion nouvelle à son propre corps – comme si l'âme épousait enfin pleinement le corps. Cette idée, qui peut paraître insensé ou baroque à la raison moderne, semblera la plus naturelle des choses à une historien médiéviste qui sait que l'unité de la personne reposait sur sa double nature simultanée et non-hiérarchique d'âme et de corps, ainsi que le propose d'ailleurs l'idée chrétienne de l'incarnation et la dignité très élevée de la chair (Baschet, 2016). Rouvrir le dialogue avec son âme peut se traduire par exemple

cela a été mon cas mais j'ai entendu d'autres témoignages analogues, par une sensation intérieure nouvelle de son propre corps, comme si l'on cessait enfin de s'en détourner ; analogue à la sensation de s'asseoir soudain sur la selle, après une éternité de trot enlevé, et de sentir à la fois le soulagement de la bête et de ses propres cuisses. Et cela va de soi, si l'on songe que l'âme, c'est simplement *l'intériorité du corps*. L'*anima* est un animal.

Cette reconnexion à une puissance interne à la fois matérielle et spirituelle, terrestre et céleste, est un événement qui modifie notre perception du cosmos – puisque la moitié du réel est fiché en nous-mêmes. Une fois engagé dans la voie de la guérison, je commence enfin à vivre et percevoir le monde depuis son intériorité physico-spirituelle, c'est-à-dire à être pleinement sur Terre, pleinement terrestre.

La remise en service de ces puissances telluriques et célestes libère des quantités d'énergie phénoménales, ce qui peut créer un sentiment de renaissance. L'âme passant d'un état morbide à un état sain, elle peut libérer dans ce processus une énergie d'autant plus forte qu'elle avait été longtemps bloquée. Une des formes typiques que peut prendre cette énergie est l'irruption du dieu Éros. Il est à noter que dans l'histoire littéraire, l'expérience amoureuse ou érotique a pu fonctionner comme opérateur de sortie des dualismes hiérarchiques modernes, à commencer par le dualisme âme/corps du puritanisme – inhérent à la modernité – et comme expérience salvatrice de revitalisation de l'esprit, dans la tradition néo-romantique ouverte par Lawrence, et suivie par Henry Miller. À ce titre, Éros est – avec Gaïa – l'un des dieux importants de l'écologie (cf. « É comme Écologie et comme Éros »).

Trouver le bon affect

Le travail de récapitulation et d'analyse que j'entreprends dans cette thèse s'inscrit plus généralement au sein d'un travail thérapeutique, et ce à deux titres.

D'abord, parce que la possibilité même d'une telle auto-récapitulation résulte de la thérapie que j'ai faite, et qui m'a aidé à être de plus en plus en paix avec mon reflet dans le miroir, à apaiser la guerre civile qui faisait rage en moi-même, à quitter la position de fils pour devenir pleinement père, à devenir capable de passer de l'éternelle posture de disciple pour assumer d'avancer vers celle de maître.

Et ensuite, parce que l'unification et l'élucidation que permet la composition de ce texte constituent eux-mêmes, à de nombreux égards, une réparation. En y cherchant obstinément la guérison de mon esprit, mon espoir est aussi qu'il puisse servir à d'autres. Aussi le travail d'écriture, qui s'est étendu sur environ six mois, dans les interstices que me laissaient les éditions Wildproject, c'est-à-dire les nuits, les week-ends, s'est-il accompagné d'une mer d'affects mouvementés.

Toute la recomposition de l'économie psychique qui a lieu au cours d'une thérapie entraîne une mise en mouvement qui enrichit de façon considérable les contenus de la « vie intérieure » et peut faire reculer des entités qui avaient auparavant pris une place importante, et joué un rôle utile d'appoint pour combler le vide énergétique. Pour le dire autrement, chez les modernes, par défaut, en l'absence d'âme vive, c'est le règne du tout-à-l'ego : tel pourrait être un résumé de la psychopathologie narcissique occidentale, qui se décline dans tous les « centrismes » (Plumwood, 2025 [1991]) des dualismes hiérarchiques : eurocentrisme, anthropocentrisme, masculinocentrisme – ce mono-polythéisme des mille Narcisse modernes.

Ce n'est pas un enjeu mineur ni une petite affaire, dans ce processus de guérison, de trouver le chemin d'un véritable *amour de soi* – qui pourrait avoir le sens de fréquenter ses profondeurs avec joie et paix, de connaître, comprendre et apprécier sa conformation native, ce que la nature et les circonstances nous ont donné et qui ont fabriqué ce nous mêmes qui échappe très largement aux décrets de notre volonté ; de revendiquer son

style propre sans être gêné pour le faire par le style des autres – et tout cela, sans retomber dans son double, l'ego, qui serait affirmation entêtée de soi et de sa valeur, masquant plus ou moins bien l'effondrement, toujours imminent, de l'estime de soi, et obligeant par exemple à publier tous les ans un nouveau livre pour remettre en branle la machine de la reconnaissance et obtenir une fois de plus un soulagement temporaire quant à sa valeur – au lieu de se retirer et de se soigner véritablement.

La distinction entre l'amour de soi et l'ego, entre soi-même comme une forêt charmante à arpenter, et soi-même comme un sujet de gloriole à exposer, est toujours délicate dans la vie. Elle l'a été aussi pour moi pendant l'écriture de cette thèse. Au creux de l'hiver 2024-2025, parvenu au milieu environ du chantier, après deux mois de travail enthousiaste et confiant, j'ai vu s'effondrer l'entreprise, dans un reflux négatif de tout l'effort entrepris. Dans une vision sinistre, tout l'ensemble m'est apparu comme une simple boursouflure, causée par un enjeu maladif de reconnaissance, lui-même conséquence d'une opinion désastreuse de moi-même.

Je suis resté deux mois dans ce trou émotionnel, dans lequel je ne pouvais plus me remettre à la tâche, découragé par toute cette médiocrité morale. Parvenu à l'âge mûr, après trois ans de thérapie, vingt ans de travail philosophique, ayant fondé une famille, me croyant engagé avec cette thèse dans un mouvement de réconciliation avec moi-même, et voici où j'en étais arrivé : je ne supportais plus ce texte, et je me trouvais dans ce qui me semblait être le fossé du narcissisme le plus caractéristique, le plus banal et le plus affligeant.

Outre les encouragements amicaux de mon directeur de thèse, deux éléments m'ont aidé à sortir de ce vilain fossé.

La première a été la lecture de l'incroyable enquête historique du journaliste Marwan Chahine, *Beyrouth, 23 avril 1975 : autopsie d'une étincelle*. Ce livre est la quête de la reconstitution minutieuse de cette journée qui marque le début de la guerre civile libanaise,

avec l'assassinat de 23 Palestiniens par une milice phalangiste chrétienne. Marwan est un journaliste né en France, dont le père a été exilé du Liban par la guerre civile. Son récit d'investigation romanesque, qui est aussi une pudique quête d'identité, menée sur onze ans, m'a montré la voie d'une attitude narrative où j'ai vu une bouée de sauvetage pour concevoir un meilleur ethos, et dont la clef m'a semblé être de désamorcer les postures défensives de conquête (le *conquistador*, l'explorateur, le pionnier, le précurseur, perçant de nouvelles voies universelles pour le bien de l'humanité, constituant l'ethos par défaut de l'homme blanc, qu'on peut appeler le complexe de Colomb ou de Tintin) par l'aveu d'une posture de *guérison* – ce qui impliquait la mise en avant explicite de ses vulnérabilités. C'est inspiré par le travail de Chahine, que j'ai compris que je devais mettre en exergue de ce texte le récit de mon effondrement adolescent initial, sans quoi ce qui devait être un récit de guérison allait – fatalement, car le blanc persiste en moi – basculer dans un énième récit de conquête, et tout l'effort de ma vie serait, en quelque sorte, anéanti : malgré mes intentions et mes efforts, ce puissant *daïmon* de l'ego l'aurait emporté – et avec lui la maladie *wétiko* (Forbes, 1979).

D'autre part, une série de conversations avec la sociologue et thérapeute Rachida Brahim m'a permis de déplier ces questions, de partager et croiser des expériences, de confronter des points de vue, et de mieux explorer la question de la blanchité. C'est de ces conversations avec elle, et de ses questions, qu'est née notamment l'idée du chapitre consacré à la « haine de soi ».

Grâce à ces deux échanges, et à leurs relectures du travail en cours, j'ai pu reprendre pied dans ce texte, c'est-à-dire dans mon âme, dépasser le dégoût qu'il m'avait inspiré pendant deux mois, et retrouver les flux de pensée qui devaient encore être déployés. Deux mois d'écriture, puis deux mois de rejet, et encore deux mois d'écriture, pour tâcher de trouver les stratégies narratives capable de me faire gagner l'amitié des lectrices et des lecteurs, à commencer par les membres du jury – et en même temps, à

soutenir le changement d'ethos auquel j'aspire, et dans lequel je suis si laborieusement engagé, depuis si longtemps.

Au final, je vois que le texte de cette thèse procède d'une foule d'affects hétéroclites, plus ou moins nobles, qui se sont l'un après l'autre invités à la fête. J'ai accueilli tout le monde, et j'ai essayé de n'avoir honte de personne, même des pique-assiettes ; après tout, chacun a ses raisons d'exister. Il y a Hermès, la joie agile de mon métier d'éditeur. Il y a Ganesh, l'amour des textes et de la science, la vraie, c'est-à-dire la sagesse. Il y a Saturne, la mort initiale et la renaissance qui s'ensuit. Il y a Narcisse, mon pire ennemi, toujours avec moi, dont j'essaie de détourner le regard. Il y a Éros, l'expérience ontologique bouleversante de l'amour, sous ses formes diverses. Il y a Mars, sous divers avatars : la rage face aux élites politiques, industrielles et scientifiques des « barons pillards » (Shiva, 2016), ces criminels qui font de la destruction du monde un profit personnel ; il y a la colère du petit-fils de Baptiste Lanaspèze, un chiffonnier ariégeois né au début du 20e siècle, face à l'arrogance des mondes établis ; il y a aussi des choses moins avouables, des tas de règlements de compte, accumulés au fil de ces 15 ans de travail. Il y a Boudhdha, ce dieu de la compassion universelle que nous pouvons trouver en nous, dont la grâce est venue infléchir ici ou là tel mouvement de pensée.

Tout ces dieux ont fourni l'énergie qui a permis de tisser et de coudre ensemble ce patchwork. Et tous ces affects réunis, dans la combustion qu'ils ont rendue possible, en ont enflammé un autre, supérieur à tous, et que j'avais rarement éprouvé : la joie inqualifiable de me réunifier, de laisser la parole à toutes mes voix, de les laisser monter librement, de me mettre en ordre, de parvenir à m'expliquer enfin à moi-même – de retapisser véritablement l'intérieur de mon âme, d'opérer la plus grande reformulation de ma vie. Quelle déesse est alors arrivée, pour soulever et contenir tout ce matériau, et me permettre l'unification de ces morceaux ? Peut-être la plus archaïque et

la plus puissante en engendrement – peut-être la surrection de l'immense Gaïa originaire, issue des profondeurs du Chaos, qui m'avait déjà cueilli, adolescent, lorsque j'étais à terre, ou plutôt qui était montée vers moi en me prenant dans ses bras quand il n'y avait plus personne et que j'étais arrivé au fin fond de la solitude parmi les humains.

Le démon des blancs

Ce retour délicat dans l'écriture a été négocié de justesse, et il me semble qu'il aurait facilement pu ne pas avoir lieu. Je songe ici au moment où le navigateur Bernard Moitessier ne savait plus, après 6 mois de mer, s'il voulait rentrer à Plymouth pour retrouver les siens, gagner la course et se jeter dans les bras des journalistes ; ou bien virer à tribord et renoncer à tout cela pour rester encore des mois avec les mouettes et les dauphins, repartir vers le cap Horn et s'enfoncer dans le Pacifique en quête d'une autre façon de vivre. La nuit où le choix s'est fait, il était hagard et confus, et on comprend que dans son indécision, les courants et le vent semblent avoir joué leur rôle dans la direction prise par le voilier. Sa sagesse aura peut-être été de ne pas avoir contrarié le lendemain la direction prise par l'embarcation. Mais le récit qu'il fait de ce changement de cap est tout sauf héroïque. Il est redoutablement difficile de sortir du règne de l'ego ; et je n'oserai prétendre y être parvenu : mais je peux en revanche le déposer.

Du point de vue du sujet de cette thèse, la question de l'ego n'est pas seulement un épineux problème personnel que j'aurais à combattre, ni un problème professionnel fastidieux que j'ai à gérer chez certains des auteurs avec qui je travaille. Cela s'inscrit dans une problématique plus vaste, qui touche au cœur même de la « guérison de l'Occident » dont il est ici question.

L'ego est aussi l'un des piliers majeurs de l'anthropologie moderne ; il est partout favorisé, entretenu, utilisé, comme le fuel de la civilisation blanche, qui repose sur la constitution et

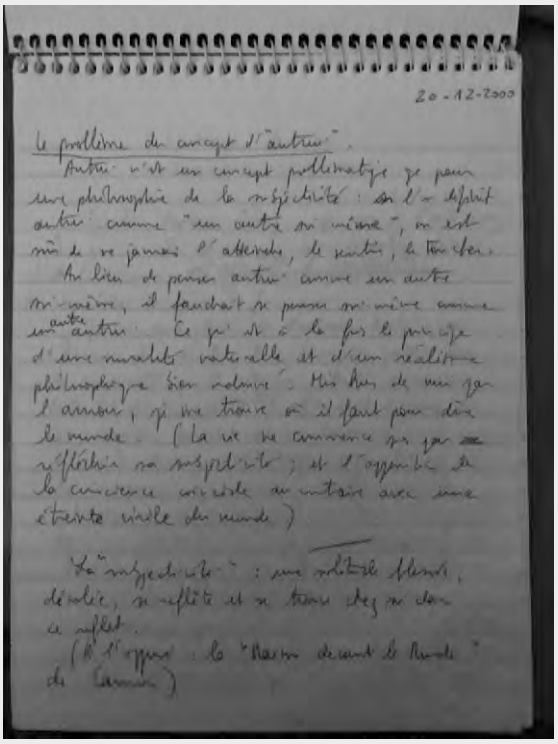
le renforcement d'individus mus par leur « intérêt [financier] personnel » :

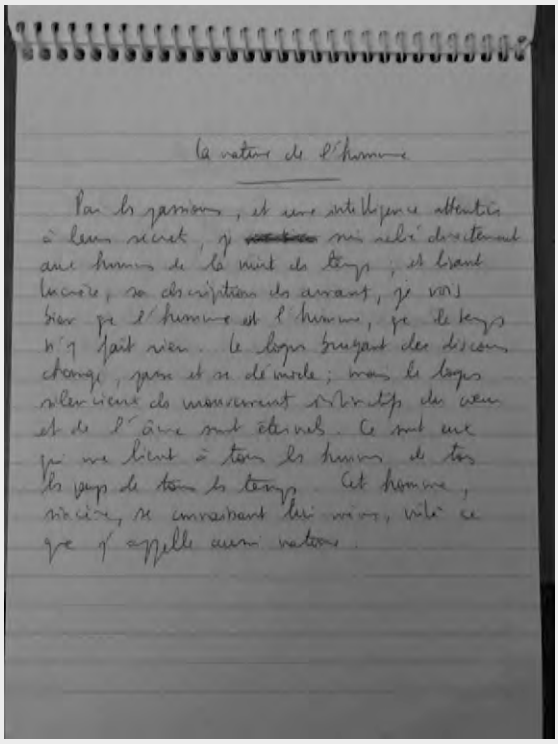
> En dirigeant son industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions (…). Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler. (Smith, 1776)

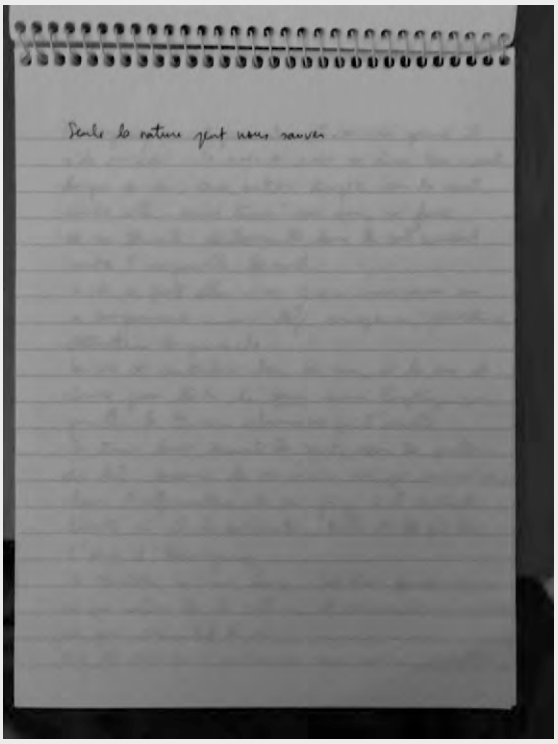
Et Smith finit par cette note de mépris moral à l'égard des marchands, qui est donc un éloge technique dans son système anthropologico-économique, et où l'on peut voir la théorisation de l'infléchissement/trahison de l'ancestrale et noble activité de commerce en capitalisme délibérément et effrontément immoral, que nous recherchions plus haut (cf. *supra*, PRAXIS) :

> Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leurs entreprises de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses. Il est vrai que cette belle passion n'est pas très commune parmi les marchands, et qu'il ne faudrait pas de longs discours pour les en guérir. (*Idem*)

Apaiser ce démon, c'est donc un pas de plus vers la sortie de la blanchité. Et quand je dis démon, je le dis au sens grec de *daïmon,* cette chose non pas tant diabolique, que naturelle, cette puissance spirituelle qui nous force à agir. Le démon est une puissance qui nous possède et qui fait advenir notre destin – sauf si nous nous donnons les moyens de l'affronter. Il s'agit probablement de naviguer ici avec finesse, pour construire un rapport à l'ego qui ne consiste pas, d'un côté, à le combattre ou l'affamer, car sa destruction paraît hasardeuse et il n'est rien de plus féroce qu'un animal blessé ; mais qui ne consiste pas







Carnets, 2000.

non plus à trop le nourrir car il pourrait alors prendre une place indue et étouffer l'âme, comme le lierre un arbre. Il ne s'agit pas de surestimer ses forces, en laissant croire à ce *daïmon* qu'il est un dieu ; mais il ne s'agit pas non plus de nier son existence, car en restant à sa place, il peut jouer un rôle positif au sein d'une âme saine – celui que joue l'estime sociale de soi, le contentement paisible de porter son nom et son prénom, sans avoir besoin de le cacher, ni de le clamer, un amour de soi serein qui ressemble à celui qu'on accorderait à un bon ami.

Il faut apprendre à gérer en douceur la destitution, la mise à pied de ce tyran omnipotent, pilier central de la culture moderne, qui est, par-delà nos âmes individuelles, ce *daïmon* divinisé de l'Occident, cet « Homme » grandiose élevé au rang de Dieu. La stratégie la plus efficace passe peut-être, non par son affrontement, mais par sa provincialisation, c'est-à-dire par la saine et naturelle marginalisation qu'apporte la revitalisation de l'âme. La santé de l'âme – repeuplée de toutes ses déesses et de tous ses dieux – provincialise l'ego, petit masque social, petit réservoir énergétique. Dans un univers plein d'âme, l'ego apparaît dans toute l'ampleur de sa puérilité, de sa petite taille, de son ridicule histrionique, de sa faiblesse congénitale, et rentre piteusement dans son trou sans même qu'on ait à le lui demander.

L'ego est un démon qui dévore l'âme de la plupart des modernes que nous sommes, et ce d'autant plus que nous faisons partie des mondes institués et instituants. Dans un tel contexte, on comprend que la bienséance exige que l'on retire ou que l'on minimise le *je* dans l'écriture savante– quand bien même l'inconscient du texte serait l'ego boursouflé du savant-*conquistador* évoqué plus haut. Il m'a fallu du temps pour assumer pleinement le choix – suggéré par Jean-Christophe Goddard – de dire *je* ; et d'en venir à déposer ce *je* partout dans ce texte – ce *je* cabossé, empathique, égotique, enragé, amoureux, anonyme… – pour qu'à la fin je trouve en lui l'*Atman*, le scarabée et l'éléphant, la vieille dame et l'enfant, et toutes les

étoiles du monde. Pour en arriver là, il m'a fallu traverser mon *ombre,* avec tous les relents malodorants et déprimants qu'elle contient ; mais ces odeurs puissantes font pleinement partie de la vie telle que nous la connaissons, et dont il est erroné de se croire affranchi ; je les dépose ici, parmi les senteurs plus gratifiantes, comme un acte de science – de la science du Soi. Ce texte est plein de sueur, de salive, de sang, et se situe, comme Éros et comme toute naissance engendrée, *inter fæces et urinam*.

Je dépose ici les armes de la blanchité, pour espérer faire la paix avec le monde – ce qui est pour un blanc le combat d'une vie. Après avoir pris sa décision de ne pas rentrer à Plymouth, Bernard Moitessier catapulta avec un lance-pierres un message sur un cargo le 18 mars 1969 :

> « Je continue sans escale vers les îles du Pacifique, parce que je suis heureux en mer, et peut-être aussi pour sauver mon âme. »

Il avait 44 ans.

La bascule du « milieu de la vie »

Cette bascule du moi au Soi, qui correspond aussi au passage de la jeunesse à l'âge mûr, de la situation d'enfant à celle de parent, de l'insolence à la sagesse, pourrait sembler une bascule ordinaire, comme un moment organique inévitable de l'existence humaine, une crise de vie formalisée par les *best-sellers* de développement personnel. Elle correspond indubitablement à l'avancée d'une âme, telle que Carl Gustav Jung la présente et y insiste si souvent : la période du milieu de vie est celle qui doit selon lui marquer le désinvestissement du monde extérieur (« matériel ») au profit du monde intérieur (« spirituel »), du monde du moi au monde du Soi, du monde conscient au monde de l'âme.

Jung entend une telle bascule psychologiquement à l'échelle individuelle, mais anthropologiquement à l'échelle d'une

Merlin dictant sa prophétie à Blaise, dans Robert de Boron, *Histoire de Merlin* (13e s.)

culture. Dans la période qui est la nôtre, cette bascule résonne encore plus puissamment, en cette fin de modernité pourrissante, dans la mesure où elle vient faire écho à la bascule anthropologique entre l'ère moderne et l'ère écologique/décoloniale en train d'advenir. En d'autres termes, lorsque, parvenus au milieu du chemin de notre vie, dans une forêt obscure, nous avons la chance de parvenir à opérer cette bascule, nous savons que nous vivons à l'échelle individuelle, en modèle réduit, le mouvement qui doit selon Jung saisir le monde moderne.

La maladie moderne serait guérie par le retour de l'archétype du vieux sage, lui permettant de se réancestraliser. Je songe ici à la figure légendaire de Merlin l'enchanteur, un druide fou, commandant les éléments naturels et les animaux dans la tradition celtique galloise, dont la légende dit qu'il fut « *a wise child, and a wild old man* ».

Cette bascule du jeune homme à l'homme sage, de la jeune femme à la femme sage, qui fait l'objet d'une valorisation archétypale dans les cultures ancestrales, n'est pas du tout favorisée en régime moderne et, bien souvent, n'a pas lieu – autorisant la prolifération de figures de *boomers* jeunistes, autoritaires, égoïques, perdus dans la matière, épuisés par l'accumulation vaine d'argent, de plaisirs, d'honneurs, pour nourrir le dieu unique de leur personne, et pris dans des conflits sans fin autour d'eux.

Dans ma fuite de la modernité, je suis aussi en chemin vers le démantèlement – si progressif et si poussif – de mon auto-importance héritée et aliénante, et vers la compréhension de ma non-importance libératrice. Je dois défaire l'auto-importance de la culture bourgeoise héritée du côté de ma mère ; et je dois défaire l'auto-importance des mondes aristocratiques qui avaient humilié et donc infecté mon grand-père Baptiste Lanaspeze, qui en avait conçu une soif de revanche sociale à laquelle il avait consacré sa vie tout entière pour passer de chiffonnier à entrepreneur et notable, avant de mourir d'un crise cardiaque à 60 ans ; sans parler de l'auto-importance du monde intellectuel où je baigne.

L'auto-importance se donne à nous sous des formes singulières, mais son motif concerne la plupart d'entre nous autres blanc·hes, savant·es, aut·rices. Héritant par ma culture de tout ce sentiment ridicule d'auto-importance, je ne vois pas d'autre planche de salut que de continuer à la défaire lentement, boulon après boulon, pour pouvoir accéder à ce trésor qui gît en moi, tout au fond de mon corps-âme, ce temple de la création, ce fragment de cosmos sacré que je ne peux découvrir que si je parviens à renoncer pleinement et sereinement à cette grimace. Ce cheminement psychologique individuel, et banal, peut aussi être vu comme le fragment d'une opération culturelle et spirituelle plus large. Dans le secret des cabinets, les analyses réussies opèrent un déplacement salvateur du moi vers le Soi, qui pourrait contribuer à dissoudre cette maladie mentale contagieuse qu'est l'égolâtrie de l'Occident moderne – jusqu'à vibrer pleinement au son du monde, au point qu'on peut parvenir à sentir que l'on n'est vraiment rien, mais un rien qui est analogue à l'air suspendu d'une après-midi d'été d'enfance, un rien auquel rien ne manque et qui emplit l'univers d'amour.

D'un éthos à l'autre

Une conséquence douloureuse de la thérapie, c'est qu'elle consiste à abandonner des attitudes, des affects, des conceptions, des réactions qui formaient l'univers maladif dans lequel on a grandi, par lequel on a été formé ; à dépasser des conflits intérieurs que nos parents n'avaient pas réussi ou ne s'étaient pas donné les moyens de résoudre ; et donc à avancer sans les siens dans un terrain plus souriant. Guérir, c'est trahir – trahir cette maladie qui est aussi une culture, et trahir les siens.

Ce qui vaut dans la thérapie à titre individuel vaut aussi dans un sens plus largement ethnographique, puisque les maladies familiales, par-là leurs singularités à chacune d'elles, ont en commun d'être des lieux de réception et de reproduction des déséquilibres mentaux systémiques de la maladie moderne

wétiko. Guérir, ce n'est donc pas seulement trahir sa famille, c'est aussi trahir sa culture, abandonner le monde dans lequel on a grandi, qui nous a formés et déformés, instruits et abîmés – au profit d'autres chemins, en compagnie d'autres peuples, en espérant préserver ses enfants de la maladie moderne. Guérir de l'Occident, c'est forcément trahir les blancs. Ce point central dans la ligne argumentative de cette thèse, qui irrigue l'ensemble du texte, s'associe forcément à des affects complexes et mêlés. C'est ainsi.

En continuant de me prendre comme cobaye de la conversion écologique/décoloniale d'un moderne/blanc, je regarde donc l'avancée – lente, pénible, progressive, incertaine – de ma trajectoire de guérison, et je la lis comme le recul progressif (et très incomplet) d'un éthos de la conquête (l'*ego conquero* des navigateurs, qui précède et rend possible, rappelle Dussel, l'*ego cogito* du philosophe, qui fonde à son tour la conquête en raison), au profil d'un éthos de la thérapie, où l'identité personnelle reflue dans une myriade de figures, et vient dissoudre le sentiment maladif du moi affamé de reconnaissance. Cet éthos peut aussi renvoyer à la formule évangélique de la participation transindividuelle en Dieu : « Nous sommes membres les uns des autres ».

Dans cette bascule, un passage s'opère entre la tyrannie de la pensée, et un nouvel équilibre de l'âme-corps, reposant sur des affects. Un tel passage a forcément des conséquences sur l'idée qu'on se fait de la philosophie, dans sa tendance à la quête d'un travail conceptuel épuré des affects, du *logos* épuré du *mythos*.

L'âme du monde

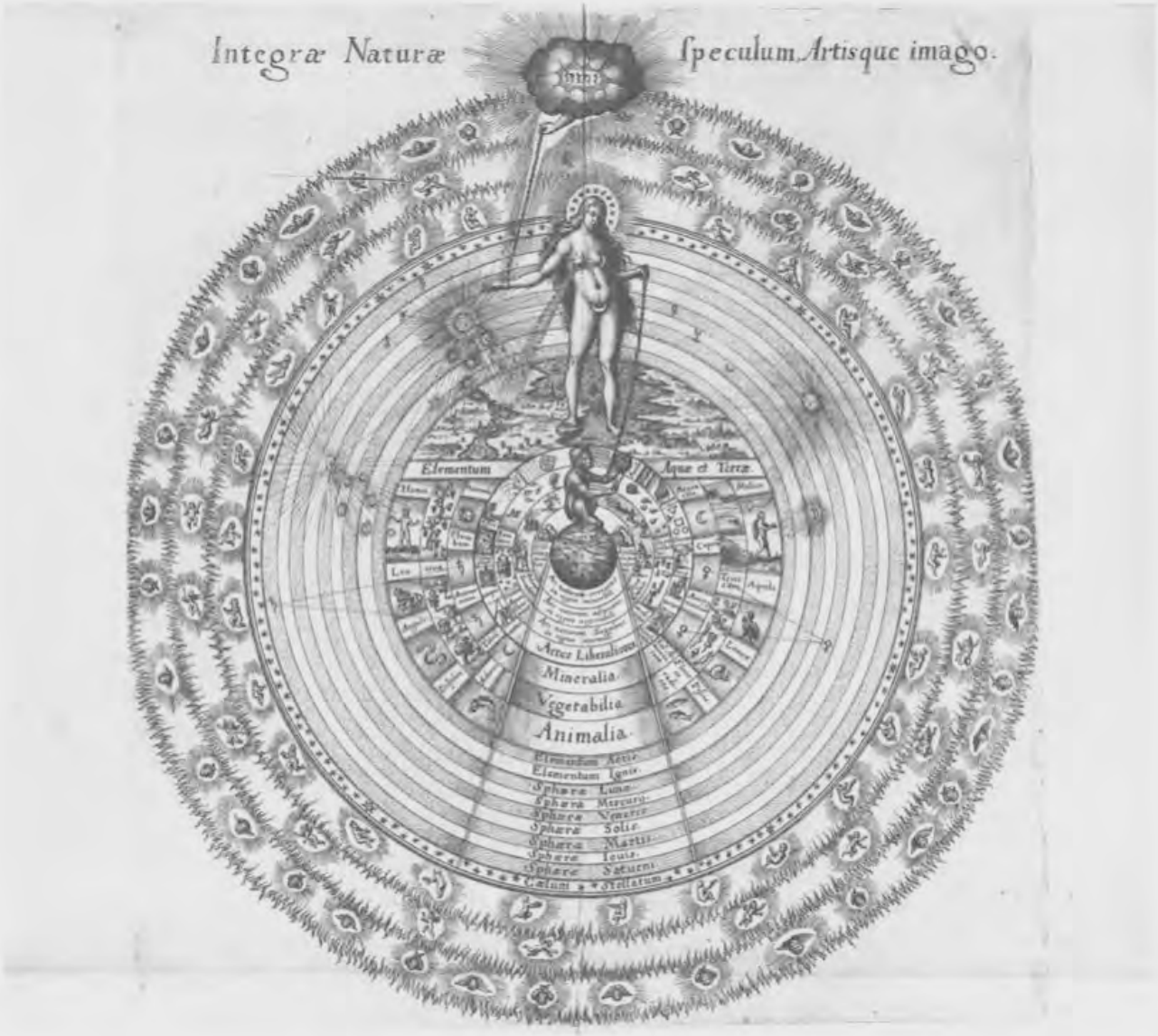
Comme on l'a vu plus haut, tout ce travail sur les affects, que la thérapie engage, n'est pas simplement une cure émotionnelle ayant pour but le mieux-être. Il constitue un changement de monde, au sens le plus fort, car il est plein d'implications ontologiques ou cosmologiques. La pensée jungienne, qui se déploie dans le dialogue avec l'inconscient (le sien et celui de

ses patient·es) opère une mutation décisive du sens et du contenu de la notion de nature – une notion qui est centrale dans tous les textes de Jung, et sur laquelle il ne cesse de revenir.

Une fois réactivée la relation à notre âme, nous pouvons commencer à accéder à la foule de ces contenus immémoriaux qui la constituent, qui sont autant d'images ancestrales, et que Jung appelle « archétypes ». Ces figures, que nous avons en partage avec l'ensemble de l'humanité, forment un vaste fond commun qui sont à nos âmes ce que sont les organes à nos corps, c'est-à-dire des éléments jouant chacun un rôle fondamental, et reliés les uns aux autres, qui forment son anatomie et garantissent le bon déroulement de sa vie.

De même que nos organes physiques ont été configurés au fil d'une histoire de la vie remontant à plusieurs milliards d'années, de même les « organes psychiques » avec lesquels nous venons au monde résultent d'une accumulation extraordinaire de générations et d'expériences passés. Ainsi la figure archétypale du méchant loup, ou du prédateur agressif en général, qui correspond à de cauchemars-types de l'enfance, associé à la peur d'être dévoré, peut difficilement ne pas être mis en relation avec le fait qu'en tant que mammifères végétariens et omnivores, en tant que primates vivant initialement dans les arbres, les humains héritent de millions d'années d'une vie structurée par la nécessité de se tenir à distance des prédateurs. Nous venons au monde avec une quantité de ces figures qui nous hantent littéralement et qui forgent notre comportement humain.

La nature, chez Jung, renvoie tout aussi bien à la dimension extérieure du monde qu'à sa dimension intérieure, mais il ne cède jamais à l'identification moderne de ces pôles à la matière d'un côté et à l'esprit de l'autre. La nature comporte un volet intérieur et un volet extérieur ; et ces deux volets comportent chacun une dimension matérielle et spirituelle. Notre âme est fondamentalement incorporée : puisqu'elle fait partie d'un monde physique fondamentalement animé.



La représentation de l'âme du monde, par l'alchimiste Robert Fludd, sous les traits d'une femme, illustre l'identification occidentale de la main droite à la masculinité, à Dieu le Père, au soleil et à la domination ; la main gauche est traditionnellement associée au féminin et à la lune, à la terre et à l'eau, tous subordonnés.

L'Âme féminine du monde, estampée par Johann Theodore de Bry et conçue par Robert Fludd dans *Utriusque Cosmi Maioris Scilicet et Minoris Metaphysica* (1617-1621).

Un monde physique animé, peuplé d'âmes incorporées, telle est la nature. Cette conception, exotique voire ésotérique à l'oreille occidentale, est en revanche la plus évidente pour la civilisation féodale, et à vrai dire, pour la plupart des civilisations du monde à toutes les époques.

L'idée de nature, c'est aussi l'idée que nous ne nous appartenons pas plus à nous mêmes physiquement que moralement : tout cela est une embarcation qui nous est donnée en partage. Cette non-appartenance à nous-mêmes, quand bien même on la trouverait regrettable, n'autorise pas à décider qu'on puisse la dépasser. L'arrachement à ce vaste territoire intérieur qui nous est inhérent : c'est justement là que réside la maladie moderne.

Renouer avec son âme, c'est accéder de nouveau à la plénitude de l'expérience du monde, c'est sortir de la condition moderne, c'est redevenir la parcelle d'un tout vivant, dans ce sens très précis qu'il est doté d'une intériorité, tout comme nous en sommes dotés. Le Soi que nous trouvons à l'issue d'une thérapie réussie, c'est la nature en nous-mêmes.

En ce point cosmologique, qui est une clef de voûte, ou plutôt le cœur de cette oasis que constitue l'écologie, se rejoignent le Soi de Jung, l'Atman hindou (une des sources de la lutte de Gandhi), le Soi d'Arne Næss et des Samis, et « l'obscur » de Starhawk. Cette âme en nous qui est aussi celle du monde. Ce point où nous parvenons à la connaissance de nous-mêmes comme Nature.

Une lutte dans la théorie

La nature est définie chez les Modernes comme dépourvue d'intériorité ; le seul être dans l'univers qui en soit doté serait l'homme. La cosmologie dans laquelle nous baignons – et ce, d'autant plus que nous sommes savants et dans des classes favorisées, et loin des mondes ruraux – est-elle la seule à laquelle nous ayons accès ? Au sein des pensées de l'écologie, il existe plusieurs réponses : celle qui tend à considérer que

nous sommes ancrés dans le naturalisme, ne pouvons en sortir et devons l'aménager (Descola…) ; et une autre selon laquelle nous sommes nombreu·ses à habiter des cosmologies « à géométrie variable » (Foyer, 2024), ou que nous devons et nous pouvons nous mettre à l'école des mondes autochtones, qu'ils soient paysans en Europe (Cavallin, 2023) ou indigènes dans d'autres parties du monde (Rose, 2004).

Un des éléments qui distingue ces deux groupes est la question du spirituel, de l'invisible, de l'intériorité de la nature, de « l'âme du monde », pour reprendre une expression utilisée chez Platon, les stoïciens, et dans la tradition alchimique, telle que Jung l'a exhumée.

Le processus de guérison de la maladie moderne consiste, chez Jung, a retrouver à travers la conversation avec son âme, les chemins de la connaissance *de l'âme du monde*. Cette notion, qui constitue le centre de sa pensée, qui est selon lui immémoriale, et qui était centrale dans l'alchimie, nous en aurions perdu les clefs en entrant dans l'ère moderne. Évidemment, cette notion est *non grata* dans le monde moderne des savoirs – en dehors de la littérature, de la poésie, de l'ethnographie, de l'anthropologie. Parler de l'âme du monde en dehors de ces disciplines, comme d'une réalité ontologique, c'est trahir l'ontologie moderne, c'est un blasphème académique qui signe la fin d'une carrière ; aussi Jung, en dépit de son œuvre colossale, de son érudition transdisciplinaire par-delà sciences naturelles et sciences humaines, de son influence sur la culture, de ses apports immenses, a-t-il été largement ostracisé dans les mondes académiques, particulièrement en France.

Est-il possible pour des modernes d'accéder de nouveau à une telle « âme du monde » ? Cette notion peut-elle encore avoir un sens ? Que signifie même pour nous la notion d'âme elle-même ? Faut-il nécessairement quitter les mondes institués du savoir pour le faire, comme Rupert Sheldrake (2001 [1991]) ou Mohammed Taleb (2014) ? Y a-t-il une place pour l'âme du

Tout en imposant donc d'entrée à la raison la plus complète *humilité*[2], ces concepts « métaphysiques » la sollicitent cependant, et comme nul autre, vers sa plus haute tâche. La raison, ainsi, s'engage irrésistiblement vers une pensée dont elle sait pourtant qu'elle ne procurera en aucun cas la certitude apodictique de la connaissance, ni, par conséquent, la *satisfaction* d'une *réponse* univoque. Le « contenu » des concepts métaphysiques a ceci de particulier qu'il fait violence à notre raison, qu'il l'oblige à se repenser dans son usage même.

Il ne s'agit ni de *renoncer* à comprendre, ni d'*exiger* de l'être un *sens*. Et c'est d'abord dans ce double refus que la pensée trouve un premier — et précaire — équilibre.

§ 1. — Un des plus remarquables d'entre ces concepts *problématiques* est celui de la *présence*, compris comme « concept-limite », puisque la *présence* est justement l'intuition immédiate de l'être (qui n'a dès lors plus besoin du concept), ou bien un concept vide (qui ne détermine rien des objets que leur pure et simple *existence actuelle*).

Par la « présence », le concept désigne ainsi son *dehors*, son autre, duquel il ne peut néanmoins se passer, car c'est de lui qu'il reçoit sa signification (un concept dépourvu de l'existence de son objet n'étant, selon l'expression d'Ockham, que *flatus vocis*). La *présence* est à la fois l'ultime *raison d'être* du concept (ce à quoi il aspire, son *telos*) et ce à quoi il est et restera toujours étranger, quand bien même il aura pu y conduire.

La *présence* renvoie donc à la question constitutive de la métaphysique (et qui se confond avec elle), question qui consiste en un étonnement, non pas face à tel ou tel aspect de l'être, mais face *au fait de l'être* lui-même. Et c'est aussi ce *monstrueux* de la raison qui prétend se hausser à la hauteur de l'être, en lui opposant, dès lors, un néant problématique[3], c'est donc aussi ce monstrueux qui est en question, et qui peut même pousser l'esprit à envisager l'*abandon* d'une telle interrogation, comme dépassant largement le pouvoir et la nature de notre raison :

« car de faire la brassée plus grande que le bras, voici qui est monstrueux »[4].

Que la « sagesse » comme le « bon sens » indiquent tous deux la disproportion d'un tel souci n'ôte cependant rien à sa force ni à sa grandeur. C'est donc bel et bien l'*impossible* qui est toujours visé par la pensée métaphysique, laquelle trouve dans cette *quête* sa raison d'être.

[2] ...ainsi que la plus grande *malléabilité*.
[3] « Néant » au moins à titre de possible, puisque la question « *Pourquoi y a-t-il quelque chose...* » est inintelligible sans l'autre branche de l'alternative « *...et non pas plutôt rien ?* ». La pensée en nous est donc cet être qui a le pouvoir de renvoyer l'être (dans sa totalité indéterminée) à son autre : le néant — pouvoir démesuré s'il en est.
[4] Montaigne, *Essais*, II, chap. 12, « Apologie de Raymond Sebond »

Ce que dit le concept de *présence*, en somme, c'est l'épaisseur de ce qui est, son *impénétrabilité* non seulement matérielle, mais surtout métaphysique. Le *fait d'être* (indissociablement pour le monde et pour ma subjectivité) a quelque chose d'absolument obscur à notre raison — qui peut en devenir hostile et menaçant. Il y a dans l'être quelque chose qui résiste à la pensée, un irréductible à l'esprit, et le questionnement qui en résulte, bien qu'on le sache vain d'avance, constitue la condition et la matière de toute pensée métaphysique.

Le premier que menace cette pensée de la *présence*, c'est le concept, et, du même coup, l'ordre tranquille de la raison. Et c'est de l'intérieur que le concept est menacé, car le concept participe de cet être qui lui est inintelligible : il n'est pas de concept sans un support matériel et « présent », — bien que l'on désigne par « concept » le mot en tant justement qu'il est « devenu » *pur sens* [5]. Le concept, en effet, est aussi (et toujours) un mot écrit, un son crié, c'est-à-dire qu'il participe de cette matérialité qu'il s'évertue à nier, à dépasser ou à réduire, par son acte même de conceptualisation. La question que la pensée de la *présence* pose est donc bien celle de savoir si le concept n'est pas fondamentalement étranger à lui-même, s'il n'est pas l'*impossible* même, qui menace dans sa possibilité (tout en l'animant) toute pensée métaphysique ? L'*impossible* du questionnement métaphysique est d'ailleurs le même impossible que celui du concept : car si le concept était certain et assuré, l'être ne ferait plus problème.

Ne pourrait-on pas, dès lors, imaginer, de même qu' *Hamlet* intègre et met en scène l'illusion que constitue toute représentation[6], un usage du concept qui soit conscient de son impuissance relative et qui en tire les conséquences, sans pour autant s'abîmer dans la « catastrophe majestueuse »[7] d'une anti-philosophie, comme le fit Nietzsche ? Ne pourrait-on pas rêver une *métamorphose* du discours philosophique qui tout à la fois maintienne l'usage du concept (« naturel » à notre raison), et « respecte » l'étrangeté du monde ? La philosophie serait-elle capable, sans se renier, d'épouser les contours du réel, d'en évaluer le rugueux, d'en déceler les fissures ? Y a-t-il une place en philosophie pour les *demi-mesures* ?

[5] Cett possibilité d'être « devenu » étant justement ce qui est en jeu...
[6] Mise en abyme du théâtre dans le théâtre dont nous ne nous soucions pas ici de creuser le sens, mais que nous prenons simplement comme paradigme d'une *réflexivité*.
[7] Nietzsche, *Le livre du philosophe*.

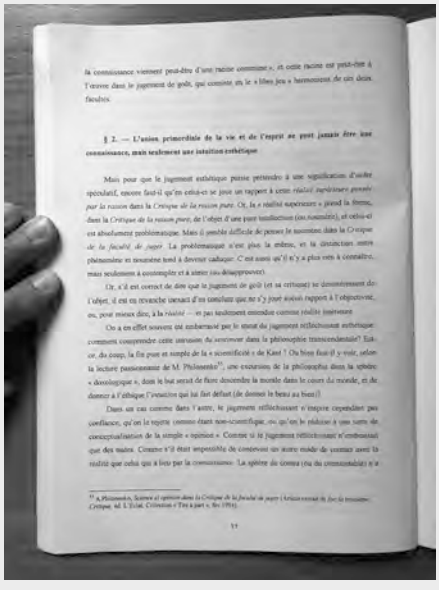
BAPTISTE LANASPEZE

METAPHYSIQUE ET NATURE
CHEZ KANT

Essai sur la dialectique de l'intelligible et du sensible
de la Première à la Troisième *Critique*

MAITRISE DE PHILOSOPHIE
SOUS LA DIRECTION DE JOCELYN BENOIST

UNIVERSITE DE LA SORBONNE (PARIS I)
1999


la connaissance viennent peut-être d'une racine commune », et cette racine est peut-être à trouver dans le jugement de goût, qui consiste en le « libre jeu » harmonieux de ces deux facultés.

§ 2. — L'union primordiale de la vie et de l'esprit ne peut jamais être une connaissance, mais seulement une intuition esthétique

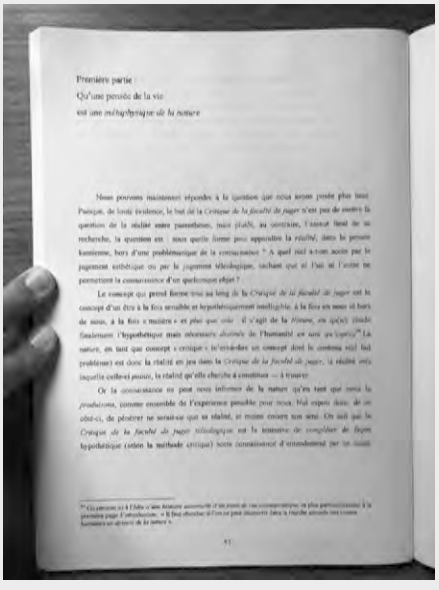
Mais pour que le jugement esthétique puisse prétendre à une signification d'ordre spéculatif, encore faut-il qu'en celui-ci se joue un rapport à cette *réalité supérieure pensée par la raison* dans la *Critique de la raison pure*. Or, la « réalité supérieure » pensée là-bas, dans la *Critique de la raison pure*, de l'objet d'une pure intellection (ou noumène), et celle-ci est absolument problématique. Mais il semble difficile de penser le noumène dans la *Critique de la faculté de juger*. La problématique n'est plus la même, et la distinction entre phénomène et noumène tend à devenir caduque. C'est sans qu'il n'y a plus rien à connaître, mais seulement à contempler et à aimer (ou désapprouver).

Or, s'il est correct de dire que le jugement de goût (et sa critique) se désintéressent de l'objet, il est en revanche inexact d'en conclure que ne s'y joue aucun rapport à l'objectivité, ou, pour mieux dire, à la *réalité* — et pas seulement entendue comme réalité instrumentalisée.

On a en effet souvent été embarrassé par le statut du jugement réfléchissant esthétique : comment comprendre cette intrusion du *sentiment* dans la philosophie transcendantale? Tout, ou du coup, la fin pour et simple de la « scientificité » de Kant ! On bien faut-il y voir, selon la lecture passionnante de M. Philonenko[1], une excursion de la philosophie dans la sphère « doxologique », dans le but avoué de faire descendre la morale dans le cœur du monde, et de donner à l'éthique l'ornation qui lui fait défaut (de donner le beau au bien)!

Dans un cas comme dans l'autre, le jugement réfléchissant n'inspire cependant pas confiance, qu'on le rejette comme étant non-scientifique, ou qu'on le réduise à une sorte de conceptualisation de la simple « opinion ». Comme si le jugement réfléchissant n'embrassait que des maux. Comme s'il était impossible de concevoir un autre mode de pensée avec la réalité que celui que a lieu par la connaissance. La sphère du connu (ou du connaissable) n'a

[1] A. Philonenko, *Science et opinion dans la Critique de la faculté de juger* (Article extrait de *Jean de la troisième Critique*, éd. J. Vrin, Collection « Tel » à part », fév. 1993).


Première partie :
Qu'une pensée de la vie
est une *métaphysique de la nature*

Nous pouvons maintenant répondre à la question que nous nous posée plus haut. Puisque, de toute évidence, le but de la *Critique de la faculté de juger* n'est pas de mettre la question de la réalité entre parenthèses, mais plutôt, au contraire, l'assoir final de sa recherche, la question est : sous quelle forme peut apparaître la réalité, dans la pensée kantienne, hors d'une problématique de la connaissance ? A quel rôle a-t-on accès par le jugement esthétique ou par le jugement téléologique, sachant que si l'un ni l'autre ne permettent la connaissance d'un quelconque objet ?

Le concept qui prend forme tout au long de la *Critique de la faculté de juger* est le concept d'un être à la fois sensible et hyperbolement intelligible, à la fois en nous et hors de nous, à la fois « matière » et *plus que cela* : il s'agit de la *Nature*, en qu'en étudie finalement l'hypothétique mais nécessaire *destinée* de l'humanité en tant qu'esprit.[1] La nature, en tant que concept « critique » (c'est-à-dire un concept dont le contenu n'est fait problème) est donc la réalité en jeu dans la *Critique de la faculté de juger*, la réalité avec laquelle celle-ci pense, la réalité qu'elle cherche à constituer — à trouver.

Or la connaissance ne peut nous informer de la nature qu'en tant que nous la *produisons*, comme ensemble de l'expérience possible pour nous. Mais aspect donc, de ce côté-ci, de pénétrer ne serait-ce que sa réalité, et moins encore son sens. On sait que la *Critique de la faculté de juger téléologique* est la tentative de *compléter* de façon hypothétique (selon la méthode critique) notre connaissance d'ensemble par un sens

[1] Ce passage est à l'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, un plus particulièrement à la première page d'introduction. « Il faut chercher si l'on ne peut découvrir dans la marche générale des choses humaines un dessein de la nature ».

monde en régime moderne ? Ou les institutions de la modernité consistent-elles précisément à protéger le corps social contre une notion qui signerait la fin de la rationalité moderne, la mise en danger de la raison – les retour des sorciers et des sorcières ? Feuilletant, pour la première fois depuis 25 ans, mon mémoire de philosophie de maîtrise intitulé *Métaphysique et nature chez Kant* (cf. ci-contre) je pense que c'est la question spirituelle qui m'a tenu, au fond, éloigné si longtemps de l'université et de son régime sécularisé – là où les pensées de l'écologie pratiquées en *free lance* n'excluaient pas l'esprit.

Ici réside la fin de l'exceptionnalisme humain : non pas en disant que nous sommes vides d'intériorité, au même titre que la nature que la science nous dévoile – amis au contraire que le monde entier est doté d'intériorité, au même titre que celle que nous expérimentons dans ce *fragment de cosmos* que nous sommes. Il n'y donc pas trente-six ontologies, mais deux : naturalisme et animisme, ou plutôt ; modernes et terrestres – colons et indigènes (cf. tableau page suivante).

L'amour existe-t-il *dans le monde* ?

En régime moderne, l'expérience de l'amour – qu'elle soit celle de l'amitié, de l'amour familial, sentimental, érotique… – a été placée en dehors de la nature. Elle est culturellement considérée comme une expérience exclusivement humaine, soit comme un propre de l'homme (parmi les tas d'autres propres qu'on apprend à l'école), soit, plus radicalement encore, comme une illusion, un échauffement de l'imagination, une déraison de la subjectivité, un effet d'irruptions hormonales, bref, une passion. L'idée que l'amour puisse être une réalité cosmologique ne fait pas débat dans le monde moderne du savoir, car la question elle-même n'y fait pas sens. L'idée que l'univers soit dénué d'amour est si fondamentale dans la culture moderne sécularisée, qu'on pourrait dire que c'est là un de ses postulats majeurs. À l'inverse, l'amour revêt dans l'immense majorité des

MONDE MODERNE / SCIENCE	**culture** intériorités société raison	≠ **nature** ≠ extériorités- ≠ matière corps
MONDES NON MODERNES / ÉCOLOGIE	**nature / monde / univers** intériorités-extériorités sociétés corps-âmes	

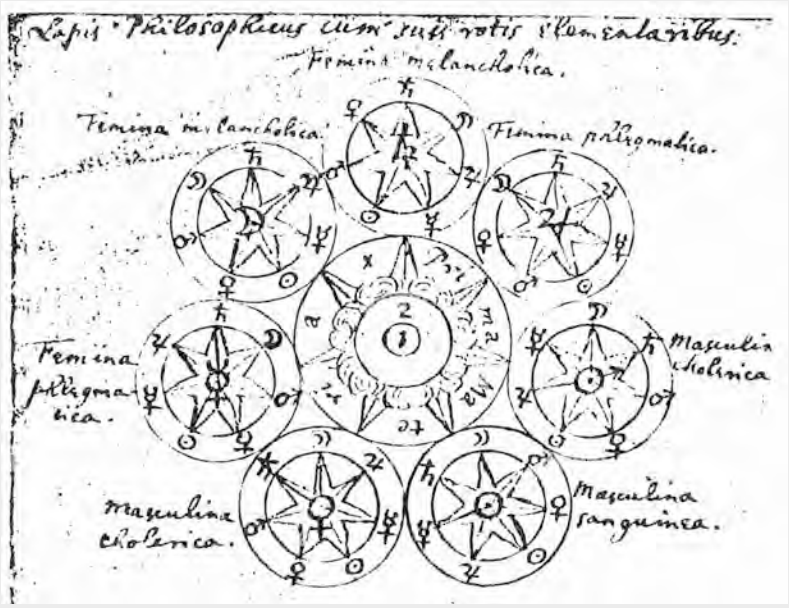
Schéma : Table des deux cosmologies
ou comment l'écologie, en réfutant la cosmologie moderne, réhabilite les cosmologies ancestrales des mondes non modernes, et constitue une sortie de la modernité.

cosmologies non modernes une signification cosmologique, y compris dans le christianisme.

Dans son expérience vécue, l'état amoureux mène à une perception du monde comme d'une réalité profondément imprégnée d'amour. Les amoureux le voient, le sentent, le palpent – dans les arbres, les champs, la lune. Cet état est si fort, si extraordinairement agréable, et si recherché, que la moitié de toute la littérature et de toute la culture populaire (chanson, films…) chante son attente, son épanouissement et sa perte. Dans le monde blanc, l'opéra-rock *Starmania* (Berger, 1979) qu'on entend en continu depuis 5 décennies sur des radios populaires, en rendant justice à la primauté cardinale du sentiment, me semble offrir un accès à une ontologie à certains égards plus sage – et plus vraie – que celle qui a cours dans nos institutions du savoir. Dans nos vies individuelles, il ne s'agit pas là d'une expérience marginale, mais d'expériences qui laissent une trace indélébile, qui forment la trame de nos existences.

Pourquoi est-ce que cette expérience n'est pas considérée comme une véritable *connaissance du monde* ? Pourquoi l'amour est-il considéré en régime moderne comme une illusion, une chimère ? Qu'est-ce qui pourrait prouver que lorsque je vis l'expérience de l'état amoureux, ou de l'amour familial, filial, parental, conjugal, ou encore de l'amitié, je ne suis pas en contact avec une structure du monde ?

De quelle chair transcendante pensons-nous être faits, pour refuser par principe au reste du monde vivant ce qui forme pour nous la vibration fondamentale de la vie ? De quelle connaissance pensons-nous avoir été éclairés, et par quelle science, et par quelle preuve, pour ranger au rayon du « romantisme » la connaissance du monde vivant comme nimbé d'amour ? Les principes fondamentaux du cosmos moderne (à commencer par la sacro-sainte séparation de l'ordre physique et de l'ordre moral) sont tout aussi peu « logiques » que les trois personnes du Dieu unique de la Sainte Trinité.



Copie par Sir Isaac Newton d'un diagramme de la « pierre philosophale ».

> Je soutiendrai que les êtres humains raisonnables continuent d'obéir au principe de l'amour envers les autres membres de la communauté des vivants, tandis que les exploiteurs sont des gens qui ont perdu la raison ou en d'autres termes qui sont atteints de maladie mentale. (…) La norme pour l'humanité est l'amour. La violence est une aberration. Nous ne sommes pas des pêcheurs par nature. Nous apprenons à être mauvais. (Forbes, 1979)

Nous autres modernes, nous nous étonnons, en nous grattant savamment la tête, de trouver dans les Védas ou dans les Upanishad un mélange incessant de réflexions et de prières, de spéculations et d'hymnes (*Hymnes spéculatifs du Véda*, 1956) ; mais nous pourrions à l'inverse tout aussi bien nous interroger sur l'étrangeté d'un discours spéculatif *dénué de prières et d'hymnes* – d'une vie sans *puja*, d'un esprit incapable de prier, d'une raison inconsciente de baigner dans le milieu de l'âme et de dépendre d'elle.

Au sein même de cette tradition mythique d'une philosophie eurocentrée d'origine grecque, on trouve le cosmos vivant des stoïciens, organisé par la *philia*. Au point même de naissance de la science moderne, on trouve un alchimiste qui cherchait Dieu dans ses calculs de la gravitation universelles (Newton, 1687). À l'origine de la chimie, on trouve l'alchimie. À l'origine de la science, on trouve la philosophie naturelle.

La loi de ce monde est-elle la force ou l'amour : ici réside la différence entre le cosmos moderne et le cosmos habité (Weil, 1943). Sur quelle connaissance métaphysique repose l'arrogance des savants blancs qui pensent savoir que c'est la force qui règne – et qui considèrent comme des enfants sous-développés ou des attardés les sociétés et les individus qui n'y croient pas ? Cet croyance en la brutalité du monde est un acte de foi et un dogme majeur de la religion moderne.

L'amour comme réalité cosmologique : c'est peut-être là le sens de l'âme du monde ; ce que les croyants appelle Dieu ou

les dieux. Et peut-être précisément cela qu'a perdu la culture occidentale, et qui constitue sa faillite structurelle ; et c'est aussi là que réside ce qu'il faut bien appeler, du point de vue de la sagesse ancestrale des peuples, sa folie. J'avais demandé un jour à mon fils Oscar, qui avait alors 7 ans, s'il pensait qu'on avait une âme. Il avait répondu « ben oui, évidemment, mêmes les pierres en ont dans la mythologie japonaise. » Je lui avais demandé ce que c'était, l'âme, selon lui. Il m'a répondu : « L'âme, c'est ce qu'on aime. »

La loi de rétribution des actes

Arrivés à ce point, nous pouvons considérer avec respect et ouverture d'esprit la façon dont la tradition hindouiste, depuis des millénaires, a fait fond sur l'idée que « l'ordre naturel du cosmos était aussi un ordre moral » (Chenet, 2019), et qu'en vertu de la loi immanente à nos actes (*karman*), la vie de chacun de nous était réglée par une rétribution juste de nos vies antérieures.

> « Le fait est qu'une fois admises la loi de la causalité rétributrice de l'action et la perspective de la transmigration, l'existence avec ses vicissitudes de bonheurs et de malheurs, d'épreuves et de joies, s'éclaire d'un jour nouveau. » (Chenet, 2019)

Ces âmes-corps que nous sommes veulent oublier qu'elles ne savent pas seulement où elles iront après la mort : mais qu'elles n'ont pas davantage la moindre idée de là où elles étaient avant la vie. En refusant de bien contempler l'ampleur de ces choses fondamentales et inconnues, nous rétrécissons le réel aux dimensions de notre pyjama.

« Nature » désigne ce qui naît, ce qui engendre ; et « tout dans la nature est résurrection » (Voltaire, cité par Chenet). Ce monde intérieur, je le vois depuis mon enfance si vaste, si riche et si autonome et si intense en moi. Pourquoi est-ce que cette personnalité si précise et si singulière, qui est, depuis que je le connais, celle de mon fils Oscar, ne serait-elle pas issue,

après tout, d'une façon ou d'une autre, comme nous tous, d'autres vies ?

Contre la conception absolue, étriquée, de la vie humaine et de l'individualité que se fait l'Occident, l'idée que nous soyons potentiellement issus de nombreuses réincarnations nous place au cœur d'une polyphonie cosmique qui ne connaît ni de partage moderne culture/nature, ni de frontières ethniques, linguistiques et culturelles.

Dans l'une des douze Upanishad (« enseignements »), ces textes philosophiques qui forment la base théorique de la religion hindoue, il est dit :

> « Tu es la Femme et tu es l'Homme.
> Tu es la Vierge, le fier Adolescent,
> le Vieillard qui trébuche malgré son bâton.
> Tu es la mouche bleue et le perroquet à l'œil rouge,
> le nuage que féconde l'éclair.
> Tu es le cycle des saisons. Tu es la mer,
> ce qui n'a point de commencement,
> le Seigneur éternel de qui naissent les sphères. ».
> – *Shvetâshvatra Upanishad*, 4, 1-4
> (entre -400 et -200, cité par Daniélou, 2010)

Les blancs, au bout du compte, sont des gens qui ne pensent pas être dans la nature, qui pensent savoir que le monde n'a pas d'âme, que les dieux n'existent pas, et qu'ils ne sont que des individus isolés. « Les Blancs sont d'abord une minorité d'hommes et de femmes retranchés en marge de l'humanité. » (Goddard, 2024). Cesser d'être un blanc, c'est sortir de cet emprisonnement cosmologique, se mettre en chemin pour redevenir pleinement une âme et un corps. Selon une formule née d'une conversation avec Rachida Brahim, « je suis blanc, mais nos âmes marronnent. »

Si les blancs ont la possibilité, la faculté de sortir du monde blanc, c'est donc de l'intérieur même de leur être, par la puis-

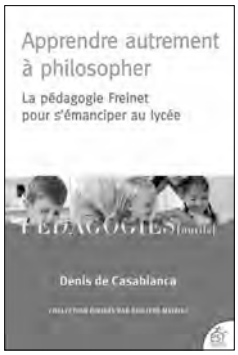
sance de leur corps et de leur âme, qui est grande comme la nature et comme l'univers, et qui résulte de mille actes et de mille vies ; et grâce à toutes les déesses et tous les dieux du monde devant qui nous pouvons de nouveau nous incliner paisiblement.

ÉPILOGUE

Retour au lycée

À l'issue d'une série de conversations avec le collectif marseillais des « philosophes publics », initiées sur la suggestion de la philosophe Jeanne Burgart-Goutal pour accompagner les projets pédagogiques de la maison d'édition, et pour mieux dialoguer avec les élèves et les enseignants du secondaire, le professeur de philosophie Marc Rosmini m'a invité à intervenir dans sa classe de terminale.

Un mardi matin de printemps 2025, je me rends à 8 heures par le métro aérien au terminus de la ligne 1 à La Rose, au lycée Antonin-Artaud, dans les quartiers Nord-Est de Marseille. Je vais y retrouver une classe de jeunes gens âgés de 17 ans, qui découvrent cette année la philosophie.

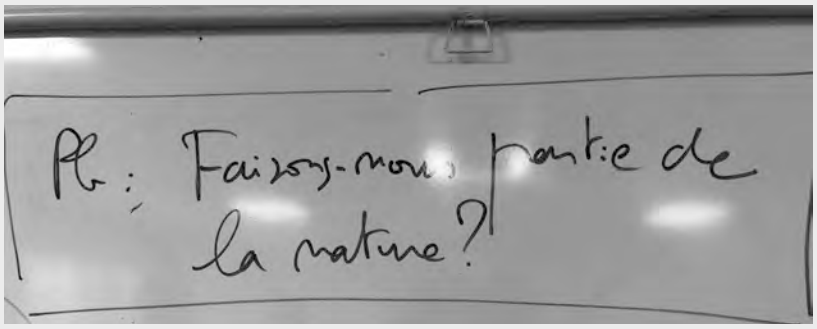


J'ai lu auparavant le livre de Denis de Casabianca, professeur au lycée Thiers à Marseille, qui témoigne et partage en détail le détail des méthodes de la pédagogie Freinet qu'il déploie depuis des années en terminale, notamment en animant la classe à partir de l'exercice du « texte libre », qui me semble extraordinairement émancipateur, par rapport à ce que j'ai connu moi-même au lycée, en termes d'écoute et de prise en compte de la parole et de l'intelligence des élèves.

MARC : Bonjour, alors aujourd'hui on a un invité, il s'appelle Baptiste Lanaspeze et il est éditeur, sa maison s'appelle Wildproject, et il va vous parler d'écologie.

MOI : Bonjour à toutes et tous, et merci à toi, Marc, de m'avoir invité dans cette classe ce matin. Je suis en effet éditeur en philosophie, et je cherche à davantage dialoguer dans mon travail avec les professeurs et les élèves du lycée. Je suis donc très heureux de pouvoir partager un moment avec vous aujourd'hui. Il est très beau, votre lycée Artaud, à moitié dans la colline.

J'aimerais vous proposer de commencer cette séance par l'écriture libre d'un texte personnel, autour de la question suivante : *Faisons-nous partie de la nature ?* C'est une question



oui	16
non	3
oui et non	5

vaste et ouverte. Chacune et chacun d'entre vous aura un quart d'heure pour voir comment cette question résonne.

MARC : Ne vous lancez pas dans un argumentaire trop élaboré. Cherchez plutôt des expériences précises, des émotions, l'idée n'est pas de chercher à convaincre, mais simplement d'identifier votre conviction.

MOI : N'oubliez pas que cette question implique de se demander ce qu'on entend par nature. Par exemple, si on définit la nature comme le non-humain, l'affaire est réglée avant même d'être ouverte.

Rappelez-vous aussi que nous héritons toutes et tous d'une culture moderne occidentale qui nous a façonné·es, et qui repose sur l'idée que l'homme est libre, et la nature régie par des lois nécessaires, et que l'on définit l'un par l'autre. Quand j'étais comme vous en classe de philosophie en terminale, j'avais été surpris par la place marginale qu'on faisait à la nature : ce n'était que l'une des 19 notions du programme, toutes les autres concernaient la culture humaine. Et l'on parlait essentiellement de science, et de l'état de nature précédant l'état social.

Sentez-vous libre de répondre ce que vous voulez à cette question. Je respecte toutes les réponses, qui ont droit de cité dans les nombreuses traditions du monde. Je travaille cette question depuis trente ans, donc je suis habitué à plein de réponses, ne craignez rien !

MARC : Et je précise, ce n'est pas un exercice noté, vous n'êtes pas obligé·es de nous transmettre vos textes, même si celles et ceux qui voudront lire pourront le faire, nous discuterons à partir de là. »

…

Quinze minutes plus tard.

ELLE : Monsieur, je peux lire ? je peux lire ?

MOI : Oui, mais avant ça, je voudrais faire un petit sondage s'il vous plaît. Qui a répondu OUI ? 15…16. Qui a répondu

Oui, nous sommes la nature
Pourquoi ? Parce que nous sommes cellules
Et les cellules constituent le monde et la nature,
tel que les animaux et les plantes
même si notre avancée intellectuelle
est plus haute que d'autres êtres vivants.

NON ? 3. Et qui a répondu OUI ET NON ? 5. Merci ! Passionnant comme statistique. Bon, allez-y, on vous écoute !

ELLE : Bon je vous préviens c'est très simple. Un peu trop même.

MOI : Pas de problème, j'aime ce qui est simple.

ELLE : Alors voilà : « Nous sommes nature. Car nous sommes cellules, comme tout ce qui vit. Le monde est cellules, et nous aussi. »

MOI : Très joli, merci. Très intéressant. La formulation poétique est inspirée. Qui aurait une objection à faire ? Si on voulait faire l'avocat du diable, et l'embêter un peu ?

– …

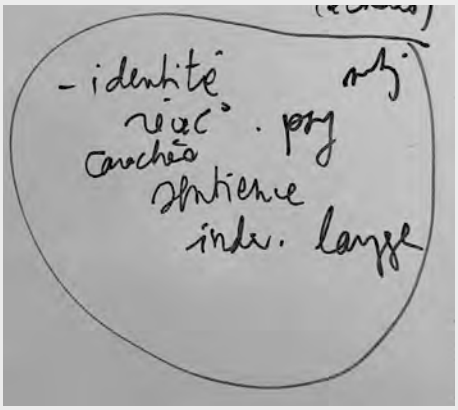
MOI : Alors moi, j'aurais une objection à vous soumettre : c'est vrai que « nous sommes cellules », comme vous dites joliment, et qui plus est, ces cellules résultent d'une histoire de symbiose bactérienne de 4 milliards d'années, et nous hébergeons par ailleurs des milliards de bactéries dans nos intestins et tout cela fait de nous non pas tant des individus que des « holobiontes », des amas d'êtres différents qui ont développé une unité, comme l'a montré la grande biologiste Lynn Margulis. Si on prend du recul géologique sur la Terre, la vie est d'abord constituée par les bactéries et leur évolution, et nous autres animaux et végétaux, nous en sommes des descendants sophistiqués.

Cependant, s'il est vrai que nous sommes cellules comme les huîtres, les vaches et les salades, est-ce que vraiment nous nous identifions uniquement comme cela dans la vie de tous les jours ? Lorsque nous émettons un point de vue, lorsqu'on nous manque de respect, lorsque nous sommes amoureux ? Est-ce que nous dirions que c'est en tant que cellules que nous faisons cela ?

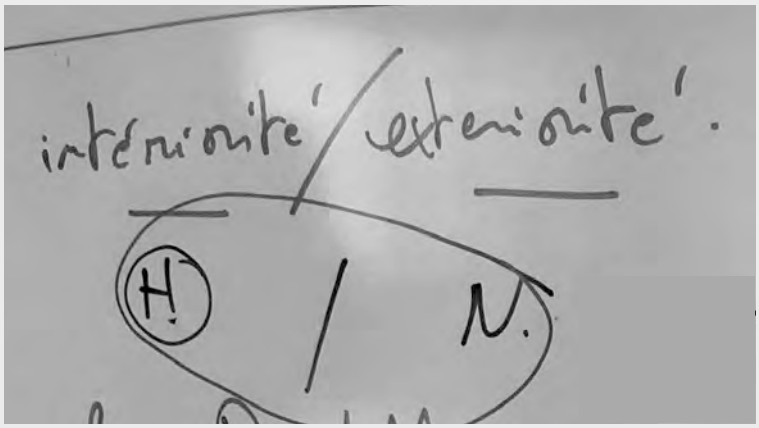
UN AUTRE ÉLÈVE : Mais tout ça, la science montre que c'est de l'électricité dans notre cerveau non ?

MOI : Alors, oui, une certaine conception de la neurologie peut défendre ce genre d'idées. Mais il faut pour cela renoncer

Ci-contre : les notions prononcées par les lycéens.



Ci-dessous : le couple oppisitionnel que je leur présente



à l'expérience personnelle telle que nous la vivons. Parce que ce qu'on vit quand on est vivant, ce ne sont pas des courants électriques. Comment vous appelleriez tout cela ce que nous vivons, en réalité ?

EUX : Identité !… Psychologie !… Subjectivité !… Individualité !…

EUX : Mais les animaux aussi, ils ont des réactions.

EUX : Même les végétaux, ils sont des sensations.

MOI : Oui, les animalistes, qui veulent rehausser la dignité de certains animaux, appellent cela la sentience. Et tout ça relève d'une forme d'*intériorité*. Et c'est précisément cette notion d'intériorité qui est fondamentale dans la conception moderne de la nature.

Pour la pensée moderne, les humains sont les seuls êtres de l'univers à posséder une intériorité – qu'ils appellent conscience ou subjectivité. Et la nature, par opposition, se définit comme entièrement extérieure : extérieure au sens où il n'y a rien dedans, pas de point de vue, pas de perspective, mais aussi au sens où elle est découpable en morceaux – cellules, molécules, jusqu'aux atomes, qui en seraient les briques élémentaires. Extérieure à elle-même, au sens où elle n'a aucune unité, aucune connaissance d'elle-même, un peu comme un tas de grains de sables. Vous voyez que cette opposition radicale entre homme et nature repose au bout du compte sur une autre opposition, plus cachée.

Mais cette répartition entre intériorité et extériorité, elle ne fait pas l'unanimité dans les cultures humaines. Pour la plupart des cultures, et à l'échelle de l'histoire de l'humanité, les humains ne sont pas du tout les seuls à bénéficier d'une intériorité. Ils partaient du principe que cette intériorité dont nous faisons l'expérience, elle était partagée par le reste des êtres vivants. Ainsi le bison, le perroquet, et mêmes les montagnes, les forêts – tout ce qui est vivant dispose comme nous d'une forme d'esprit.

Cette vision du monde, structurante dans les sociétés du continent américain, ont été nommées « animistes » par les Modernes. Dans les campagnes françaises, elles ont été appelées païennes. Dans les deux cas, elles sont été considérées comme primitives, nocives ; et elles ont été activement combattues et détruites.

UN AUTRE ÉLÈVE : Je peux lire mon texte ?

MOI : Bien sûr.

LUI : « Nous ne faisons pas partie de la nature. Car nous connaissons ses lois, qui nous permettent de les utiliser et de les détourner. Donc nous sommes au-dessus d'elles. »

MOI : Merci ! Vous venez d'exprimer à merveille le projet de l'ère moderne, en toute orthodoxie cartésienne.

Vu d'ici, en Occident, votre vision semble évidente, elle est dominante, et de plus en plus répandue dans le monde, voire hégémonique. Pourtant, c'est une vision qui est en réalité, sur le plan historique et anthropologique, très marginale et singulière : aucune autre culture en dehors de l'Occident moderne n'a jamais imaginé une chose pareille depuis l'origine de l'humanité. De ce point de vue, elle est donc non seulement minoritaire, mais bizarre.

Donc nous voici devant cette opposition homme/nature, dont l'architecture secrète est en réalité extériorité/intériorité. On n'a pas prouvé que cela était vrai ou faux, mais on a pris du recul en voyant que la plupart des cultures humaines avaient pensé autrement. Et que donc la vision moderne n'était pas la seule au monde.

Plus encore, cette vision est ce qui a rendu possible la prise de possession de la Terre, l'occupation du monde, et la crise écologique.

C'est à ce stade que l'écologie scientifique vient percuter cette question philosophique, notamment avec l'invention de la notion d'écosystème, conçue il y a 90 ans, en 1935, et qui vient définir les « unités de base de la nature » comme des petits sys-

tèmes relationnels, au sein desquels les individus sont conçus comme des êtres provisoires, définis par les relations qui les font exister : des relations proie/prédateur, mais aussi des relations de cohabitation, de symbiose – sans parler des relations sociales au sein des populations de chaque espèce. Ce qu'on voit ce sont des individus, mais la réalité derrière, ce qui soutient leur existence, ce sont ces systèmes de relations.

Cette science nouvelle, avec l'éthologie également qui est la science du comportement animal et qui se formalise à peu près à la même époque, est une révolution philosophique, car elle montre que la nature n'est pas un assemblage de parties extérieures, ni une collection d'animaux et de végétaux comme dans les musées d'histoire naturelle, mais une immense société de sociétés.

Or nous aussi, les humains, nous formons une société. Et on ne voit pas bien ce qui permettrait de penser que nos sociétés humaines, qui ont tant de traits communs avec celles des autres primates, soient d'une nature différente de toutes les autres sociétés terrestres. La compétence sociale, la faculté de faire société, est un trait naturel. Cela pourrait accréditer aussi l'idée que tous les individus qui forment ces sociétés ne peuvent pas être de simples corps, de simples machines, mais aussi être d'une façon ou d'une autre des points de vue, des intériorités. Sans parler du fait que, par ailleurs,; notre existence et notre santé dépend de l'existence et de la santé de ces sociétés terrestres.

Donc vous voyez que cette opposition hiérarchique entre homme et nature, qui semblait défendable, l'écologie vient la percuter et la réfuter. C'est un événement philosophique immense, qui ouvre un nouveau monde.

Et qui permet surtout de regarder d'un autre œil les mondes qu'on a détruits et qu'on continue de détruire. Sont-ils vraiment primitifs, ou constituent-ils des savoirs précieux ? C'est à la compréhension de ce nouveau monde comme monde immémorial que je me consacre depuis trente ans.

Chikhaoune
Maya.

Faisons nous partie
de la nature ?

Je suis un être vivant, j'ai besoin de
sentiences → m'alimenter, de boire, de soleil, de dormir.
Je fais partie de la nature lorsque je ne
détruit pas ce qui il se trouve autour de
moi. Nous faisons tous partie de la nature,
nous avons tous les mêmes besoins, les plantes,
les animaux, notre terre est constitué de nature
qu'elle soit vivante ou bien morte.
Les sentiments qui passent du bout de notre
orteil jusqu'aux pointes de nos cheveux sont
naturelles.
Se demander si nous faisons partie de
la nature est une réflexion elle même naturel.
Et finalement même le volcan détruit autour
de lui et pourtant celui est ce qu'il y
a de plus naturel mais les Innovations
~~plus~~ qui détruisent jusqu'au coeur, jusqu

à approfondir, reprendre cette réflexion.

Un des textes donnés spontanément à la fin du cours.

Et tout ça, on le raconte dans ce manuel qu'on a fait avec mon collègue Marin Schaffner, pour les classes de philosophie de terminale, et qui s'appelle *Les pensées de l'écologie:un manuel de poche*.

ELLE : Monsieur, la sonnette a sonné.

MOI : Ah, pardonnez-moi, je n'ai pas entendu. Allez-y, filez, merci pour votre attention et votre participation ! C'est la première fois que je faisais ça et c'était très agréable et instructif pour moi. Merci à vous, merci à Marc !

EUX : Tenez, on vous laisse nos textes.

MOI : Ah oui ? Formidable, merci, je vais lire tout ça !

LUI : Au revoir, Monsieur, et merci, c'était vraiment intéressant comme cours. »

Un vaste lieu à demi clos, baigné de lumière, rempli de livres et de tout jeunes gens : j'avais oublié le plaisir contemplatif intense que j'avais toujours eu, enfant et adolescent, à être à l'école, cet espace monacal, et à observer paisiblement l'ordre du monde par la fenêtre.

Du lycée, nous sommes rentrés au métro avec Marc, en longeant une petite cité puis des ruelles bordées d'arbres en fleurs. Je ne sais pas exactement ce qui s'est passé ce matin-là, ce printemps-là, dans ce lycée-là, avec ces personnes-là, dans ces événements très ordinaires, mais c'est comme j'avais de nouveau eu accès à ce paradis qu'est le monde, tel que je le percevais dans mon enfance, et dont j'avais perdu depuis si longtemps les clefs.

Quand je partageais cette question lors d'une séance avec la psychologue jungienne Mirjana Bilal Todorovic, elle me demanda : « Rappelez-moi, quel âge aviez-vous, déjà, lorsque vous avez eu votre nuit au miroir ? »

Bibliographie

Anonyme, *Hymnes spéculatifs du Vêda*, édition Louis Renou, Gallimard/ Unesco, 1956 [-1500 à -500]

Anonyme, *Shvetâshvatara Upanishad*, Advaita Ashrama, 1986 [-400 à -200]

Héraclite d'Éphèse, *Fragments*, Presses universitaires de France [Groupe Humensis], 1991 [c. -500]

Platon, *La République*, Flammarion, 1990 [c. -380]

Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Arléa, 2022 [170]

Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire*, 1576

Thomas Hobbes, *Léviathan*, 1651

Baruch Spinoza, Éthique, 1677

Isaac Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, 1687

Denis Diderot et Jean d'Alembert, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1772

Denis Diderot, *Satire Seconde*, dite *Le Neveu de Rameau*, 1891 [1780]

Denis Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, 1769

Denis Diderot, *Jacques le fataliste*, 1780

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 1781

Eugene Warming, *The Oecology of Plants : An Introduction to the Study of Plant Communities*, 1909 [1895]

Autobiographie ou mes expériences de vérité (1929), Presses universitaires de France [Groupe Humensis], 2003

Eugene Warming, *Handbuch der systematischen Botanik*, Gebrüder Borntraeger, 1890

Frederic Clements, *Plant succession; an analysis of the development of vegetation*, Carnegie Institution of Washington, 1916

Charles Elton, *Animal Ecology*, Macmillan, 1927

Walter Benjamin, « Haschich à Marseille » [1929] dans *Rastelli raconte*, Seuil [Groupe Média-Participations], 1995

Carl Gustav Jung, *Le mystère de la fleur d'or*, Albin Michel, 1979 [1929]

Lewis Mumford, *Technique et Civilisation*, Parenthèses, 1934

Arthur Tansley, "The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms", *Ecology*, n° 3, 1935

Albert Camus, *Noces*, 1950 [1939]

Imanishi Kinji, *Le Monde des êtres vivants : une théorie écologique*

de l'évolution, Wildproject, 2011 [1941]

Carl Gustav Jung, *Psychologie et Alchimie*, Buchet/Chastel, 1952 [1944]

Simon Weil, L'Enracinement, Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain, Gallimard, 1949

Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables, suivi de Quelques croquis*, Aubier, 1995 [1949]

Alain Daniélou, *Mythes et dieux de l'Inde : le polythéisme hindou*, Buchet-Chastel, 1960

Rachel Carson, Printemps silencieux, Wildproject, 1962

Carl Gustav Jung, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Gallimard, 1964 [1933]

Jack Kerouac, *Big Sur*, Gallimard, 1966 [1962]

Lynn Margulis, "On the origin of mitosing cells", *Journal of theorical biology*, 1967

Theodore Roszak, *Naissance d'une contre-culture : r*éflexions sur la société technocratique et l›opposition de la jeunesse, La Lenteur, 2021 [1969]

Bernard Moitessier, *La Longue Route*, Arthaud, 1971

Robert Lafont, *Décoloniser en France,* Gallimard, 1971

Jung, *Ma vie : rêves, souvenirs, pensées*, 1973

Ivan Illich, *La Convivialité*, Seuil [Groupe Média-Participations], 1973

Samir Amin, Le Développement inégal : essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique, Minuit, 1973

Arne Næss, « Écologie superficielle et écologie profonde de long terme », 1973

Lynn Margulis et James Lovelock, « Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis », *Tellus*, 1974

Paul-Laurent Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Presses universitaires de France [Groupe Humensis], 1995 [1976]

Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, 1977

Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, 1977

Jack D. Forbes, *Christophe Colomb et autres cannibales,* le passager clandestin, 2018 [1979]

Michel Berger, Luc Plamondon, *Starmania*, prod. Roland Hubert, 1979

Imanishi Kinji, *La liberté dans l'évolution*, Wildroject, 2015 [1980]

Jacques Berque, *Les Arabes*, suivi de *Andalousies*, Actes Sud, 1982

Murray Bookchin, *L'Écologie sociale*, Wildproject, 2020 [1982]

Starhawk, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, Cambourakis, 2015 [1982]

François Terrasson, *La Peur de la nature*, Sang de la terre, 1988

Kirkpatrick Sale, *L'art d'habiter la Terre : la vision biorégionale*, Wildproject, 2020 [1985]

Michel Serres, *Le contrat naturel*, François Bourin, 1990

Imanishi Kinji, *Comment la nature fait science*, Wildproject, 2023 [1990]

Lynn Margulis and René Fester (eds.), *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation : Speciation and Morphogenesis*, MIT Press, 1991

Bruno Latour, Nous n'avons jamais été modernes, La Découverte [Groupe Bolloré], 1991

Rupert Sheldrake, *L'Âme de la nature*, Albin Michel, 2001 [1991]

Enrique Dussel, *1492* : *L'occultation de l'Autre*, éditions Ouvrières, 1992

Vandana Shiva, *Monocultures de l'esprit*, 2022 [1993]

Val Plumwood, *Le F*éminisme et la maîtrise de la nature, Dehors, 2025 [1993]

Richard Leakey, *The Sixth Extinction: Patterns of Life and the Future of Humankind*, 1996

David Abram, *Comment la terre s'est tue : pour une écologie des sens*, La Découverte [Groupe Bolloré] 2013 [1996]

Thomas Gilou, *La Vérité si je mens !*, 1997

Nathalie Blanc, « 1925-1990 : l'écologie urbaine et le rapport ville-nature », *L'Espace géographique*, 1998

Francis Hallé, Éloge de la plante : pour une nouvelle biologie, Seuil [Groupe Média-Participations], 1999

Jan Asmann, Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire, 2001 [1997]

Carolyn Merchant, *La mort de la nature : Les femmes, l'écologie et la Révolution scientifique*, 2021 [1980])

Howard T. Odum et Elisabeth C. Odum, *A Prosperous Way Down: Principles and Policies*, University Press of Colorado, 2001

Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, « The "Anthropocene" », *Global Change Newsletter*, n°41, 2000

Peder Anker, « The Context of Ecosystem Theory », *Ecosystems*, Springer, 2002

bell hooks, La volonté de changer : les hommes, la masculinité et l'amour, 2021 [2003]

Achille Mbembe, « Nécropolitique », 2006 [2003]

Jérôme Baschet, La civilisation féodale, Aubier, 2004

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005

Alèssi dell'Umbria, *Histoire universelle de Marseille, de l'an mille à l'an deux mille*, Agone, 2005

Robert Fisk, *La Grande Guerre pour la civilisation : L'Occident à la conquête du Moyen-Orient (1979-2005)*, La Découverte [Groupe Bolloré], 2007

Jocelyne Dakhlia. *Lingua franca. Histoire d'une langue en Méditerranée*, Actes Sud, 2008

Donald Worster, *Les Pionniers de l'écologie*, Sang de la Terre, 2009 (1985)

J. Baird Callicott, *Genèse : Dieu nous a-t-il placés au-dessus de la nature ?*, Wildproject, 2009

David Holmgren, *Future Scenarios: How Communities Can Adapt to Peak Oil and Climate Change,* Chelsea Green Publishing, 2009

Collectif, *Écosophies : la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, MF, 2009

Matthew Crawford, *Éloge du carburateur : essai sur le sens et la valeur du travail*, La Découverte [Groupe Bolloré], 2010 [2009]

J. Baird Callicott, Éthique de la terre, Wildproject, 2010

Jean-Luc Brisson, *Le Paradis : quelques observations sur le Plan d'Aou*, Actes Sud, 2010

Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel : paroles d'un chaman yanomami*, Plon [Groupe Bolloré], 2010

Émilie Hache, Écologie Politique : cosmos, communautés, milieux, Amsterdam, 2012

Jean-Marc Royer, *La science, creuset de l'inhumanité : décoloniser l›imaginaire occidental*, L'Harmattan, 2012

Val Plumwood, *Dans l'œil du crocodile :* L'humanité comme proie, Wildproject, 2021 [2012]

Eve Tuck et K. Wayne Yang, La Décolonisation n'est pas une métaphore, Ròt-Bò-Krik, 2022 [2012]

Pascal Blanchard, Naima Yahi, Yvan Gastaut, Nicolas Bancel, *La France arabo-orientale, Treize siècles de présences du Maghreb, de la Turquie, d'Égypte, du Moyen-Orient et du Proche-Orient*, La Découverte [Groupe Bolloré], 2013

Russell Maroon Shoatz, *L'Hydre et le Dragon, éditions Libre*, 2021 [2013]

Clive Hamilton, *Les Apprentis sorciers du climat* : *raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, Seuil [Groupe Média-Participations], 2013

Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'Événement Anthropocène* : la Terre, l'histoire et nous, Seuil [Groupe Média -Participations], 2013

Émilie Hache, De l'univers infini au monde clos, Dehors, 2014

Mohammed Taleb, *L'écologie vue du Sud : pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*, Sang de la terre, 2014

Pierre Schoentjes, *Ce qui a lieu* : *essai d'écopoétique*, Wildproject, 2015

Vandana Shiva, *1 % : Reprendre le pouvoir face à la toute-puissance des riches*, Rue de l'échiquier, 2016

Pascal Menoret, *Royaume d'asphalte : jeunesse saoudienne en révolte*, Wildproject / La Découverte [Groupe Bolloré], 2016

Émilie Hache (dir.), *Reclaim : Anthologie de textes écoféministes*, Cambourakis, 2016

Ghassan Hage, *Le Loup et le Musulman : L'islamophobie et le désastre écologique*, Wildproject, 2017

Marc-André Selosse, *Jamais seul*, Actes Sud, 2017

Houria Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous*, La Fabrique 2016

Dénètem Touam Bona, *Fugitif, où cours-tu ?*, Presses universitaires de France [Groupe Humensis], 2016

Baptiste Morizot, *Les Diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildroject, 2016

Samir Boumediene, *La Colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du « Nouveau monde »* (1492-1750), Mondes à faire, 2016

Jérôme Baschet, Corps et âmes, Flammarion, 2016

François Burgat, *Comprendre l'islam politique : une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, La Découverte [Groupe Bolloré], 2016.

Anna Tsing, *Champignon de la fin du monde : sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme*, La Découverte [Groupe Bolloré], 2017

Gregory Quenet, *Versailles, Une histoire naturelle*, La Découverte [Groupe Bolloré), 2017

Serge Audier, La société écologique et ses ennemis : pour une histoire alternative de l'émancipation, La Découverte [Groupe Bolloré], 2017

Sylvain Piron, *L'Occupation du monde*, Zones sensibles, 2018

Daniel Grémilet, *Daniel Pauly* : *un océan de combats*, Wildproject, 2018

Mathias Rollot, *Les Territoires du vivant : un manifeste biorégionaliste*, Wildroject, 2023 [2018]

François Chenet, *La Philosophie indienne : la contribution d'un continent à la vie de l'esprit*, Armand Colin, 2019

Deborah Bird Rose et Libby Robin, *Vers des humanités écologiques, suivi de Oiseaux de pluie*, Wildproject, 2019

Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil [Groupe Média-Participations], 2019

Marin Schaffner, *Un sol commun : lutter, habiter, penser*, Wildproject, 2019

Hatakeyama Shigeatsu, *La forêt amante de la mer,* Wildproject,2019

Barry Lopez, *Réécrire l'Amérique, vers une littérature des lieux,* Wildproject, 2020

Ailton Krenak, *Idées pour retarder la fin du monde*, Dehors, 2020

Adam McKay, *Don't Look Up : Déni cosmique*, Netflix, 2021

Amaya Querejazu, "Cosmopraxis: Relational methods for a pluriversal IR", *Review of International studies*, 2021

Rachida Brahim, *La Race tue deux fois. Une histoire des crimes racistes en France (1970-2000)*, 2021

Thom Van Dooren, *En plein vol : vivre et mourir au seuil de l'extinction*, Wildproject, 2021

Anne Simon, *Une bête entre les lignes : essai de zoopoétique*, Wildproject, 2021

Saul Quincy (dri.), *Marrons : origines et destinées*, éditions Libre, 2021

Jean-Christophe Cavallin, *Valet noir : vers une écologie du récit*, José Corti, 2021

Dénètem Touam Bona, *Cosmopoétique du refuge, tome 1 : Sagesse des lianes*, 2021

Marie-Monique Robin, *La fabrique des pandémie : préserver la biodiversité, un impératif pour la santé planétaire*, 2021

Yves Citton, *Altermodernités des Lumières*, Seuil [Groupe Média-Participations], 2022

*Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta (*éds.*), Plurivers : Un dictionnaire du postdéveloppement*, Wildproject, 2022

Pierre Madelin, *La terre, les corps, la mort : essai sur la condition terrestre*, Dehors, 2022

Denis de Casabianca, Apprendre autrement à philosopher, La pédagogie Freinet pour s'émanciper au lycée, 2022

Charlotte Brives, Face à l'antibiorésistance, une écologie politique des microbes, Amsterdam, 2022

Philippe Colin et Llissel Quiroz, *Pensées décoloniales*, La Découverte [Groupe Bolloré], 2022

Baptiste Morizot, *L'inexploré*, Wildproject, 2023

Matthieu Amiech, *L'Industrie du complotisme : réseaux sociaux, mensonges d'État et destruction du vivant*, La Lenteur, 2023

Vandana Shiva, *Mémoires terrestres*, 2023 [2022]

Jean-Christophe Goddard, *Ce sont d'autres gens, contre-anthropologies du monde blanc*, Wildproject, 2024

Fatima Ouassak, *Pour une écologie pirate*, La Découverte [Groupe Bolloré], 2023

Collectif, *Écopsychologie : le soin de l'âme et de la terre*, Wildproject, 2023

Jean-Christophe Cavallin, *Nature, berce-le*, 2023

David Holmgren, Comment s'orienter ? *Permaculture et descente énergétique*, textes réunis, traduits et présentés par Sébastien Marot, Wildproject, 2023

Roxanne Dunbar-Ortiz, *Contre-histoire des États-Unis*, Wildproject, 2023

Bruno Le Dantec, *La Ville-sans-nom : Marseille dans la bouche de ceux qui l'assassinent, Chien rouge*, 2024

Baptiste Lanaspeze, Paul-Hervé Lavessière et Marion Schnorf, *Villes terrestres : petit manuel d'écologie urbaine*, Wildproject, 2024

Amitav Ghosh, *La Malédiction de la muscade : une contre-histoire de la modernité*, Wildproject, 2024

Antonio Bispo dos Santos, *La terre donne, la terre veut*, Wildproject, 2024

Émilie Hache, *De la génération* : e*nquête sur sa disparition et son remplacement par la production*, La Découverte [Groupe Bolloré], 2024

Annie Montant, Trois mille ans d'écologie indienne : penser autrement la nature, Seuil [Média-Participations] 2024

Sébastien Marot, *Prendre la clef des champs : agriculture et architecture*, Wildproject, 2024

Jean Foyer, *Les Êtres de la vigne : enquête dans les mondes de la biodynamie*, Wildproject, 2024

Alfredo Gomez-Muller, *Les droits de la Terre-Mère : nature, Pachamama et buen vivir*, Wildproject, 2024

Val Plumwood, *La Crise écologique de la raison*, Wildproject / Presse universitaires de France [Groupe Humensis], 2024 [2002]

Jean-Noël Falcou, *Journal d'un paysan*, Wildproject, 2025

Anna Tsing, *Feral Atlas*, textes choisis et traduits par Marin Schaffner, Wildproject, 2025

Walter Rodney, *Comment l'Europe sous-développa l'Afrique*, 2025 (1972)

Goddard, « Individuel / Collectif », *Dictionnaire des mondes post-capitalistes*, à paraître en 2025

Theodore Roszak, *La Voix de la terre*, Wildproject, à paraître en 2026 [1992]

Table des matières

I. MILIEUX

1. LIEU **Ville sauvage** **63**
Une enclave défaillante
Sauvage
Archipel créole
De l'eau de mer sur mon visage
Une philosophie des lieux
À l'école de Marseille

2. LUTTES **Écologie = décolonial** **99**
Nécropolitique
Une révolution philosophique
Le démantèlement du cosmos moderne
Écologie ≠ Décolonial ?
Écologie x Décolonial
La fragilité du front moderne

3. TRAJECTOIRE **Projet marron** **131**
Des voix blanches
L'accusation de « haine de soi »
Qui hait qui ?
Quel est ce soi que je serais censé haïr ?
Un geste d'amour de soi
Déserter le monde blanc
Soi, en dessous du blanc

Le blanc comme wétiko
Une trajectoire de sortie de la blanchité
Lire des trajectoires de sortie
Modes de résistances à la modernité
Projet marron
Qu'est-ce que sortir du monde blanc ?

4. PRAXIS **Le commerce des idées** **191**
La discipline de l'œuvre close
Commerce et philosophie
Artisans-commerçants
Autonomie et frugalité
Recherche indépendante
Danser avec la société
La joie du fonds
Esquif
Le projet qui nous fait
L'intelligence négociatrice

5. COMMUNAUTÉS **Le travail des autres** **251**
Une montée en communautés
L'auteur-démiurge ou l'auteur-assembleur ?
Écrire en publiant

6. CORPUS **Le catalogue invisible** **271**
Entre le laboratoire et l'atelier
Aspects systémiques
Aspects structurels

7. LEXIQUE **La lutte des mots** **303**
Le territoire lexical d'une maison
Reclaim
Nommer la scène
Quatre notions qui ont construit une scène

Anthropocène (1) : émergence d'une notion polysémique et narrative
Anthropocène (2) : une catastrophe conceptuelle
Anthropocène (3) : géologie-fiction
Anthropocène (4) : le plus grand récit colonial de tous les temps
La transition écologique, ou l'écologie d'État
Un diagnostic-écran : le climat
Extinction (1) : diagnostic écologique
Extinction (2) : problèmes cognitifs, ou pourquoi on ne peut pas la voir
Extinction (3) : problèmes émotionnels, ou pourquoi on ne veut pas la voir
Extinction (4) : ce qu'on gagne à la comprendre
Le mouvement des mots

INTERLUDE **Au temple de Bois-Rouge** **434**

II. HORIZONS

8. PROSPECTIVE **Descente énergétique** **453**
Construire une vision
2019 : nouveaux vents, nouveau cap
Une équipe en travail
Une nouvelle naissance
La possibilité d'un avenir écologique
Éléments de prospective écologiste
La descente énergétique
Descendre du monde blanc
Une contradiction de notre temps

9. TERRAINS **Écologie urbaine** **493**
En quête de terrains philosophiques

Marcher des jours entiers aux marges des villes
La scène marseillaise des artistes-marcheurs
Le GR2013 : trois ans de repérages
Une expérience « mésologique »
Sur les chemins des villes

10. SCIENCE Une fissure dans le bunker 536
L'écologie et la science
La critique écologique de la science
« La science est notre Dieu »
L'ordre du savoir
Libérer la science de la science
Défaire la science de l'intérieur : l'hypothèse Gaïa comme fuite du monde mécaniste
Holy shit !
L'écologie redéfinit la vie
Un cosmos vivant
Le réveil de la nature morte

11. PHILOSOPHIE Pratique en recomposition 623
L'écologie et les savoirs institués
De quel ordre est le savoir philosophique ?
Un travail cosmologique
Le rétrécissement de la philosophie en régime moderne
Une pratique non-moderne
Systèmes ouverts
Médecine
Vie bonne et vérité

12. MYTHES Le langage des dieux 663
Écologie et récits
Le mythe moderne
La langue des mythes
Accueillir les dieux

La nuit
Une profanation quotidienne

13. CLINIQUE Qu'est-ce que l'âme ? 695
La maladie du colon
L'origine psychologique de la crise écologique
À la recherche de nos âmes perdues
Dialogue
Corps et âmes
Trouver le bon affect
Le démon des blancs
La bascule du « milieu de la vie »
D'un éthos à l'autre
L'âme du monde
Une lutte dans la théorie
L'amour existe-t-il dans le monde ?
La loi de rétribution des actes

ÉPILOGUE Retour au lycée 763

VOLUME 2 :
TRAVAUX

Écrire et publier (2006-2025)

« MARSEILLE PROJECT » x « WILD PROJECT »

2006

2010

2012

2015

2020

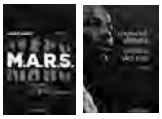
2025

2006

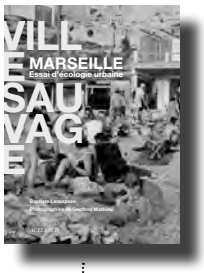
création de Wildproject 2008

coll. “domaine sauvage” 2009

coll. “à partir de marseille” 2012



2012



2013

coll. “le monde qui vient” 2017

sentiers métropolitains

autres sentiers métropolitains

2022

coll. “villes terrestres” 2024

L’ÉCOLOGIE COMME
SORTIE DU MONDE MODERNE

Travaux présentés

1. ÉDITEUR

(co-)direction de collections

Domaine sauvage depuis 2009
Ouvrages fondateurs de la pensée écologiste

À partir de Marseille depuis 2011
Le monde entier à partir d'une ville

Littératures depuis 2011
La Terre se raconte

Le monde qui vient depuis 2016
Ecologie décoloniale
avec Pascal Menoret

Poche depuis 2019
Petite bibliothèque d'écologie populaire
avec Marin Schaffner

Villes terrestres depuis 2024
avec Paul-Hervé Lavessière

Schéma ci-contre
Écrire et publier (2005-2024) : Marseille project x Wild Project = l'écologie comme sortie du monde moderne
Une figuration chronologique des liens (figurés sous forme de flèches) entre mes travaux d'auteur (figurés sous forme de livres avec une ombre portée) et mon travail d'éditeur, au prisme de mes deux principaux objets/milieux d'étude : l'écologie et Marseille.

2. AUTEUR

LIVRES

Retour à Bixby Canyon (2004-2024, non publié)
Marseille, ville sauvage (2012, rééd. 2020)
Nature (2022)

AUTRES TEXTES

ÉCOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

L'idée écologique (2009)
Dire la terre en français (2010)
L'intelligence du vivant (2011)
Méchante colline (2016)

ÉCOLOGIE ET DÉCOLONIAL

Résistance gaïenne : une critique décoloniale
de l'idée d'anthropocène (2017)
Un manifeste décolonial pour les humanités écologiques (avec Marin Schaffner) (2019)
La santé de la raison (avec Marin Schaffner) (2021)

ÉCOLOGIE ET PSCYHOLOGIE

La doublure intérieure du désastre écologique (2022)
Qui a peur des esprits de la nature ? (avec Georgia Froman, 2024)

ÉCOLOGIE ET ESTHÉTIQUE

Autoportrait d'un poulpe (2013)
L'art de la marche en milieu périurbain (2013)
É comme Écologie (ou comme Éros) (2022)

ÉCOLOGIE ET URBANISME

L'écologie urbaine nous permet de refaire société avec la Terre (2021)
Les villes écologiques de demain (avec P.-H.Lavessière) (2024)
Marseille 2049 : une ville terrestre (2024)
Vers les villes terrestres de demain : un *policy brief* (2025)

ENTRETIEN TRANSVERSAL (2022)

LISTE COMPLÈTE DES TRAVAUX

1. ÉDITEUR

La description des 6 collections (130 titres publiés) se trouve le volume 1, et notamment dans le chapitres CORPUS, mais également dans les chapitres PRAXIS, COMMUNAUTÉS, LEXIQUE, PROSPECTIVE.

2. AUTEUR

Livres

Retour à Bixby Canyon

non publié, 2004-2024

Ce livre est composé de deux textes, séparés de 20 ans.

Le premier, intitulé « Bixby Canyon », est un récit qui date de 2004. J'avais alors 27 ans. Le narrateur, un éditeur d'une cinquantaine d'années, y témoigne de sa conception physique et mystique de l'existence, en évoquant la mémoire de son auteur et ami tourmenté, précocement disparu.

J'ai écrit le deuxième, intitulé « Vingt ans après », lorsque, devenu cet éditeur à la barbe grisonnante, j'ai redécouvert par hasard ce texte qui est le script (oublié) de ma vie, et qui se trouvait au milieu de trois cents pages de carnets où je rêvais l'invention d'une philosophie de l'écologie comme d'un projet de guérison de la « maladie moderne de l'âme ».

Le premier texte parle d'un renoncement à l'écriture ; le second, d'un retour à elle. De l'un à l'autre, s'est écoulé le temps pendant lequel j'ai conçu et développé les éditions Wildproject.

B.L., 2024

Bixby Canyon
juillet 2004

Cabanon de Lawrence Ferlinghetti à Bixby Canyon, situé en dessous du pont.

1

Ce n’était pas tant Bixby Canyon en lui-même, ni quoi que ce soit d’autre d’aussi clairement désignable, bien que Bixby ait eu son importance là-dedans, car le lieu possède effectivement quelque chose d’extraordinairement beau et effrayant à la fois, un peu comme le reflet fugitif d’un aigle dans le pare-brise d’une berline que vous êtes en train de nettoyer au beau milieu d’un carrefour parce que vous n’avez pas de quoi manger à votre faim. En tout cas, ce n’était pas comme si on pouvait dire « C’est à cause de Bixby », ou « Il n’aurait jamais dû aller là-bas ». Non, le problème n’était pas Bixby, ni nulle part ailleurs, le problème était que certains êtres à qui la vie a tout donné se mettent en tête que ce n’est pas assez et se laissent prendre à des chimères. Le problème est qu’il y a des maladies silencieuses et sans nom qui rongent les meilleurs des êtres. Des maladies contre lesquelles personne ne peut rien faire, car ce sont des maladies intelligentes, visionnaires, et surtout : elles ont la raison de leur côté. Elles commencent par atteindre la tête, avant de s’étendre lentement à tout le reste : cœur, foie, rate, intestin.

Le problème n’était pas Bixby, le problème, c’est qu’il y a des gens qui veulent à tout prix aller quelque part, progresser, fuir ce qu’ils sont, et qui refusent de voir qu’il n’y a rien à faire en ce monde, strictement rien, sinon s’asseoir dans un coin, regarder le soleil tomber dans les arbres, chantonner une jolie chanson, boire un verre, blaguer avec la compagnie, et puis lancer un bon coup de chapeau et rentrer chez soi.

Le problème est que quand le sommeil commence à vous quitter, quand l’esprit tombe sur vous comme un faux ami doué de tous les atouts, quand vous commencez à vous transformer en une sorte de phare solitaire, de loup des steppes maussade et affamé, quand la confiance en la vie s’émousse, quand le cœur n’y est plus, il faudrait tout arrêter immédiatement, et ne pas entamer ce grand voyage dans une nuit qui n’a pas de fin, qui est bien plus grande que nous, et qui n’est que destruction, souffrance et compagnie. Mes chers amis, trop d’esprit tue l’esprit, et le mal est plus profond qu’il n’y paraît. Heureusement, l’Amérique est une terre physique et onirique.

Le problème, c’est la vie, quand la foi n’y est plus. Le problème, c’est quand

la bête a une fois été blessée, et que la peur s'est installée en elle. Non pas que la peur manque de raisons, mais justement parce qu'il y en a mille, la brèche a tôt fait de s'élargir.

Bref, chez Jack, le problème, c'était lui. C'était qu'il avait voulu devenir quelqu'un qu'il n'était pas, parce qu'il avait décrété impossible d'être celui qu'il était, et qu'il avait cru voir au bout de ces transformations une forme de salut. Il avait cru pouvoir se passer de l'accord des choses. Je le revois, pauvre ombre alcoolisée, cherchant éperdument l'origine de son nom à travers les Cornouailles et la Bretagne. Diable d'homme, pauvre grelot fêlé. Pauvre Jean Lebris de Kerouack.

J'étais persuadé que le jour viendrait où toutes ces conneries disparaîtraient, seraient soudain incendiées dans la grande flamme de sa création. Je voyais tout ça comme le long préparatif d'un événement sublime ; et si l'événement tardait à venir, il n'en serait que plus important.

A la place d'un événement, il y a ce vieux hibou de Ginsberg qui est passé un jour à la librairie avec une gueule d'enterrement, et qui m'a dit Jack est dans un état avancé de loque. Lui-même puait l'alcool, et il était laid à mourir. Il avait un pantalon en velours rouge à côtes fines, avec un gilet vert, c'est resté gravé dans ma tête, je me suis dit Ça devient vraiment n'importe quoi.

J'ai appelé la mère de Jack, je lui ai dit de dire à son fils qu'il était invité par son éditeur à venir passer quelque temps dans le royal cabanon de Big Sur, qu'il n'avait qu'à prendre le train et m'appeler quand il serait à la gare.

2

Entre midi et deux, lorsque la brume se dissipe, le soleil tombe droit sur le parquet de mes bureaux sis 261, avenue Magellan, San Francisco, Californie ; elle rebondit et s'engouffre jusque dans les quatre petits boxes du fond, où quelques employés, en échange d'un salaire honnête, participent à la prospérité de la littérature, à la popularité de la canaille beatnik et à la gloire de votre serviteur : Walt Zomboni, mieux connu sous ses initiales WZ, éditeur américain de génies apatrides, homme de grande taille, d'amitiés indéfectibles et d'énormes appétits, pour vous servir.

Cliquetis des machines, raclement des gorges, odeurs de pipe et de tabac : la ruche s'active pour la reine, et la reine sourit affablement dans la robe rayée qui exalte les formes et les dimensions de son royal fondement. Je me bidonne gras-

sement, laissez-moi vous dire ça, en apercevant ma barbe grise dans le capot luisant de ma Remington. Et tant qu'à être exact, j'ajoute qu'en ce moment même, les bureaux sont déserts : tout le monde est allé manger. On se laisse facilement emporter par sa plume.

La lumière est chaude aujourd'hui, d'un jaune pâle et translucide qui fait mal aux yeux. Je vais quelques instants m'asseoir sur le rocking-chair. Dans un silence extatique, la tête renversée, la bouche ouverte, la respiration ralentie, j'ouvre et je referme lentement les yeux, et j'essaie d'entendre le plissement de mes pattes d'oie, que j'ai larges et profondes. Permettez-moi de vous confier que c'est là un bruit fascinant, essentiellement pour la raison qu'il est absolument inaudible, et qu'il importe de le ressentir pour ainsi dire de l'intérieur – avec son âme ou quelque chose comme ça. Fascinant, vous dis-je. C'est un moine zen qui m'a donné le truc. Essayez ! A moins que ce ne soit Jack… Mais peu importe : aux hommes de bruit (et je suis profondément un homme de bruit, quoi que cela puisse signifier), ces courts instants de silence procurent une ivresse incroyable. De même le poison du crotale trouve en doses infinitésimales d'intéressantes applications thérapeutiques.

Après avoir bourré ma pipe et relu cette ouverture, je me dis qu'il n'est peut-être pas inutile de préciser, essentiellement à l'intention des petits malins qui pensent s'y connaître en littérature, que cette dernière phrase n'a de valeur que littérale ; et que je me suis jamais fait une très haute idée des esprits chagrins qui voient toujours autre chose à la place des choses, qui vous prêtent systématiquement un sens paraphysique, métabolique, synecdocal, et que sais-je encore. A tous les blancs-becs, ceux-là et les autres, aux blancs-becs américains, mais aussi aux blancs-becs du vieux monde, je déclare donc officiellement que je suis un homme strictement littéral, un corps tout à fait dénué d'esprit – mais un corps arpenté jour et nuit de sensations et d'idées d'une telle intensité, que leur frêle carcasse ne les supporterait pas cinq minutes. Et puis je n'aime pas non plus revenir sur ce que j'écris. Ce qui est dit est dit. Je précise, je corrige, je rectifie – mais je ne barre pas. Ce qui est tombé sur la feuille ne m'appartient qu'à moitié. C'est une forme de superstition, semblable à celle des Russes : lorsqu'ils ont franchi le seuil de leur porte pour partir en voyage, rien ne saurait les faire revenir sur leurs pas, pas même la mort de leur mère.

Dès lors que le seuil est franchi – en avant !

Le bureau, tout comme la librairie qui est en dessous, sont la propriété d'une

seule et même société : WZ, dont je suis le père fondateur et l'unique actionnaire. C'est maintenant une affaire qui tourne. Nous avons de jolis fonds qui nous valent une notoriété internationale, du moins auprès des amateurs ; et je peux, depuis quelques années, relâcher la pression (même si personne n'est jamais à l'abri de rien, comme on sait). Quoi qu'il arrive, et même s'il s'agit de faire naufrage, je reste dans ces lieux le seul maître à bord.

De façon quelque peu étrange, cette toute petite réussite qui est la mienne, ce pauvre tas de bouquins qu'il me prend parfois la fantaisie de feuilleter, et qui est une goutte d'eau dans l'industrie de la ville (pour ne rien dire de celle du pays), me procure une grande satisfaction. Lorsque j'étais un peu plus jeune, disons avant la trentaine, je n'imaginais pas que la gestion d'une entreprise puisse satisfaire mes ambitions. Elles me semblaient incommensurablement plus élevées – de ténébreux nuages annonçant de terribles tempêtes. Et pourtant, si je connais aujourd'hui la satisfaction, je crois pouvoir affirmer que ce n'est le résultat d'aucune résignation. Bien que j'aie opéré une salubre réforme de mes images mentales, je n'ai pas le sentiment d'avoir révisé mes ambitions à la baisse – croyez-moi, WZ n'a pas fini de vous étonner. Ce qui s'est passé, c'est que j'ai découvert, en l'expérimentant, le plaisir si particulier qu'il y a à construire sa boutique, à régner, à son échelle, sur un lieu. Et puis, que diable, il y a toujours un moment dans l'existence où une forme de *statu quo* avec les éléments se révèle nécessaire, il faut bien stabiliser le navire, stopper le roulis et le tangage, et on apprend beaucoup par là. Je ne nie pas qu'on perde aussi quelque chose en rentrant dans le monde, disons une forme de pureté ; mais je pense que c'est une pureté néfaste. J'ai toujours préféré les choses pas trop propres, et de toute façon je connais rien qui soit vraiment hors du monde. Enfin, quoi qu'il en soit, ça fait quand même un important changement chez un homme quand on se met à prendre conscience de tout ça ; ça modifie en très peu de temps la figure, le regard, la vitesse des gestes, le style de la démarche – autant de détails qui font l'homme.

Ce que j'essaye de dire, c'est que jusqu'à l'épisode de Bixby Canyon, il m'arrivait à moi aussi de jeter certains soirs un petit coup d'œil dans le rétroviseur, de penser à mon ami Jack, à nos ballades, et tandis qu'il était à Tanger ou à Paris, eh bien de mon côté, j'avais un pincement et je me demandais si je n'avais pas abandonné la lutte un peu tôt, si j'avais vraiment brûlé toutes mes cartouches avant de dire stop. Jack incarnait pour nous tous certains des rêves auxquels nous avions plus ou moins renoncé – et je me demande d'ailleurs tout à coup,

tandis que je m'apprête à rapporter toute cette histoire sur ce foutu registre que personne ne m'oblige à faire, je me demande dans quelle mesure notre complaisante admiration n'a pas contribué à le pousser dans le trou. Je dis complaisante, non pas par rapport à Jack, qui méritait mille fois d'être admiré, mais par rapport à nous-mêmes : comme si nous nous étions emparés de lui pour en faire notre héros, et que notre amitié était suspendue à cette condition. Tout ça n'est pas très clair, mais ce dont je suis sûr, c'est qu'à partir d'un certain moment (et ce moment ça reste pour moi Bixby), ce rêve s'est étiolé, et, comme d'un membre mort ou gangrené, nous nous en sommes débarrassés. Il n'avait plus rien de vital pour nous, alors c'était pas compliqué, hop, par-dessus bord, Jack et ses conneries. Ce n'était plus qu'une dernière écharde. L'essentiel du travail avait été fait de notre côté depuis longtemps. Et il faut vivre. Nous, nous vivons, et lui (Dieu ait son âme), il est mort et enterré. Mais comme les larmes me viennent aux yeux, et comme tout ceci doit être encore inintelligible, je m'arrête ici pour l'instant. Nous en viendrons à Jack une autre fois.

3

Le jour où il est arrivé à la gare, j'ai tout de suite vu que quelque chose déconnait. Je l'ai vu à sa gueule jaune-gris qui avait l'éclat d'une vieille pièce de monnaie qu'on aurait oublié depuis trente ans dans la poussière. Le visage parcheminé, la bouche molle, le regard terne : il était cuit, bouffé de l'intérieur par ses foutus démons. Et même si un paquet de belles soirées nous attendaient encore, voire quelques bons bouquins à publier, je savais que la cloche était fêlée. C'était le début de la fin, et ça m'a foutu en l'air de le voir débarquer dans cet état-là. Je ne comprenais pas ce qui s'était passé à New York en seulement quelques mois, même si Jack avait pour ainsi dire un passif, mais ce qui était sûr, c'était que ce coup-ci l'œil s'était éteint, et pas moyen de le rallumer. Pas une lueur. Noir. Noir comme la nuit. J'ai fermé les yeux en me pinçant la lèvre et j'ai pensé Merde.

Jack était un peu ma petite poule, mon protégé, mon bébé. Ça tenait à son tempérament, et au mien. On faisait un bon couple, quoi, et pas seulement pour les affaires – mais nous n'avons jamais eu de relations sexuelles, si c'est ça qui vous intéresse, et il n'en a même jamais été question, Jack lui aussi était droit comme un fuselage d'avion. Mais je ne sais comment exprimer ça quand il a débarqué à la gare de Frisco, mon vieux beatnik qui traversait maintenant le continent dans un wagon de première classe, la gueule bouffie, l'haleine puant l'alcool, et ces

sacrés yeux noirs comme des balles de 9 mm. Il m'a fait peur, j'ai eu peur pour lui, pour moi, pour tout le monde. Jack, c'est un coquelicot dans un chant [*sic*] de blé, c'est la fine fleur de l'humanité, sa belle écume bouillonnante, le sel de la terre, et c'était une pitié de le voir comme ça. Je l'aimais, mon Jack, c'était la fleur à ma boutonnière d'homme d'affaires ennuyeux, d'homme d'affaire de la littérature avec bureau à cylindre, comme il disait toujours, parce que je lui rappelais son père. Je l'aimais, je croyais en lui, j'attendais de lui autre chose que des succès en librairie, j'attendais plus. Je lui vouais une admiration à crédit, sous réserve on peut dire – sauf que j'y croyais, sauf que j'avais la foi. Moi j'ai toujours tendance à croire trop, plutôt que pas assez, ce qui pose des genres de problèmes différents, mais tout aussi épineux. En tout cas, ceux qui ont lu Kerouac et qui croient pouvoir se faire une idée de Jack à partir de ses satanés bouquins (et je dis bien satanés, c'est exactement ça que je pense) sont à côté de la plaque. Pas un seul de ses livres ne tient, comparé à l'homme qu'il était. Pas un seul ne témoigne vraiment de ce qu'il fut. Il est mort, excusez-moi du peu, avant d'avoir pu se révéler comme écrivain, bien qu'il ait connu très tôt le goût rance du succès. La gloire, on se l'accorde à soi-même dans la sérénité, et ça il a jamais été prêt pour. Il s'est effondré en plein milieu de sa course, je vous dis, et je continue de croire qu'il a fait tout ça un peu exprès, même si je me mords la lèvre pour ne pas chialer encore une fois sur la mémoire de ce fils de pute.

J'ai vu ses yeux me rentrer dans l'estomac et malgré moi j'ai pensé « tu me fais quoi, là, tu veux ma mort, c'est ça qu'on fait à des amis, putain mais rentre chez toi et va te tirer une balle, tant qu'il te reste un peu de jugeotte, mon pote ». C'est venu d'un trait dans ma tête, ça a duré une seconde, pendant une seconde je lui en ai voulu d'être comme ça. Et puis il a esquissé un sourire sans me montrer ses dents, qui étaient salopées de toute façon, je ne tenais pas vraiment à voir ça, et je l'ai serré dans mes bras un long moment. J'ai étouffé un sanglot et versé une larme sur sa chemise beige clair, et je me suis dit que la vie était pourrie, dégueulasse, qu'il y avait rien à faire, qu'on était tous foutus, et qu'en attendant il n'y avait qu'à bosser, essayer de faire rentrer quelques dollars histoire de penser à autre chose. Mais on laisse pas un copain crever la gueule ouverte, même quand il n'y a plus rien à faire. J'ai regardé Jack dans les yeux, et je lui ai dit (pardonne-moi Marie mère de Dieu) :

– Mon pote t'as jamais été aussi beau. Je vais te déposer en douceur à Bixby, et tu vas nous pondre un truc qui fera de l'ombre à *Sur la route*. Tope-la.

4

Donc, j'ai filé les clefs à Jack, je l'ai emmené jusqu'au cabanon de Bixby que je venais d'acheter, et je l'ai laissé seul attablé en plein air avec sa machine à écrire, les pissenlits, les geais, et le mulet du voisin qui venait faire ami-ami dès que quelqu'un débarquait. Je l'ai laissé là-bas tout seul, entouré de verdure et surplombé par les grandes arches du Bixby bridge, tout au bout du canyon qui remonte, derrière le cabanon, sur des kilomètres et des kilomètres de maquis inextricable. Le vent s'engouffrait dedans, ramenait du large les odeurs les plus affriolantes, des parfums inimaginables, qui changeaient sans cesse, exactement comme le reflet du ciel sur la mer. On avait les narines grandes ouvertes, Jack et moi, un grand air de conquête sur le front, on était beaux, dans la force de l'âge, je me caressais la barbe et lui il plissait les yeux en souriant, son profil austère se découpait dignement sur la forêt, il avait un bel air concentré, tourné vers l'intérieur, il avait déjà oublié ma présence, le fumier, tout chamboulé qu'il était par les odeurs du large et le bon soleil qui se réverbérait dans l'eau et qui lui faisait péter un petit canal dans un coin de son cerveau. L'univers était en train de soulever pour nous un coin de sa jupe, et nous découvrions émus qu'il était femme. Une sensualité bouleversante était dans l'air, moi j'étais d'une humeur plutôt dionysiaque, mais Jack – très différent de moi, Jack, vous savez – Jack était rentré en lui-même, et l'œil immobile, il auscultait comme un reptile les mouvements de cet univers qu'il y avait là en dessous, en dessous de la ligne de flottaison, en lui-même, épiant les mouvements secrets, cherchant les raccourcis, attendant le passage de quelque lapereau subtil dont il pourrait se saisir et se faire une jolie proie. Je l'adorais, mais parfois il me faisait froid dans le dos. Il était parti. Plus moyen de communiquer. C'était pas la peine d'insister. Il me restait plus qu'à le laisser à lui-même, même si ça voulait dire entre les mains de son pire ennemi, mais il y avait une limite à tout.

Salut mon pote.

Je claquai la portière de la voiture. J'allumai la radio en me faisant un clin d'œil dans le rétroviseur.

Arrivederci.

Fais gaffe quand même.

Le moteur démarra du premier coup.

Ciao.

Prends soin de toi.

Salut.

Je dodelinai du chef en faisant marche arrière.

En quittant le cabanon, le soleil était si chaud, l'océan si majestueux (j'entendais son grondement enveloppant et je suivais émerveillé le trajet des gouttelettes d'écume que la brise emportait et qui remontaient jusqu'à la route, ce qui représentait plusieurs centaines de mètres, et m'obligeait mettre en marche les essuie-glaces) ; et la lumière était si pure (je roulais au milieu d'un gros arc-en-ciel et je me prenais pour un héros de cartoon) – qu'irrésistiblement, mes pensées me ramenèrent à la chose la plus agréable que je puisse concevoir en ce monde : je veux parler de la jeune femme que je fréquentais alors, une Française délicieuse, éduquée, ronde comme un soupir, sensuelle, intelligente, le genre de femmes que seule l'Europe peut produire, et une voix irrésistible me disait Oui Ne te pose pas de question Ça va coller avec celle-là – et alors la perspective d'une existence toute bénie dans un grand appartement en face de la librairie m'enivrait de douceur, ça me filait un tournis pas croyable, encore amplifié par les virages héroïques de l'autoroute n°1 qui surmontait les falaises déchiquetées par les vagues du Pacifique. Le Bixby bridge reparaissait sans cesse dans mon rétroviseur, un coup à gauche un coup à droite, où il dessinait sur la verdure luxuriante de la côte la minuscule empreinte de la civilisation ; et je savais que juste en dessous, là-bas, lové dans le canyon, la cervelle et le cœur de mon ami Jack étaient en train de s'accorder comme au début d'un concert, et d'enclencher l'étrange processus par lequel un être entre en possession de ce qui, en lui-même, est le plus intense – lumière et ténèbres.

Un peu plus loin, lorsque le pont eût tout à fait disparu, en passant au-dessus de la petite maison de Henry Miller, qui est en promontoire sur l'océan, je ne vis plus que le sauvage des pentes et la blancheur lisse du Pacifique. Miller était ici un peu comme Jésus en Palestine – un drôle de Jésus et une drôle de Palestine, soit ; mais un homme comme on en fait peu, une sorte de grand-oncle auprès de qui chacun, pourvu qu'il en ait vraiment besoin, peut toujours se tourner et trouver le réconfort – et on en est tellement persuadé, à la fin, qu'on n'a même plus besoin de faire le déplacement. Il est tout simplement présent, à portée de la main, stable, rivé à Big Sur comme un animal, et il n'a peur ni des bêtes, ni du sale, car son âme est propre et claire comme le pont d'un bateau. En lui, le monde se reflétait, s'amplifiait, et exhalait de nouvelles saveurs.

Je rêvais, tandis que la route tournait en tous sens, d'un nouveau *beat*, que j'aurais pu accompagner, à grands renforts d'amour et de publicité – un *beat* positif et joyeux, serein et majestueux, barbu comme Walt Whitman, le pilier de l'Amérique. Je rêvais du nouveau *beat* et j'imaginais Jack à sa tête, et je jurais mes grands dieux qu'au fond c'était de ça qu'ils avaient tous besoin, ces esprits malades courant en tous sens en quête d'une impossible guérison, et qui utilisaient la drogue, l'érotisme ou la folie comme les instruments de la destruction, tous ces Ginsberg, ces Burroughs, ces Kerouac : tous mes amis, qui se vouaient au pire la fleur au fusil, et qui avaient pourtant vu tout comme moi la guerre, les combats, l'angoisse, la mort certaine.

5

J'ai pas mal fréquenté les artistes et les milieux artiste, j'ai rêvé pour moi aussi d'une vie entièrement consacrée à l'art, qui ne se reconnaîtrait pas d'autre loi, pas d'autre église, et je dois dire que je nourris aujourd'hui des sentiments quelque peu ambivalents là-dessus.

D'abord, il n'y a pas dans le monde plus de cinquante ou cent personnes capables de comprendre ce qu'est l'art véritable, artistes et pseudo-artistes compris. Cinquante ou cent par pays, j'entends. Quelque chose comme cinquante en France, et cent aux États-Unis. Ou bien l'inverse. Bref, quoi qu'il en soit, ça fait pas lourd, et ça signifie que l'artiste est condamné à une incompréhension sans remède. Remarquez que je dis incompréhension, et pas solitude. L'artiste authentique est tout sauf solitaire. Étant de plain-pied dans la vie, dans les choses, il a accès à tout ce qui est vivant, et rien ne lui résiste, ni les femmes, ni les hommes, non pas qu'il cherche à se mettre en valeur ou à séduire qui que ce soit, mais simplement parce qu'il est comme une oasis, une clairière, une rupture dans la médiocrité, la bêtise et le non-sens. Lui, il propose un non-sens bien plus élevé et bien plus signifiant, un non-sens qui ne se pare pas des habits de la clarté et de la logique, mais qui avance tout nu – mieux : couvert d'une peau de bête – un non-sens chaud et râblé, épais, bouillant, ivre, fou de joie, meurtrier, un non-sens à poils et à plumes, qui n'a d'autre fonction que de suggérer que notre liberté est bien plus grande que nous le croyons, qu'aucun dogme et qu'aucune loi ne valent rien, que la vie est une créature éphémère et monstrueuse, exquise et atroce, que le miracle est patent, partout, qu'il est la substance même du monde.

Voilà en gros ce que l'artiste a à nous dire, et Dieu sait que peu de gens en

sont arrivés, à aucune époque, à comprendre de quoi il pouvait bien être question. L'artiste accompli n'a pas besoin de créer, il peut se promener dans la rue, il peut danser, manger des frites, ou faire une omelette, il fera toujours sensation par sa façon si naturelle de *ne pas être lui-même*, cette bizarre attention au ciel, ce goût tout à fait répugnant pour les choses de la terre, etc. Mais ses œuvres seront toujours le lieu du plus grand malentendu. Qu'on l'adule ou qu'on l'ignore, ce sera pour des raisons qui n'auront rien à voir avec le sens de sa démarche, de sorte que lui qui comprend tout n'aura que rarement le sentiment d'être compris.

Mieux vaut le savoir avant de se lancer dans la carrière.

Donc il n'est nul besoin de se faire de cheveux blancs sur l'œuvre à accomplir, et de faire de cette œuvre (et de la reconnaissance qu'on en attend), l'objet d'un désir névrotique qu'on confond ensuite avec la marque du génie. Remarquez que l'on se convainc aisément de ce genre de pitrerie, et que le public n'attend que ça, trop heureux de se laisser berner. Allez leur dire la vérité, que le génie, c'est bête comme chou, ils vous riront au nez.

La vérité, c'est que vous êtes artiste quel que soit l'état de votre production. Vous êtes artiste si le monde vous émeut d'une émotion qui dépasse toutes les autres émotions que la vie peut vous offrir. Vous êtes artiste si vous croyez en la vie, en la mort, si vous voyez dans la couleur rouge un univers en expansion. Vous êtes artiste si la joie de vivre vous semble misérable comparée à la joie de sentir. Vous êtes artiste si vous vivez avec intensité le travail que la nature fait partout, si vous ne pouvez regarder une branche de cerisier sans vous sentir branche, le soleil sans vous sentir feu. Vous êtes artiste si vous êtes à la fois déchiré et réconcilié, si la vie vous émeut jusque dans les orteils, si le goût de l'alcool qui vous brûle l'œsophage vous donne des frissons d'éternité. Vous êtes artiste si vous estimez que le sexe est la chose la plus importante du monde, car il est le monde lui-même, car il est l'esprit. Vous êtes artiste si vous enragez de ne pas pouvoir taper la causette à Shakespeare, François d'Assise, Rabelais ou François Villon. Si vous avez tout cela, vous pouvez bien faire œuvre (et vous le ferez sans doute, aussi naturellement qu'un cheval qui a bu va pisser), mais rien, strictement rien ne vous y force : car vous savez que la vie est sous le signe de la gratuité, et que la gratuité n'a rien à voir avec la contingence ou le hasard, que la gratuité c'est le nom parfait de l'être.

Lorsque vous en êtes là, rien ne vous semble plus artificiel que les artistes et les milieux artiste ; vous n'avez qu'une seule envie : qu'on vous foute la paix.

Vous êtes vous-mêmes trébuchés de votre nécessité, vous flottez, et l'usage que vous faites du monde est celui d'un narcotique. Dans ces cas-là, vous pouvez aussi bien vous faire berger, ou ouvrir une librairie, rien n'y fera, quoi qu'il arrive on ne vous y reprendra pas, vous ne pourrez jamais de nouveau vivre comme un imbécile. « Un artiste » : voilà qui ne veut strictement rien dire – c'est juste une étiquette que l'on met sur une certaine race d'hommes qui parvient, en s'écartant de la norme, à atteindre une forme d'accomplissement dont on n'aurait jamais imaginé l'existence. Quant à l'œuvre, ça ou autre chose… C'est juste un passe-temps, une pure justification, faite pour témoigner qu'on a en effet accès à d'autres hémisphères. Chez nous, on barbouille ; sous d'autres latitudes, on guérirait plutôt, et ça revient au même. Artiste ou sorcier, c'est toujours une race d'hommes traversée par la foudre et ayant atteint une certaine innocence en plein cœur de la faute. Toutes les réflexions, les recherches que l'artiste va mener autour de l'œuvre, et qui vont vraiment occuper son esprit, sont du même ordre que celles que la vie lui inspire – et c'est pour cela qu'il s'y intéresse. L'œuvre, c'est juste une transposition facultative de l'action qu'on peut avoir dans le monde, de l'attitude qu'on adopte face à lui.

Il est en revanche une question qui n'a jamais cessé de me hanter, et que je n'ai jusqu'ici pas résolue : c'est celle de l'expression naturelle. Une grande partie du plaisir et de l'intérêt qu'on peut tirer de l'art, que l'on soit créateur ou amateur, c'est bien sûr tout ce jeu, cette élaboration, cette maîtrise de la technique, cette invention, ce renouvellement, cette mise en scène – fiction , artifice, tout cela nous plaît d'abord parce que cela nous change, nous distrait, nous intrigue, agrandit le champ des possibles et crée un espace de liberté absolue. Cette dimension ludique, artificieuse, est sans doute constitutive de l'œuvre, et sans elle tout n'est que lourdeur et catéchisme. Et j'ai pourtant souvent rêvé d'une expression qui ne doive plus rien à aucune pose, qui n'ait plus rien en elle de fabriqué, et qui coule et soit simple comme les après-midis d'adolescence où le ciel crépite dans votre cœur. J'ai rêvé d'un art où l'intelligence n'ait plus aucune part, un art bête et simple qui laisse un goût éternel. Cette ineffable liberté que l'on ressent parfois, et qui est au-delà du bonheur, cette aisance, ce consentement profond à ce que tout existe, cette certitude que l'existence est un bien, voilà ce à quoi je rêve de donner un langage – après l'autre Walt.

6

Le bois du cercueil que les croque-morts descendirent le long de l'allée centrale glissa contre mon épaule, et une écharde se prit dans ma veste. Je fis un bond et fus emporté à leur suite, jusqu'à ce qu'ils s'arrêtent de marcher, et l'un des croque-morts se tourna vers moi avec un visage tout à fait vide d'expression. Le cercueil arriva finalement devant l'autel, où il fut déposé, et le prêtre commença la cérémonie. Ma veste était déchirée, il y avait un petit trou par où je passai l'auriculaire. Cette bousculade m'avait fait l'effet d'être une dernière pichenette de Jack. J'ai pouffé à cette pensée, parce que je l'ai imaginé tout d'un coup allongé au fond de son cercueil en train de se bidonner avec cet air dégoûtant qu'il prenait parfois, les yeux mi-clos, le menton rentré, et la bouche tordue dans un rictus.

La voûte était haute et sombre comme dans les églises d'Europe. Elle était belle, austère. Jack avait demandé à ce qu'il y ait des Negro Spirituals ; cette ultime déclaration de sécession adressée à sa civilisation m'était sortie de la tête, mais tout à coup un faisceau dramatique de voix rauques est monté dans mon dos. Ils étaient rentrés par derrière sans qu'on les voit, et j'en ai eu des frissons dans tout le corps, comme tout le monde je crois, car chacun s'est retourné pour voir les chanteurs. C'était au départ comme un cri, et il m'a fallu quelques secondes pour décider si c'était beau. En fait c'était plus beau que tout ce que j'avais jamais entendu, bien que l'on sentait que ce n'était pas l'intention de ce chant. Je suis resté immobile, tête baissée, à trembler de tout mon corps comme un imbécile tandis que les voix montaient en tournoyant dans le chœur où elles chauffaient l'air. Ces voix dans mon dos, comme ça, qui ne demandaient ni à être applaudies, ni à ce qu'on les contemple, ces voix données gratis, et qui se passaient du rapport d'homme à homme, qui ne s'adressaient pas à vous en tant qu'individu, mais qui s'adressaient à Dieu dans un témoignage commun ; ces voix qui faisaient communier directement les cœurs, les âmes, qui ne gardaient plus de l'homme que ce qui nous est le moins personnel : la simple capacité de joie et de souffrance : c'était pour moi un immense soulagement, une vraie sinécure. J'avais des sueurs, et je laissai les larmes couler sur mon visage. Je regardais le grand Christ doré au fond de l'autel, j'étais submergé par des émotions sauvages auxquelles je m'abandonnais tout entier, je me dissolvais dedans comme un sucre dans le café, je me laissai emporter par elles, par ce composé flambant de souffrance et de joie qui m'emportait là-haut, au fond du chœur, où il me semblait que j'allais tout à coup aller me nicher, d'un coup d'aile, tant je me

sentais léger, et arraché aux lois habituelles de l'existence, délivré du fardeau de vivre, ne tenant plus à rien, ne craignant plus de mourir, suspendu entre les deux eaux fangeuses dans un rai de lumière. Je me sentis pour une fois exactement à ma place en ce monde, le cœur débordant d'amour, prêt à entendre toutes les plaintes, à les recueillir et à les soigner, mais aussi à coucher avec la terre entière, et tout ça avec la même intense dévotion.

Marie mère de Dieu me regardait de ses grands yeux sévères derrière son vernis craquelé, je cherchais vaguement quelque approbation dans son regard, bien que j'étais foutrement au-dessus de tout ça. Ce fut sans doute de l'autosuggestion, mais je la vis qui me regarda soudain avec plus d'intensité, et me fit un clin d'œil très subtil et très gracieux par lequel elle me signifiait qu'elle m'accordait tout. Quelque chose de saint, vous dis-je. Ma chair vibrait tout entière, soumise au craquelage divin qui l'émouvait toute, ça sentait à la fois la rose et le gibier, je n'avais toujours rien à foutre du dogme, mais j'étais en cette église comme un poisson dans l'eau, prêt à mordre la vie tout comme à y renoncer, exactement avec la même ardeur. Toute forme d'ennui, de mollesse ou d'indifférence ayant quitté mon cœur. Il ne restait plus un atome de mon corps qui ne participait pas au grand miracle de la vie. Ces mots se sont écrits en lettre rouges dans mon crâne :

ILS N'ONT PAS IDÉE

DE L'AMPLEUR

DE MA QUÊTE.

6

Toute la différence entre Jack et moi (coup de chapeau de Jack, un matin de pluie), toute la différence entre Jack et moi (je le revois avec son mégot mouillé sous son parapluie minuscule, et notre fou rire), c'est qu'il considérait le monde comme quelque chose à refaire, alors que de mon côté je me suis toujours assez plu d'un monde à dévorer, et par lequel se faire ingérer.

– Bien dormi ? il me dit, narquois, parce qu'il s'était dégotté une jolie rousse, la veille au soir, et qu'il l'avait remontée chez Joe Berny, qui lui avait laissé les clefs de sa misérable chambre, pire qu'un hôtel, et qui empestait plus qu'un logement parisien. Il avait l'air resplendissant, le bougre, avec un sourire qui re-

montait malgré lui, et ses grandes dents jaunes et ravies me regardaient sans qu'il puisse rien faire pour les cacher.

J'étais sorti, et j'avais traîné dans les rues, tapant à la porte des clubs où on commençait à passer le balai tandis que le bassiste s'endormait sur son instrument ; et puis tapant à la porte des maisons, aux fenêtres, tandis que le petit jour pointait , et expliquant à qui voulait l'entendre que l'Amérique était foutue, vraiment foutue, que personne ne savait vivre dans ce pays, à part les noirs, et je faisais un appel pathétique et plein de furie où je suppliais les femmes du quartier de réfléchir deux secondes, et de bien s'assurer qu'elles ne voulaient pas tenter leur chance avec un jeune homme comme moi, aimant l'amour et le jambon, en pleine possession de ses capacités physiques et morales, est-ce que ça ne tentait vraiment personne ? Serait-il dit qu'on puisse ainsi se retrouver seul à mourir de faim pour la peau d'une belle inconnue qui ne se manifesterait pas, après une aussi belle nuit à boire du whiskey et à écouter du meilleur jazz, sans même pouvoir partager avec quelqu'un cette joie brûlante de vivre ?

Je commençais à me dégriser, un ciel pâle comme la mort arrivait, bientôt le soleil viendrait me surprendre, c'était toujours un moment désagréable. J'ai commencé une ballade le long de la mer, histoire de me laver la tête, la brume s'étalait partout comme un gros chat, et j'étais dans un de ces moments où on ne sait plus très bien quoi faire tellement on est heureux, tellement on aime la vie. On n'a plus du tout envie de hurler tout à coup, on se dit qu'on est foutrement mieux à se promener tout seul devant l'océan qu'à faire des va-et-vient entre les membres postérieurs d'une femme mariée – je n'y pensais pas trop toutefois, de sorte à pouvoir en rester à ce dégoût superficiel.

Le ponton était détrempé à cause de la rosée et des embruns, et ce petit matin mouillé remettait tout à sa place. J'étais frais et dispos comme si j'avais dormi mes huit heures. Après avoir arpenté un long moment mon ponton méditatif, où je réglais tranquillement mes comptes avec ma mère, lui expliquant, dans le cadre d'un dialogue fictif, les deux trois points sur lesquels notre désaccord pouvait être dit radical (et elle l'admettait), suite à quoi je m'aiguillais vers d'autres pensées, rejoignant ma première nuit de sexe, péniblement obtenue à Paris à un âge critique avec une prostituée d'un gentil bordel du premier arrondissement, une petite pute qui faisait battre mon cœur et trembler mes genoux. Ce fut tout à fait dénué d'âme, mais pas de tendresse. Je ressortis tout neuf du bordel, donnais vingt francs à un clochard, ce qui était une somme, et passai la journée à me pro-

mener en regardant le ciel, et en me disant que la vie était légère comme la soie, à partir du moment où on se permet de faire ce qu'on veut.

Puis il a commencé à pleuvoir sur le port, alors je suis rentré dans le premier café venu, et j'ai mangé un chausson aux pommes accompagné d'un grand café au lait. Il y avait une serveuse aux cheveux noirs, une fille probablement originaire de Puerto Rico, qui avait des yeux comme des noisettes. Ces yeux étaient extraordinaires, parce qu'ils étaient parvenus à me détourner de ses fesses massives et élégantes, vives et sautillantes, mais capables de lourdeur aussi, suggérant l'aptitude à la plus grasse fainéantise. Ce genre de cul qui vous convainc de l'éternité et de la beauté du monde mieux que n'importe quel discours. Il était noble, narquois juste ce qu'il fallait pour signaler dignement sa présence, avenant, bref : du meilleur augure. Le corps ne cesse de monologuer sans se rendre compte qu'il est en train de tout livrer de son intimité la plus profonde. Les fesses, pour les authentiques amateurs, sont une source d'apprentissages infinis, et je place très haut, dans le domaine de l'art, les mérites d'un cul éloquent. Quelles que puissent être les vices et les vertus de sa patronne, je ne peux réprimer un respect, une admiration, une dévotion, à l'égard d'une paire de fesses dont je sens qu'elle exprime à la perfection la joie qu'il y a à participer de cet univers, dont je ne pense pas par ailleurs que du bien. J'ajoute au passage que la vie noire jouit du privilège exorbitant de posséder tant de qualités morales, esthétiques et plastiques qu'elle anime les individus qui lui appartiennent d'une dose de sagesse et de joyeuse intelligence considérablement supérieure à la moyenne de la race conquérante et civilisatrice, j'ai nommé : les visages pâles, porteurs de la raison, de la maîtrise, et de la mort.

7

Nous étions personne, des gamins à vélo, avec de bons mollets, des yeux clairs, les joues imberbes, et aucune raison de transiger. Nous étions des esprits lancés à travers l'univers pour apporter un message nouveau à nos pairs. La vie telle que nos concitoyens la vivaient, dans notre bled, en Occident, ressemblait déjà pour nous à la sinistre blague que la plupart voient en elle aujourd'hui. Et je ne parle pas de ce que les gens font (aller au cinéma, en discothèque, etc., mais de ce qu'ils ont dans le crâne.) Nous étions là pour ouvrir d'autres horizons, et nous l'avons fait. Nous explorions tout, pour tout soupeser, de façon à faire un tri définitif.

Les matins de rivière. Les eaux bleues brunes. L'odeur de vase. La pêche. Le silence arqué. Les berges. Mais nous n'étions pas faits pour vivre tranquille. Faits pour aller porter toujours plus loin la force du silence. Mais les Américains si peu prêts à entendre parler de tout ça, qu'il n'y a même pas une place faite à l'avance pour les hommes spirituels que nous étions. Ils sont d'office mis à la porte de la société, voués à la non-reconnaissance éternelle. C'est cette souffrance aussi qu'il fallait exprimer ; et se proclamer vagabond n'était pas seulement une pose, c'était une nécessité. Jack n'était pour la conscience de son pays que cela, un vagabond. Et donc en partie un vagabond à ses propres yeux.

Sa société ne voulait pas de lui, et il a fini par accepter ça, après avoir hurlé tout son dégoût une vie durant.

Au petit matin, nous allions jeter les hameçons sous le petit pont de la rivière à truites du Montana où mon beau-père avait une cabane. On avait évoqué des souvenirs d'enfance, et sorti un joli paquet de truites argentées.

Il y a eu cette innocence, à la base. Cette innocence était le ferment de notre amitié. C'était quelque chose comme de l'amour, mais bien plus grand, car nous étions traversés ; nous n'étions pas l'un l'autre l'objet de notre amour : nous aimions ensemble la même chose, et faisions converger nos forces vers la même beauté. Cette beauté, c'était la vie, sa puissance, son côté miraculeux, spirituel. Le fait que tout soit dans un commencement perpétuel. Il y a eu cette innocence, comme quelque chose de très fort et d'incroyablement pur, qui laissait dans nos vies une traînée de feu, et qui nous isolait du reste des hommes. Nous avons eu cette vision.

Et puis peu à peu, suivant une annonce qui aurait été faite de tout temps, lentement, de façon implacable, est arrivée la catastrophe. Rien de spectaculaire. Simplement la fin de ce que nous avions rêvé. Simplement la fin de cette innocence qui avait été le centre secret de notre vie.

Nous sommes revenus de cette catastrophe brûlés, maussades, cyniques, fourbus, une tristesse noire dans l'âme. Nous avions perdu notre paradis, et nous étions fous, désemparés, inadaptés dans ce monde alourdi, véreux, si lourdement terrestre.

Cette histoire n'est pas mon histoire, ni celle de Jack. C'est l'histoire d'une amitié de gamins. C'est l'histoire d'un monde rongé par un mal duquel il faudrait cesser de vivre pour s'arracher. Nous avons rêvé d'être autre chose que ce que nous sommes. Ce passage à l'âge adulte, où tout se joue, où l'on cesse de

recevoir la vie comme un cadeau, mais où on lui dit oui en toute responsabilité, ce passage modifie tout. Ce passage, nous avons tenté de le reporter aussi longtemps que nous avons pu. Puis j'ai cédé, et j'ai vécu. Jack a tenu, il en est mort. Comment pourrais-je dire qu'il a eu tort ?

Seigneur, aide-moi à trouver une nouvelle raison de vivre. Tu as disparu exactement au moment où j'ai eu besoin de Toi. Je ne suis plus si sûr, et mon pas n'est plus si ferme. Ce soir, Seigneur, je tremble, car mon âme est malade, et je sais que cette maladie, c'est Ton absence qui en est la cause. Qui a vécu dans Ta lumière est condamné à ne pouvoir vivre sans vous. Ma maladie, c'est Ton absence.

Aujourd'hui je ne peux chanter Tes rivières que dans la souffrance de cette beauté disparue. Et je ne veux pas le faire. Je veux vivre, d'une vie sans mémoire et sans nostalgie. Je veux vivre, dans cette innocence qui sacrifie chaque instant au suivant, cet enchaînement de crimes auxquels nous sommes sommés de participer.

La vie dans sa gloire, voilà ce que je n'oublierai jamais, et cela n'est ni un rêve, ni une réalité. Cela n'est ni le monde, ni l'homme. Cela n'est ni Dieu, ni la terre. Cela est une harmonie possible du monde, qui vient lorsque tout est en place gonfler la voile, remplir d'amour les âmes justes.

Mais en attendant je veux me salir autant que je peux, descendre aussi bas que possible, car je ne suis plus digne de cette beauté. Que m'importe une beauté que je suis seul à voir ? Une justice que je suis seul à pratiquer ? Autant vaut se mêler à la foule, sympathiser avec la terre d'où nous procédons et où nous finirons.

Mais je suis capable d'entendre dans les basses lugubres de la voix d'un jouisseur la trace ancienne et plus haute de la vie selon Dieu, qui a été détruite.

Je ne veux pas faire de nouvelles œuvres, à celles qui existent déjà il ne manque que la direction pour rayonner, l'horizon qui les mettra en mouvement, et qui révèlera toute l'étendue de leur sens. Elles se prendront toutes par la main, et commenceront alors leur grand travail de refondation de la culture. Tous ces individus sacralisés, Proust, Céline, Lawrence, Mishima, etc. apparaîtront enfin comme d'éclatants signaux d'un monde à reconstruire, et l'on verra que l'art a depuis un siècle ou deux assuré l'intérim de la religion. René Char, Giono, autant de petits rois, autant de régents qui ensemble ont tracé la direction nouvelle. Ils ont enterré le monde ancien, porté le deuil de Dieu, et esquissé des chemins. Ces chemins, loin de nous lancer dans un nouvel inconnu, vers de nouveaux progrès, invitent à un arrêt complet de la vie. Il faut tout arrêter, se signer devant la tombe,

se résoudre à la mort du monde ancien. Nous pouvons maintenant nous frotter les yeux et nous réveiller au milieu du monde tel qu'il est, un monde obscur et mystérieux que nous devons nous déshabituer de voir avec des yeux modernes. Nous avons oublié Dieu, qui n'est pas un être au-delà du ciel, mais qui est la vérité et surtout la communauté de ce que nous portons de plus beau en nous-mêmes.

Peut-être nous faudra-t-il pour le retrouver en passer par un autre Moyen Âge, retrouver les mystères, les roses, les grotesques et l'alchimie secrète, la crainte de Dieu.

Un même phénomène n'a pas la même signification selon qu'on l'appelle maladie psychique ou transe divine.

Retrouver un monde physique, c'est-à-dire magique, et les déraillements de l'esprit qui vont avec.

Vingt ans après

Photo prise dans un bus chinois New York-Boston (c. 2003-2004).

Vingt ans après

« Il y a un Huckleburry Finn au fond de chacun de nous, un trésor caché derrière les algues. Une des choses intéressantes à faire en cette vie est de partir à sa découverte. À la découverte de son soi sauvage. De son soi divin. » (« Se promener », 27 avril 2004)

J'avais 26 ans, et j'avais échoué à peu près dans tous les domaines.

De retour d'une année aux États-Unis, où je venais d'achever sans gloire de bien trop longues études de philosophie, j'avais trouvé un emploi – aux éditions Autrement. C'était comme si ma vie commençait enfin.

Au bureau, je faisais souvent une pause cigarette vers 11 h. J'allais fumer devant l'entrée du 77 rue du faubourg Saint-Antoine. Je regardais les gens passer dans la rue ; le tabac et la lumière du matin me ravissaient. Mille idées me traversaient, je me sentais à l'aube d'une vie nouvelle. J'écrasais ma cigarette sans la finir, et remontais quatre à quatre à mon ordinateur au deuxième étage pour y précipiter mes pensées.

Une ligne, dix lignes ou une page, à mes heures perdues, entre deux tâches, entre midi et deux, le soir, n'importe quand : j'écrivais lorsque cela me tombait dessus. Des bouts de textes, comme s'il s'agissait d'incantations magiques. Relire les manuscrits en vérifiant leur cohérence (et en l'améliorant si besoin) faisait jaillir des idées d'autres textes, comme les pousses d'un arbre proliférant.

Pendant deux ans, de septembre 2003 au printemps 2005, employé gratte-papier malheureux en amour, j'ai ainsi noirci des dizaines de pages où j'ai rêvé tout bas ma vie future d'éditeur indépendant ou de philosophe de l'écologie. Je ne tenais pas en place ; et il y allait de ma vie. Comme le baron de Münchhausen, je m'attrapai par les cheveux pour me sortir des sables mouvants.

Ces fragments sont des choses jaillies spontanément dans un espace social neuf pour l'étudiant attardé que j'étais, un bureau où je me sentais heureux et libre d'une façon nouvelle – comme dé-névrosé d'être sorti de l'université[1] et de pouvoir désormais pratiquer la philosophie hors les murs, en liberté, non comme

1. Cette libération se lit dans plusieurs textes hostiles à l'académisme et la vie académique, comme « Réquisitoire à usage interne », 19 juillet 2004.

un enseignant-chercheur, mais comme un entrepreneur[2]. Ce sont là des choses qui auraient pu sembler précieuses à un aspirant écrivain qui avait tant de mal avec l'écriture ; c'étaient des choses de peu de valeur pour un jeune homme qui avait d'abord des problèmes économiques et professionnels, et dont la priorité était de parvenir à gagner son pain, à trouver une place dans la société et – dans ses rêves les plus fous – à créer un jour sa propre maison d'édition.

Les années passèrent, et j'oubliai entièrement l'existence de tous ces textes.

En les redécouvrant aujourd'hui, il me semble que je n'ai jamais tracé un autoportrait aussi complet et intime.

Big Sur

En juillet 2024, un ami et auteur, avec qui nous avons conçu la création cette même année de la collection « Littératures » des éditions Wildproject, me raconte avec enthousiasme son départ prochain pour Big Sur, où il va faire une résidence d'écriture pour son prochain livre. Je lui réponds que Big Sur avait autrefois occupé une place centrale dans ma propre mythologie, car ce bout de côte montagneuse sauvage qui s'étire au sud de San Francisco vers Los Angeles était le lieu d'élection de Henry Miller (1891-1980), un héros majeur de ma jeunesse, « l'homme qui m'a sauvé de la folie » (comme le disent souvent ses lectrices et lecteurs, lorsqu'ils se reconnaissent dans un train avec un *Plexus* ou un *Tropique du Capricorne* à la main). Ce citadin ébouriffé et tourmenté, après la Seconde Guerre mondiale, et parvenu à l'âge de la sagesse, avait décidé de s'installer là pour la seconde moitié de sa vie, plus contemplative. Il avait consacré un livre à ce lieu, intitulé *Big Sur*[3], qui est aussi le titre d'un livre de Kerouac de quelques années postérieur[4] ; Miller étant pour la *beat generation* une sorte de parrain. Au cœur du comté de Monterey, Big Sur est aussi le territoire de Steinbeck – cet écrivain-écologue[5] originaire de Salinas – et le cadre de plusieurs de ses livres, comme *Des Souris et des Hommes*, dont l'action démarre à Soledad.

Ce lieu comptait tant pour moi dans ma jeunesse, que je n'avais jamais osé m'y rendre en pèlerinage, de crainte d'être déçu ou de m'y trouver comme un

2. On trouve au moins quatre fragments à ce sujet, dont « Philosophie, avant-propos », 29 juin 2004, et « Discours 2 », 8 juin 2004
3. *Big Sur and the Oranges of Hieronymus Bosch*, New Directions, 1957.
4. *Big Sur*, Farrar, Straus and Giroux, 1962.
5. Un écrivain-écologue (1902-1968) contemporain de l'écologue-écrivaine Rachel Carson (1907-1964).

touriste ; et puis je n'avais rien à y faire. Mais je dis à cet ami que je me souviens d'avoir écrit dans ma vingtaine un texte (intitulé « Bixby Canyon ») sur cette Mecque littéraire de la contre-culture.

Il me dit qu'il veut le lire.

Je n'y prends pas garde.

Il insiste.

Je lui dis que je ne sais même pas où trouver ce texte.

Il s'entête et me dit qu'il pourrait en intégrer des citations dans son livre

« Mais jamais de la vie, je ne sais même plus de quoi ça parle ».

Il revient amicalement à la charge.

Je lui dis que je n'ai pas le temps, que j'ai cinq bons à tirer ce mois-ci.

Je finis par ouvrir le dossier « Archives » de mon ordinateur. Je tape « Bixby » dans le Finder de mon Mac. Il apparaît un fichier nommé « Bixby - juillet.doc ».

Je l'ouvre. J'avais tout oublié de son contenu.

Autoportrait en futur éditeur

Ce n'était pas tant Bixby Canyon en lui-même, ni quoi que ce soit d'autre d'aussi clairement désignable, bien que Bixby ait eu son importance là-dedans, car le lieu possède effectivement quelque chose d'extraordinairement beau et effrayant à la fois, un peu comme le reflet fugitif d'un aigle dans le pare-brise d'une berline que vous êtes en train de nettoyer au beau milieu d'un carrefour parce que vous n'avez pas de quoi manger à votre faim.

Maquetté comme un livre, avec de grandes marges, le texte comptait quarante pages en Arial 11.

La première phrase m'amuse par sa recherche de sophistication littéraire (en l'occurrence, un pastiche de la syntaxe de Jim Harrison), par sa longueur excessive, qui vide les poumons ; elle me fait sourire aussi car elle permet de régler le fait que je m'apprêtais à écrire sur une région du monde dont je n'avais pas la moindre expérience.

Big Sur était vraiment pour moi *cosa mentale*.

Je poursuis la lecture.

« Bixby Canyon » est écrit à la première personne par un éditeur dans la cinquantaine, avec une barbe grisonnante. Cet homme, de tempérament plu-

tôt solaire et expansif, a construit sa petite maison d'édition et librairie, qui a apparemment quatre collègues, et a su créer un « joli fonds ». Une entreprise reconnue, dont il explique qu'il tire une satisfaction profonde, en dépit de ses dimensions économiques relativement modestes.

J'écarquille les yeux car c'est là une description à peu près correcte de ma situation actuelle au sein des éditions Wildproject, alors que j'approche aujourd'hui la cinquantaine, que ma barbe, en effet, commence à blanchir ici et là, que nous sommes cinq dans l'équipe, que nos bureaux comportent une librairie, et que notre fonds nous vaut un début de stabilité économique.

Nous sommes en juillet 2024 ; ce texte date de juillet 2004 – il y a exactement vingt ans. Recevoir, par la demande de cet ami (et *via* Big Sur), la visite impromptue du jeune homme que j'étais, me saisit. Le message qu'il m'apporte me semble à la fois prémonitoire et exotique, étrange et familier. J'entre dans une forêt d'émotions. Je suis heureux, vis-à-vis de ce jeune homme, d'avoir à peu près accompli son rêve ; ma situation actuelle me paraît en retour plus gratifiante, vue dans les yeux de son désir ardent d'être ce que je suis devenu. À certains égards, son message m'aide à mieux comprendre mon propre projet éditorial, le rapport trouble par lequel s'articulent chez moi désir d'écrire et désir de publier – ainsi que mon positionnement sur la question de la reconnaissance[6].

Mais je lui envie sa fougue d'écrivain. Qu'est devenu ce jeune auteur audacieux ? Ma vie professionnelle consiste à aimer et à accompagner les auteurs ; et je conçois une sorte de tendresse pour celui-ci, apparu inopinément, par la grâce d'un autre, dans l'archéologie de mon disque dur.

Soi-même comme un auteur

« J›ai toujours eu l›ambition dans ma jeunesse de devenir une sorte d›homme d›affaires littéraire avec un bureau en bois à rideau, combinant l›image de mon père avec l›image de moi-même en tant qu›écrivain, ce que Monsanto[7], sans même y penser, a accompli d'un coup de baguette magique. »

6. « (…) bien qu'il ait connu très tôt le goût rance du succès. La gloire, on se l'accorde à soi-même dans la sérénité. » (« Bixby Canyon », juillet 2004.)
7. Monsanto est un avatar de l'éditeur de Kerouac, Lawrence Ferlinghetti. Le choix de ce nom de personnage ne fait probablement pas allusion à la multinationale d'industrie agricole – bien que le livre de Kerouac ait paru en 1962, la même année que *Printemps silencieux* de Rachel Carson.

Jack Kerouac, *Big Sur*

Je suis sonné. Je ne peux me détacher de ces retrouvailles involontaires, qui me perturbent et me revigorent.

J'imprime les quarante pages, les agrafe et les relis au calme chez moi le soir-même. Cet éditeur quinquagénaire, qui s'appelle Walt Zomboni, est inspiré du poète-éditeur Lawrence Ferlinghetti (1919-2021), qui avait fondé en 1952 à San Francisco la maison d'édition et librairie City Lights, éditrice de la *beat generation*. Il y parle principalement d'un de ses auteurs, qui est aussi son ami, et d'une certaine façon son double négatif, Jack Kerouac (1922-1969), tout juste décédé d'une cirrhose, à l'âge de 47 ans – mon âge aujourd'hui ; bien que, contrairement à Kerouac, je me sente sobre et serein à l'aube de ce que j'espère être la seconde moitié de ma vie ferlinghettienne.

Par-delà la figure de l'éditeur-auteur, c'est plutôt un texte sur la relation éditeur/auteur, sur la relation entre l'écriture et la vie, sur l'intellect et le corps, sur la culture blanche présentée comme malade et les cultures noires présentées comme vivantes.

J'envoie ce « Bixby Canyon » à l'ami par qui je l'avais retrouvé, curieux de recueillir son avis.

À l'époque où j'écrivais cette fiction de narrateur-éditeur, j'étais beaucoup plus proche du personnage de « l'auteur » (introverti, cérébral et, au fond, malade) que de celui de « l'éditeur » (extraverti, physique et épanoui) dans lequel je me projetais. Mais je suis plus ou moins devenu celui que ce jeune homme voulait devenir ; j'ai réussi en tout cas à éviter de sombrer du côté que je craignais. Comme une créature de cet obscur auteur, j'ai accompli le projet de vie défini par ce script oublié. Et cela passait par le sacrifice de l'auteur qui était en moi – ou en tout cas d'une certaine forme d'écriture.

Une des idées du texte est qu'il est préférable, pour « guérir » son âme, de se tenir à l'écart de l'écriture, ou en tout cas d'éviter de surinvestir l'importance de l'œuvre écrite – cette disposition culturaliste étant pour ainsi dire au cœur de « la maladie ». Ce texte exagérément littéraire est un manifeste contre l'écriture ; l'acte de renoncement d'un auteur non publié ; un détournement de la pulsion d'écriture vers la pulsion d'éditer.

Et j'ai à peu près respecté ce vœu : ces vingt dernières années, je n'ai écrit que trois livres et deux manuels, sans prétention littéraire, sur un coin de table, à

mes heures perdues, le matin, la nuit ou le week-end ; alors que j'ai publié chez Wildproject plus d'une centaine de titres (sans compter la centaine que j'avais édités avant, dans d'autres maisons). Depuis vingt ans, j'ai passé infiniment plus de temps à accompagner le travail des autres, qu'à écrire moi-même.

Dans « Bixby Canyon », tout me semble un peu faux et artificiel : la fascination nord-américaine, la masculinité surjouée typique des Trente Glorieuses, le travail d'éditeur comme celui d'auteur, pour ne rien dire de l'érotisme juvénile omniprésent à l'arrière-plan : ce narrateur a beaucoup plus lu que vécu, et le travail de déconstruction de son héritage blanc et patriarcal est balbutiant. Et pourtant, malgré ces limites, et derrière ce vernis de littérature, je reconnais tout, ou presque. La plupart des grands thèmes de ma vie sont posés dans ces quarante milles signes écrits comme en apnée. Je ne peux le nier : c'est bien moi.

J'envoie le texte à l'ami par qui je l'avais retrouvé. « C'est un vrai *raptus*, on a l'impression que tu es possédé », me dit-il.

Wild

« S'aimer *comme autrui*, c'est justement renoncer à tout narcissisme, à tout amour du moi pour lui-même. En m'aimant comme autrui, je deviens à mes propres yeux un accident du monde, une sorte de miracle provisoire, un être fini, promis à la souffrance et à la mort. On peut avoir à son propre égard une compassion sincère et mesurée, qui s'étend aussitôt à l'ensemble du genre humain. » (« S'aimer comme autrui », 29 juin 2004)

Mon émotion à redécouvrir ces textes ressemble à celle que l'on peut avoir en tombant sur une photo de classe de son enfance, où l'on se souvient qu'on se trouvait vilain – mais où l'on se voit aujourd'hui aimable et beau, comme son propre fils. Il se joue là quelque chose de la réconciliation avec soi-même ; un apaisement et une prise de distance.

Ce jeune homme que je ne suis plus m'a rappelé ce que j'étais en train d'oublier.

Il m'a rappelé que mon entrée dans la philosophie de l'écologie, au début des années 2000, s'est faite par la matrice de l'œuvre de Henry Miller (elle-même prise dans celle de D.H. Lawrence) – c'est-à-dire dans des motifs moins politiques, scientifiques ou même anthropologiques, que métaphysiques, littéraires, existentiels. Pour tenter de formuler en un mot les principes de cette ma-

trice, je dirais qu'elle repose sur un respect mystique de la vie (avec une religion de l'amour charnel), une attitude politisée au sens où elle est opposée aux logiques et aux valeurs de la société industrielle – une sensibilité qu'on pourrait voir comme un nouveau romantisme tardif (et plus échevelé) du début du 20e siècle[8].

Il m'a rappelé la relation complexe, organique, structurelle, conflictuelle, qui s'est nouée chez moi dès ce moment entre l'acte d'écrire et l'acte de publier.

Il m'a rappelé que, dès le début, mon écologie était résolument antimoderne et antioccidentale – alors que je n'ai pris connaissance des pensées décoloniales qu'à partir de 2015, et créé la collection « Le monde qui vient », consacrée à l'écologie décoloniale, qu'en 2017[9].

Il m'a rappelé à l'enjeu central de la « maladie moderne de l'âme », et donc de la « guérison » – explicitement articulée à celle de la spiritualité (ce qui est précisément le sujet de l'écopsychologie, dont je pris connaissance en 2022, que je commençai à publier en 2023, et auquel je suis précisément en train de consacrer un livre aujourd'hui).

Il m'a rappelé, en arrière-plan, à un paysage physique dense, vécu, qui était et demeure mon ontologie fondamentale : un monde puissant et incontournable, naturel, indissociablement érotique et spirituel. Cet univers onirique, métaphysique et littéraire s'est condensé pour moi dans le mot *wild* – cette *wildness* intérieure n'étant alors qu'un projet (*a wild project*) pour un jeune homme dont l'expérience extérieure du monde consistait surtout en sept ans d'études en philosophie (évidemment européenne) et à appeler de ses vœux « la vraie vie » … Je me sentais (ou voulais) devenir (ou redevenir) *wild*, c'est-à-dire : sauvage, délié, libre, fou, dé-cérébralisé, dé-domestiqué, dé-civilisé – dés-occidentalisé. Je dirais aujourd'hui plutôt « marron », puisqu'il s'agissait au fond de m'arracher à la culture moderne de la Plantation (dans l'hypothèse que les institutions des crimes esclavagistes – dont mes aïeux n'ont pas été victimes – puissent valoir comme paradigme universel de l'aliénation moderne).

De cette rencontre avec le jeune homme que j'étais, je suis resté bouche bée. Tout ce que je fais aujourd'hui, ou presque, est ici présent. Cet univers onirique est d'autant plus intriguant qu'il est aujourd'hui marginal, voire incongru,

8. Ce qui n'empêche pas de trouver chez Miller la persistance d'un masculinisme résiduel typiquement moderne, qui contredit parfois ce projet même ; et qu'on peut lire, de façon bienveillante, comme un symptôme du mal qu'il est en train de combattre.
9. Avec l'anthropologue Pascal Menoret.

par rapport à ce que sont devenues les sérieuses et respectables « humanités environnementales ». Vingt ans ont passé, un gigantesque travail collectif a eu lieu, grâce auquel j'ai mûri et développé (bien au-delà de ce que j'imaginais alors) la « révolution cosmologique » ici en germe[10], avec la communauté d'aut·rices et de collègues qui s'est formée, et en lien avec les fortes dynamiques sociales et politiques contemporaines. Mais je reconnais ce germe. Je l'assume, jusque dans ses aspects disgracieux ou dissonants. Ce germe constitue le moment naissant d'une trajectoire intellectuelle et professionnelle. Et comme toutes les naissances, un moment saturé de sens.

Je m'y retrouve à nu.

Rêves éveillés

De retour le lendemain au bureau de Wildproject, je vois que le fichier « Bixby Canyon » est rangé dans un dossier « Littérature » qui contient cent cinquante autres fichiers. Un autre dossier, intitulé « Philo écologie », en compte encore soixante. Ces deux ensembles de textes sont rangés dans un dossier « 2003-2005 ». J'ai apparemment conservé et recopié cette archive au fil de mes changements d'ordinateurs successifs. Je l'avais oubliée ; mais elle ne m'a jamais quitté.

Cette période de deux ans correspond à la durée de mon premier emploi, aux éditions Autrement[11]. Je venais d'échouer en beauté mes études de philosophie (recalé à l'oral de l'École normale supérieure ; premier recalé à l'oral de l'agrégation ; un DEA mal noté sur la notion de nature chez Freud, Jung et Merleau-Ponty). Je ne plaisais pas au monde académique ; il ne me plaisait pas non plus. Après une année en tant qu'assistant de langue à Bard College dans l'État de New York en 2002-2003, dans un contexte d'inexorable naufrage conjugal, je rentrai cependant à Paris l'été 2003 avec une énergie professionnelle inédite, plein de projets ardents : je venais en effet tout juste de découvrir à la fois le monde de l'édition et les pensées de l'écologie.

Cette double révélation a eu lieu à New York en juin 2003 lors d'un stage

10. Cette révolution est l'horizon de l'ensemble de ces fragments, même si le mot n'a que 3 ou 4 occurrences. Voir par exemple : « C'est l'esprit de la révolution que j'invoque (…) : une révolution de la douceur, du ralentissement, de la terre. » (« Manifeste », 11 mai 2004)
11. J'ai été stagiaire aux éditons Autrement à l'automne 2003, puis employé de 2004 à 2005.

dans une agence littéraire[12], où je faisais des fiches de lecture en anglais sur des nouveautés à paraître aux États-Unis à destination d'éditeurs étrangers (afin qu'ils puissent en acquérir les droits avant parution). Cette activité indissociablement poétique et commerciale me plut tout de suite au-delà de toute mesure – bien davantage que l'atmosphère de l'université.

L'un des premiers titres que je lus pour cette agence était un livre d'écologie, *Monster of God*[13] : une enquête dans cinq zones du monde où des sociétés humaines vivent à proximité de prédateurs mangeurs d'hommes, entremêlée des récits de l'invention des grandes notions de l'écologie scientifique dans les années 1920 et 1930 (« chaîne alimentaire », « écosystème », etc.). L'auteur, David Quammen, était un journaliste rangé au rayon « *Nature writing* » ou « *Science writing* ». En lisant ce livre – dans un bus chinois qui me menait vers Boston pour le week-end –, je fus terrassé par une espèce de mutation cognitive irréversible, dont je sentais qu'elle constituait l'aboutissement de la recherche confuse que je menais depuis le début de mes études en philosophie. C'était comme si soudain, l'ensemble de mon cerveau se réorganisait et se remettait à l'endroit, dans un raffut inédit. Cette lecture allumait en moi un magnifique incendie de compréhension de l'univers qui, à la fois, exaltait et entravait ma lecture, de sorte que mes yeux allaient et venaient entre les pages du livre et le paysage qui défilait à travers les vitres du bus – où était écrit en lettres capitales « Emergency Exit » (« Sortie de secours »).

Je nommai provisoirement cette révélation « l'Idée écologique » ; et je me dis : « Ce bus chinois est mon chemin de Damas. Il me faudra au moins pour dix ans pour métaboliser et développer tout cela – en tant qu'être humain, en tant qu'auteur ou, qui sait, en tant qu'éditeur ? ». Mon intuition de la nécessaire recomposition de l'idée de nature, qui me travaillait depuis des années en tant qu'étudiant, trouvait soudain avec ce livre sa confirmation massive et d'immenses pistes de développement, dans l'articulation fine qu'il proposait entre biologie, ethnographie, panthéisme, littérature, mais aussi dans la quantité de notes bibliographiques, qui laissaient deviner un continent méconnu en Europe.

12. Sanford J. Greenburger Associates, 55 Fifth Avenue, New York. L'existence de cette agence m'avait été indiquée une amie d'amie qui résidait à New York : la toute jeune Violaine Huisman, alors chargée des droits étrangers chez Seven Stories Press ; un conseil qui a changé ma vie.

13. David Quammen, *Monster of God: The Man-Eating Predator in the Jungles of History and the Mind*, W.W. Norton, 2003.

J’écrivis tout de suite à David Quammen, en lui demandant qui étaient ses *fellow writers* et comment il appelait la scène dont il faisait partie – *environmental nonfiction* ? Il me répondit qu’avec Barry Lopez ils appelaient parfois cela *wilderness writing*, et m’envoya une quarantaine de références bibliographiques – aucun de ces titres n’était alors traduit en français.

Après des années de flottement social et de malaise psychologique, j’avais pour la première fois un rêve professionnel ; et ce rêve produisait un flux de *daydreams* d’anticipation : je me voyais développer cette philosophie de l’écologie (qui me semblait une révolution culturelle majeure et inéluctable) ; je me voyais créer ma propre maison d’édition – je me voyais *physiquement*, dans des bureaux-librairie ayant pignon sur rue, du soleil passant entre les lamelles des stores, avec des collègues, des auteurs, de la liberté et des jurons.

Après ce long marasme solitaire d’étudiant en philosophie, mon esprit était en flammes ; j’avais un objet et un projet.

Une maladie moderne

Après le dîner, je relis ces 210 textes d’un trait, à toute allure. Je me ré-enfiévrais, vingt ans plus tard, de ma fièvre d’alors.

Je me trouve face à ma « philosophie de l’écologie » dans son état brut initial. Un état tellement solitaire, rugueux, sauvage, que je ne la reconnais pas entièrement, au premier coup d’œil ; je la redécouvre avec un intérêt presque « historique ». On voit ici éclore et tâtonner ce nouveau « paradigme philosophique » chez un jeune blanc hétérosexuel, de la classe moyenne intellectuelle, originaire du Sud de la France, au tout début du 21e siècle – qui n’avait lu ni Carson, ni Næss, ni Bookchin, ni Snyder, ni Callicott, ni Plumwood, ni Illich, ni Ellul, ni Latour, ni Descola, ni Berque, ni les Larrère… Ces fragments esquissent pourtant à mains nues *une certaine conception de l’écologie* (comme entreprise philosophique de guérison de l’esprit occidental) ; et *une certaine conception de la littérature écologique* (comme écriture décoloniale des lieux, au service de la connaissance de la nature).

Tout cela est pris dans une forte pâte d’introspection, qui en est indissociable ; et qui en fait aussi un document intéressant d’un point de vue psychopathologique. Cette période correspondait en effet à une période de renaissance ou de « guérison », avec toute la vitalité sauvage qui accompagne ce genre de phase. J’avais vécu ma rencontre avec les pensées de l’écologie dans le bus

chinois comme un *changement de philosophie* au sens le plus intime et profond du terme : un changement de système de pensée, d'organisation de mes facultés de connaître, un changement ontologique plein de conséquences éthiques, bref, un complet remaniement cosmologique.

Ces fragments ne sont pas des bouts de journal. Ma vie quotidienne n'y affleure quasiment pas. Ce ne sont pas non plus des esquisses littéraires que j'aurais projeté de réunir et de publier un jour. Ce sont des visions lancées sur le nouveau plan de projection qui venait de s'ouvrir à moi. Elles procèdent d'émotions passagères, de micro-extases, de remémorations qui me lançaient sur telle ou telle piste narrative ou discursive. Ce sont pêle-mêle des vœux, des souvenirs anciens, des poèmes, des prières, des pastiches[14], des méditations, des projets de livres, des manifestes, des bouts de raisonnements… Les cris d'un nouveau-né, le babillage d'un être qui sent sa métamorphose en cours et aspire à se débarrasser de ses oripeaux, qui recherche le lieu de sa naissance pour devenir enfin autre chose. Pour devenir lui-même dans le non-frayé, dans une exploration ontologique nouvelle, en dehors des sentiers balisés de la philosophie moderne.

Pour comprendre le sens de cet événement, il faut mesurer le malaise au sein duquel il advint. De quel mal souffrait-il donc tant, ce jeune homme sans histoires, et favorisé sur le plan socio-économique ?

Ces textes témoignent dans leur ensemble d'un gigantesque besoin frustré d'expression et d'existence propre, une rage désespérée de faire entendre sa voix, de sortir de la soute. J'allais d'un maître à penser à l'autre dans une quête apparemment sans fin[15] (Camus à 16 ans, Miller à 19, Diderot à 21, Satyajit Ray à 23…), ne parvenant pas à trouver ma voix propre, à exister par moi-même, à « traverser le voile » :

> Il y a des gens qui à quarante ou cinquante ans tout à coup s'éclairent et rayonnent, et deviennent plus beaux qu'ils ont jamais été. Ils ont décollé. Ils ont traversé le voile. C'est cela que j'attends et anticipe de tout mon être : traverser le voile. Je l'ai déjà traversé mille fois en pensée, mais pas encore en réalité. J'attends que le voile se crève, qu'un million d'oiseaux s'envolent, que les arbres se mettent à me parler, et là, dans la présence de la foi et dans une totale absence à moi-même, je vivrai et j'écrirai, fétu de paille heureux. (« Délivrance », 19 juillet 2004).

14. Des pastiches notamment de Omar Khayyam, Shakespeare, Denis Diderot, Walt Whitman, Henry Miller, Albert Camus…
15. « Il faut avoir longtemps et beaucoup admiré pour, un jour, devenir cette source où les hommes vont boire, ce coin d'ombre et de fraîcheur, ce figuier, cette paix pleine de sagesse et de joie. » (« Une vie réussie », 26 mai 2004)

Je sais aujourd'hui que j'étais aliéné par un sentiment d'illégitimité – d'autant plus profond que j'étais alors incapable de le nommer, n'ayant pas élucidé la raison qui me rendait les figures paternelles (pères, patrons, maîtres…) à la fois indispensables et insupportables, et qui me bloquaient dans la position du fils éternel. Il a fallu que je devienne père, bien des années plus tard, pour commencer à comprendre les motifs profonds de mon illégitimité radicale, qui me coupait de mon propre corps, qui me rendait désespérément étranger à moi-même. Je n'avais pas conscience, alors, d'être écrasé par le patriarcat, étouffé comme je l'étais dans un secret qui impliquait la vulnérabilité cachée de mon patriarche de père, dont je devais demeurer, au fond, l'éternelle annexe filiale[16]. Je ne parvenais à imaginer mon émancipation qu'en me projetant à mon tour dans ces figures patriarcales caricaturales – à commencer par ce gros Walt Zomboni, « homme de bruit » au « royal fondement », « propriétaire » et « actionnaire unique » clamant son *autosatisfiction*.

Chercher à publier ces textes aujourd'hui, c'est tenter d'apporter rétrospectivement à ce jeune homme la légitimité dont il n'avait même pas conscience d'être si cruellement privé – dans l'espoir qu'elle puisse remonter le fleuve du temps et contribuer à apaiser ses brûlures.

Ce malaise latent se diffractait en différents symptômes : des « angoisses » (vingt occurrences[17]) liées à un trouble d'« identité » (de nombreux fragments abordent la question de l'identité, dont le tout premier « Philosophie de l'écologie », 9 septembre 2023). Il se plaint aussi de « cérébralité » (« Bixby Canyon »), d'un manque de direction et d'un manque de sens (« Génération orpheline », 5 septembre 2005), d'une « haine de soi », de « jalousie » (huit occurrences), de désir inassouvi ; on voit aussi affleurer le complexe de supériorité (et donc d'infériorité). « Mon cœur s'était arrêté, et je vivais par des passions qui n'étaient pas nobles – de l'angoisse à endiguer, du désir à satisfaire, de la jalousie à surmonter. (…) (« Je n'étais pas fier de moi », 10 avril 2004) En-deçà de tout cela, il souffre aussi d'un sentiment pathologique de solitude : « Il me fallait éprouver sans cesse la présence d'autrui, car dès qu'il disparaissait il me semblait

16. Ceci est une autre histoire (que je devrai raconter un jour).
17. Citons par exemple : « L'angoisse que m'inspire ces lieux (peur de soi) est liée à la présence en moi d'une autre *wilderness*. » (« Ventoux le Père : traité de géo-psychiatrie », 2 avril 2004).

que je tombais dans une solitude épouvantable et sans remède. » (*Ibid.*)

Cette solitude renvoie à un trauma originel auquel il est fait allusion, où ce jeune homme se décrit, plus crûment, comme « fou » :

(…) ces années d'adolescence où, seul dans ma chambre, la nuit, (…) à ma fenêtre ouverte, le sommeil m'ayant déserté, la vie tout entière m'étant devenu quelque chose d'insupportable et surtout, me sentant enfermé dans les limites de mon moi, de mon corps, de ma conscience, et j'étais terrifié à l'idée que rien n'était vraiment au dehors dont je puisse faire l'expérience, car je ne pouvais pas aller au dehors, car j'étais enfermé dans ce corps qui ne m'était rien, incapable d'atteindre autrui, le monde, la vie, coincé là-dedans comme au fond d'un terrier, étranger à moi-même, malade, absurde, fou. (« Fou », 27 avril, 2004)

Ce mal profond de l'âme, cette hantise incandescente de moi-même, ce handicap terrifiant dont je me trouvais atteint depuis l'adolescence, et dont je ne comprenais pas l'origine, je l'avais recherché et reconnu dans mes lectures acharnées de Truffaut[18], Camus, Sartre, Maupassant ; puis de Dostoïevski, Hesse, Nietzsche… ; puis de Blaise Cendrars, Henry Miller… Ma douleur, ainsi partagée, en devenait moins lourde ; mais le compagnonnage de ces frères de peine ne m'aidait pas non plus à en sortir, et finissait même pas creuser la plaie. Je ne traînais plus qu'avec d'autres fous… J'en avais peu à peu conçu l'idée que ce mal était celui de la modernité elle-même ; que ce dont je souffrais, c'était des apories de la civilisation[19].

La conscience occidentale tout entière est malade. Elle a peur de la mort. (…) Il nous faut apprendre la paix. Il nous faut l'Inde. (…) Ce que nous avons à assumer, ce n'est pas l'écroulement du monde, mais l'écroulement de la civilisation qui est la nôtre. De notre tribu. Et ce, au moment même où notre puissance technique est, au regard de nos dimensions en tant qu'espèce, colossale. (« Global Literature », 22 juillet 2004)

L'écologie, qui sonnait le glas de la modernité, devait donc aussi sonner le glas de mon mal. Non sans inflation psychique :

Car j'étais fou, mais ce qui était intéressant, c'était que cette folie était celle de ma tribu, de mon

18. Notamment de sa correspondance, où Truffaut évoquait ses épisodes d'angoisse et de déréalisation.
19. Cette projection était renforcée par le fait que je n'avais, alors, rien élucidé des raisons familiales singulières de ce mal – ce qui ne veut pas dire qu'il n'était pas *par ailleurs* aussi causé par la culture moderne : car la famille constitue (avec l'école, la « Culture »…) un lieu de transmission privilégié des dysfonctionnements culturels systémiques.

clan, de ma patrie, de ma civilisation. Voilà ce dont je souffrais : je souffrais de la même chose dont tous les autres parvenaient à s'accommoder, mais souffraient aussi sans doute. C'est ainsi que j'en vins à concevoir le grand projet de devenir une sorte de prophète, de chamane, car il me semblait avoir fait le tour de ma civilisation, en avoir éprouvé la mort, et puisque j'étais obligé désormais de me reconstruire, autant en faire profiter les autres. (« Fou », 27 avril 2004)

L'ami par qui j'avais retrouvé le texte avait perçu cet élément dans le personnage de Walt Zomboni : il y a vu la figure du « patient zéro : celui qui, par sa maladie, devient le guérisseur des autres ». D'où, à ses yeux, « la fin d'une certaine figure de l'écriture (avec son destin individuel) au profit d'une figure émergente de l'éditeur (avec son destin collectif) ; un pharmacien de la contre-modernité – dans une idée de l'édition comme entreprise de "grande santé[20]" ».

Concernant la nature de cette « guérison », elle apparaît généralement comme la révolution philosophique de l'écologie ; mais à d'autres moments, comme le symptôme lui-même : ou plus précisément comme l'acceptation sans réserve de la « maladie » et de la vulnérabilité qu'elle engendre :

Je parle comme quelqu'un de GUÉRI, c'est-à-dire quelqu'un qui a renoncé à masquer ses faiblesses, quelqu'un qui sait qu'il est l'angoisse même et la vulnérabilité même, et qui, depuis, a retrouvé la vraie vie, qui est là, partout, et qu'il n'arrivait plus à voir. (« Réquisitoire à usage interne », 19 juillet 2004)

Je pourrais écrire la même phrase aujourd'hui, à la virgule près.

Dans la façon qu'ils ont d'articuler des enjeux intimes, philosophiques et professionnels, ces textes constituent le socle manquant de tout ce que j'ai entrepris depuis ; ou plutôt l'humus – sombre, tiède, grouillant – à partir duquel tout cela s'est développé.

20. Sur ce projet de « grande santé », voir par exemple « Le cerveau du naturaliste [c'est-à-dire du philosophe de l'écologie] est irrigué d'un bon sang régulier. » (« Cinq thèses (extraits) », 25 janvier 2005). Comme dans le cas de Nietzsche lui-même (à qui l'on doit cette formule de « grande santé »), on peut suspecter qu'il s'agit en général d'un projet de malade. « Voyez Nietzsche en Italie, incapable d'avaler un risotto ou des macaronis sans tomber malade, que les bruits de vie de la criée ou de son voisinage insupportent (…), et Nietzsche « Dionysos » écrivant le *Crépuscule des idoles* et *Ecce Homo* ; le type psychosocial désastreux de petite santé et le personnage de grande santé créateur par la pensée de mondes et de vies possibles. Les deux sont en réalité une seule et même personne. » (Jean-Christophe Goddard, *Ce sont d'autres gens*, Wildproject, 2024).

Éros et Shakti

Pour notre avenir, et pour notre bien, l'approfondissement de la connaissance de l'Inde, ou des pensées bouddhistes, serait probablement bien mieux adaptée. Lévi-Strauss dit que le christianisme, masculin jusqu'à la mort, a périclité du point de vue de sa justesse spirituelle en ratant son alliance avec le pôle rond, féminin, terrestre, du bouddhisme, et de l'Orient en général. (« Manifeste », 11 mai 2004)

Dans la suffocation de ce culturalisme, *l'idée de nature* m'était apparue dès l'adolescence comme une bouée de sauvetage – que je préférais à des médicaments anxiolytiques ou antidépresseurs. Tout se passait comme si, pour survivre à la déréalisation où j'étais parvenu (je ne savais comment), je m'étais confié à l'archétype de la Nature – qui semblait, une décennie plus tard, avoir fini par amener mon esprit sur la voie de la guérison à travers cette révélation écologique de 2003[21].

Cet élément de renaissance, et de retour de vitalité sauvage qui l'accompagne, explique la présence envahissante de l'amour – sous toutes les formes d'Éros : le sentiment amoureux, le désir physique, l'amour courtois, la sexualité crue… Un amour cependant plus rêvé que vécu. Pas seulement à cause de ma jeunesse, mais aussi à cause d'un blocage : la relation entre le féminin et le masculin apparaît comme douloureuse chez ce jeune homme qui se plaint de sa vulnérabilité, de ses affects de possession et de jalousie ; elle est même explicitement présentée comme « une guerre magnifique[22] ».

Une guerre… Cette idée, qui m'est devenue complètement étrangère, me glace aujourd'hui le sang. Mais elle correspondait bien à la situation où j'étais à cette époque dans mes propres relations aux femmes, et à ce dont j'avais hérité dans mon enfance (la guerre quotidienne du couple parental). Je reconnais aujourd'hui ce mal comme un déséquilibre masculin/féminin typique du régime patriarcal ; un régime que je n'avais alors, malheureusement, pas identifié comme une des causes importantes de mes souffrances, et que j'étais encore loin de commencer à déconstruire. Même si je vois ici et là quelques éclairs d'espoir, dans cette triste nuit machiste, sous la forme d'une réunification du masculin et du féminin (comme dans « Prison » où il me semble avoir fait parler mon *anima* à

21. Cette décennie 1994-2004 étant encore une autre histoire.
22. « La relation entre le féminin et le masculin. Cette guerre magnifique. » (« Se promener », 27 avril 2004).

travers cette première personne du féminin ; ou encore dans l'attente du beau féminin-masculin de ces « filles à la voix rauque » (« Les histoires que j'aime lire », 19 juillet 2004) ; et plus généralement dans une certaine disponibilité au sentiment amoureux (« Quand les mots s'arrêtent d'être des mots », 5 novembre 2004 ; « Sur le plateau d'Albion », 19 juillet 2004). Ce sont là les carnets de quelqu'un qui aspire de tout son être, et à moitié consciemment, à tomber amoureux.

Un soir d'averse de l'automne 2003 où je m'étais réfugié dans l'église vide de la Madeleine à Paris, je songeais avec une calme exaltation à ce renouvellement écologique de la philosophie auquel je voulais consacrer mes forces, et je me souviens m'être dit que d'un point de vue ontologique, *les lieux ne sont pas une donnée contingente ou une réalité d'arrière-plan : tout est lieu, tout est localisé* ; et nous-mêmes sommes des émanations des lieux. *Nous sommes radicalement et inexorablement situés ; et c'est là une grâce. Au fond, tout est lieu – sauf l'Insituable.*

À cette pensée, je sentis un mouvement énergétique saisir mon périnée, et s'élever le long de ma colonne vertébrale pour m'irradier d'une force inconnue. Incrédule et embarrassé dans l'obscurité de l'église, je retins ma respiration et haussai les sourcils, gêné de cette inconvenante irruption du fond de mon corps en ce lieu sacré. Mais peu importe, j'étais après tout à l'aube d'une vie nouvelle ; et dans ce genre de moment, il se passe des choses bizarres et incompréhensibles.

> Je suis en un sens aussi étranger à moi-même qu'au monde, et tous les deux procèdent de la même nature, si bien que connaître l'un, c'est connaître l'autre. En nous, littéralement, la nature se connaît et se pense. Les écrits, les récits, sont la trace de cette connaissance, que nous nous communiquons entre *Homo sapiens*. (« Critique littéraire écologique », 21 février 2005)

Des années plus tard, je découvris le yoga de la *Kundalini* dans le livre que Jung y consacre – la *Kundalini* étant cette puissante énergie spirituelle lovée dans la base de la colonne vertébrale, en sommeil chez la plupart d'entre nous, qui peut s'éveiller par un processus complexe ; une énergie divine qui est une forme de la *shakti* (la puissance féminine) et qui permet de conduire à la réalisation du Soi. « Lorsqu'on parvient à éveiller la Kundalini (…), on donne nécessairement la première impulsion à un monde qui diffère totalement du nôtre, un monde

d'éternité[23]. »

Les lieux donnent accès à l'Insituable. La Terre donne naissance au Ciel.

Les Grecs le savaient : au tout début de l'univers, c'est Gaïa – la déesse terrestre primordiale – qui enfante Ouranos.

D'où la teneur « mystique » (6 occurrences) de ces fragments, où il est question d'ermites et de « moines » (5 occurrences), de « l'absolu[24] » (3 occurrences) et de « Dieu[25] » (plus de 20 occurrences).

Il nous faut renouer le contact avec notre double sauvagerie, sexuelle et mystique. (« Le grand lien », 3 février 2005)

Une réalité nouvelle

Retrouver un monde physique, c'est-à-dire magique (…). (« Bixby Canyon », juillet 2004)

L'événement central, la sève qui irrigue toutes ces pages, c'est la découverte d'une autre réalité, à la fois nouvelle et immémoriale, qui rend possible des retrouvailles avec le monde. On observe le rejet d'une culture centrée sur la conscience ou la subjectivité (que j'appelais « l'idéalisme[26] ») vers une culture où je me perçois soudain comme émanation et fragment d'un monde vivant, qui bat pleinement à mes tempes. J'assistais à la mort du monde dominant dans lequel j'avais grandi avec mes congénères.

Il faut tout arrêter, se signer devant la tombe, se résoudre à la mort du monde ancien. Nous pouvons maintenant nous frotter les yeux et nous réveiller au milieu du monde tel qu'il est, un monde obscur et mystérieux que nous devons nous déshabituer de voir avec des yeux modernes. (« Bixby Canyon »)

---

23. Jung, *Psychologie du yoga de la Kundalini*, Albin Michel, 2005.
24. Par exemple : « Si son corps-âme vit, c'est parce qu'il a laissé le monde entrer en lui et le féconder. Il a accepté l'héritage de l'absolu. Tout ce qui existe maintenant existe *ab initio*. » (« La vie est tellement simple et belle lorsque tout se tait », 3 février 2004)
25. Par exemple : « Dieu, et l'éternité du monde, c'est justement là qu'ils résident : ici, et maintenant, dans l'écoulement et le mouvement perpétuel du monde. (…) Hors de Dieu, il n'y a rien. » (« Des choses refluent en moi », 1er septembre 2004).
26. Huit occurrences. Voir notamment « Manifeste écologie », 26 juillet 2004 ou encore « Cinq thèses (extraits) », 25 janvier 2005 : « L'idéalisme est le cancer au cerveau de l'Occident. »

Cette découverte allait avec une solitude ; mais il s'agissait cette fois-ci d'une solitude heureuse. Je tâchai de définir les contours de ce monde auquel l'écologie me donnait accès.

Notre écologie est simplement une façon d'aborder le monde dans sa complexité, dans sa simultanéité, dans sa systématicité et dans son hétérogénéité. L'écologie doit élargir son concept, pour devenir le nouveau nom de la philosophie. (« *Wilderness writing* », 26 aout 2004)

Ce monde nouveau, c'est tout le contraire du « Nouveau Monde » des conquérants européens : bien plutôt un reflux du monde ancien, un retour de l'archaïque, comme antidote à un régime moderne perçu comme mortifère.

Devant cette mort imminente, cette catastrophe de notre identité et de notre civilisation, des choses refluent en moi. Des lambeaux morts partent dans le fleuve où ils sont engloutis, mais de beaux rochers lisses et tièdes émergent du déluge : ce sera là, sur ces pierres, que je reconstruirai. C'est la Méditerranée, le pain et l'huile. Ce sont les femmes aux cheveux noirs et au regard ombreux. Ce sont les « plaisirs âpres » de la vie naturelle, la beauté crucifiante de la vie au grand air. (« Des choses refluent en moi », 1er septembre 2004)

Je reconsidérai positivement l'atmosphère de culture populaire dans laquelle j'avais grandi dans ma petite ville de Carpentras (avant de lui tourner le dos en découvrant la littérature et la philosophie).

Ici le paganisme est à ce point intact, que l'on tend à refermer jalousement sur soi les limites du monde, à s'en tenir à l'écart, en gardant un silence absolu sur les grâces de cette terre vraiment bénie des dieux. (…) Ce monde, on voit donc qu'il faut être à la hauteur de sa simplicité. Une certaine bonhomie (modérée), une innocence (bien tempérée de pragmatisme) sont requises ; n'est pas vauclusien qui veut. (« Avignon », 1er juin 2004)

Mais il ne s'agissait pas de retrouver un monde perdu, de sanctuariser un monde intact ou de se détourner du monde actuel ; j'en avais alors fini avec l'obsession des « paradis perdus » de l'enfance. De nombreux fragments rejettent une approche que j'appelle « classiciste » ou « patrimonialisante[27] ». Ce monde archaïque et immémorial est si fondamental, si ancien, si vivant, si puissant, si indépassable, qu'il est intensément présent, défait les prétentions modernes à épuiser « l'actuel ». Ce monde est si grand et vaste qu'il remet à leur place,

27. Comme « S'arracher au classicisme », 5 novembre 2003.

embrasse, intègre et marginalise les irruptions hirsutes du monde contemporain.

> Une des premières remarques à faire, c'est que les routes, vues de la forêt, semblent de petits rubans insignifiants au marcheur, qui n'y reconnaît plus l'univers automobile. En huit heures de marche, il aura fait vingt pas sur du bitume. En termes de surface, et même en termes de gêne, la route demeure assez anecdotique dans la plupart des espaces du territoire français. (« Quitter la route », 3 mai 2005)

Forêts et routes, ciel et pensées, souvenirs et sensations : c'est précisément tout cela qu'il s'agit de saisir dans sa simultanéité – et dans sa vaste naturalité *présente* :

> Ce qui m'intéresse, c'est qu'aujourd'hui, à Forcalquier, on puisse à la fois voir la dernière [Ford] Mondéo, le scintillement gionesque, les faubourgs pavillonnaires, la lumière du soir, un bon ami à moi, des souvenirs d'enfance qui font mal au cœur, et que toute cette soupe fasse l'immense et l'impénétrable mystère du monde. Ici, et maintenant. Car Dieu, et l'éternité du monde, c'est justement là qu'ils résident : ici, et maintenant, dans l'écoulement et le mouvement perpétuel du monde. (« Des choses refluent en moi », 1er septembre 2004)

Cette réalité nouvelle, elle m'apparaissait comme essentiellement non-occidentale. Le monde neuf et immémorial qui s'offrait à moi, c'était le monde sensible et divin de l'Inde rurale tel que je l'avais perçu dans des films de Satyajit Ray, c'était l'univers habité de la pensée zen, c'était le monde vibrant, sensuel et brisé des « cultures noires » telles que j'avais pu les approcher notamment dans les églises de Harlem, c'était le monde poétique et magique de Haïti dans Dany Laferrière – tout, sauf le monde occidental, conçu comme cet ensemble extérieur d'objets de connaissance et de maîtrise, que l'on m'avait inculqué (et qui avait toujours fait violence à ma nature).

Cette « nouvelle réalité » écologique – immémoriale, fondamentalement plurielle, par-delà sujet et objet, non-occidentale – appelait un immense travail d'enquête, qui devait nécessairement se donner un terrain, se consacrer à un lieu.

Le lieu auquel j'appartenais, c'était Marseille[28], où je respirais mieux. Je le savais depuis l'adolescence, la première ville africaine d'Europe avait toujours constitué un antidote à mon mal-être, avec son paysage hétéroclite « total », structuré par la coexistence entre des aspects naturels et culturels immémoriaux,

28. Né à Carpentras, j'ai découvert Marseille à l'âge de 15 ou 16 ans, et j'en fus aussitôt envoûté ; je m'y suis installé à l'âge de 18 ans, pour 3 ans ; j'y revins enfin en 2009, après 10 ans à Paris, sans intention depuis d'en partir.

l'irruption de la brutalité industrielle rouillée par les embruns, un ancrage populaire dans la vie physique, une participation intense au présent. À 18 ans, je traînais seul le soir dans les petits cafés de Noailles en lisant des passages de *L'Envers et l'Endroit* en m'imaginant à Alger comme si c'était mon pays natal.

J'ai appliqué le programme que j'appelais ici de mes vœux : au moment où ces fragments s'arrêtent (c'est-à-dire au printemps 2005), je me lançai dans l'écriture d'un livre sur Marseille[29] – qui se prolongera quelques années plus tard avec un autre, *Ville sauvage*[30], d'où sortira l'aventure du GR2013 et de la randonnée périurbaine – qui constitue précisément *un* protocole d'exploration collective de nos territoires de vie contemporains, dans leurs niveaux de réalité simultanés[31].

Quitter l'Occident

Ces fragments permettent aussi de voir, à travers un cas singulier, selon quelles modalités et par quels cheminements une conscience blanche peut se décentrer d'elle-même et commencer à pressentir la colonialité sous-jacente de son monde[32].

J'avais oublié l'intensité avec laquelle je considérais dès cette époque, avec et par l'écologie, avoir quitté l'Occident[33] :

> Je suis mort à ma culture, à ses mythes et à ses croyances.
>
> Je renais aux « Caraïbes ».
>
> Je ne suis pas le seul. Henry Miller aussi – entre autres.
>
> Je veux convertir mes congénères au grand ciel, à la paix, à la faim, à la vie simple et bonne de suivre ce que la nature a fait de nous.
>
> Apprendre à nous défaire de nos peurs. De notre intellectualité. De nos idéologies. De nos croyances absurdes.
>
> Apprendre à être libre.

29. *Marseille, énergies et frustrations* (Autrement, 2006).
30. *Ville sauvage : essai d'écologie urbaine* (Actes Sud, 2012).
31. Voir notamment le topoguide du GR2013 (Wildproject / Fédération française de la randonnée pédestre, 2013)
32. La question des modalités de ce décentrement me semble passionnante d'un point de vue théorique et essentielle d'un pont de vue pratique. Dans mon cas, deux éléments avaient favorisé (et sans doute rendu possible) l'éclosion de ce processus : une mère, Marie-Christine Holstein, de sensibilité tiers-mondiste, et une professeure d'arabe, Houda Ayoub (dont je suivais depuis 1999 le cours hebdomadaire à l'École normale supérieure), qui nous avait emmené·es en séjour linguistique en Égypte puis au Yémen – ma première (et inoubliable) sortie d'Occident.
33. La notion d'Occident apparaît 30 fois dans ces fragments, quasiment toujours connotée négativement.

A aimer nos corps.
(« Je suis mort à ma culture », 8 février 2005)

Ce qui ne veut pas dire que j'avais les idées parfaitement claires non plus sur ce sujet, ni que mon entourage comprenait ces frémissements maladroits. Je me souviens d'avoir parlé avec enthousiasme à mes amis parisiens philosophes (normaliens et agrégés, plutôt conservateurs sur le plan politique) de ce « devenir-Caraïbe[34] » échevelé auquel je me destinais, et que j'essayais de formuler en tâtonnant :

Le mot-clef, c'est le métissage. Hybridation, cohabitation de la pluralité au sein de l'Un, *complexité*, Dieu est la nature dans sa diversité. La diversité est quelque chose de positif et de substantiel, en aucun cas une simple privation d'unité et un manque d'être. Ça déborde. Ça regorge de vie et de saveurs. Ça cohabite. C'est la grande colocation en Dieu. (« Global Literature », 22 juillet 2004)

Leurs hochements de tête consternés semblaient dire : « Mon pauvre garçon, tu es vraiment sorti des rails, je ne sais pas ce qu'on va faire de toi… ».

Tout blanc que j'étais, je me sentais pris à l'estomac par les crimes de la colonialité occidentale. J'en revendiquais l'héritage et la faute. C'était comme si je pouvais en faire l'expérience indirecte, par une confusion étrange entre domination patriarcale, domination capitaliste, et domination coloniale :

Je cherche dans les Caraïbes ce qui reste de la guerre que l'homme blanc fait à l'homme noir. Les fragments de ce choc, qui a lieu aussi bien en chacun de nous, et entre (…) le patron et l'ouvrier, le père et le fils. (« Des choses refluent en moi », 1er septembre 2004)

Ce balbutiement de conscience décoloniale donne lieu ici à une formulation boiteuse, voire problématique. D'abord, ce n'est pas d'une guerre (bilatérale) qu'il s'agit, mais d'un crime systémique multiséculaire unilatéral (comportant esclavagisme et génocides), un crime qui bat encore son plein aujourd'hui, pas

34. Une créolisation que j'ai en partie réalisée, en épousant quelques années plus tard une femme créole réunionnaise et en intégrant ainsi une famille créole. Je ne sais pas pourquoi le mot de *créolité* n'apparaît pas dans ces pages, où il est à plusieurs reprises question de métissage et de Caraïbes. Ne m'était-il pas familier ? Ou ne voulais-je pas l'utiliser, pour une raison que j'ai oubliée ? Mon expérience des « Caraïbes » se limitait à l'époque à un bref séjour à Puerto Rico en 2003 ; et quelques notions sur Haïti à travers la lecture des livres de Dany Laferrière.

seulement en Palestine, mais à l'échelle mondiale, et dont l'issue est encore loin d'aller de soi. Comme le dit le prophète jamaïcain, " I */ know no how / we and dem / ago work / this out*[35]". « Je ne sais pas comment nous et eux allons nous sortir de là… » Ce crime n'est en rien comparable à la domination d'un patron sur un ouvrier, encore moins avec la domination d'un père sur son fils.

Mais d'un point de vue psychologique, la situation de profonde « aliénation patriarcale » où j'étais (même si je n'étais pas capable de la formuler) me mettait en empathie avec les victimes du paternalisme capitaliste et colonial. Je suffoquais du paternalisme, sous toutes ses formes – dont l'éthos du Parti socialiste (alors dominant) me semblait archétypal. J'ai découvert des années plus tard que la concomitance historique, aux 16e et 17e siècles, de la conception mécaniste de la nature, de la destruction de l'environnement, du capitalisme, du colonialisme et du renforcement du patriarcat a bel et bien été établie[36]. On pouvait deviner qu'en tirant le fil de l'écologie, on attrapait toute cette pelote.

Aussi maladroit soit-il, ce germe décolonial (à une époque où il n'en était quasiment pas question dans la vie publique[37]) me permettra plus tard de politiser une démarche philosophique qui, sans cela, courait le risque (comme on le voit dans ces fragments) de demeurer un enjeu individuel et livresque ; car notre jeune métaphysicien si endolori ne semble pas tellement souffrir de la lutte des classes ni se préoccuper de justice sociale.

La littérature comme mode de connaissance

J'ai recopié tous ces fragments dans l'ordre chronologique de création des fichiers : de l'automne 2003 à l'été 2005[38]. J'ai enlevé ceux qui me semblaient moins significatifs (10 % à 15 % de l'ensemble). La plupart ne comportaient pas de titre en dehors du nom des fichiers, constitué en général des premiers mots du

35. Refrain de la chanson « We and dem » dans l'album *Uprising* (1980) de Bob Marley and the Wailers.
36. Carolyn Merchant, *La Mort de la nature*, Wildproject, 2021 [1980],
37. La création du Parti des Indigènes de la République (PIR) date de 2005 ; elle avait d'ailleurs retenu mon attention comme un phénomène politique intéressant, même si je me sentais alors extérieur à ce grouep social (et sans doute non légitime pour l'intégrer). Mais sur le plan éditorial et académique, les questions décoloniales n'existaient plus que très marginalement, depuis la fin des éditions Maspero et le début des « années d'hiver ». Même Frantz Fanon était à l'époque peu cité et mobilisé.
38. Les dates et les heures correspondent à la mention « créé le : » dans mes dossiers. (Pour une raison qui m'échappe, la date parfois notée dans les fichiers est antérieure, de quelques jours ou quelques semaines, à la date de création du fichier Word.)

texte ; je les ai souvent conservés, et modifiés seulement lorsqu'ils ne rendaient pas assez compte du contenu. Lorsque certains passages me semblaient obscurs, problématiques ou éloignés de mes convictions et centres d'intérêts actuels, j'ai apporté quelques éclairages en note[39].

Les textes du dossier « Littérature » n'étaient pas exemptes de théorie (implicite ou explicite) ; les textes du dossier « Philo écologie » étaient très écrits, et comportaient parfois de la critique littéraire et de l'introspection. J'ai tout de suite choisi de fusionner les fragments des deux dossiers qui m'ont paru tout à fait homogènes dans leur ton, et parfaitement reliés sur le fond. Chez moi, philosophie et littérature ont toujours marché ensemble ; j'ai toujours été un peu entre les deux, ni vraiment ici, ni vraiment là ; me payant trop de mots chez les philosophes, de trop d'idées chez les littéraires.

La nuit après avoir fusionné et recopié ces textes, j'ai fait un rêve, où ma collègue Georgia Froman, dans une réunion assez formelle avec plusieurs autres personnes, faisait la liste des trois raisons pour lesquelles nous avions créé notre collection « Wildproject | Littératures » (les raisons que j'ai, suite à ce rêve, placées au début de cet avant-propos). Je dis que j'approuvais pleinement ces raisons, mais que je devais en ajouter une quatrième (en pesant mes mots) :

« *Ce qu'il faut comprendre, c'est que la littérature est réellement un mode de connaissance, au même titre que la science ou la philosophie.* »

Après ce rêve, je réalisai que cette idée est, en effet, explicite et récurrente dans ces fragments ; je n'y avais pas pris garde, au milieu de tout le reste, dans ma première lecture transversale :

> La bonne littérature met au jour des lois. Lois bien physiques, dans le sens où ce ne sont pas des lois de convention, des lois positives. Ce sont toujours des lois naturelles. (« Global Literature », 22 juillet 2004).

J'en concevais un projet littéraire singulier (que j'avais entièrement oublié, avant ce rêve) :

> Un programme littéraire : faire une littérature qui se propose une connaissance-compréhension de la « nature » dans un sens plus large que ce que la science nous permet. Telle est la fonction

39. Comme la relation amour/haine avec la France, ou le biais nord-américain et la fascination pour la « nature américaine » entièrement dépourvu de la lecture décoloniale que je ne découvris que bien plus tard, notamment avec la publication de *Contre-histoire des États-Unis*, de Roxanne Dunbar-Ortiz (traduction et présentation par Pascal Menoret, Wildproject, 2017).

de la littérature, et en cela elle est une quasi-science. (« Critique littéraire écologique », 21 février 2005.)

Pour dépasser le dualisme hiérarchique moderne (culture > nature ; sujet > objet ; homme > femme ; civilisé > indigène…) et vivre pleinement le monisme du « tout-nature » dans sa variété interne (ce « métissage ontologique » ou cette « créolité métaphysique », la littérature constituait un outil bien meilleur que la philosophie moderne :

But [de cette littérature] : appréhender *simultanément* tous les niveaux de réalité – organique, émotionnelle, intellectuelle, spirituelle. (« Critique littéraire écologique », 21 février 2005)

Maintenant qu'il m'est revenu – par cette archive et par ce rêve –, comment vais-je pouvoir continuer d'ignorer ce projet ?

Écrire **en publiant**

Ce mouvement d'écriture se prolongeait en un geste éditorial :

Une écriture qui soit un acte de révolte, qui accorde le primat au géographique sur l'historique, aux lieux sur le temps, au naturel sur le culturel. Il faut développer cela, rassembler des penseurs, de tous horizons : universitaires, écrivains, philosophes, chacun dans sa spécialité, et faire un *corpus* nouveau qui soit un nouveau pan de culture[40]. (« *Wilderness writing* », 26 août 2004)

Écrire et publier ; écrire donc publier ; écrire-publier ; accompagner et promouvoir les autrices et les auteurs : mon activité d'éditeur est au fond une dérivée permanente de l'activité d'écrivain.

D'abord dans un processus d'identification : la joie de publier (les autres) ne cesse de rejouer, par empathie, la joie (plus rare, plus intense, mais aussi plus mêlée) d'être publié moi-même.

Ensuite parce que la plupart du temps[41], l'accouchement d'un manuscrit

40. Voir aussi : « Je rêvais, tandis que la route tournait en tous sens, d'un nouveau *beat*, que j'aurais pu accompagner, à grands renforts d'amour et de publicité – un *beat* positif et joyeux, serein et majestueux (…). » (« Bixby Canyon », juillet 2004)

41. Certains manuscrits nous parviennent dans un état final à peu près impecccable ; dans ce cas, l'aut·rice a bénéficié de relect·rices dans son entourage qui ont effectué ce travail de sage-femme.

passe par un travail de sage-femme, qui demande à se fondre avec empathie dans le monde et le projet de l'autrice ou de l'auteur afin de l'aider, de l'intérieur, à le pousser plus loin et à l'accomplir ; un travail qui peut comporter des phases de fine recomposition syntaxique des phrases, tout autant que de recomposition du plan du livre, de suppressions de pans de textes dispensables ; mais aussi, hors du texte lui-même, de solutions créatives de maquette, d'ajustement fin entre titre et visuel de couverture, de stratégie de présentation publique, etc.

Enfin, et surtout, parce que la construction d'un catalogue de ce type – dont chacune des collections constitue en soi un sous-projet de recherche-création au long cours, formant un tout cohérent et systémique – est une vaste œuvre collective, une composition symphonique, un vrai petit cosmos en expansion, que nous composons au rythme lent des années, voire des décennies. Nous autres édit·rices de création, nous écrivons avec des livres, tout comme les aut·rices écrivent avec des mots. Avec tous ces livres mis bout à bout, nous construisons un propos, contribuons à l'émergence d'une scène, d'une école de pensée.

Tout comme le font les aut·rices, nous observons attentivement le travail des confrères et consœurs que nous estimons, et nous menons avec elles et eux, de loin, un jeu d'émulation dans la création et la conduite de nos collections respectives[42] ; parfois avec des aut·rices en commun. Il s'agit là d'une lente et vaste conversation – impliquant évidemment les aut·rices – dont on perçoit les motifs à l'échelle de la décennie, le temps que les livres sortent, soient lues, résonnent dans la société, en inspirent d'autres, etc.

Cette création collective dont les édit·rices assurent la direction, elle est prise dans un jeu complexe de contraintes hétéroclites – d'ordre théorique, thématique, politique, éthique, stylistique, commercial, temporel, contractuel, pé-

42. Par exemple, nous entretenons un dialogue suivi, au sein de Wildproject, avec le travail éditorial que mènent Isabelle Stengers et Philippe Pignarre dans leur collection « Les Empêcheurs de penser en rond » (La Découverte) ; nous regardons mutuellement ce que nous faisons et partageons des autrices (comme Anna Tsing ou Deborah Bird Rose), bien que nos ancrages soient différents, puisque l'enjeu initial de cette collection est la philosophie des sciences, et non l'écologie en tant que telle. Ou encore, la collection d'écologie politique « Anthropocène » du Seuil, dirigée par Christophe Bonneuil, apparue en 2013, dont les enjeux m'étaient initialement étrangers (car trop anthropocentrés), est peu à peu devenue pour nous un espace intéressant de dialogue, qui croise de plus en plus souvent notre collection d'écologie décoloniale « Le monde qui vient » créée quant à elle en 2017. Autre exemple, la collection la collection « Domaine sauvage » que j'avais créée en 2009 pour retracer l'histoire de l'écologie entre science et philosophie a de toute évidence inspiré la création de la collection « Mondes sauvages » dirigée par Stéphane Durand chez Actes Sud en 2017 (tant en termes de ligne et de thèmes, que d'auteurs).

dagogique, relationnel… sans parler des effarants effets de contingences, de coïncidences, de chances, d'opportunités. Pour être si impure, elle n'en fait pas moins œuvre ; et même (selon moi) *d'autant plus* qu'elle est impure. Le travail des autrices et des auteurs est-il aussi pur qu'on voudrait parfois le penser ? Est-il si dégagé de la question de la lisibilité, du public, de l'époque, des modes intellectuelles, de la quête de reconnaissance, de la recherche du succès ? Et la recherche de « pureté », n'est-elle pas bien souvent le défaut de jeunesse d'un auteur qui a gobé tout cru à l'école le mythe du génie, et ne sait pas encore que tout art est d'abord un artisanat, c'est-à-dire un savant bricolage ? Je ne saurais trop combattre le cliché de l'auteur devant défendre sa pureté face à l'impur éditeur. La relation de parité qui nous unit (sans domination ni hiérarchie, car nous sommes dans une relation de codépendance et nos métiers sont complémentaires) est liée au fait que nous sommes deux espèces d'auteurs, nous avons deux modalités d'écriture, et nous œuvrons ensemble – en nous partageant de façon souple les rôles de ce qu'on appelle en architecture la maîtrise d'ouvrage (le producteur ou commanditaire) et la maîtrise d'œuvre (l'architecte, l'auteur).

Au bout du compte, quand on voit l'ensemble des collaborat·rices nécessaires à l'élaboration d'un livre (en amont et en aval), toute œuvre n'est-elle pas collective, à un degré ou un autre, au même titre qu'un bâtiment ? Je vois les aut·rices comme les parties visibles du vaste réseau souterrain et symbiotique des milliers de lectrices et lecteurs, ces micorhizes ; comme les sporophores – ce que l'on appelle communément « champignons », mais qui n'en sont que hyphes extraradiculaires, où se déroule la reproduction. Le champignon, au sens strict, c'est l'ensemble du réseau souterrain, avec ses nombreux acteurs.

Pendant l'essentiel de ces vingt ans, je n'ai pas non plus cessé de faire l'auteur au sens strict du terme, bien qu'à la marge – livres, manuels, préfaces, articles, conférences, entretiens… Et dans les rares périodes où cette activité s'est interrompue[43], mon envie de publier s'est étiolée (comme en témoigne la baisse du nombre de titres parus pendant ces années). Il m'est arrivé à de nombreuses reprises d'accueillir un manuscrit avec enthousiasme lorsqu'il me semblait accomplir un projet d'écriture que j'avais moi-même imaginé ou esquissé[44]. Si je ne

43. Par exemple, de 2014 à 2017.

44. C'est par exemple le cas d'Éthique de la Terre, de J. Baird Callicott (2010), version magistrale d'un essai inabouti en philosophie de l'écologie ; ou bien de *Voyages en sol incertain*, de Matthieu Duperrex (2019), version magistrale d'un livre sur les sols que j'avais imaginé quelques temps plus tôt ; ou encore des *Droits de la Terre-Mère*, d'Alfredo Gomez-Muller

suis pas en train d'écrire, même un peu, on dirait que je ne sais plus bien publier.

Finalement, à bien y regarder, depuis vingt ans, je n'ai donc jamais cessé d'écrire, à la fois au sens littéral et en ce sens indirect – et plus encore si l'on conçoit l'écriture dans le sens « anticulturaliste » ou vitaliste où elle apparaît ici, comme « traces de vie » :

> Rien n'est beau comme la vie. Aucun bouquin, aucune phrase, aucune idée. Il est difficile de ne pas vouloir fixer cette beauté. Et pourtant, il ne le faut pas. Tout n'est que traces. Ces traces, l'écriture, coexistent parmi d'autre traces. Mais en aucun cas elles ne vivent. Ce qui vit, c'est celui qui les a laissées. Son corps-âme. Et si son corps-âme vit, c'est parce qu'il a laissé le monde entrer en lui et le féconder. (« La vie est tellement simple et belle lorsque tout se tait », 3 février 2004)

Toute cette activité livresque – d'auteur et d'éditeur – restant donc secondaire au sein (et au service) d'un monde qui nous transcende et qui constitue le véritable Livre. Comme l'a probablement écrit Diderot dans *Jacques le Fataliste*, on écrit d'abord avec ses actes dans le registre de l'univers, en se laissant guider par les sabots de son cheval.

(2024), version magistrale d'un projet de Constitution écologique ; etc..

MARSEILLE VILLE SAUVAGE

Lorsque s'écroulent les modèles dominants, c'est souvent à la marge qu'on voit se dessiner l'avenir.

Ici, on ne sait jamais trop où s'arrête la ville et où commence la nature. À la fois industrielle et rurale, en friche et bétonnée, Marseille est un laboratoire à ciel ouvert où se réinvente la relation entre aire urbaine et nature, entre sauvage et civilisé, entre nord et sud.

Le génie de la ville bouscule et interroge l'écologie urbaine, ce champ de recherche émergent qui, entre écologie et sociologie, propose de nouveaux modèles pour les cités de demain.

Le moment semble venu d'une conversation sérieuse, à la fois locale et mondiale, sur ce que doit devenir l'habitat des humains sur la Terre.

Nouvelle édition, augmentée de reconductions photographiques et d'une préface de l'auteur, "Vers des villes terrestres".

Baptiste Lanaspeze, éditeur, auteur et consultant, dirige les éditions Wildproject, spécialisées en écologie. Il est aussi l'initiateur du GR 2013 et le cofondateur de l'Agence des Sentiers métropolitains (médaille d'urbanisme de l'Académie d'architecture).

Geoffroy Mathieu est photographe. Il vit et travaille à Marseille. Né en 1972, il est diplômé de l'École nationale supérieure de la photographie d'Arles. Ses travaux interrogent la manière dont certaines questions écologiques ou politiques se concrétisent dans le paysage. À travers des protocoles de parcours, il documente les territoires en mutation, les frottements ville-nature ou les "résistances poétiques" dans les usages des lieux.

Photographies © Geoffroy Mathieu

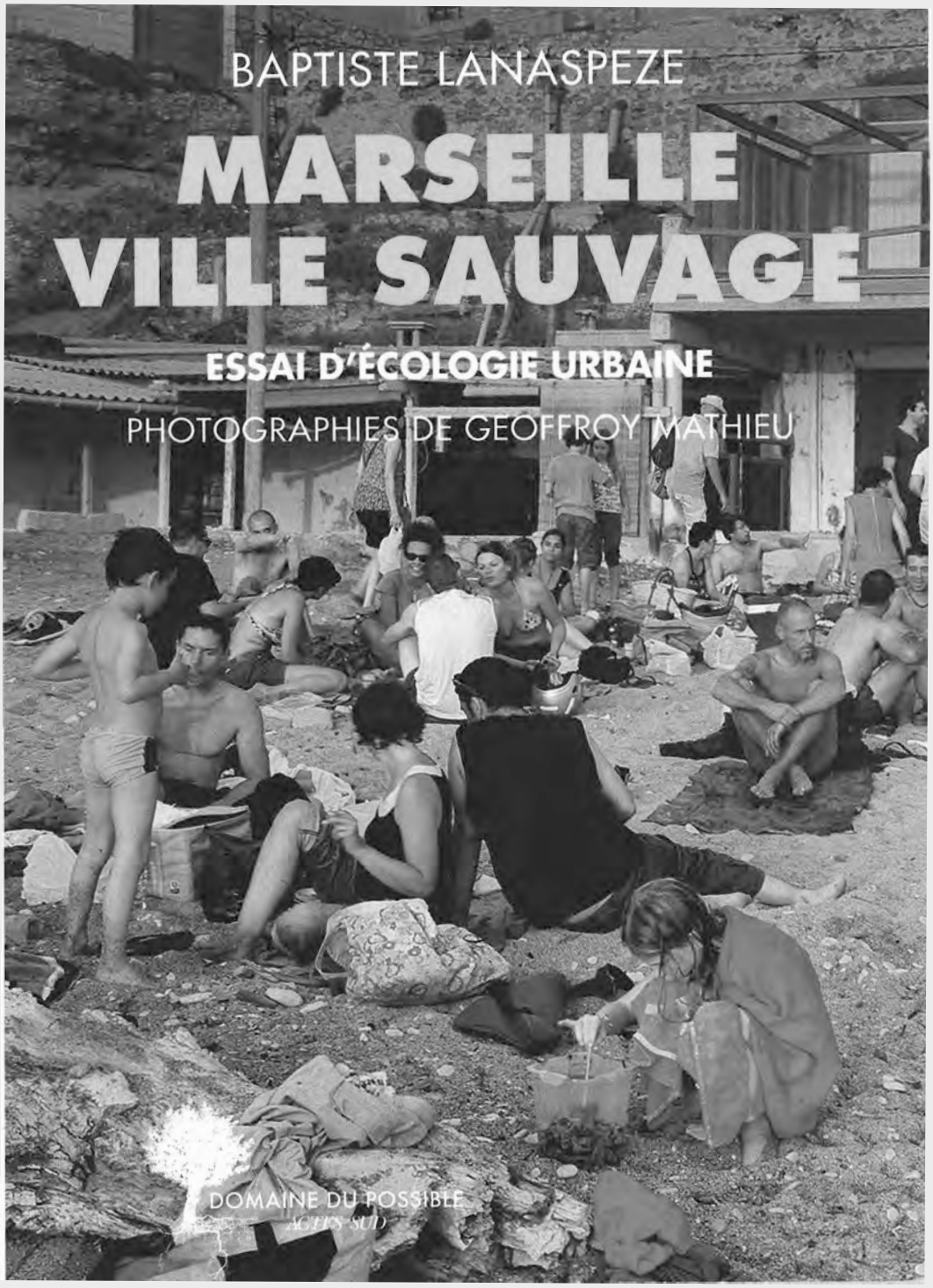
ISBN 978-2-330-13312-2

ACTES SUD | COLIBRIS
DÉP. LÉG. : SEPT. 2020
25 € TTC France
www.actes-sud.fr

Marseille, ville sauvage

Essai d'écologie urbaine

Actes Sud, 2012, rééd. 2020



MARSEILLE
VILLE SAUVAGE

ESSAI D'ÉCOLOGIE URBAINE

© Actes Sud, 2011, 2020
ISBN 978-2-330-13312-2
www.actes-sud.fr

BAPTISTE LANASPEZE

MARSEILLE VILLE SAUVAGE

ESSAI D'ÉCOLOGIE URBAINE

photographies de Geoffroy Mathieu

DOMAINE DU POSSIBLE
ACTES SUD|COLIBRIS

La ville n'est pas un simple mécanisme physique
ou une construction artificielle.
Elle est impliquée dans les processus vitaux
des gens qui la composent ;
elle est une production de la nature,
et en particulier de la nature humaine.

ROBERT EZRA PARK

À l'intérieur de l'homme civilisé,
le sauvage occupe toujours la place d'honneur.

HENRY DAVID THOREAU

PRÉFACE : VERS DES VILLES TERRESTRES 10

AVANT-PROPOS : MARSEILLE, CAPITALE EUROPÉENNE DE LA NATURE 34

1. RATOPOLIS 38

2. L'ESPÈCE URBAINE 44

3. LA GRANDE DOMESTICATION 51

4. L'INVENTION DE L'ÉCOLOGIE URBAINE 59

5. QUELLE ÉCOLOGIE URBAINE ? 68

6. UNE VILLE DEHORS 72

7. LES DAUPHINS DU PORT 78

8. *EXTRA-MUROS* 83

9. LE GRAND PARC 92

10. UNE CAPITALE DU TIERS-PAYSAGE 100

11. L'IMPOSSIBLE DÉSERT 106

12. LA FRICHE DE LA MIRABELLE, avec Dalila Ladjal et Stéphane Grisard 114

13. ARCHITECTURE SAUVAGE, avec Olivier Bedu 121

14. L'ART DES LIEUX, avec Étienne Ballan 125

15. AGRI-URBANISME, avec Jean-Noël Consalès 131

16. VOUS N'ÊTES PAS SEULS, Avec Wassila Sahraoui 137

17. *WILD STYLE* 146

ANNEXES 155

Manifeste du GR 2013 156

Notes 159

Bibliographie 173

Remerciements 177

PRÉFACE
VERS DES VILLES TERRESTRES

Ville sauvage ne prétendait pas réformer l'urbanisme, mais notre regard. En attendant de savoir peut-être un jour faire (à nouveau) "la ville avec la nature", ce livre invitait à regarder le monde par-delà ville et nature – en essayant de voir comment rompre avec les mythes modernes de la ville "hors-nature" et de la nature "vierge de toute humanité".

Depuis un site urbain antique et pas tout à fait occidental, portuaire et rural, immense et délaissé, ce livre proposait une entreprise sauvage d'écologie philosophique, à coups de déambulations, d'intuitions et de conversations. Parce qu'il s'agissait davantage de casser nos habitudes de pensée que de construire une doctrine, tout y était un peu en désordre. Cette réforme du regard semblait un préalable à l'invention d'une véritable urbanité terrienne – un chantier autrement ambitieux, vertigineusement nécessaire, qui, à l'époque, ne semblait pas à l'ordre du jour dans les mondes de l'aménagement.

Depuis la parution de ce livre, il s'est passé tant de choses – à la fois dans la société (avec la montée en puissance de l'écologie, l'avènement de l'agriculture urbaine...), au sein des pouvoirs publics (avec les réformes post-Grenelle...), dans le domaine de la recherche et de l'enseignement (en écologie urbaine, en architecture, en urbanisme, au sein des humanités écologiques...) – que sa réédition semble à la fois indispensable et problématique.

En 2012, on ne parlait ni de métropolisation, ni de trames vertes urbaines, ni d'anthropocène. Maintenant que l'écologie s'est invitée au cœur de nos humanités et que "la nature en ville" est entrée dans les règlements publics, le moment semble venu d'avoir une conversation sérieuse, à la fois locale et mondiale, sur ce que doit devenir l'habitat des humains sur la Terre. On peut même aujourd'hui se risquer à un exercice qui semblait difficile il y a dix ans : rêver les principes d'une révolution urbaine radicale.

Une décennie de bouillonnement

Ce livre procédait de la conviction que l'écologie urbaine peut constituer un champ crucial de recherche et d'action, qui assemble et dépasse les savoirs disciplinaires établis (des écologues, des géographes, des urbanistes, des paysagistes, des architectes, des sociologues...), qui est lourd de résonances philosophiques, et qui réclame la création de nouveaux espaces de réflexion collective entre habitants, chercheurs, artistes, élus, techniciens... En d'autres termes, l'écologie urbaine est un creuset privilégié pour refonder nos savoirs et nos pratiques.

Au fil de la décennie écoulée, l'écologie urbaine et "la nature en ville" n'ont cessé de s'imposer dans les discours et les pratiques, auprès d'une vaste typologie d'acteurs qui, bien qu'ils lui attribuent certainement une importance et une signification différentes, n'en ont pas moins ouvert un espace de conversation.

Du côté des habitants d'abord, de nombreuses initiatives ont fleuri, qui témoignaient d'un désir de verdure dans l'espace public ou dans des espaces partagés – végétalisation des rues, création de jardins collectifs en pied d'immeubles (y compris dans des quartiers populaires), à quoi s'ajoutent un grand nombre de projets liés à des questions d'agriculture urbaine, sur lesquelles nous reviendrons (marchés paysans, jardins collectifs, potagers de pied d'immeuble, micro-fermes urbaines...).

Dans les mondes de l'architecture et de l'urbanisme, la génération des étudiants formés dans les années 2010 s'est emparée de ces questions. On a vu apparaître des promotions de jeunes architectes qui souhaitaient travailler sur les délaissés, le débusage des ruisseaux, l'agriculture urbaine...

La bibliographie d'écologie urbaine elle aussi s'est épaissie avec de nombreux ouvrages de recherche sur la nature en ville et les trames vertes et bleues[1], mais aussi des ouvrages destinés à un public plus large, comme des flores urbaines[2], des monographies

sur des villes[1], et d'autres ouvrages-manifestes, invitant à rouvrir la question urbaine sous l'angle de l'écologie urbaine[2], ou sous l'angle de la relation à l'agriculture[3] – avec des expositions d'envergure[4].

Du côté des politiques publiques nationales comme des collectivités locales, l'entrée de la trame verte et bleue dans les plans locaux d'urbanisme, en 2010, à la suite du Grenelle de l'Environnement, a forcé les élus à s'approprier tant bien que mal ces idées nouvelles. "Ce qui semblait farfelu il y a dix ans à peine est devenu institutionnel ; il s'est imposé des devoirs de *faire avec* l'écologie[5]", résume Jean-Noël Consalès, urbaniste et géographe.

Le fait que la ville de Marseille, certes motivée par la perspective du congrès de l'UICN en 2020, se dote d'un "Plan biodiversité" relativement ambitieux, est un signe de cette petite révolution des années 2010[6].

L'agriculture urbaine

Une dynamique spontanée particulièrement prometteuse a également surgi pendant les années 2010, avec "l'agriculture urbaine" – un domaine qui connecte la question de la nature en ville à tout un tas d'autres aspects vitaux : des questions d'alimentation, de santé, de jardins, de foncier, d'articulation ville-campagne, de circuit court, de biodiversité, de santé des sols, etc. Rien qu'à Marseille, la Cité de l'agriculture recense, dans son *Annuaire plantureux et tentaculaire de l'agriculture et de l'alimentation durable*, 400 acteurs "de la transition agricole et alimentaire", souvent très récents. Des lieux atypiques ont éclos, comme la ferme "Terre de Mars", située dans le 14e arrondissement en piémont du massif de l'Étoile, fondée par des étudiants en architecture, qui réussit à faire du maraîchage sur 2 ha, ou encore "Le Talus", une ferme urbaine associative sur une ancienne décharge, pensée comme "un laboratoire à ciel ouvert de la transition écologique".

Observateur au long cours des jardins collectifs et des questions d'agriculture urbaine, Jean-Noël Consalès témoigne de cette évolution :

> Au milieu de toutes ces questions de nature en ville, il y a l'agriculture urbaine. Elle prêtait à sourire il y a encore dix ans, et elle est devenue un mouvement réel, concret, très adapté aux contextes sociaux et politiques. Il y a dans ce mouvement des individus et des groupes qui m'impressionnent par la qualité de leur travail, et qui me rendent plutôt optimistes. Leur capacité à agir, au sein du monde tel qu'il est, selon des positions éthiques radicales, me fascine et me déroute à la fois. Ils ne croient pas au grand soir, mais ils font pourtant beaucoup bouger les lignes.
>
> L'agriculture urbaine est une notion au périmètre élastique. D'abord, c'est un mouvement mondial et nouveau, qui se propage beaucoup par Internet. Il existe depuis longtemps des "écoles d'été" de l'agriculture urbaine au Canada – qui a beaucoup d'avance sur la France dans ce domaine. Dans les mondes de la recherche, on débat beaucoup sur la définition de la notion même d'agriculture urbaine.
>
> La conception nord-américaine se centre sur l'agriculture vraiment intra-urbaine : mais c'est évidemment lié à la taille des unités urbaines en Amérique du Nord. Il y a 15 ans, en France, si l'on s'en tenait à cette définition étroite, il n'y avait que les jardins (d'où le fait que ma thèse portait là-dessus), malgré l'existence d'une agriculture périurbaine de plus en plus tournée vers les circuits courts, de type AMAP.
>
> Mais désormais, avec la métropolisation, tout ou presque devient agriculture urbaine. Or, le monde agricole se définit comme rural, non-urbain, notamment parce qu'en France, on a créé, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, un monde agricole autonome, une sorte de bulle possédant ses propres institutions.
>
> Les formes nouvelles qui sont apparues pendant cette dernière décennie sont, du côté non professionnel, des expériences toujours plus foisonnantes de jardins collectifs et associatifs ; et côté professionnel, des initiatives low-tech (du type micro-fermes de pleine terre dans les tissus urbains) et des projets high-tech (comme des serres dans des caves). C'est un petit monde

qui, malgré quelques clivages, tend à la convergence, notamment autour de l'association française d'agriculture urbaine professionnelle (AFAUP).

Pour moi, une distinction fondamentale reste celle du sol / hors-sol. Les formes hors-sol, qui tendent parfois à être récupérées par des projets liés aux grands groupes de l'immobilier ou de la grande distribution, ne peuvent pas servir d'argument d'écoblanchiment à une urbanisation qui consomme toujours plus de sols agricoles.

Pour Marion Schnorf, la jeune fondatrice de la Cité de l'agriculture, nous sommes au seuil d'une possible réinvention de la ville.

J'ai la conviction que l'agriculture urbaine peut changer la donne, dans ce qu'elle porte comme conception de la ville et plus largement dans le rapport homme/nature. Ce qui est historique dans ce qu'on vit aujourd'hui, c'est le passage d'une pluralité d'actes collectifs militants à un mouvement qui se démocratise, s'amplifie, grandit et... s'institutionnalise.

Ce changement d'échelle comporte des risques : accepter que le pouvoir politique s'intéresse à ce qu'on fait, c'est prendre le risque de voir le sujet dévoyé, vidé de sa substance. Mais refuser de prendre ce risque, c'est, à mon avis, ne pas se faire confiance. Et surtout, nous n'y arriverons pas seuls.

L'agriculture urbaine nécessite en effet des changements réglementaires, juridiques, techniques, politiques que nous pouvons faire remonter, mais sur lesquels nous n'aurons pas le pouvoir de statuer. Ces changements doivent intervenir à l'échelle locale (accès et tarifs de l'eau, modification des règlements d'urbanisme pour sortir de l'approche souvent dichotomique du rapport ville/nature, béton/agriculture) autant qu'à l'échelle nationale (statut de l'agriculteur urbain, systématisation des trames vertes et bleues) ou même européenne (aide à l'investissement).

Arpenter les métropoles

Depuis dix ans, de nombreux artistes ont également initié ou poursuivi des travaux sur des questions liées au végétal spontané en ville.

aux friches, aux délaissés, aux interstices, au périurbain, aux rivières et ruisseaux urbains..., en faisant souvent résonner les dimensions sociales de ces questions écologiques. À Marseille, la démarche des "artistes cueilleurs" du collectif Safi depuis deux décennies fait figure de repère, et ne cesse d'ouvrir de nouvelles pistes.

À titre personnel, une expérience marquante a été les milliers de kilomètres de conversations marchées avec les collègues artistes-marcheurs, écologues, urbanistes, architectes, engagés dans la création du GR2013 et des autres "Sentiers métropolitains" de Bordeaux, Milan, Tunis, Avignon, Istanbul, Londres, Paris, Cologne, Athènes, Boston, Liège, Charleroi...

Ville sauvage est en effet la graine qui a donné naissance au Sentier métropolitain de randonnée GR2013, lequel a mis autour de la table, pendant trois ans, des acteurs de la randonnée, de la culture, de l'art contemporain, de l'architecture, de l'aménagement... dans un effort commun pour dessiner, négocier, baliser et animer un espace public iconoclaste de 365 km, qui raconte les paysages brutalement anthropisés de l'aire métropolitaine9.

En finir avec l'idée d'une ville hors-nature et d'une nature non-humaine : l'ambition du GR2013 n'était autre que d'incarner dans un projet concret les ruminations de *Ville sauvage*, pour les partager avec le plus grand nombre. Il s'agissait bien d'écologie urbaine, mais pas de "nature en ville" : plutôt d'éprouver physiquement l'ampleur, la beauté, la complexité des territoires urbanisés où nos vies prennent place. Le périmètre de ce sentier, lié à la forme que lui avait trouvée l'artiste Nicolas Mémain, était celui de l'aire métropolitaine morphologique de Marseille, Aix-en-Provence et de l'étang de Berre (à travers 6 intercommunalités) à une époque où nous pensions que cet immense système d'autoroutes, de raffineries, de villes, de villages et de pavillons ne formerait *jamais* une entité politique unifiée. En l'arpentant, nous nous sommes attendris sur cette métropole de fait, cette grande ville sans nom, que Nicolas Mémain appelait le "Grand Pas Marseille" (car aucun établissement

intercommunal de l'aire métropolitaine ne voulait se joindre à la ville centre).

Initié en 2010, dessiné en 2011, négocié en 2012, le GR2013 s'est pourtant retrouvé de façon imprévue au cœur de la "mission interministérielle pour le projet métropolitain", menée tambour battant par l'État à partir de 2012. Et dans un espace politique aussi clivé, marqué par des injustices sociales et fiscales spectaculaires, il nous a alors semblé de bon sens d'être métropolitanistes. Désireux de contribuer à la fabrique de la ville, nous avons même participé à la maîtrise d'ouvrage de la consultation urbaine, en amenant les équipes d'urbanistes lauréates[10] pendant quatre journées de conférences marchés de 15 km[11] de la gare Aix-TGV à la gare de Pas-des-Lanciers (de Vitrolles à Marignane), de la zone commerciale de Plan-de-Campagne à celle de Grand Littoral (de Cabriès à Marseille) ; le long du chenal de Caronte (de Martigues à Port-de-Bouc) ; et le long de la voie ferrée minière abandonnée de Valdonne (de La Bouilladisse à Aubagne) – autant de lieux et de conversations qui ont infusé dans les projets finaux, qui auront peut-être eux-mêmes un impact sur le développement futur de ce vaste espace métropolitain[12].

Pendant dix ans, nous avons découvert les territoires immenses de nos mégavilles en suspendant nos jugements esthétiques et moraux, déniché des passages piétons sous les autoroutes, relié des quartiers enclavés, traversé des lieux en se les faisant raconter par des habitants, des chercheurs et des élus : ces journées passées dehors ont été pour nous tous une école buissonnière et une cure de réalité. Loin du marketing territorial, cette immense *ekphrasis* métropolitaine nous a mis à l'échelle de ces monstres urbains qui se sont construits et dont nous héritons, que les habitants métropolitains ne connaissent en général que depuis leur train ou leur autoroute – et nous avons vu que ces monstres avaient aussi leur beauté et leurs douceurs. Assis les pieds dans l'eau sur les coquillages concassés du lido du Jaï, face aux raffineries de Berre, à côté des hangars Boussiron de l'aéroport de Marignane, entre les glacières,

les boîtes à pizza, les Airbus et les planches à voiles, nous sommes tombés amoureux de l'étang de Berre.

Après une phase de fascination esthétique devant des paysages aussi spectaculairement violentés par l'activité humaine, puis un attachement persistant à ces lieux que nous avions traversés, étudiés, appréciés, le besoin s'est fait cependant peu à peu ressentir de formaliser ce que ces expériences si fortes nous apprenaient en termes de projet – et à ne pas devenir des outils de communication et "d'attractivité" dans la "compétition urbaine planétaire" de ce qui se cache en réalité derrière la "métropolisation".

Les limites de la "nature en ville"

Nature en ville, agriculture urbaine, randonnée périurbaine... Toutes ces dimensions de l'écologie urbaine – militantes, scientifiques, politiques, artistiques – convergent-elles cependant vers un projet commun ? Mises bout à bout, toutes ces initiatives sont-elles en train d'inventer la ville post-pétrole ? Est-ce que tous les acteurs sont en train de jouer le même jeu ? Plus encore : si les villes intégraient les trames vertes et bleues, la sixième extinction des espèces serait-elle enrayée ? La nature en ville est-elle le bon mot d'ordre pour réinventer des façons écologiques d'habiter ?

Pour l'observateur participant que je suis, le bilan de cette décennie écoulée est doux-amer. Dans les faits, on a végétalisé les rues, tout en continuant d'étaler la ville. Les hôtels à insectes se développent moins vite que les nouvelles résidences semi-fermées. Le soin nouveau qu'on a accordé aux pieds des arbres dans le Paris municipal est concomitant du chantier du Grand Paris Express. Les nouvelles transhumances urbaines sont contemporaines de la diminution continue du foncier agricole.

Dans cette atmosphère qui tient de la schizophrénie collective et témoigne d'un front de guerre écosociale, celles et ceux qui avaient tenté d'attirer l'attention publique sur les enjeux des relations

ville-nature sont vite rattrapés par un sentiment d'impuissance, et piégés dans une situation de faire-valoir. Dans les collectivités, les budgets écologie sont souvent rattachés à ceux de la communication. Gilles Amat, le chevrier-jardinier de Bagnolet (93), qui revendique "l'agriculture de rue", témoigne dans un billet d'humeur :

> À l'heure où un nombre vertigineux d'espèces disparaissent, où le nombre de petits paysans fond comme la banquise, où la terre disparaît de façon drastique de nos villes, à cette époque inquiétante quant à l'action négative de l'homme sur son environnement, on ne nous a jamais autant parlé de nature. De la nature, de l'écologie, de la solidarité, en veux-tu en voilà, dans tous les bulletins municipaux, dans les brochures et autres sites d'associations performantes et communicantes et écolos et solidaires bien sûr ! Alors que les espaces verts publics se réduisent à peau de chagrin, que les insectes disparaissent, que chacun s'enferme dans un écran, qu'il y a de plus en plus de gens qui mendient aux feux rouges avec des enfants dans les bras, que des camps s'érigent à défaut de déclarer que le devoir d'un accueil digne est la seule option moralement soutenable, on propose aux citadins naïfs que nous sommes, la messe autour de la nature, de l'agriculture urbaine, du lien social. La nature, l'écologie, l'agriculture deviennent des produits de consommation de loisirs comme d'autres l'étaient déjà[10].

Forts de nos accomplissements et de nos expériences collectives, et face à l'inertie d'un système plus habile à transformer l'écologie en marketing, qu'à réformer ses structures, le moment est sans doute venu pour les acteurs de l'écologie urbaine de radicaliser la formulation des enjeux, pour mieux affirmer ce que nous défendons – et mieux tenir tête, avec nos doutes, aux expertises établies.

Qu'est-ce qu'une véritable écologie urbaine ? Que doivent être ses principes ?

Reformuler les enjeux

L'essor de l'écologie urbaine – au croisement de l'écologie, de la sociologie, de l'urbanisme... – s'inscrit dans un mouvement plus large, les "humanités écologiques", dont l'explosion en langue française a également marqué la décennie écoulée. Cette profonde rénovation écologique des sciences humaines et sociales est en train d'œuvrer à une recomposition des savoirs et des pratiques d'une importance comparable à ce qu'ont pu être la Renaissance ou les Lumières[15].

Ce que montrent ces humanités écologiques, c'est notamment que toute l'écologie – scientifique et politique, théorique et pratique – converge vers une tâche immense et simple : celle de "réhabiter la Terre[16]". C'est-à-dire cultiver, manger, s'approvisionner, se déplacer, bâtir, résider, cohabiter... d'une façon qui favorise la vie terrestre. À l'épicentre de ce projet vital, se trouve la question urbaine.

Or pour le moment, les villes du monde se développent chaque jour un peu plus dans le sens d'une destruction de la vie sur Terre, bras armés de ce que l'on peut appeler, à la suite de l'historien camerounais Achille Mbembe, une "nécropolitique" : une distribution active de la mort – justifiée par des valeurs, des croyances ou des prétextes comme "la mobilité", "l'innovation", "l'attractivité", la "compétitivité" ou l'éternel "l'emploi".

La requalification récente de la crise écologique en "réchauffement climatique" (qui n'est que l'un de ses aspects) ou en "période géologique future où la Terre sera régie par l'homme" (Anthropocène) fait perdre de vue ce qui constitue sa dimension principale et la plus grave, et qui est tout simplement la destruction intensive de la vie sur Terre, un événement qui, à l'échelle de l'histoire terrestre, s'appelle la "Sixième Extinction". Contrairement au réchauffement du climat, la Sixième Extinction est totalement irréversible ; contrairement aux hypothétiques "catastrophes" à venir, celle-ci a déjà eu lieu ; et contrairement aux scénarios de géologie-fiction et aux projets de géo-ingénierie, elle est bien présente et réelle. Parmi

les causes principales de cette extermination mondiale, on trouve, outre l'agriculture industrielle, l'extension considérable du périmètre des établissements humains et de l'ensemble de ses infrastructures (notamment routières), qui occupent, recouvrent, détruisent, fragmentent partout les habitats des êtres vivants.

Si l'on veut mettre un terme à un mode d'habitat humain qui détruit la vie sur Terre, la question prioritaire est-elle bien celle de "la nature en ville" ? Et non pas plutôt celle, par exemple, de l'hyper-mobilité individuelle ? Du pillage du Sud par le Nord ? De l'étalement urbain ?

La médina arabe (tout comme le village provençal), avec sa densité, ses remparts nets, ses rues étroites qui créent de la fraîcheur, est extrêmement vertueuse sur le plan écologique, et témoigne d'une intelligence constructive éprouvée. Elle se passe tout à fait de "nature en ville". Pour le géographe orientaliste Augustin Berque, "la limite ville / non-ville, dans presque toutes les civilisations urbaines hormis ce qu'est devenue la nôtre, a cristallisé l'essentiel des raisons d'être d'un monde[17]." Et, plus énergiquement : "Si on aime la nature, il faut vivre en ville[18]." Plus l'humanité devient nombreuse, plus elle peut se souvenir de la politesse qu'il y a, pour un groupe de mammifères bipèdes proliférant, à contenir son habitat dans des limites qui permettent à d'autres vivants "de simplement pouvoir vivre[19]".

La ville préindustrielle dense, entourée de champs, autonome sur le plan alimentaire, et offrant un front net entre ville et campagne, n'avait nul besoin de trames vertes et bleues ni de "nature en ville". La vie sur Terre tolère sans peine des enclaves humaines minéralisées.

On peut objecter que l'idée des trames vertes urbaines est précisément une réponse à la fragmentation des habitats. Mais si le projet de la "nature en ville" est une conséquence de l'étalement urbain, le risque existe donc (en dépit de la bonne foi de la plupart de ses acteurs) qu'il devienne son supplément d'âme, son prétexte – et son allié.

De la même façon, de nombreux travaux pointent aujourd'hui les limites de la "protection de la nature" telle qu'elle est mise en place dans les enclaves dédiées des "parcs naturels[40]". Elle consisterait surtout à mettre fin à un mode d'occupation de la Terre qui détruit activement, chaque jour, la vie.

La conclusion iconoclaste qui ressort de tout cela, c'est que n'est peut-être pas "la nature" qu'il faut enclaver, mais les villes.

En quête d'une autre règle

À quelles conditions urbaines l'humanité peut-elle redevenir une présence vivante parmi les vivants ? Il y a peu de questions politiques aussi brûlantes – et aussi peu prises au sérieux par les responsables publics.

Au fil de cette décennie, plus le registre de "la nature en ville" devenait omniprésent en écologie urbaine, et s'imposait dans les conversations au sein des collectivités comme un horizon de projet, plus le besoin pouvait se faire sentir de construire un contre-discours, axé sur "la ville dans la nature" – un peu à la façon dont le philosophe norvégien Arne Næss avait opposé en 1973 l'écologie superficielle (qu'il définit comme "la lutte contre la pollution et l'épuisement des ressources [au service de] la santé et de l'aisance des populations des pays développés[41]") à une écologie profonde, touchant à nos systèmes de valeurs et de représentation.

Contre une écologie urbaine superficielle, qui se donnerait pour priorité le développement de "la nature en ville", quels pourraient être les principes de véritables "villes terrestres" ?

Si le trait déterminant de l'urbanité moderne carbonée est "la négation de l'espace et des distances[42]" – par tous les types de transports express et automobiles –, ce gaspillage d'espace est cependant indissociable d'un "système de gaspillage", qui inclut des volets alimentaires, énergétiques et institutionnels/fiscaux.

Par ailleurs, ces gaspillages ne sont possibles qu'au prix d'une série de pillages – le pillage d'autres espaces, d'autres ressources, d'autres vivants, d'autres groupes sociaux – dans "les Suds", les coulisses humaines et écologiques, brutalement et violemment démantelées, sur lesquelles repose un projet de "développement" flatteur, qui bat d'ailleurs son plein jusque dans les pays du Sud. Comme le résume l'anthropologue Ghassan Hage, "on n'a pas d'un côté une société suicidaire écologiquement, coloniale et violente, illégale et discriminatoire, et d'un autre une société durable écologiquement, légale, égalitaire et démocratique : la première doit être sans cesse vue comme la condition de possibilité matérielle de la seconde"[4].

La ville terrestre serait donc peut-être celle qui, on ne sait comment, parviendrait à se tenir à l'écart ou à s'extirper de ce système de pillage et de gaspillage, de cette logique de mort et de destruction.

1) Sur le plan spatial, on pourrait commencer par imaginer que la ville terrestre occuperait un territoire délimité, avec de bonnes densités de population (au minimum de l'ordre de 10 000 habitants au km²). À partir du moment où cette discipline spatiale serait atteinte, rien n'empêcherait évidemment par ailleurs une forte présence de nature en son sein (jardins, arbres, prairies), comme les préconisaient les théoriciens des cités-jardins – et comme on le trouve dans les jolies banlieues denses du XIX[e] siècle, faites de maisons mitoyennes avec jardinets, pergolas, perrons à colonnades et motifs floraux.

On entend souvent dire qu'on n'a désormais plus d'autre possibilité que de "faire avec" l'étalement urbain – comme si cela était irréversible. Mais de nombreuses *shrinking cities*[5] en décroissance industrielle et démographique offrent le spectacle prometteur d'espaces urbains abandonnés, envahis par un monde végétal qui reprend ses droits en un ou deux printemps. Ce que le déclin de l'industrie automobile a réussi à faire à Detroit, la fin du pétrole (et du nucléaire ?) ne pourrait-elle le faire partout dans le monde ? Si

cette question est vraiment vitale, ne faudrait-il pas oser envisager l'abandon pur et simple de ces armées de soldats modernes anonymes de la colonisation des sols que sont les nappes de pavillons périurbains ? En termes d'imagination, des tas de gens considérés comme extrêmement sérieux n'osent-ils pas concevoir – et mettre en œuvre – des projets aussi inimaginables que la création d'un barrage hydroélectrique de 40 milliards de mètres cubes en Chine, ou le déplacement de 20 millions de mètres cubes de terre et de déchets pour la création d'un double métro orbital à l'échelle de l'aire métropolitaine d'une des plus grandes villes d'Europe ?

Pourquoi l'imaginaire débridé de la mort (sous le nom commercial de "développement") serait-il plus légitime que l'imaginaire de la vie ? Au nom de quoi devrions-nous respecter le tabou développementaliste d'un étalement urbain irréversible ?

2) Une ville étant l'habitat de mammifères omnivores sédentarisés, sa relation avec la Terre passerait sûrement aussi par une bonne organisation de la culture et de l'ingestion d'autres vivants – et un bon retour des matières fécales dans les sols cultivés[1]. Puisque l'agriculture industrielle constitue l'une des causes principales de la Sixième Extinction, une autre grande vertu d'une ville terrestre serait de nourrir ses habitants exclusivement d'aliments produits d'une façon qui ne détruit pas la vie sur Terre – et donc, produits localement. Pour approcher l'autonomie alimentaire, une ville a besoin d'une couronne agricole, et des paysans qui la cultivent. Une ville terrestre serait entourée des champs et de paysans. Qui dit ville, dit campagne – et ce, tant dans l'organisation écologique que dans l'histoire anthropologique. S'il peut exister des campagnes très habitées qui ne font ni bourg ni ville, en revanche il n'existe pas de ville qui puisse se soutenir sans un terroir agricole. C'est l'idée sous-jacente à la belle définition que les bergers urbains donnent du "paysan" : "Paysan n. m. : Personne tirant des ressources de la nature proche de son habitat. Il façonne son environnement par ses différents prélèvements, apports,

aménagements, plantations... Ses activités sont multiples : l'élevage, la culture, la construction, l'artisanat, mais aussi le commerce[36]."

Les villes terrestres se situent donc résolument par-delà le grand partage (géographique et culturel) entre "monde paysan" et "monde urbain" – qui n'est que l'un des avatars du grand partage moderne entre nature et culture[37]. Et comme aucune couronne agricole ne peut nourrir 12 millions de personnes, on trouve également là une règle simple pour dissiper la fascination des grands chiffres de la spéculation métropolitaine.

3) En ce qui concerne le rapport énergétique à sa propre production, la ville terrestre serait probablement constituée de bâtiments aux matériaux biosourcés – avec un retour au bois, aux végétaux et à la pierre, face au coût carbone du béton et à l'épuisement des réserves de sables – reposant sur des savoirs constructifs artisanaux à sauvegarder, selon les préconisations de l'architecte chinois Wang Shu. Et comme il a souvent été dit, elle préserverait l'existant et construirait la ville sur la ville.

Mais la ville terrestre prendrait surtout soin de mettre fin au gigantesque gaspillage qui consiste à se déplacer dans l'espace autour d'une tonne de produits industriels d'une façon qui nuit non seulement à la santé des conducteurs, des passagers et des piétons, mais aussi à l'agrément de tous les citadins. La ville terrestre serait une ville marchable, pensée pour le piéton, comportant un système de transport public raisonnable, de préférence à la surface, comme le tramway (Ah, le plan des tramways marseillais au début du XX[e] siècle, de l'Estaque à Aubagne, à la Bouilladisse, à Château-Gombert !). La suppression de la voiture transformerait les villes en espaces quasiment bucoliques – et permettrait de résoudre *de facto* le gaspillage d'espace. Dès lors que l'on cesse de nier activement les distances par des moyens de transport aux coûts disproportionnés, les habitats humains se resserrent, et les territoires vécus s'élargissent pour retrouver des dimensions immenses.

La vitesse étant de l'énergie, il faudrait même, pour Ivan Illich, établir un seuil critique de vitesse à ne pas dépasser :

> Chaque fois que cette limite a été dépassée, on a vu s'établir le même processus de dégradation sociale sous l'effet de hauts quanta d'énergie. Au XIXe siècle, en Occident, dès qu'un moyen de transport public a pu franchir plus de 25 kilomètres à l'heure, il a fait augmenter les prix, le manque d'espace et de temps. Le transport motorisé s'est assuré le monopole des déplacements et il a figé la mobilité personnelle. (...) Quand ils produisent plus d'une certaine proportion d'énergie, les transformateurs mécaniques de carburants minéraux interdisent aux hommes d'utiliser leur énergie métabolique et les transforment en consommateurs esclaves des moyens de transport[28].

Une génération de jeunes architectes tient tellement la disparition de la voiture pour une nécessité, qu'elle réfléchit sur des sujets qui en sont des conséquences implicites. Diplômée en 2019 de l'école d'architecture de Luminy à Marseille, la jeune architecte Abir Boudemia travaille sur les sols urbains.

> En ville, on n'a plus les pieds sur terre. Mon grand sujet, c'est la question de la désimperméabilisation des sols. À la fin de mes études, j'ai travaillé sur les rivières à Athènes – comment les rouvrir, comment traiter les berges, comment apprendre à vivre avec le risque inondation. Je m'intéresse à la façon dont on peut enlever l'asphalte des villes. Ça pose des tas de questions techniques intéressantes. Mais ça passera évidemment par le fait d'enlever les voitures. Oui, pendant mes études, j'ai beaucoup lu Gilles Clément... mais c'est surtout que petite, j'aimais marcher pieds nus dans la banlieue d'Alger.

Modifier notre rapport au sol en ville, c'est modifier la tonalité de base de notre citadinité – et avoir des villes piétonnes, arrosées, jardinées : des villes littéralement terrestres, dignes de l'Adam, l'*adama*, le terreux que nous sommes[29].

4) Enfin, sur le plan institutionnel et fiscal, la ville terrestre devrait être capable de déterminer par elle-même les principes de son développement, en fonction de ses caractères sociaux, géographiques, historiques, écologiques... Elle aurait donc sûrement tendance à limiter son nombre d'habitants, son emprise territoriale et son niveau de complexité administrative et fiscale à des dimensions qui ne sont pas de nature à empêcher la participation des habitants au développement urbain. De même que l'autonomie alimentaire sur le plan agricole, la recherche de l'autodétermination d'une ville pourrait constituer une idée directrice sur le plan politique – ce qui ne va pas non plus dans le sens des grands échelons "métropolitanesques".

Mais à supposer que de ces quelques pistes générales, on puisse tirer un quelconque programme, par où commencer ? Comment déterminer les priorités ? Comment négocier ? Comment dépasser la sidération face à une révolution aussi radicale du fait urbain ?

Il s'agit là d'une immense question d'ordre politique et pédagogique. Nous avons besoin d'une nouvelle grande règle, pour tenir tête aux impasses du développementalisme ; et de nouveaux espaces de conversation, pour partager les savoirs, désarmer les certitudes des experts et nous encapaciter en tant qu'habitants.

Un nouveau cadre pour une nouvelle conversation

Or la nouvelle règle est peut-être en train d'apparaître, et de nouveaux espaces sont déjà nés.

Une des raisons pour lesquelles l'écologie urbaine ne s'est pas encore dotée d'un programme radical, c'était le manque de contacts entre les mondes de l'aménagement et les mondes de la philosophie.

Ces contacts existaient – il suffit de songer par exemple à ce précieux laboratoire qu'est, depuis sa fondation, l'École nationale supérieure de paysage de Versailles, à tous les penseurs et aménageurs qui y ont enseigné. On pense aussi à de nombreux travaux,

qui ont patiemment ouvert la voie depuis plusieurs décennies, et qui sont aujourd'hui en train de converger.

Dans sa somme panoramique, la paysagiste et théoricienne Ann Whiston Spirn a exploré, à partir du cas de Boston, tous les aspects de la "naturalité" de la ville, et la façon dont cette dernière pouvait mieux et davantage l'intégrer à tous les niveaux de sa conception[10]. Dans sa lecture enchanteresse de la ville japonaise[11], Augustin Berque a décrit, analysé, raconté les finesses d'une spatialité qui articule dans le tatami, le pavillon de thé et le bois sacré un système sophistiqué de sauvage et d'artifice qui fait urbanité. Dans ses méditations aménageuses[12], Sébastien Marot avait posé les jalons d'une poétique de l'urbanisme contextuel, et proposé d'aborder le site comme la matrice même du projet architectural et urbain, à travers la question de la mémoire. À travers une immense généalogie, il œuvre aujourd'hui à poser la question même de l'urbanisme sur des nouvelles bases : agricoles[13].

Quand on est urbaniste, on est en général affairé à fabriquer la ville par petits bouts, sans avoir la latitude ou le désir, la compétence ou la foi, de penser une réforme écologique radicale de l'aménagement. Jusqu'à très récemment, l'architecture n'était pas réellement considérée comme une discipline, au sens académique du terme : tout comme l'urbanisme, elle a généralement été pensée "de l'extérieur" par d'autres disciplines universitaires, générant ainsi bon nombre de philosophies toutes faites pour ses besoins – comme celle du catéchisme anthropocentrique moderne (avec de savantes et mystérieuses citations de Heidegger sur "l'habiter"). Pour Mathias Rollot, maître de conférences en architecture :

> Il faut être prudent lorsqu'on cherche le philosophie chez l'architecte, ne pas confondre les deux disciplines ; et ne pas juger la théorie architecturale au moyen des critères de la philosophie. Et ce, d'autant plus que l'architecture et l'urbanisme produisent leurs propres savoirs. Dès les années 1950, on trouve par exemple dans l'architecture de nombreuses expérimentations

très appliquées sur la bioclimatique, le *low-tech* ou le rapport à la nature, qui semblent aujourd'hui très avant-gardistes. Aujourd'hui également, le travail des "collectifs" (comme Bruit du Frigo, Etc, Cabanon vertical, Bellastock...) est immensément riche ; on peut le lire comme étant dans le sillage de ce que fait Patrick Bouchain (mais pas que) – c'est une vraie petite révolution, même s'ils font ça sans théoriser. Ils ont notamment le grand mérite de chercher à changer le cadre même de la commande publique, ce qui permet de se débloquer de toutes ces mauvaises questions récurrentes du quotidien (du type, "il faut choisir entre les voies de bus, de voitures, des vélos, et les rangées d'arbres") et ces débats technocratiques qui bloquent la possibilité même de s'interroger sur des sujets plus profonds ou des temporalités plus longues. Tous ces mouvements architecturaux apportent des choses irremplaçables aux débats sur la relation de la ville à la nature – métabolisme, cyclicité des matériaux, sur la possibilité d'une architecture vivante ou végétale ; ce sont de vraies expériences d'écologie sociale. Hélas, c'est vrai qu'ils restent encore très peu théorisés pour l'heure".

Mais aussi fines, utiles et justes soient toutes ces propositions théoriques, elles se heurtent à la réalité brutale des métiers de l'architecture et de l'urbanisme. Aussi prometteuses soient toutes ces nouvelles pratiques constructives, elles offrent un aspect marginal et parfois décousu qui pourrait laisser penser, de l'extérieur, qu'elles sont anecdotiques et ne touchent pas au "logiciel". Et puis, ces urbanistes-philosophes rêvés, encore fallait-il qu'ils se mêlent d'écologie urbaine ; or l'écologie, il y a dix ans, n'était vraiment entrée ni en philosophie, ni en urbanisme.

Or plusieurs chercheurs sont en train de découvrir, de s'approprier et de reformuler les idées d'un mouvement politique, culturel et aménageur apparu en Californie dans les années 1970, qui donne selon eux à l'architecture sa nouvelle règle, son nouveau principe : le biorégionalisme.

Au fond, que dit l'écologie à l'architecture ? L'écologie n'est pas la science de l'universel, de la particule élémentaire, de l'équation

universelle – mais la science du lieu, du concret, des inter-relations situées. L'impératif de "réhabiter la Terre" passe donc par une architecture et un urbanisme qui se rendent capables d'entrer en relation fine avec les lieux où ils se situent – en d'autres termes, la bonne architecture serait une sorte d'écologie appliquée, de "science pratique des lieux". Et par "lieux", il faut entendre non pas des coordonnées dans un système cartographique, mais quelque chose de vivant et de rugueux – un bassin versant, un littoral, un univers hébergeant les habitats d'un nombre considérable d'êtres vivants. Non pas un carrefour de flux avec de grandes flèches sur une carte schématique, mais cette planète même, en tant que des bipèdes situés la perçoivent.

Si l'on place comme exigence cardinale l'idée qu'il nous faut désormais, pour cesser de détruire la vie sur Terre, réhabiter nos lieux de vie, alors un programme simple et radical s'esquisse pour l'architecture. Tout mode d'habitation qui a pour effet d'augmenter la vitalité des lieux et des habitants humains et non-humains est à favoriser, et tout mode d'habitation qui a pour effet de diminuer la vitalité des lieux et des habitants humains et non-humains est à proscrire. Il ne s'agit pas seulement de se remettre à l'échelle des lieux en tant que piéton, il s'agit aussi de réapprendre à travailler intelligemment avec les territoires – un art qui est universellement répandu là où la puissance "émancipatrice" des techniques à énergie fossile n'a pas surgi. Inventer la climatisation, c'est de facto perdre l'intelligence des immeubles orientés, des circulations d'air, des immeubles traversants, des orientations favorables.

Ce que permet le biorégionalisme (qui est un mouvement social spontané, avant d'être un mouvement académique), c'est aussi de recadrer la question urbaine à la bonne échelle : il ne s'agit pas de penser "la ville", mais "le mode d'habitation des sociétés humaines" – et cela inclut l'agriculture, le transport des personnes et des biens. Et il ne s'agit pas de le penser dans un espace blanc, vide, vierge, où l'on devra accumuler au fil de sa carrière de la "surface hors œuvre nette" (SHON) pour faire croître son agence – mais d'assumer

les responsabilités de ce que signifie et de ce qu'engage l'architecture – cette philosophie appliquée de l'espace dans un monde fini. Dans les pas de Kirkpatrick Sale, reconnu comme l'un des principaux théoriciens du mouvement biorégional, Mathias Rollot affirme : "Le biorégionalisme sauvera la situation, ou pas. Peu importe. Le biorégionalisme n'est rien de plus que ce qui arrivera, forcément, après la catastrophe, pour la simple et bonne raison que c'est la manière qu'ont les écosystèmes naturels eux-mêmes de fonctionner".* Dans une étude commanditée par la SCNF sur l'Île-de-France en 2050 après la fin de la voiture, intitulée Biorégions 2050 : l'Île-de-France après l'effondrement, l'institut Momentum imagine un Grand Paris diffracté en 8 villes de taille plus petite, peuplées de nombreux agriculteurs, dans 8 territoires spécifiques au sein de la biorégion francilienne.

Ce que permet le biorégionalisme, c'est aussi de rappeler que la question urbaine est avant tout une question politique, et que la qualité d'un établissement urbain passe aussi par sa capacité d'autodétermination, c'est-à-dire de relative indépendance par rapport aux échelons nationaux, mais également sa capacité à organiser en son sein une gouvernance du projet urbain.

Ce que permet le biorégionalisme, c'est encore d'ouvrir un horizon, au regard duquel, soudain, cette multitude d'initiatives concrètes et d'efforts théoriques accumulés se met à prendre sens. La "nature en ville", si elle devient un élément au sein d'un véritable projet biorégional plus vaste, est un élément constructif. La modification de la commande publique, opérée par "le mouvement des collectifs" mentionné plus haut, peut soudain sembler elle aussi un infléchissement prometteur de la tâche immense qui nous attend. Dotés de cette règle biorégionale, nous ne sommes plus des acteurs passifs et victimes, abondant malgré nous au green washing du développement urbain industriel – nous pouvons nous mettre en situation d'œuvrer ensemble à un ambitieux projet politique, social, culturel, esthétique.

Ce que permet le biorégionalisme, c'est enfin d'offrir un cadrage propice à une grande et belle conversation sur l'avenir de nos établissements urbains ; et cette conversation naissante, encore discrète, dispose de nombreux espaces qui sont en train d'être ouverts. De nombreux lieux de l'agriculture urbaine évidemment, des projets d'"urbanisme transitoire", Les "sentiers métropolitains" constituent non seulement des outils concrets de reterritorialisation pour les citadins, mais également des plateformes, des espaces publics, des lieux partagés de cheminement, de conversation, de croisement de doutes, de convictions et d'expertises[18]. Si nous devons apprendre à refaire la ville en partant des sites, il convient sans doute de commencer par prendre quelques jours de pause, et se rendre physiquement, longuement, sur ces lieux qu'on va bientôt prétendre "aménager" sur une carte dans un bureau. L'apologie de la marche dans le projet urbain n'est certes pas une nouveauté – mais la randonnée itinérante comme préalable à la rénovation biorégionale de l'architecture en est une. Que penser du fait même qu'il faille 20 jours de marche à pied pour faire le tour de nos métropoles ? Avant le charbon et le pétrole, les villages étaient, évidemment, espacés d'une ou deux heures de marche...

Les sentiers métropolitains permettent d'habiter de nouveau nos territoires, de découvrir nos bassins-versants, de remettre la ville à l'échelle du corps ; de favoriser le transport pédestre. Ils sont un préambule indispensable à cette réinvention collective de la ville. Le géographe-urbaniste Paul-Hervé Lavessière, qui a cofondé en 2014 l'agence des Sentiers Métropolitains, articule ces pratiques nouvelles à l'esprit du biorégionalisme, dans un propos qui prend soin aussi des résonances intimes de notre rapport à l'espace :

> L'aménagement de nos villes n'épouse plus depuis longtemps le sol, le terrain de façon charnelle. Les métropoles sont devenues de grands objets fragiles, dépendantes de flux de produits, de denrées venues de loin. Tout en croissant, en prenant du poids, elles s'avancent sur un porte-à-faux

(énergétique, écologique, humain) de plus en plus menaçant. L'atterrissage semble imminent.

S'il nous fallait réussir à élaborer des arts de mieux vivre avec la Terre, avec le vivant, avec le temps long, il faudrait développer des pratiques nouvelles permettant d'éprouver, de connaître les formes du terrain, la géologie, la qualité des sols, les bassins versants, les ruisseaux, les rivières...

Dans les métropoles, la tâche est si colossale, la couche qui nous sépare du sol est devenue si épaisse, et l'amnésie si généralisée, qu'il va falloir y aller par étapes, et trouver des moyens efficaces, pour lutter contre la sidération qui nous guette et la douleur de voir le monde ainsi meurtri – et de nous trouver ainsi coupés de nous-mêmes. Les sentiers métropolitains peuvent jouer un rôle, au cœur même de la tempête, en invitant les humains à reconnaître les vallées, les lignes de partage des eaux, les traces des anciens occupants, et la présence des autres êtres vivants. Marcher aussi pour rendre visite à ses voisins, faire jaillir ensemble de vieux souvenirs et faire des plans pour demain quand le grand porte-à-faux se sera effondré, et qu'il faudra vivre cependant.

AVANT-PROPOS
MARSEILLE, CAPITALE EUROPÉENNE DE LA NATURE

Le thème de la nature en ville s'est tout récemment imposé dans le débat public, au-delà même des sphères traditionnellement réservées à la question urbaine : et l'écologie urbaine est devenue un champ de recherches plus assuré, sinon de son objet, du moins de son importance. C'est dans le contexte du dynamisme soudain de ces enjeux que ce livre, conçu en 2006 dans un certain isolement, propose à partir du terreau marseillais quelques méditations sauvages sur les relations entre ville et nature.

La création du parc national des Calanques, premier parc national périurbain d'Europe, signe pour Marseille l'aboutissement de plus d'un siècle de réinvention de la nature. On verra que, dans sa monumentalité, le parc des Calanques est un écho tardif du rôle de "laboratoire" de la relation ville-nature que Marseille a déjà joué, depuis la fin du XIX^e^ siècle, en étant l'une des matrices mondiales de la randonnée pédestre. Avec ses carrières, son port et ses usines, l'espace marseillais est également marqué – et de façon tout aussi spectaculaire – par la conception dominante de la nature à l'ère industrielle : la simple ressource (ou "matière première") de l'aventure productrice. La ville est enfin structurée, dans son espace comme dans ses mœurs, par la coexistence de la ville et de la campagne. La bastide de maître comme le cabanon, par-delà leur opposition de style et d'esprit, sont deux formes architecturales emblématiques de cette "urbanité rurale" que le XX^e^ siècle n'a pas trouvé d'intérêt à entretenir ou à promouvoir, mais qui pourrait bien revenir en force à notre siècle. Marseille est *à la fois* port et terroir.

Transformée ou sanctuarisée, cultivée ou protégée, vécue ou rêvée, arpentée ou ignorée, en friche ou en jardin, publique ou privée, vaste ou minuscule, délaissée ou domestiquée, déblayée ou remblayée, bâtie ou jardinée : la nature prend des formes multiples dans le territoire urbain marseillais – et toutes ces interactions entre ville et nature sont riches d'implications sociologiques. Depuis quelques années, cette particularité attire l'attention croissante d'un certain nombre d'artistes, de chercheurs, de militants, de politiques, qui

commencent aujourd'hui à former ce qu'il est convenu d'appeler une "scène". Ces visions nouvelles et ces nouveaux usages encouragent à élaborer les principes d'un projet d'urbanisme qui fasse une vraie place à la nature en ville, et que le géographe et urbaniste marseillais Jean-Noël Consalès résume avec énergie dans sa formule d'"agri-urbanisme".

Au moment où, se redressant très légèrement de quarante années de dépression économique et démographique, Marseille se prépare à endosser en 2013 les habits empesés d'une "capitale européenne de la culture", ce portrait de Marseille au naturel est aussi une invitation à replacer la culture dans la nature. Fondé sur une conception de la culture qui s'attache moins aux formes officielles des "arts" institués qu'à la vitalité spontanée des formes sociales, ce livre repose sur la conviction que, dans l'interaction singulière entre son terroir urbain et sa culture locale, Marseille est aujourd'hui en Europe une capitale de la nature. Non certes pas une "ville verte" ou une "capitale de l'écologie" mais, de façon bien plus intéressante, une ville rêvée pour renouveler notre conception de la nature, un lieu idéal pour éprouver cette vérité simple à quoi tout notre propos peut se ramener : *même en ville, on est toujours dans la nature.*

De Callipolis (la cité idéale de Platon) au plan Voisin de Le Corbusier, en passant par la cité de Dieu de Saint-Augustin, les démiurges n'ont pas manqué, au moins en Occident, pour voir que la forme des villes était à la fois le produit et la matrice des sociétés – à la fois leur expression et leur moule – et pour tracer d'en haut le plan plus ou moins révolutionnaire de sociétés idéales. Rien n'est donc moins neuf que l'idée de révolution urbaine, qui semble presque aussi ancienne que la ville et la civilisation ; l'histoire de la ville est ainsi celle d'une réinvention continue, bien qu'irrégulière. On verra que la révolution écologique de la ville – qui est tout le contraire d'une table rase – se fonde quant à elle sur une révolution dans la conception de *l'espace*. L'espace n'est pas, n'a jamais été, cet arrière-plan inerte et orthonormé de nos vies humaines que l'on surplombe

et que l'on domine depuis le plan ; c'est l'extension dynamique de notre corps, qui en est lui-même le produit. Si je ne suis qu'un fragment de la chair du monde, il ne faut plus considérer la ville, dans sa dimension d'artefact, comme un "rêve de pierre", mais comme l'organisation même de nos sociétés d'habiles mammifères, comme leur forme matérielle objective, comme une réalité tout aussi épaisse, mystérieuse, intrigante, que notre propre intériorité – bref, comme une réalité fondamentalement *vivante*, et donc incompréhensible en dehors du fait biologique.

Le projet initial était de prendre Marseille comme le terrain d'une pensée écologiste émergente qui, par-delà la distinction obsolète entre sciences naturelles et sciences humaines, interroge la naturalité d'*Homo sapiens* comme "espèce urbaine". De l'idée de départ à la réalisation, ce livre a beaucoup gagné des rencontres en chemin. Il ne serait pas ce qu'il est sans Pascal Ménoret et Geoffroy Mathieu, alliés de la première heure et interlocuteurs permanents ; sans Julie de Muer, de Radio Grenouille, qui m'a donné carte blanche en 2008 pour le blog "Ville sauvage", véritable banc d'essai de ce livre ; sans Sylvie Amar et Yannick Gonzalez, de la galerie*of-marseille* ; sans la fréquentation régulière des artistes, collègues et amis Nicolas Mémain, Hendrik Sturm, Jean-Luc Brisson, Mathias Poisson, Laurent Malone, Dalila Ladjal & Stéphane Brisset (collectif SAFI) ainsi que des chercheurs Christine Breton, Roger Malina, Jean-Noël Consalès et Carole Barthélémy. Enfin, pendant l'écriture du livre, le dynamisme du projet de sentier métropolitain GR 2013 a enrichi mon propos en lui donnant une dimension collective et un territoire élargi. Merci enfin à Marie-Marie Andrasch et Jean-Paul Capitani, des éditions Actes Sud, pour l'enthousiasme, la confiance et l'accompagnement dans la réalisation.

1
RATOPOLIS

Je ne sais pas si je suis dans la nature
ou si c'est la nature qui est en moi.
YANG JIN (1644-1728)

Il semble l'animal urbain par excellence. Cet hôte indélogeable de nos villes est l'emblème d'une nature – moins pittoresque que celle des parcs – dont nous tâchons en vain de nous débarrasser. Comme des mauvaises pensées indéracinables, vivaces et têtues, les rats persistent dans nos profondeurs. Aussi avons-nous fini par nous y faire – pourvu qu'ils aient la délicatesse de demeurer nocturnes et souterrains. Mais qu'ils apparaissent en plein jour à la surface, et nous voici saisis d'un sentiment très désagréable. "Ils ne décampent même plus quand on s'approche", s'inquiète un commerçant de la rue de la Bonneterie dans *La Provence*. L'angoisse accompagne en général le retour du refoulé ; et le refoulé prend souvent figure animale.

À Marseille, Istanbul, New York ou Paris, quoi qu'on fasse, il y a toujours un nombre de rats à peu près comparable au nombre d'habitants. Dans la doublure souterraine de nos villes, le métro répète les avenues, et les rats, les citadins. Évidemment difficile à dénombrer, la population des rats de Manhattan est estimée, selon une fourchette à l'ampleur éloquente, entre trois cent mille et trois millions d'individus. L'animal peut ensuite se montrer plus ou moins discret ; et à Noailles, il est vrai qu'il donne l'impression d'être chez lui à la surface. Un squatteur témoigne : "Tu dors avec les rats, tu manges avec les rats²..." Les quelque mille cinq cents campagnes annuelles de dératisation menées par la mairie n'y font rien : il prospère. Certains prétendent même qu'il nous nargue.

Car ce qu'on reproche au rat marseillais, ce n'est pas tant son nombre : c'est sa visibilité. Son sans-gêne confine à de l'arrogance. "Ils n'ont même plus peur des humains ! Ils nous regardent droit dans les yeux !", témoigne le même commerçant. N'y a-t-il en effet rien de plus désagréable que de voir une créature aussi vile prétendre au face-à-face ?

Le seul endroit où l'on parvient pour l'instant à "dératiser" efficacement, ce sont les îles. Quatre-vingts pour cent des îles du monde sont colonisées par les rats ; et le colon proliférant perturbe en général fortement la faune indigène. Les îles, qui ne représentent que trois pour cent des surfaces terrestres émergées, mais abritent quarante-cinq pour cent des espèces d'oiseaux, de plantes et de reptiles, constituent un important enjeu écologique. Au large des Calanques, sur l'archipel de Riou, où la présence des rats menaçait la natalité des oiseaux de mer protégés (comme les puffins), dont ils mangent les œufs, le Conservatoire-Études des écosystèmes de Provence (CEEP) a réussi à dératiser les différentes îles de l'archipel.

Qu'elle soit chimique ou biologique, on trouvera un jour, sans doute, une solution pour en débarrasser nos villes intégralement. Mais s'il est indispensable et plus aisé de lutter contre les rats dans les milieux insulaires, leur présence est moins gênante, d'un point de vue écologique, dans les villes. Et pour le moment, tous les efforts de notre génie biocide parviennent à peine à contenir les populations de rats urbains. Ce n'est pas pour rien que l'animal nous suit à la trace depuis des siècles : il est rusé, coriace, prolixe, socialement développé, maître dans l'art du faufilement et suprêmement adaptable.

Loin devant le goéland, le pigeon ou même le chien, le rat arrive en tête de ces animaux dits "synanthropiques", c'est-à-dire qui vivent dans le voisinage de l'homme. Bien que cette coexistence ne soit pas désirée par nous, le rat n'est pas pour autant un parasite. Il fait partie des espèces "commensales", c'est-à-dire qu'il vit et se développe en se nourrissant de déchets ou d'une partie de la nourriture d'une autre espèce – en l'occurrence, de l'espèce humaine.

La cohabitation de l'homme et du rat – en général combattue par nous – prend aussi parfois d'autres formes, à la fois plus volontaires, plus cadrées et plus utilitaires. Une grande partie de la biologie du XIX[e] et du XX[e] siècle s'est écrite grâce à la collaboration des rats (bien involontaire de leur part). Leurs "organismes modèles" sont élevés et sacrifiés

chaque jour par centaines dans toutes les paillasses des laboratoires du monde[1]. C'est d'ailleurs également le cas de la bactérie *Escherichia coli* – ce "rat intérieur" de notre organisme individuel –, principal constituant de notre "flore intestinale" et être vivant le plus étudié à ce jour. Il ne fait pas bon trouver sa pitance trop près des hommes.

Par ailleurs, les rats – surtout les rats bruns albinos – font partie (avec les souris, les tortues, les iguanes, les serpents, les grenouilles, etc.) des "nouveaux animaux de compagnie". Mais même lorsqu'ils deviennent des animaux de compagnie, les rats ne peuvent être considérés comme domestiques ; ce titre est réservé aux espèces que nous entretenons depuis assez de générations pour qu'elles aient acquis sous notre influence de nouveaux caractères héréditaires tels qu'elles se soient "désensauvagées". Bien que modifié par la présence humaine (et en particulier par les raticides), le rat demeure un bandit : il mange (presque) à notre table depuis des millénaires, mais il se passe toujours de notre approbation.

Serait-ce oublier trop vite la peste de 1720 ? C'est en effet en partie par les puces des rats que la peste – une bactérie découverte en 1874 et baptisée *Yersinia pestis* – se communique à l'homme ; plus encore, le réservoir naturel de cette bactérie de la peste, ce sont des rongeurs sauvages qui, lorsqu'ils la transmettent à des rats, dégénère vite en épidémie, car ces derniers sont très sensibles à ce bacille – c'est la raison pour laquelle la peste se propageait de port en port.

Les rats sont donc en effet indirectement responsables de dizaines de millions de morts humaines dans l'Europe prémoderne. Mais il est loin, le temps de la peste bubonique ; et depuis le XVIII[e] siècle, le rat brun (*Rattus norvegicus*, rat d'égout, rat gris ou "rat des villes") a totalement remplacé son cousin le rat noir des greniers (*Rattus rattus*, rat noir ou "rat des champs"). La fable de La Fontaine est contemporaine de l'arrivée du rat norvégien. C'est le rat noir, encore présent à Marseille à l'époque de monseigneur de Belsunce, qui est probablement responsable de la contagion ; notre rat contemporain, *Rattus norvegicus*, n'est donc pour rien dans les cinquante millions

2
L'ESPÈCE URBAINE

Plus une culture devient civilisée, plus elle se distancie elle-même de la communauté biotique. "Civilisation" veut dire "urbanisation" – habiter dans, et participer à un environnement artificiel, humanisé ; et percevoir en conséquence l'extériorité et l'aliénation de la nature. Avec le développement de la civilisation, les entités naturelles non humaines ont été dépossédées de leur statut, qui en faisait des membres importants de la communauté morale.

J. BAIRD CALLICOTT

Voici donc un livre de plus sur la ville, dans une bibliothèque qui en compte déjà des milliers. Peut-être parce que l'écriture est née en ville, nos livres sont pleins de cette matrice à laquelle ils ne cessent de revenir rendre hommage. L'écriture est apparue dans différents foyers de civilisation[1], mais il s'agissait toujours de lieux où l'agriculture était depuis longtemps développée et qui étaient en pleine croissance urbaine. Étymologiquement, le civilisé est un citadin ; la campagne, plus traditionnellement orale, n'est souvent pour la ville que le miroir de son propre raffinement – de sa propre supériorité culturelle. Et même si, depuis "la ville impure", on idéalise l'innocence des mœurs paysannes, une telle angoisse de corruption renforce plutôt qu'elle n'affaiblit la conviction des citadins d'être "les civilisés", les vrais humains.

La poésie pastorale ou bucolique, que ce soit à l'Antiquité ou au XVI[e] siècle, émanait rarement d'écrivains agriculteurs ; et même les grandes figures du *nature writing* américain sont bien souvent des urbains – Henry David Thoreau est l'homme de Concord, une grosse bourgade du Massachusetts comptant cinq mille habitants en 1840 ; quant à Edward Abbey, homme des parcs plutôt que d'élevage, *ranger* plutôt que berger, il prend soin de finir le récit de son *Désert solitaire* par la mention d'un heureux retour à New York.

Bien qu'il existe de grands écrivains de la nature qui revendiquent leur ruralité (citons Jean Giono ou Jim Harrison), il n'en reste pas moins que les livres, massivement, ont la ville pour élément, quand ils ne l'ont pas aussi pour objet. On parle de littérature pastorale ou de *nature writing* ; on ne parle pas – ce serait tautologique – de "littérature urbaine" ou de *city writing*.

Convaincu que l'avènement du livre imprimé avait ravi à l'architecture son primat culturel, Victor Hugo lit à rebours la ville comme un immense livre, mêlant et confondant l'architecte et l'écrivain en une même figure générique du "Civilisateur" :

> Les villes sont des bibles de pierre. Celle-ci n'a pas un dôme, pas un toit, pas un pavé qui n'ait quelque chose à dire dans le sens de l'alliance et de l'union, et qui ne donne une leçon, un exemple ou un conseil. Que les peuples viennent dans ce prodigieux alphabet de monuments, de tombeaux et de trophées épeler la paix et désapprendre la haine. (...) Le genre humain a deux livres, deux registres, deux testaments, la maçonnerie et l'imprimerie, la bible de pierre et la bible de papier[8].

En rupture nette avec cette complicité civilisatrice de la ville monumentale et de la culture écrite, Marseille est peu assidue à l'une comme à l'autre. La ville, qui ne cesse de s'excuser d'avoir aussi peu de monuments et un taux aussi faible de ventes de livres par habitant, semble parfois courir en vain après une conception de la civilisation qui n'est pas la sienne. L'urbaniste Charlie Bové touche juste en déclarant que "le grand monument de Marseille, c'est sa population" ; ajoutons-y l'oralité persistante de cette population. Par-delà la ville écrite et monumentale du christianisme, Marseille, ville d'avant le Livre, a gardé quelque chose de païen dans la précarité et la sensibilité de son rapport au monde, qui nous invite à penser la civilisation autrement.

Si la "civilisation" est donc indissociable de la ville, cette alliance historique a cependant pris un sens nouveau depuis l'industrie. La ville – monument de la sédentarité – est certes née de la révolution

agricole du néolithique qui, en arrachant les hommes à leur nomadisme, les a placés dans un enracinement tout végétal. Mais la révolution industrielle (cette deuxième grande rupture dans l'histoire de notre espèce) a à son tour transformé la réalité urbaine de façon si colossale, si radicale, si quantitative, qu'elle l'a qualitativement modifiée. La ville moderne est *autre chose* que la ville prémoderne. C'était hier une clairière de civilité dans un monde naturel menaçant ; c'est aujourd'hui une toile mondiale totale, qui menace la santé même de la biosphère.

Dès avant l'apparition de l'écologie, cette explosion de la ville a depuis un siècle et demi fait l'objet d'un nombre de recherches, de prospections, d'études, d'enquêtes, d'essais, de romans, de recueils de poésie, tout aussi proliférants que le phénomène urbain lui-même. Il y a un étalement des études urbaines – les villes envahissent nos bibliothèques.

Pionnière du genre, la sociologie urbaine de Chicago est née dans les années 1920 d'un contexte de crise : explosion démographique et profonde crise sociale (avec la "grande migration" des Afro-Américains venus du Sud des États-Unis). Et plus généralement, une grande partie de la gigantesque littérature urbaine est marquée par la volonté de diagnostiquer et éventuellement de guérir une maladie dont la ville moderne serait à la fois le symptôme et la cause – tout au long du XX^e^ siècle, de part et d'autre de l'Atlantique, les études sociologiques sont inséparables des "politiques de la ville". "La ville est aujourd'hui malade, la société aussi." La première phrase de l'*Histoire de la ville* de Paul Blanquart[6] est caractéristique du genre ; l'autre attitude courante étant celle, symétrique, par laquelle l'auteur, tirant son parti de notre impuissance individuelle, ne cède à la fascination pure et simple pour les aberrations de la ville contemporaine, et ne fasse du dérèglement urbain une norme culturelle – c'est le cas du célèbre *New York délire* de Rem Koolhaas, "manifeste rétrospectif" de Manhattan et petit manuel du postmodernisme urbain.

Nos villes sont devenues "ces plaques immenses et denses" que le philosophe Michel Serres[3] décrit, dans une cruelle objectivité, comme la réalité concrète de l'humanité contemporaine.

> Visible la nuit par satellite comme la plus grosse galaxie de lumière du globe, en tout plus peuplée que les États-Unis, la supergéante mégalopole Europe part de Milan, franchit les Alpes par la Suisse, longe le Rhin par l'Allemagne et le Benelux, prend l'Angleterre en écharpe après avoir traversé la mer du Nord et finit à Dublin, passé le Canal Saint-George. Ensemble social comparable aux Grands Lacs par sa taille, l'homogénéité de son tissu et son emprise sur le monde, cette plaque bouleverse depuis longtemps l'albédo, la circulation des eaux, la chaleur moyenne de la formation des nuages ou des vents, pour tout dire les éléments, plus le nombre et l'évolution des espèces vivantes, dans, sur et sous son territoire. Le rapport de l'homme et du monde aujourd'hui, le voilà. (...) Il existe désormais des lacs d'hommes, acteurs physiques dans le système physique de la Terre. L'homme est un stock, le plus fort et connecté de la nature. Il est un être-partout. (...) Oui, les mégalopoles deviennent des variables physiques : elles ne pensent ni ne passent, elles pèsent.

En rompant l'équilibre ancestral entre ville et campagne (une répartition spatiale aussi bien qu'économique), la révolution industrielle a également rompu l'équilibre écologique, c'est-à-dire la relation entre l'espèce humaine et le reste du monde vivant. La ville contemporaine – mue par le pétrole, étale et interconnectée – est la forme objective de cette rupture.

L'industrie est née dans le creuset de la ville ; mais elle a en retour modifié la matrice de la civilisation. En d'autres termes, l'industrie est une révolution culturelle, dont la ville est le temple et le laboratoire. L'industrie a entraîné quatre révolutions majeures qui, en changeant la forme des villes, ont également bouleversé la culture (c'est-à-dire la conception du sens que nous donnons à la vie) aussi bien que l'état de la biosphère, d'abord en Occident au XIX[e] siècle,

puis dans le monde entier au XX[e] siècle : 1) l'exode rural et la transformation des paysans en ouvriers ; 2) la "libération démographique" entraînée par l'invention de l'hygiène (consécutive à l'identification des "microbes" grâce au microscope) qui met fin à des millénaires de mortalité urbaine ; 3) l'invention du moteur à explosion qui a structuré les villes, non plus autour de corps humains, mais autour de véhicules autopropulsés à quatre roues d'environ une tonne ; 4) l'invention de l'acier et du béton enfin, qui a permis de démultiplier la vitesse, les quantités et les possibilités de construction. Parmi de très nombreux autres éléments, ceux-ci suffisent à expliquer une bonne part de l'aspect du monde tel que nous le connaissons : 1) une démographie exponentielle ; 2) de plus en plus massivement urbaine ; 3) avec de moins en moins de terres agricoles ; et 4) de gigantesques réseaux de transport (matériel et électrique) reliant à travers les continents toutes les villes les unes aux autres.

L'existence de la ville moderne, postindustrielle, donne son plus grand crédit intuitif et sensible à l'idée métaphysique d'une séparation entre l'homme et la nature (voire d'une *disparition de la nature*, réduite au statut de simple ressource de notre activité productrice) ; elle fonctionne pour ainsi dire comme *le produit et la preuve* d'une telle croyance.

C'est précisément à ce délire que l'écologie vient mettre un terme.

Redécouvrir la nature en ville (et la ville dans la nature) revient en effet à suspendre, dans le lieu même où il a émergé, le "grand partage" entre homme et nature qui a fondé le socle moderne de la civilisation industrielle. L'écologie urbaine, en mettant fin au projet de la ville comme "monde humain", est lourde d'implications culturelles. La pensée écologiste a pour horizon une vaste *désurbanisation de la culture* – ou sa renaturalisation. Pour l'écologie philosophique, la civilisation, loin d'être le contraire de la nature, doit être l'écrin qui la sublime.

Au sein de la mégaville mondiale, Marseille occupe une position trois fois marginale – qui en fait une exception à trois titres : d'abord,

elle est sur la ligne de partage entre l'Occident et l'Afrique ; ensuite, on l'a dit, c'est une "ville rurale", comme en témoignent le degré inhabituel du sentiment d'enracinement ou encore la persistance du primat de l'oralité. Dans sa conformation géographique, le Marseille contemporain garde encore une trace du rêve de l'urbaniste britannique Ebenezer Howard, qui souhaitait concilier dans ses cités-jardins les avantages combinés de la vie urbaine et de la vie rurale[6]. Une troisième singularité marseillaise, c'est qu'après avoir été l'un des plus grands ports industriels au monde au XIX^e^ siècle, elle soit aujourd'hui une petite ville de province, dont la population est inférieure à celle des années 1930[7]. Comme Detroit ou Leipzig, Marseille appartient donc au petit club de ces villes violemment désindustrialisées, en déclin démographique, qu'on a appelées les "villes rétrécies" ou *shrinking cities*. Du point de vue de l'occupation spatiale, cela signifie par exemple que Marseille s'était préparée dans les Trente Glorieuses à accueillir beaucoup plus d'habitants que ce qu'elle en compte finalement. Son étalement urbain a donc croisé sa baisse démographique dans un "effet ciseau" qui explique sa faible densité de population. Parce que le destin de cette ville rurale fut, au siècle de l'explosion urbaine mondiale, de rétrécir, Marseille est cette ville vaste, pauvre et pleine de vide, pleine de trous – c'est-à-dire pleine de vie.

Marseille en est ainsi venue, un peu malgré elle, à constituer un lieu de vie privilégié pour qui s'intéresse à la chose urbaine, puisque l'on peut y faire simultanément l'expérience d'une culture urbaine prémoderne qui s'obstine, des ruines spectaculaires de la ville industrielle, et de la préfiguration involontaire de ce que pourrait être la "ville-nature" de demain.

3
LA GRANDE DOMESTICATION

Comme dans la plupart des villes européennes, autour du Panier tortueux de l'ère antique et médiévale (la "médina" marseillaise), une première couronne Belsunce-Saint-Victor, au plan plus géométrique, porte la marque de l'État royal (XVII[e] siècle) et, en installant la ville de l'autre côté du Vieux-Port (quai Rive-Neuve), donne à Marseille une forme de fer à cheval – un fer à cheval que le début du XX[e] siècle va commencer à épaissir et déformer en ouvrant de nouveaux quartiers (Belle de Mai, Cinq-Avenues, rue Paradis...). Au nord et à l'est de cette ville, dans le terroir des bastides et des villages, on a mentionné le chaos qu'installe la "ville-port" de l'industrie – un chaos encore augmenté par le béton de la Reconstruction et des Trente Glorieuses (autoroutes pénétrantes et grands ensembles)[1].

Tout autour du "fer à cheval", la Marseille triomphale du XIX[e] siècle cerne le centre-ville avec ses monuments homogènes[2], de la cathédrale de la Major à Notre-Dame-de-la-Garde, de la rue de la République (inaugurée en 1864) à la chambre de commerce et d'industrie (conçue en 1834 ; inaugurée en 1860), de la gare Saint-Charles (1848 ; escalier en 1926) au palais Longchamp (conçu en 1839 ; inauguré en 1869). Avec la Bourse du commerce, les églises, la gare et le château d'eau, la métropole coloniale en plein essor met en scène sa puissance industrielle et commerciale. Un motif revient dans plusieurs de ces bâtiments monumentaux : les statues de femmes nues – à la fois géométriques et plantureuses –, qui viennent incarner deux grandes conquêtes récentes et décisives, les colonies (à Saint-Charles et à la Bourse), et l'adduction d'eau (à Longchamp).

Au point d'arrivée de l'eau de Durance sur le plateau de Longchamp, une œuvre imposante, haute d'une dizaine de mètres, est constituée d'un char qui se dirige vers la ville, et où trônent trois personnages féminins ; la Durance, encadrée par le Blé et par la Vigne. Au pied de l'escalier de la gare Saint-Charles, à l'époque où Marseille est la tête de pont de l'Empire français à son apogée, le même type de femmes dénudées représentent l'Afrique et l'Asie. Par ces femmes, dont la chair sensuelle est maîtrisée par la régularité de la machine,

l'homme industriel semble pompeusement célébrer la domestication en cours des forces de la nature. Le monument allégorique, dans son néoclassicisme, dans sa signification claire et distincte, est le symbole même d'un monde sans mystère – un monde humanisé.

Palais Longchamp : allégorie de la Durance, encadrée par le Blé et la Vigne.
© D.R.

Mais quoi que l'on pense, d'un point de vue esthétique ou éthique, de ce festival symétrique d'allégories, le palais Longchamp, monumental château d'eau de Durance, est cependant le témoin

spectaculaire de ce qui est probablement le tournant majeur dans l'histoire urbaine universelle : l'invention et la mise en œuvre de l'hygiène en ville.

Le canal de Marseille s'est certes révélé comme une révolution agricole, en transformant en terres fertiles (permettant des cultures maraîchères) des sols que l'on pensait stériles, capables de porter seulement les cultures méditerranéennes sèches de la vigne et de l'olivier. On peut ainsi, comme le propose le paysagiste Christian Tamisier, voir en Longchamp "le seul monument dédié au terroir et à la ruralité marseillaise[9]". Le canal marque en effet rétrospectivement la naissance d'une "campagne marseillaise" florissante ; mais ce n'est pas d'abord pour des raisons agricoles que l'on a soudain entrepris quinze ans de travaux pharaoniques (quatre-vingts kilomètres dont dix-sept kilomètres en souterrains, et dix-huit ponts) : c'est pour le choléra.

En 1834, une sécheresse entraîne la chute brutale du débit de l'Huveaune, alors source principale de l'eau pour les habitants de Marseille. De soixante-quinze litres par jour et par habitant, la rivière passe à un litre ; il n'y a plus d'eau propre dans la ville. Une épidémie de choléra éclate : huit cent soixante-cinq morts. L'année suivante, le triple (deux mille cinq cent soixante-seize). L'eau des rivières et des puits ne suffit plus devant l'augmentation de la démographie marseillaise, qui a atteint cent cinquante mille habitants. C'est face à cette situation sanitaire angoissante (qui réactive le spectre de la peste de 1720) que le maire Maximin Consolat décide en 1834 la construction d'un canal qui détournera vers Marseille les eaux de la Durance, "quoi qu'il advienne et quoi qu'il en coûte". La ville grecque pouvait bien vivre sur la grande nappe phréatique du Panier, cette "seconde mer[10]" ; mais la ville industrielle a maintenant besoin d'un vrai fleuve. Marseille n'en a pas ; elle va donc le faire venir à elle.

Le projet du canal est donc antérieur à l'apparition de la médecine pasteurienne. En 1834, on ignore encore jusqu'à l'existence des agents pathogènes comme les germes ou les bactéries ; le mot

de "microbe" (*micro bios*, "vie minuscule") apparaît seulement en 1878, sous la plume d'un médecin français aujourd'hui oublié, un mois avant que Pasteur fasse à l'Académie de médecine la communication historique, "La Théorie des germes et ses applications à la médecine et à la chirurgie", dans laquelle des êtres vivants microscopiques sont déclarés responsables de maladies (30 avril 1878). Dans les années 1830, si l'on ne pouvait pas douter que la peste était contagieuse, le rapport avec l'eau, loin d'être établi, n'était qu'une hypothèse parmi d'autres, largement dominée par la "théorie des miasmes" selon laquelle c'est par les odeurs que se transmettent les épidémies.

Avant Pasteur, le vrai tournant a lieu en 1854 – vingt ans après la décision de la construction du canal de Marseille. Suite à une grave épidémie de choléra à Londres, c'est à cette date qu'on commence à suspecter la transmission du choléra par l'eau ; et c'est aussi en 1854 que l'anatomiste italien Filippo Pacini isole pour la première fois la bactérie *Vibrio cholerae*, responsable de la maladie. Vingt ans auparavant, en pleine médecine des miasmes, Marseille avait donc fait un choix urbain salvateur et précurseur en construisant le canal.

Dans son précis intitulé *Écologie urbaine. Entre la ville et la mort*, le chercheur suisse Jacques Vicari montre que le phénomène le plus déterminant dans l'histoire du monde urbain depuis l'apparition de la ville est la découverte de ces germes, virus et bactéries, qui permettra enfin à la ville de cesser d'être ce lieu de maladie et de mort qu'elle avait été pendant des millénaires. Le rassemblement sur un espace limité d'une grande quantité d'individus de la même espèce entraîne fatalement la prolifération d'espèces commensales et de parasites en tout genre, visibles ou non par l'œil humain. Sous cet angle, la ville est une forme de monoculture : or la monoculture est toujours une violence – elle est littéralement "contre-nature" – et favorise les épidémies, de peste ou de sauterelles. Système instable et malsain qui ponctionne les individus sains des campagnes, la ville est pour Vicari un mouroir, qui jusqu'à la

révolution sanitaire pèse sur la démographie mondiale. Inversement, la période à partir de laquelle on découvre l'existence de ces germes et où l'on identifie l'eau comme leur vecteur principal de transmission, marque le début du souci de l'hygiène, qui est un facteur-clé dans la "libération" de la démographie mondiale – et de l'explosion urbaine. Alors qu'il a fallu des dizaines de millénaires pour atteindre un milliard d'habitants en 1800, le second sera atteint seulement cent cinquante ans après ; et à partir de 1960, la population humaine mondiale s'enflera au rythme régulier d'un milliard tous les douze ans. En Europe, la population urbaine est devenue majoritaire, selon les pays, entre la fin du XIX[e] et le début du XX[e] siècle ; et dans le monde, on sait qu'elle a désormais dépassé, depuis la fin des années 2000, la population rurale.

Le palais Longchamp rappelle donc, en ce milieu de XIX[e] siècle (et avec un temps d'avance), le rôle majeur de l'eau et de l'hygiène dans l'essor de la ville industrielle, qui est désormais en marche pour grossir ses rangs et étendre son territoire à l'ensemble de la planète. Industrie, hygiène, expansion urbaine et expansion coloniale sont d'ailleurs solidaires : achevé en 1849, le canal de Marseille est contemporain de l'arrivée du train gare Saint-Charles (1848) et de la conquête et de la colonisation de l'Algérie (1847)[9] – dans ces "trois années qui changent tout".

Le style triomphal du palais Longchamp s'explique certes par l'aboutissement d'un colossal effort matériel (économique et humain) qui débouche sur la résolution tant attendue d'un énorme problème de santé publique ; mais il est indissociable de ce grand tournant de l'histoire humaine : le sentiment du triomphe de la "civilisation" sur la "nature" – la réalisation concrète d'une distinction homme/nature qui jusque-là n'était qu'une vision de philosophe. En dépit du fait que le canal révèle la fertilité insoupçonnée du terroir marseillais, le palais Longchamp ne saurait être lu comme un monument païen consacré aux éléments : c'est leur domination par l'homme, non leur naturalité, qu'il exalte. Et en dépit de la vague inspiration

antique, la statue de la Durance n'a rien d'une nouvelle Artémis – la déesse de la chasse, située entre le monde civilisé et le monde sauvage, qui avait son temple à côté de celui d'Apollon dans la Massalia antique[7]. D'Artémis, cette Durance n'a ni le mystère, ni la profondeur ; ni l'aura, ni l'autorité. La déesse est maintenant à portée de main, dans la ville, grâce au génie humain. Et que la Durance soit *femme* permet plutôt ici de suggérer qu'elle est à la fois humanisée et soumise à l'homme (masculin). L'idéologie de la domination de la nature par la civilisation, c'est aussi celle de la femme par l'homme, de "l'indigène" par l'Occidental. Les dieux grecs avaient certes forme humaine, mais ils restaient des dieux ; ces statues d'humains divinisés du début de l'ère industrielle tentent vainement de masquer que c'est désormais la machine qui est au cœur du projet de civilisation.

La domestication (du latin *domus*, "maison") – la modification d'une espèce animale sous influence humaine –, c'est l'acte de faire entrer un être sauvage dans la maison et de l'y acclimater. Et de fait, en parvenant à faire entrer les forces de la nature dans nos villes, nous avons *civilisé* le monde – au sens purement étymologique du terme : nous l'avons urbanisé. C'est pourquoi l'antienne selon laquelle l'écologie serait "une science de notre maison la Terre" est si ambiguë. L'écologie est formée sur le grec *oïkos* ("maison"), non pas parce que la Terre serait "notre maison", mais parce que l'écologie est la science de *l'habitat* – de la relation entre les êtres vivants et le milieu où ils vivent. L'écologie est donc une invitation à penser "l'habitat" autrement que sur le mode humain de la *maison* – l'emblème de la récente sédentarisation humaine. Il ne s'agit pas de "protéger la planète", mais de *dédomestiquer l'habitat*.

L'idée de dégénérescence – liée à "l'excès de civilisation", de débauche de confort matériel, apporté par la révolution industrielle – sera l'une des grandes angoisses du début du XX[e] siècle, et en particulier de l'entre-deux-guerres. C'est l'un des grands thèmes des fascismes que de se présenter comme l'antidote d'une telle

dégénérescence. En Allemagne, *contre* l'idée de la "causalité juive" dans la supposée décadence de la race allemande, le fondateur de l'éthologie Konrad Lorenz développa, en 1940, une théorie alternative de la dégénérescence : la théorie de "l'autodomestication" – qui serait selon lui endémique à l'homme occidental[9]. En se libérant partiellement des mécanismes naturels de la sélection, la race humaine se serait placée *dans les mêmes conditions que les animaux domestiques*. Comparant l'homme civilisé aux animaux domestiques, Lorenz prétend y retrouver trois symptômes typiques de la "dégénérescence domestique" : manque de contrôle des mécanismes de l'appétit pouvant entraîner l'obésité ; problèmes de régulation de la sexualité et hypersexualisation ; régression infantile des individus, les adultes se comportant comme des individus immatures (dépendance parentale et activité ludique). Obésité, obsession sexuelle, névrose... la liste est troublante. La bestialité serait-elle du côté de la civilisation ?

Ce dont il s'agit avec la pensée écologiste, c'est bien de préserver la civilisation de la domestication – et très précisément d'éviter que la terre devienne "une maison".

4
L'INVENTION DE L'ÉCOLOGIE URBAINE

Depuis une quinzaine d'années, quelques chercheurs français, autour de l'écologue Philippe Clergeau et de la sociologue Nathalie Blanc, ont ouvert en milieu urbain un nouveau terrain de recherche pour l'écologie scientifique et l'étude des représentations de la nature en ville, sous l'effet d'un triple constat écologique, sociologique et politique : 1) l'espace urbain accueille davantage de vie végétale et animale que les espèces attendues, désirées et implantées ; 2) il existe une demande sociale de nature en ville, qui dépasse l'offre un peu trop "sage" des parcs et jardins ; et 3) le cadre de la "ville durable" constitue un contexte politique favorable pour développer la recherche en écologie urbaine. Ces travaux ont pris corps en 2009 à travers le lancement ambitieux du projet de recherche sur les "trames vertes urbaines" qui, habilement embrayé au même moment dans les ateliers du Grenelle de l'environnement, a entraîné une spectaculaire montée en puissance du thème de la nature en ville[3].

La présence à Marseille de ce projet de recherche national d'écologie urbaine, concomitante de l'explosion du thème au plan national, et du virage "durable" de l'établissement public d'aménagement urbain Euroméditerranée, a produit des mobilisations politiques nouvelles et des consensus inhabituels[4]. Pour ainsi dire inexistant avant 2009, le thème de la nature en ville s'est ancré en deux ans dans le paysage des politiques locales.

Philippe Clergeau raconte comment ce sont les oiseaux qui l'ont amené, au début des années 1990, à l'étude des écosystèmes en milieu urbain.

> À la base, je suis un biologiste, spécialisé dans les oiseaux. J'ai d'abord travaillé pour l'INRA, sur la question des "ravageurs des cultures". J'ai travaillé sur les corvidés, les étourneaux, les goélands, dans l'espace rural. Mes oiseaux se sont peu à peu installés dans les villes – j'ai suivi mon objet. J'ai donc proposé à l'INRA des recherches sur les oiseaux en ville. Forcément, ça les intéressait peu. D'entrée, cette distinction ville/campagne – qui

structurait non seulement l'opinion commune, mais aussi les politiques – m'a placé au cœur des problèmes de gouvernance.

Mon premier travail sur la ville est un rapport pour le ministère de l'Environnement, sur "les nouveaux oiseaux dans la ville". Dans ce domaine des oiseaux en ville, on était une petite communauté de chercheurs dans le monde. On est une génération à avoir défriché le sujet dans les années 1990 : Kevin J. Gaston en Angleterre, Maciej Luniak en Pologne, Robert B. Blair aux États-Unis.

J'ai alors découvert que la ville n'était pas faite pour le biologiste : elle appartenait au champ des sciences humaines. Dans ce qui est quasiment l'un des premiers colloques français organisés sur l'écologie urbaine en France (à la Villette en 1996), il n'y avait que des philosophes – des gens spécialisés en sciences humaines. Avec Christian Garnier, nous avions fait des introductions qui ont soulevé une forte contestation – l'un des penseurs de la ville les plus en vue m'avait dit : "L'écofascisme ne passera pas." J'étais abasourdi. Du coup, je suis allé travailler à l'étranger – avec des Canadiens, des Italiens, des Finlandais.

Muni des outils de l'écologie du paysage, j'ai trouvé une méthode d'approche pertinente pour passer de la question des oiseaux à la question de la biodiversité en général dans l'espace urbain. L'écologie du paysage fournit une approche holistique : elle permet de s'intéresser à l'espace urbain comme à un système, comme à un tout, lui-même inscrit dans un espace régional. En découvrant l'écologie du paysage, j'ai été tout de suite convaincu (là où de nombreux collègues discutaient l'idée) – je tenais mon paradigme pour une écologie urbaine".

Tentons donc de délimiter l'objet de l'écologie urbaine. Le modèle "classique" de l'écologie – l'*écosystème*, avec ce que la notion comporte de relativement isolé et de relativement homogène, comme par exemple un lac, une île ou un bois – convenait mal à l'étude du vivant en milieu urbain, extrêmement "perturbé", modifié et fragmenté. Les écologues se sont donc saisis d'une évolution récente de l'écologie, apparue dans les années 1980 : "l'écologie du paysage".

Son propos était justement de développer des outils théoriques pour l'analyse de la vie à une échelle supérieure de celle de l'écosystème, dans des milieux précisément modifiés et fragmentés – par les routes et autres installations linéaires de l'ère industrielle.

En cherchant à dépasser l'échelle de l'écosystème – un lac, un bois, une prairie, une petite île – pour parvenir à étudier des ensembles plus larges, de l'échelle d'une montagne ou d'une vallée, le Français Michel Godron et l'Américain Richard T. T. Forman ont défini, en 1986, les principes de l'écologie du paysage ou *landscape ecology*[1]. En partant du principe théorique que l'homme et ses aménagements font partie du paysage, et de la conviction pratique que "le paysage" est une bonne échelle et un bon concept pour dialoguer avec les aménageurs, l'écologie du paysage a été conçue comme une "science d'action" qui vise à décrire l'état écologique, non pas seulement pour documenter le présent, mais pour tenter d'améliorer le cours des choses. Quels outils d'analyse nouveaux faut-il élaborer pour avoir une lecture efficace de l'évolution des espaces naturels modifiés ?

Forman et Godron définissent le paysage comme "une portion de territoire hétérogène, composée d'ensembles d'écosystèmes en interaction dont l'agencement se répète de manière similaire dans l'espace[2]." Cet objet nouveau est une sorte d'écosystème "au carré", proche de ce que deux chercheurs français, Patrick Blandin et Maxime Lamotte, ont de leur côté appelé l'"éco-complexe" (1988). Dans le paysage de Forman et Godron, il s'ajoute cependant l'idée que l'agencement d'"écosystèmes en interaction" forme un motif, une structure, qui se répète de façon analogue au sein d'un paysage donné. Le paysage est ainsi défini par une dialectique subtile entre la *variété* interne des espaces considérés et la répétition de cette variété ; c'est précisément *la répétition de cette variété* qui fait paysage. Si l'on considère, par exemple, la plaine agricole d'Aubagne, on est face à un ensemble relativement homogène structuré par la répétition de parcelles hétérogènes – la trame rurale des cultures

maraîchères (champs et serres) est encore dominante, bien que mitée de lotissements et de routes. On a bien là un objet à la fois divers et relativement unifié : une sorte de puzzle dont les différentes pièces, bien que séparées, sont semblables.

Là où l'écosystème est le modèle d'un bout de nature vierge, régie par ses lois internes, un échantillon authentique de la biosphère, le paysage est par définition un objet modifié. À l'échelle du paysage, à la fin des années 1980, les effets de l'action humaine sont partout visibles, et souvent structurants des conditions de vie des espèces présentes. Dans les conceptions de l'écologie naissante de la première moitié du XX[e] siècle (celle d'Eugen Warming, Frederic Clements et Arthur Tansley), l'homme n'est présent que sous la figure du "perturbateur" : c'est-à-dire comme une causalité extérieure à l'objet considéré ; et ce, par exemple, dès l'*Écologie des plantes* de Warming en 1896[6]. Dans l'écologie du paysage en revanche, la présence et l'action humaine sont d'entrée pris en considération, et le sont même en amont de la constitution de leur objet : *l'écologie du paysage est l'écologie du "paysage modifié" par l'homme industriel* ; l'écologie d'un monde où les infrastructures humaines ont colonisé le tissu de la biosphère. Là où dans l'écosystème, l'homme demeure en position d'extériorité, il est en revanche conçu comme déjà là dans le paysage ; car il a contribué à le modeler depuis l'invention de l'agriculture. Et la présence humaine est en particulier lisible dans les *lignes droites*, qui créent la dimension "mosaïquée" du paysage : évidemment et avant tout les routes (et autres chemins de fer, canaux bordés de grillages), mais également les haies du bocage ou les chemins. Si certaines de ces lignes sont clairement des frontières, parfois infranchissables, pour de nombreuses espèces terrestres (comme les routes et les autoroutes), d'autres sont au contraire des lieux de passage, comme par exemple les haies. Parfois la même structure constitue une barrière pour certaines espèces, et un passage pour d'autres – c'est par exemple le cas de la haie ou du chemin de terre.

Aussi les notions-clés de l'écologie du paysage dérivent-elles directement de cette problématique centrale de la fragmentation : les concepts de base de l'écologie du paysage sont la *tache* (lieu où une espèce peut vivre et se reproduire), le *corridor* (cheminement lui permettant de circuler vers une autre tache), et le *puits*, lieu sauvage préservé, réservoir de biodiversité. Quant à ce contexte fragmenté, ce "fond" du paysage, on l'appelle la *matrice*. La matrice peut être par exemple agricole ou périurbaine, ce qui entraîne des niveaux d'intensité de fragmentation différents. Un même lieu – reprenons l'exemple de la haie – pourra être à la fois, selon l'espèce considérée, une tache d'habitat (pour une pie), un corridor (pour un écureuil) ou un mur (pour un papillon).

L'écologie du paysage, science d'un espace naturel modifié, travaille à l'amélioration globale de la santé des espaces, à l'échelle régionale. La perspective *complémentaire* de celle de la protection de la nature ou de la "préservation" mise en œuvre par les parcs et réserves, est celle d'un "bon usage" des espaces naturels : l'écologie du paysage est faite pour dialoguer avec les aménageurs et élaborer avec eux du consensus, selon l'idée que l'on peut faire cohabiter développement humain et bonne santé écologique des espaces. Et le mot d'ordre de l'écologie urbaine est celui de la *connectivité* : c'est-à-dire qu'il s'agit de rétablir autant que possible des *liaisons* entre habitats, liaisons sans cesse rompues par nos installations infrastructurelles. Les questions quantitatives sont ici qualitatives : l'un des problèmes typiques de l'écologie du paysage est par exemple de savoir, selon les cas, s'il est écologiquement plus efficace de préconiser la formation d'une seule grande tache ou de plusieurs petites (controverse dite SLOSS : *Single large, or several small*). Parmi les moyens qui permettent de créer de la continuité, il y a les corridors sous les routes, ou encore, entre deux champs, un chemin creux (dont les arbres finissent par se rejoindre et se toucher), moindre fragmenteur d'espace qu'un chemin ouvert.

La notion de "trame" n'est que le développement systématique de cette injonction de connectivité : la trame, c'est le réseau des

circulations – c'est l'antifragmentation. Cette idée de trame, directement inspirée par les idées de l'écologie du paysage, est au fondement du programme européen "Natura 2000", lancé en 1992[8], dont l'horizon est de promouvoir une vaste trame verte continentale – ce qui revient à tenter de rapiécer et recoudre l'étoffe naturelle du monde vivant, imprudemment déchirée, pour contribuer à limiter l'ampleur de la sixième extinction[9].

L'écologie urbaine telle qu'on l'entend aujourd'hui est donc l'application en milieu urbain de l'écologie du paysage. En quête de cadres d'analyse pour étudier les dynamiques de la biodiversité en milieu urbain, le biologiste Philippe Clergeau se tourna au début des années 1990 vers l'écologie du paysage. Repérer taches et corridors au sein de la matrice du paysage urbain, voir comment tout cela est relié aux puits (à l'extérieur de la matrice urbaine) pour tenter d'en favoriser la connectivité : c'est à partir du modèle de l'écologie du paysage que l'écologie urbaine a défini son horizon et sa méthode. Appliquer les principes de l'écologie du paysage au milieu urbain, c'est donc en toute logique préconiser la création de "trames vertes urbaines".

Mais en passant de l'échelle du paysage à celle de la ville, les écologues urbains ont inventé un projet bien différent qui, situé dans un milieu différent et très singulier, correspond à d'autres besoins et entraîne d'autres effets.

Tout d'abord, la transposition du paysage à la ville ne va pas de soi. Bien que la ville ne soit certes pas un écosystème homogène, elle n'est pas non plus semblable au milieu agricole ou périurbain. Dans l'espace urbain, la situation est quasiment inverse à celle que l'on observe dans "le paysage" défini par Forman et Godron : la "matrice" urbaine est un espace si modifié, si "dénaturé" ou en tout cas à ce point dépourvu de sol, qu'il en est presque entièrement inerte ou artificiel – et les quelques îlots de verdure des parcs et jardins ne sont eux-mêmes en général aucunement laissés à la spontanéité de leur propre vie, mais en général consacrés à la culture exclusive

de pâturin (Poa) sous forme de gazon en rouleaux. C'est peu de dire que la question de la connectivité s'y pose de façon plus aiguë.

Ensuite, la ville proprement dite (et même le milieu urbain en général) ne couvre pas des surfaces aussi significatives que celles de ces grands espaces modifiés, ruraux, rurbains ou périurbains, visés par l'écologie du paysage : ce qui signifie que *du strict point de vue de la santé de la biosphère*, la création de trames vertes urbaines semble moins déterminante que celle de trames vertes régionales et continentales – l'écologie urbaine n'est en quelque sorte qu'un sous-volet de l'écologie du paysage.

Si l'écologie urbaine ne semble pas être appelée à jouer un rôle majeur quant à la santé de la biosphère, il se peut qu'elle puisse en revanche revendiquer une plus forte signification *symbolique* ; pour le dire autrement, elle est peut-être plus déterminante d'un point de vue *culturel* que d'un point de vue purement écologique.

Dans l'histoire de l'urbanisme, la notion de "trame verte" est en effet un modèle absolument inédit, qui ne pouvait pas advenir avant l'écologie scientifique. Si l'idée de "recoudre la trame" du paysage en milieu rural peut être comprise comme un pan du projet global de protection de la nature, entamé tout au long du XX^e^ siècle, en revanche la création de connectivité naturelle en milieu urbain – en faisant entrer la ville dans les objets de l'écologie et donc "dans la nature" – est une petite révolution intellectuelle ; elle met fin à plusieurs siècles d'un urbanisme qui considérait la nature comme un simple ornement, un instrument d'apaisement social, un décor – du mobilier. En tant que projet urbanistique, la trame verte urbaine heurte si frontalement la conception dominante de la ville, et invite à la considérer sous un angle tellement neuf, qu'elle ouvre à une nouvelle expérience de l'univers urbain.

Des questions inédites apparaissent déjà grâce à l'écologie urbaine, comme par exemple ce qu'on pourrait appeler "le paradoxe de la densité". Pour limiter la destruction croissante de milieux entraînée par l'étalement urbain du XX^e^ siècle, les villes doivent absolument

se redensifier pour occuper une étendue moindre ; mais si la ville veut par ailleurs accueillir la biodiversité (et non plus fonctionner comme une simple zone de stérilité), elle ne doit pas être un îlot compact de béton au sol entièrement perméabilisé. Comment faire pour que la ville soit à *la fois* dense et traversée de corridors de nature ? Une des solutions possibles de ce paradoxe est le plan dit "de la marguerite", qui consiste à étirer, à partir d'un tout petit cœur urbain, une série de pétales, séparés les uns des autres de couloirs végétaux qui assurent une bonne continuité à travers l'ensemble de l'espace urbain.

En appliquant à la ville les outils de l'écologie du paysage, les écologues urbains traitent de fait l'espace urbain en *continuité* avec le reste de la biosphère. En ville, on continue d'être dans la nature : une nature recouverte, busée, surpeuplée, surfragmentée, hérissée partout de parois et d'obstacles – mais bel et bien un bout de la biosphère qui accueille, en dépit de tous nos efforts, de très nombreuses formes de vie.

On voit comment la problématique initiale de la nature en ville s'est considérablement enrichie en révélant celle, plus significative et plus cohérente, de la *ville dans la nature*. Mais où s'arrête la nature, et où commence la ville ? La ville elle-même ferait-elle partie de la nature ? Au-delà des enjeux purement urbanistiques, il semble que l'idée même que nous nous faisons de la ville – et donc du sens de notre destin collectif, de la civilisation – est profondément ébranlée par l'écologie urbaine.

5
QUELLE ÉCOLOGIE URBAINE ?

La ville est l'habitat naturel de l'homme civilisé. (...) Toutes les grandes cultures sont nées en ville. (...) L'histoire du monde est l'histoire des citadins. Nations, gouvernements, politiques et religions – tout cela repose sur le phénomène fondamental de l'existence humaine : la ville.

OSWALD SPENGLER

Bien avant que l'écologie ne s'intéresse au milieu urbain, la notion d'écologie urbaine avait été forgée au début du XX^e^ siècle : c'est ainsi que s'était désignée la première école américaine de sociologie, née à Chicago dans les années 1920.

Le point de départ de l'écologie urbaine de Chicago est de considérer que l'homme contemporain est fondamentalement un citadin, indépendamment du fait qu'il vive ou non en ville : les objets qu'il utilise, le rapport qu'il a aux autres, au pouvoir, à la religion et à la terre, sont profondément informés par cette culture urbaine. Prise globalement, la "civilisation" tout entière se fabrique en ville. Et si la ville industrielle que nous connaissons est bien l'expression de la civilisation contemporaine, alors une ethnologie de l'homme civilisé passe nécessairement par une sociologie du citadin. Qui veut connaître l'homme doit étudier la ville. Au-delà de ses limitations spatiales ou des problèmes techniques et sociaux qu'elle peut poser, la ville est, pour l'école de Chicago, une culture, un état d'esprit, un phénomène culturel total.

Comment, dès lors, étudier un système aussi vaste, riche et complexe que l'espace urbain ? La réponse de Robert Park fut une innovation méthodologique. Intéressé avant toute chose par la question des modes de *répartition spatiale des classes sociales* – Chicago connaissait de graves problèmes de ségrégation raciale et sociale –, Park proposa de se servir des outils d'analyse élaborés deux décennies plus tôt, dans un contexte tout à fait différent, et pour le moins

confidentiel, par le botaniste Eugen Warming, le fondateur de l'écologie scientifique[6]. L'idée de Park consiste à considérer qu'une science de la répartition des communautés de plantes, et de leur succession écologique, pouvait être appliquée aux populations de l'espace urbain. Il s'agit là d'une hypothèse naturaliste forte, qui consiste à poser que les lois fondamentales qui régissent la répartition des individus dans l'espace urbain ne sont pas *d'une autre nature* que celles qui régissent la répartition des plantes dans la nature. Les classes sociales se répartiraient dans la ville comme les plantes dans la colline ; pour la raison simple que les citadins comme les plantes sont des êtres vivants. Il ne s'agit pas tant de comparer la ville à la colline, ou les classes sociales à des espèces de plantes, que de faire l'hypothèse d'une *analogie* (c'est-à-dire d'une identité de rapports) entre le système plantes-colline d'un côté, et le système classes-ville de l'autre. La répartition des individus humains dans l'espace urbain en fonction de leur statut ethnique et social est supposée analogue à celle des espèces différentes de plantes dans l'espace naturel ; ce qui revient à supposer qu'au fond, l'espace urbain n'est qu'un cas particulier d'espace naturel.

Ne serait-ce que pour cette analogie, qui est au fondement de cette nouvelle science de la ville, l'écologie urbaine de Chicago est d'une modernité qui la rend incontournable : son apport théorique est fondamental.

À partir de ce principe aussi audacieux que prometteur, Park et ses acolytes ont cependant élaboré une pensée dans laquelle les êtres vivants naturels (autres que les humains) sont *intégralement et parfaitement absents*. Pour Park, la question de la "nature en ville" est paradoxalement inexistante ; et à le lire, la ville ne semble même pas elle-même située au sein d'un monde naturel. Jamais il n'est fait allusion à des objets non urbains, fût-ce pour justifier qu'ils n'entrent pas dans le champ de leur écologie urbaine. Comme c'est classiquement le cas en sociologie[7], les sociétés humaines semblent suspendues dans un monde purement humain, sans terre ni ciel, sans plantes et sans animaux. La corporéité même des "acteurs

sociaux" est très largement absente de l'analyse de leurs activités, de sorte que leur seule naturalité semble être celle de leurs structures sociales. La sociologie urbaine de Park est bien fondée sur un postulat naturaliste, mais la ville qu'il étudie n'a pas de relation avec le monde non humain.

Là où l'écologie urbaine dans son acception contemporaine (celle de l'Allemand Herbert Sukopp ou du Français Philippe Clergeau) conçoit la nature exclusivement comme du vivant non humain, l'écologie urbaine de Chicago, à l'inverse, se révèle en réalité être une pure sociologie urbaine, qui ne semble pas tirer les conséquences de son propre postulat théorique fondamental selon lequel "la ville est un produit de la nature, et en l'occurrence de la nature humaine". Nous voici devant ce qu'on pourrait appeler "le chiasme de l'écologie urbaine" : nous avons d'un côté une écologie urbaine sans humains, et de l'autre une écologie urbaine exclusivement humaine. Chacune des deux disciplines demeure ainsi, de chaque côté de la vitre, fidèle au dogme académique de la distinction entre sciences humaines et sciences naturelles. Et donc également fidèles au dualisme moderne préévolutionniste, encore très dominant dans les sciences humaines, selon lequel l'homme ne fait pas complétement partie de la nature.

Alors même que l'intitulé de ce champ de recherche, "l'écologie urbaine" (une alliance de mots comparable à "l'anthropologie de la nature" de Philippe Descola), semble exiger de penser en deçà de l'opposition homme-nature, elle en reste tributaire. Chacune de ses deux acceptions nous fournit certes des outils indispensables pour lire une ville comme Marseille – son tiers-paysage aussi bien que sa fragmentation sociale et ethnique. Mais aucune ne nous permet de décrire l'expérience singulière qu'on peut ici avoir de la ville *comme d'une réalité naturelle*.

Le naturel urbain marseillais pourrait-il nous aider à préciser l'objet d'une écologie urbaine plus aboutie ?

6
UNE VILLE DEHORS

... Alger et avec elle certains lieux privilégiés comme les villes sur la mer, s'ouvre dans le ciel comme une bouche ou une blessure.

ALBERT CAMUS,
Noces, (1938),
"Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1965, p. 67

C'est d'abord un site, trop grand pour le regard, qui ne cesse de rappeler la ville à lui. Face à une baie comptant deux archipels (le Frioul et Riou), la vaste plaine marseillaise (plusieurs dizaines de milliers d'hectares), traversée par trois rivières principales (Aygalades, Huveaune et Jarret), hérissée de nombreuses collines (citons Notre-Dame-de-la-Garde-Roucas-Blanc, Panier-Carmes, Saint-Julien, Sainte-Marthe, Saint-Antoine-La Viste), est délimitée, à l'ouest, par un littoral de vingt kilomètres en forme de 3 et, partout ailleurs, par un amphithéâtre de six massifs distincts, à l'aspect singulier (du nord au sud) : la Nerthe lunaire, la large et puissante Étoile, les vallons secrets du Garlaban, le rempart brutal de Carpiagne, le monumental mont Puget et les calanques baroques de Marseilleveyre. De sorte qu'il est rare qu'au bout de la rue, on ne voit pas une colline, un massif, la mer, ou des îles – et parfois les quatre à la fois.

Comme on atteint fréquemment la cote 120[1], Marseille se donne sans cesse en spectacle. Depuis les innombrables points de vue que la ville a à offrir, on a souvent l'occasion d'en apercevoir l'ampleur, sans jamais parvenir à en embrasser l'étendue. De chacun des massifs alentour, comme de chacune de ses hauteurs internes, on voit la ville et son amphithéâtre ; rarement une ville se sera prêtée à être autant regardée sous toutes les coutures, sans se dévoiler jamais tout entière. Même lorsqu'on est amoureux d'elle depuis quelque temps, on parvient toujours à dénicher de nouveaux lieux pour découvrir son grand corps alangui sous un angle inattendu, dont quelque recoin encore caché laisse insatisfait.

Son immense territoire urbain est marqué par une spectaculaire déprise industrielle et démographique qui n'a pas cessé durant toute la deuxième moitié du XX[e] siècle, ce qui fait qu'en dehors du centre-ville (qui concentre les représentations de la ville et les touristes, mais ne constitue en réalité qu'un dixième de sa surface bâtie[2]), l'essentiel de Marseille est un espace lâche et fragmenté – mixte chaotique de grands ensembles, de bâtiments industriels et de friches végétales. Les formes variées du périurbain marseillais n'excluent ainsi ni la beauté âpre des ruines industrielles, ni un certain charme bucolique (comme par exemple autour de Sainte-Marthe, dans le 14[e] arrondissement). Et même dans les quartiers huppés du Roucas Blanc, l'ampleur des jardins des résidences, le choc entre mer et béton, et l'affleurement incessant du calcaire au pied des maisons, rappellent à chaque pas la souveraineté de la nature. Le fort ensoleillement enfin, la puissance du vent et la prolifération des goélands font qu'ici, on a beau être en ville, on se sait pleinement exposé au monde.

Les villes littorales, situées trop près de la ligne de partage entre le territoire politique (régi par le droit humain) et le domaine maritime (où la nature reprend bientôt son empire), ont en général une autre tonalité que les villes continentales. Dans le bruit quotidien des vagues, se donne à entendre non seulement le son le plus ancien de la Terre, mais également la rengaine d'un incessant dialogue entre la terre du mammifère humain et l'océan dont il procède – entre le domestique et le sauvage. La maison se prolonge en terrasse, où l'on mange six mois de l'année ; et le cabanon de la plage (à la Verrerie ou à l'Abri côtier) devient, avec une table en plastique, une glacière et un barbecue, une maison d'été. Presque autant que chez soi, on habite aussi dans la ville ; et la limite se brouille entre le dehors et le dedans, entre le privé et le public, entre la ville et la nature – entre le corps et le monde. Sur les rochers de Malmousque, on a versé quelques seaux de ciment dans les anfractuosités de rochers pour pouvoir installer sa serviette à demeure. La rouille ronge trop

vite le fer et le béton pour qu'on puisse accorder beaucoup de crédit aux œuvres humaines ; et cela se ressent dans la conduite de son existence : l'idée semblera étrange qu'on puisse sacrifier la vie au nom d'une "carrière" ou d'une œuvre quelconque. Les vies sont ici visiblement circonscrites par des événements immémoriaux et inhumains qui, puisqu'ils nous précèdent et nous succéderont, ont fait de nous entrer dans le cœur. Comment diable faire un absolu de l'histoire humaine au bord de la mer ancestrale ?

Pour Claude Lévi-Strauss, "le littoral et cette frange périodiquement cédée par le reflux qui le prolonge, disputant à l'homme son empire, m'attirent par le défi qu'ils lancent à nos entreprises, l'univers imprévu qu'ils recèlent, la promesse qu'ils font d'observations et de trouvailles flatteuses pour l'imagination[1]." Dans une ville littorale comme Marseille, on est dehors chez soi, et l'on est chaque jour ailleurs sans avoir besoin de quitter la ville.

Si le paradigme de la ville moderne est la *ville intestine* – que ce soit sous la forme de la "fantasmagorie des passages couverts" (le Paris du XIX[e] siècle de Walter Benjamin) ou du "délire de la congestion" (le New York du XX[e] siècle de Rem Koolhaas) –, alors Marseille appartient clairement à une autre famille urbaine, qu'on pourrait appeler celle des "villes dehors", où l'on ne parvient pas à fonder le projet de civilisation sur la conquête, ni la dignité humaine sur un quelconque arrachement à la nature. À Marseille, on pêche, on chasse, on se baigne, on pique-nique sur la plage, on prend le bus torse nu ; et tout cela altère forcément un peu le sens qu'on donne au mot "citadin", ainsi que l'horizon qu'on lui propose.

Dans une certaine mesure, Marseille partage ce rapport à la nature avec de nombreuses autres villes du pourtour méditerranéen qui, bien souvent, sont comme elle portuaires, industrielles et pauvres. Ce dialogue ville-nature serait-il simplement une caractéristique de l'urbanité méditerranéenne ? Dans son recueil *Noces* – ode altière à l'aristocratie naturelle des cultures populaires et à la naturalité de la vie spirituelle –, le jeune écrivain algérois revient sans cesse sur

les implications culturelles, sociales, morales et métaphysiques de cette présence de la nature en ville :

> Des cités comme Paris sont refermées sur elles-mêmes et limitent ainsi le monde qui leur est propre. Mais Alger et avec elle certains lieux privilégiés comme les villes sur la mer, s'ouvre dans le ciel comme une bouche ou une blessure. Ce qu'on peut aimer à Alger, c'est ce dont tout le monde vit : la mer au tournant de chaque rue, un certain poids de soleil, la beauté de la race.

Si la ville méditerranéenne est une ville dehors, Camus se montre volontiers prêt, dans l'esprit du jeune André Gide (celui des *Nourritures terrestres*), à sanctifier les cultures qui y fleurissent, en osant une comparaison, à la fin de son recueil, entre la plage d'Alger et le monastère des franciscains, deux lieux de dénuement qui ont en commun de conduire à une sorte de "déshumanisation" positive :

> Dans la vie de ces franciscains, enfermés entre des colonnes et des fleurs, et celle des jeunes gens de la plage Padovani à Alger qui passent toute l'année au soleil, je sentais une résonance commune. S'ils se dépouillent, c'est pour une plus grande vie (non pour "une autre vie"). C'est du moins le seul emploi valable du mot "dénuement". Être nu garde toujours un sens de liberté physique et cet accord de la main et des fleurs – cette entente amoureuse de la terre et de l'homme délivré de l'humain – ah ! je m'y convertirai bien si elle n'était déjà ma religion.

Certaines cultures urbaines, loin de sécréter l'illusion d'un "monde humain", laisseraient donc éclore un sens de la terre, qui nous délivrerait d'une humanité refermée sur elle-même. La ville méditerranéenne serait-elle demeurée à l'écart des errements de la modernité et de son humanisme fanatique – que ce soit la fantasmagorie parisienne du XIX^e^ siècle, ou la congestion new-yorkaise du XX^e^ siècle ? Entre Europe et Afrique, autour de cette mer qui, bien que matrice de l'Occident, est aujourd'hui devenue comme sa marge intérieure,

la ville méditerranéenne semble maintenir obstinément un rapport prémoderne au monde, pour lequel il ne saurait y avoir de liberté en dehors de l'assentiment – aussi cruel que voluptueux – aux lois de la nature. La nature, ici, ne saurait être conçue comme quelque chose d'extérieur : elle règne partout, dans les rues comme dans les âmes.

Devant l'effondrement actuel, au sein même de la culture occidentale, de la belle opposition entre nature et culture, les embruns archaïsants de Marseille prennent une saveur et une pertinence nouvelles. Redécouvrir la nature en ville, voici un programme lourd d'enjeux philosophiques ; car cela revient en effet à abolir, dans le lieu même où il a émergé, le "partage moderne" entre homme et nature.

Après le Paris du XIX[e] et le New York du XX[e] siècle, le moment est peut-être venu de se tourner vers la ville méditerranéenne et vers son dialogue ancestral avec la nature, comme vers la matrice même de l'urbanisation. Notre profondeur historique, loin de nous faire accéder à un autre règne, se perd dans les dédales de la profondeur naturelle.

7
LES DAUPHINS DU PORT

Dieu dit : Que les eaux grouillent
d'un grouillement d'êtres vivants. (...)
Dieu dit : Soyez fécondes, multipliez-vous,
emplissez l'eau des mers.

Genèse, 5e jour (I, 1, 20-22)

Marseille, Vieux-Port. Temps clair, vent frais. C'est un mercredi matin du mois de mars, à la fin du XVIe siècle. La ville est alors encore circonscrite dans ses remparts, sur une surface qui n'a pas encore beaucoup dépassé celle de la ville grecque (le Panier actuel). Devant le fort Saint-Jean, face au soleil matinal, une foule entoure l'évêque de Cavaillon venu tout exprès pour régler une situation de crise. Face à l'évêque, portant mitre, crosse et livrée violette, à contre-jour, les eaux du port partout frétillent, bouillonnent, agitées par le mouvement incessant d'une infinité de dos gris luisants qui apparaissent et disparaissent à la surface : le port est littéralement envahi de dauphins.

Dans son *Histoire du Comté venaissin et de la ville d'Avignon*, Joseph Fornery rapporte :

> Cette année 1596, une prodigieuse quantité de dauphins entra dans le port de Marseille, où ces animaux voraces firent de grands désordres. Le cardinal légat Acquaviva, qui habitait Avignon, délégua l'évêque de Cavaillon pour les exorciser. Le prélat partit sur-le-champ pour Marseille, se rendit au port et procéda à l'exorcisme en présence des magistrats et d'une foule énorme de curieux. Défense fut faite aux dauphins de rester dans le port. Les poissons ne reparurent plus.

Dans son ouvrage sur *L'Origine, la forme et l'esprit des jugements rendus au Moyen Âge contre les animaux*, paru en 1846, l'historien et magistrat Léon Mérsabréa invite d'entrée le lecteur moderne à retenir un instant ses sarcasmes, au nom de la différence ethnologique et du respect bienveillant que nous devons aux cultures éloignées de la nôtre :

> La plupart des auteurs qui ont parlé de l'usage où l'on était jadis d'intenter, en de certains cas, des procès aux animaux, et particulièrement aux insectes dévastateurs des fruits de la terre, ont taxé cet usage de superstition et de barbarie ; mais il en est peut-être de cette question comme d'une infinité d'autres où nous ignorons la véritable signification des choses passées. Quand on voit une coutume s'implanter chez le peuple et s'y maintenir pendant plusieurs siècles, il faut bien l'écouter, quelque étrange qu'elle paraisse, avant de la taxer d'absurde ou de ridicule ; car en y réfléchissant, on finit presque toujours par reconnaître qu'elle avait un sens, une utilité, et qu'elle correspondait à une exigence réelle.

On peut voir dans cette adresse aux bêtes une superstition prémoderne qui annoncerait de supposés excès d'une écologie postmoderne voulant "attribuer des droits aux animaux". On peut aussi, à l'inverse, reconnaître la "pertinence écologique" de ce christianisme intégrant encore dans sa spiritualité l'ensemble du monde créé. Rétrospectivement, cette coutume des procès aux animaux – et pour peu qu'on accepte de mettre un instant en suspens notre humanisme technorationaliste d'Occidentaux modernes – paraît bien en effet "avoir un sens, une utilité, et correspondre à une exigence réelle".

Nous savons en effet aujourd'hui que toute monoculture est une violence faite à la terre et à la *variété naturelle du vivant* qu'on y trouve. Sur un mètre carré de végétation laissée à elle-même, il y a en général un grand nombre d'espèces de végétaux enchevêtrés (pour ne rien dire des insectes et plus généralement de la faune du sol) ; c'est ce système de variété, ou cette diversité entrelacée, que l'on appelle *communauté* ou *écosystème*. Nous savons aujourd'hui que l'invention de l'agriculture – et donc d'espaces de monoculture – favorise nécessairement les phénomènes de prolifération d'insectes. Un vaste champ d'une seule sorte de céréale, c'est un gigantesque garde-manger pour l'espèce d'insecte qui s'en nourrit, et qui va donc y croître et s'y multiplier. Depuis que l'homme fait des champs, il doit faire face à des proliférations locales d'insectes. En d'autres

termes, pour que tout *puisse* croître et se multiplier, il faut que *tout* croisse et se multiplie.

De nos jours, la question est certes un peu tombée en désuétude de savoir si les insectes dévastateurs des fruits de la terre et autres mauvaises herbes méritent ou non l'excommunication. Nous abordons le problème plus virilement, en fabriquant des molécules chimiques biocides qui les détruisent très efficacement – dans un premier temps. Mais la vie est désespérément obstinée, chez les petites bêtes comme chez les grosses, qui ont toutes une faculté invraisemblable à continuer de vouloir vivre, quand bien même cette vie serait un enfer – et parfois, semble-t-il, d'autant plus que cette vie est un enfer. L'histoire du vivant, pour toutes les espèces et tous les règnes, n'est que celle d'une créativité incessante et acharnée pour se maintenir au monde en dépit des contraintes et des menaces. Les insectes et les herbes finissent donc forcément par développer une résistance à ces molécules. Il faut alors en trouver de nouvelles, en général plus puissantes. Mais comme ces molécules biocides sont faites, par définition, pour tuer le vivant, et que nous autres humains ne pouvons, malgré toute notre modernité, nous arracher à cette catégorie, les entreprises qui les fabriquent s'exposent à de graves problèmes d'empoisonnement qui les obligent, pour maintenir leur activité, à payer des scientifiques qui fournissent de faux rapports. Et elles prévoient d'avance dans le modèle économique de leurs nouveaux produits les frais entraînés par des procès de plus en plus inévitables. Sur le long terme, Monsanto est-il vraiment plus efficace que l'Église médiévale ? Nul doute qu'il soit plus "moderne" ; mais sa logique a-t-elle pour autant quoi que ce soit de plus "rationnel" ?

> Comme ainsi soit, dit le Juge, que Dieu, auteur suprême de ce qui existe, a permis que la terre produisît des fruits et des végétaux, *animas vegetativas*, non seulement afin de nourrir les hommes, créatures raisonnables, mais pour la conservation même des insectes qui volent à la surface du sol, il ne

serait nullement convenable d'agir avec trop de précipitation contre les animaux qui se trouvent actuellement en cause ; mieux vaut en l'état que nous recourrions à la miséricorde céleste, et implorions le pardon de nos péchés[1].

Même lorsque l'on pouvait envisager d'excommunier les insectes, on ne les prenait donc pas pour autant pour de bons chrétiens. L'Occidental médiéval n'est pas un illuminé ; il évolue dans d'autres systèmes de croyance, où la vision matérialiste, technicienne, rationaliste du monde jouit de peu de crédit. La distinction aristotélicienne entre "âme végétative" et "âme raisonnable" est ici soigneusement rappelée : une plante (âme possédant les seules facultés nutritives, génératives et végétatives) n'est pas un animal (âme possédant les facultés nutritives, génératives, végétatives, locomotrices et sensitives), et tout animal n'est pas un homme (âme possédant les facultés nutritives, génératives, végétatives, sensitives, locomotrices, ainsi que la raison). Pour autant, et c'est là l'essentiel, leur unité au sein du monde vivant est malgré tout garantie par leur commune origine divine. Leur vie, leur état d'être vivant, ne se réduit pas à une réalité matérielle ; ou plutôt, leur réalité matérielle est l'expression de leur réalité ultimement spirituelle. Au Moyen Age, on peut parfaitement distinguer l'être végétal et l'être raisonnable sans pour autant imaginer de remettre en question l'unité fondamentale du monde des créatures : distinguer n'est pas opposer, aussi les hommes ne sont-ils pas les seuls à avoir des droits et à être soumis à la Loi de Dieu. Au final, la conviction qu'il faut respecter les droits divins et naturels de tous les membres de la création est-elle, par ses effets autant que par son contenu doctrinal, moins juste, moins barbare, d'un point de vue écologique, que l'approche contemporaine de l'agriculture industrielle ?

8
EXTRA-MUROS

À la fois sauvage et d'accès facile, la nature, autour de Marseille, offre au plus modeste marcheur des secrets étincelants. L'excursion était le sport favori des Marseillais ; ses adeptes formaient des clubs, ils éditaient un bulletin qui écrivait en détail d'ingénieux itinéraires, ils entretenaient avec soin les flèches aux couleurs vives qui jalonnaient les promenades.

SIMONE DE BEAUVOIR, *La Force de l'âge*

Depuis un siècle, notre rapport à la nature a beaucoup changé. Marseille est la première ville millionnaire d'Europe à compter un parc national en son sein. Le classement du massif des Calanques en parc national se justifie autant par la rareté des diverses formes de vie (adaptées à des conditions extrêmes), que par la dimension culturelle et patrimoniale du site – plébiscité par un million de visiteurs annuels. En se vouant à attirer un nombre encore croissant de touristes, tout en restreignant les usages, le parc des Calanques sera cependant pris dans la contradiction qui fonde tous les parcs : celle d'une nature touristique, d'une sauvagerie domestiquée. Mais quoi que l'on pense de la forme du "parc national" en général, peu nombreux sont aujourd'hui ceux qui contestent la valeur du site des Calanques et la nécessité de sa protection.

Ce n'était pas là une opinion majoritaire il y a encore un demi-siècle. En 1933, lorsque l'urbaniste Jacques Greber réalise le plan directeur du développement de la ville, il prévoit la création d'une *route touristique* dans les Calanques, qui permette aux automobilistes d'apprécier le paysage entre Marseille et Cassis. De retour de Minneapolis où il a dessiné les *parkways* (autoroutes intra-urbaines), Greber est un avant-gardiste et, à ce titre, l'un des héraults de l'"automoville" naissante. Mais aussi choquant qu'un tel projet puisse aujourd'hui sembler, la route panoramique des Calanques de Greber marque cependant, par rapport au siècle précédent, davantage d'attention à la nature, puisqu'elle valide au moins la valeur esthétique du

paysage qu'on propose aux automobilistes d'admirer[3]. Au XIX[e] siècle, les Calanques étaient en effet surtout vouées à l'activité industrielle – usines chimiques et métallurgiques (comme les soudières de Samena, des Goudes ou des Baumettes, la raffinerie de pétrole du vallon de Lun, ou encore l'usine de plomb de l'Escalette, les deux dernières ayant laissé dans le paysage cette trace singulière que sont les "cheminées rampantes" repoussant les rejets toxiques en haut des collines), mais aussi exploitation de la pierre de Cassis (comme la carrière de calcaire de Port-Miou), charbonnières, développement industriel des fours à chaux traditionnels ; ou encore à l'activité militaire, comme en témoignent les nombreuses batteries. Quelques décennies avant Jacques Greber, ces lieux, trop abrupts pour être construits, trop dénués de sol pour être cultivés, étaient considérés purement et simplement comme des espaces vacants et inutiles. À l'ère de l'automobile, ils ont entre-temps acquis une autre fonction, et une autre valeur économique : le tourisme.

On peut retracer le développement d'un intérêt esthétique de la société pour la nature à travers l'émergence de la pratique de la randonnée pédestre, contemporaine de la peinture de paysage – et de l'invention de la photographie. Au tout début du XX[e] siècle, l'éditeur Paul Ruat, fondateur en 1897 de la Société des excursionnistes marseillais, l'une des plus anciennes sociétés françaises de randonneurs, peut prétendre en 1913, avec ses six mille cinq cents adhérents et ses quinze mille pratiquants réguliers, que "Marseille est avec Berlin la capitale mondiale de l'excursionnisme[4]". Dans une sensibilité protoécologiste qui exalte la nature vierge, dévalorise le milieu urbain, se passionne pour les cartes, les sciences et les techniques, ces premiers randonneurs (proches des félibres, ces écrivains occitannistes[5]) entrent en conflit avec l'usage alors dominant des Calanques et organisent le 13 mars 1910, dans la calanque de Port-Miou, ce qui semble être retenu par les historiens comme la première manifestation en France pour la préservation d'un site naturel contre l'industrialisation[6] – en l'occurrence, contre la carrière

ouverte en 1907 par le groupe Solvay, pour fournir le calcaire nécessaire à la fabrication de la soude à Salin-de-Giraud. Plus encore que l'Étoile, le Garlaban, la Sainte-Baume ou la Sainte-Victoire, les Calanques sont la perle des excursionnistes marseillais. Depuis la fin du XIXe siècle, avec leurs pots de peinture et leurs souliers ferrés, leurs conférences scientifiques et leurs bulletins trimestriels, leurs cartes topographiques et leurs plaques photographiques, ils auront été à l'avant-poste de la découverte, de la valorisation et de la défense des Calanques. Le Parc national, qui marque l'avènement institutionnel de cette "monumentalisation" du site, peut être vu comme l'épilogue d'un effort séculaire qu'ils avaient initié.

En 1910, lors de la manifestation de Port-Miou, on est à la croisée entre deux mondes : l'industrialisme encore triomphant (en l'occurrence à travers la figure du grand entrepreneur et utopiste Ernest Solvay, 1838-1922), et l'aube d'une sensibilité nouvelle à la nature, qui va s'imposer et s'affiner tout au long du XXe siècle dans le champ scientifique, social, politique, administratif, juridique et philosophique.

Pour ces protoécologistes, majoritairement citadins, la nature sauvage est clairement (et naïvement) définie par opposition à l'univers urbain : elle constituerait même, selon eux, un antidote à son influence néfaste, comme l'affirme Paul Ruat en 1898 dans le *Bulletin des Excursionnistes*, cherchant à augmenter le nombre de ses adhérents.

> Les charmes de la grande ville s'accroissent : rues barrées, embarras de voitures, musiques et fanfares à tous les débouchés de rue, automobiles puant le pétrole et d'une esthétique peu idéale, bicyclettes qui s'ingénient à vous frôler, terrasses encombrées, trottoirs envahis par une foule de promeneurs indolents : voilà les joies réservées aux citadins le dimanche. Les personnes auxquelles ces joies suffisent ont toute liberté pour se les offrir. Mais les amateurs de la belle nature provençale, les buveurs d'air, n'oublient pas que cette nature est invariablement belle sous ses aspects multiples[8].

Manifestation du 13 mars 1910 contre l'exploitation de la carrière Solvay à Port-Miou.
© Extrait de la revue *Massilia* du 1er avril 1910, p. 5.

Le XIX[e] siècle est le siècle durant lequel, en Occident (en Europe aussi bien qu'aux États-Unis), la "nature sauvage" (ou la *wilderness*) perd les connotations fortement péjoratives propres aux cultures citadines et bourgeoises (de lieu non habité, non civilisé) pour gagner une aura positive. Ce que l'on admire dans la nature sauvage, c'est une forme de pureté – loin de l'"impureté" des espaces occupés par l'homme. On retrouve ici un thème structurant du calvinisme, qui considère explicitement la nature intacte comme lieu de salut possible pour le pécheur. Mais on ne peut non plus ignorer que ce renversement est contemporain de la révolution industrielle. C'est précisément au moment où la nature, plus maîtrisée que jamais par la technique, est réduite au statut de matière première, qu'elle fait l'objet d'un nouveau culte romantique. D'un bout à l'autre de l'Occident, le XIX[e] siècle marque l'étrange coexistence de l'industrialisation et d'un naturalisme à tendance spiritualiste – Victor Hugo, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Wilhem Joseph von Schelling, Alexandre Humboldt, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman... pour ne citer que les plus célèbres d'entre eux.

Manifestation du 13 mars 1910 contre l'exploitation de la carrière Solvay à Port-Miou.
© D.R. la revue *Marseille*

La sacralisation de la nature semble proportionnelle à sa domestication ; plus on la domine, plus on recherche sa sauvagerie, et mieux on en apprécie la beauté. Plus la civilisation se fait violente, plus la nature semble douce et harmonieuse. Plus la technosphère se développe, plus l'écologie fait d'émules. Dès lors que la nature n'est plus un lieu de vie réel que l'on habite en permanence, elle peut devenir ce grand tableau que l'on vient de temps en temps admirer. Enserrée par les œuvres humaines, déformée par le prisme de la vie urbaine, elle devient un objet culturel.

Ancrée dans un art du panorama fortement inspiré par la peinture de paysage, la randonnée pédestre est dès l'origine une activité très informée culturellement, et peut-être même d'une certaine façon une forme d'activité artistique ; on apprend à aller en forêt comme on va au spectacle. Les marcheurs sont souvent aussi des photographes amateurs : et les photographes de paysage sont d'une certaine façon – bien avant les artistes américains du *land art* Richard Long ou Hamish Fulton – les premiers "artistes marcheurs" ; tout comme eux en tout cas, ils considèrent que l'art doit avoir lieu dehors. Appareil photo en main, on cherche les "points de vue". François Denecourt, qui trace son premier sentier en 1842 dans la forêt de Fontainebleau, rappelle le rôle crucial joué par la peinture dans cette pratique émergente de la marche :

> Le tableau d'une nature aussi grandiose doit être l'œuvre du peintre ou du poète, dont elle enflamme le génie, et ma mission doit se borner à diriger le voyageur qui vient en admirer les beautés. Attiré moi-même par la douce paix et le bonheur qui résident au fond de ces bois et de ces déserts, je les ai longtemps parcourus et, aidé par les observations des artistes qui les fréquentent journellement, j'ai acquis une connaissance de la localité qui m'a mis à même d'en signaler toutes les parties les plus pittoresques, et d'offrir au voyageur les moyens de les visiter avec autant de facilité que d'agrément.

Entre 1825 et 1875, les peintres paysagistes de l'école de Barbizon[3] affluent dans la forêt de Fontainebleau pour peindre "d'après nature". La loi de 1930, qui étendra la loi sur les monuments historiques aux "monuments naturels et sites de caractère artistique, historique, scientifique, légendaire ou pittoresque", entend bien la nature ainsi : comme une annexe du monde de la culture. Le critère de protection de ces monuments naturels, c'est d'être pittoresques, au sens littéral du mot, c'est-à-dire "peignables". Bien qu'enfermé dans les bornes d'un certain goût pictural, cet intérêt pour la nature est authentiquement désintéressé. Avec l'impressionnisme, la culture s'incline devant la nature comme un élève devant son maître.

Si la "réaction romantique" constitue certes une opposition radicale à l'idéologie techniciste et rationaliste de l'ère industrielle, romantisme et industrialisme sont cependant d'accord sur un point : l'homme et la nature se définissent par opposition l'un à l'autre. La nature, c'est là où l'homme n'est pas ; et l'homme, c'est cet être qui, seul parmi les vivants, fait face à la nature. "Bonne" et digne d'intérêt pour les uns, "mauvaise" et sans valeur pour les autres, la nature n'en reste pas moins conçue comme opposée à l'humain. Dans un cas, comme une contrainte à laquelle il faut s'arracher ; et dans l'autre, comme un lieu de salut où restaurer ponctuellement une pureté individuelle perdue dans la société des hommes. Dans les deux cas, l'homme est d'une nature distincte de la nature ; il n'appartient pas au même règne – même s'il peut venir y réactiver ponctuellement une fusion mystique. Meilleurs ennemis, le romantique et l'industriel croient que tout les oppose, là où ils partagent pourtant un dualisme fondamental ; ce dualisme moderne sur lequel on fonde la dignité humaine – le destin d'êtres libres s'arrachant (par l'effort moral comme par l'effort industriel) à la tyrannie d'une nature régie par les lois implacables d'une nécessité mécanique.

C'est aussi que l'industriel comme le randonneur est en général un citadin ; or c'est depuis la ville industrielle, depuis ce "monde humain" de plus en plus large et exclusif, que s'élabore progressivement une

nouvelle notion de la nature comme "monde *extra-muros*". La ville marque le fait que l'humanité a fait monde, et c'est depuis cette base qu'elle regarde au-dehors le monde non humain, le monde d'avant l'homme. Cette admiration exaltée pour la nature est indissociable de ce sentiment d'altérité, propre aux urbains modernes – la nature est perçue comme un monde dans lequel nous ne nous sentons pas *chez nous*.

Si la nature des industriels est brutalement réduite à la matière première de l'entreprise technique, le moins qu'on puisse dire de cette nature des romantiques et des randonneurs du dimanche, c'est qu'elle est suspecte. Dans les deux cas, c'est en tout cas une nature d'urbains – "une nature sans campagne – sans paysans, sans chasseurs et sans braconniers, sans habitants, soumise «naturellement» au désir (de désert) urbain".

L'émergence de la notion moderne de la nature comme "espace non humain" est indissociable de la domination culturelle croissante du monde urbain sur le monde rural – de l'urbanisation de la culture ; ou plus précisément de la rupture progressive des liens entre ville et campagne.

9
LE GRAND PARC

Les mauvaises herbes d'un lotissement sont porteuses du même enseignement écologique qu'un séquoia.

ALDO LEOPOLD,
Almanach d'un comté des sables

Dès qu'on arrive aux limites du petit centre-ville, Marseille est partout hérissée d'interzones végétalisées, d'espaces vacants en friche, d'interstices colonisés par les plantes, dont on ne sait trop que penser.

Ce ne sont pas des jardins : aucune barrière n'y réglemente l'accès, et personne ne s'y promène. Ce ne sont pas non plus des espaces naturels "nobles", car ils sont le résultat d'une colonisation en général récente, et souvent par des plantes rudérales communes. Ces bouts de nature spontanée sont l'un des éléments marquants du "vocabulaire urbain" marseillais. Quand on commence à les remarquer, on commence à en voir partout – sur un miniterrain vague entre deux immeubles, sur le talus d'une voie de chemin de fer ou d'une autoroute, dans les murs, entre les pavés, au bord des trottoirs, le long des gouttières, dans les pieds d'arbres, sur les parois instables cimentées au *cement-gun*, dans les tuyaux d'évacuation d'eaux, sur les barrières qui séparent au milieu les deux sens des voies rapides. Marseille est pleine de vides, et ces vides sont pleins de nature.

À force d'insister, ces friches nous obligent à prendre une décision : faut-il les considérer comme "de la nature" ? Ce type d'espaces correspond bien à ce que le jardinier Gilles Clément a appelé "le tiers-paysage", en articulant dans un seul terme les espaces délaissés et les réserves naturelles :

> Le tiers-paysage concerne les délaissés urbains ou ruraux, les espaces de transition, les friches, marais, landes, tourbières, mais aussi les bords de route, rives, talus de voies ferrées, etc. À l'ensemble des délaissés viennent

s'ajouter les territoires en réserve. Réserves de fait : lieux inaccessibles, sommets de montagne, lieux incultes, déserts ; réserves institutionnelles : parcs nationaux, parcs régionaux, "réserves naturelles"[1].

On pourrait considérer qu'il s'agit là d'un mot nouveau pour désigner une chose ancienne – en l'occurrence la nature sauvage. Clément ne définit-il pas le tiers-paysage comme "la somme des espaces où l'homme abandonne l'évolution du paysage à la seule nature" ? Cela ressemble assez, en effet, à la définition classique de la nature sauvage, de la *wilderness* américaine – celle, précisément, qui a accompagné le mouvement des parcs nationaux, comme en témoigne cette célèbre définition du *Wilderness Act* de 1964 :

> La nature sauvage, par contraste avec ces régions où l'homme et ses œuvres dominent le paysage, est ici reconnue comme une région où la terre et la communauté de la vie sont *illimitées par l'homme*, où l'homme lui-même *n'est qu'un visiteur qui ne reste pas*[2].

Le tiers-paysage est bien "sauvage" au sens où il n'est pas le résultat d'une action humaine (il n'est ni cultivé, ni entretenu, ni désiré) ; mais en changeant d'échelle, en le traquant *à l'intérieur même* de "ces régions où l'homme et ses œuvres dominent le paysage", Clément renouvelle en profondeur l'idée même du sauvage.

Le tiers-paysage, c'est avant tout ces "blancs de la carte" : ces espaces qui, sur une carte IGN au 1/25000e, ne sont ni du bâti, ni des champs, ni des voies de communication, ni des zones d'activité. C'est pourquoi ces espaces ne peuvent pas vraiment être pensés comme des "minimiréserves" naturelles : non seulement ils résultent d'une négligence, d'un oubli, et non d'une intention ; mais surtout, leur taille et leur aspect sont si peu "pittoresques" (au sens paysager du terme) que, bien souvent, on n'y prête même pas garde. Ces blancs, qui étaient jusque-là considérés purement et simplement comme du vide, Clément en fait le paradigme de la nature,

entendue comme une dynamique librement exprimée, un mouvement de vie non entravé, laissé à lui-même. À ce titre, au-delà des blancs de la carte, le tiers-paysage, c'est finalement en réalité l'essentiel de la biosphère :

> Le terme de tiers-paysage ne se réfère pas au tiers-monde mais au tiers-état. Il renvoie au mot de l'abbé Sieyès : "Qu'est-ce que le tiers état ? – Tout – Quel rôle a-t-il joué jusqu'à présent ? – Aucun – Qu'aspire-t-il à devenir ? – Quelque chose."

Ce que nous enseigne le tiers-paysage, c'est que la nature n'a pas besoin d'être pure, ancienne, éloignée, pour être naturelle. Clément propose en quelque sorte de substituer au critère "pureté" le critère "spontanéité". Ce qui pousse ici et là, de façon parfois spectaculaire, sous les ponts de l'autoroute du littoral, le long de la voie de chemin de fer vers l'Estaque, sur les bas-côtés et talus du boulevard de Plombières, est bien "naturel" au sens où cela n'a été recherché ni entretenu par personne. Une nature peut-être chétive, échevelée, pas forcément aussi fleurie qu'un parterre de jardin public, mais une nature tout de même – comme en témoigne sa richesse en espèces :

> Comparé à l'ensemble des territoires soumis à la maîtrise et à l'exploitation de l'homme, le tiers-paysage constitue l'espace privilégié d'accueil de la diversité biologique. Les villes, les exploitations agricoles et forestières, les sites voués à l'industrie, au tourisme, à l'activité humaine, l'espace de maîtrise et de décision sélectionnent la diversité et parfois l'excluent totalement. Le nombre d'espèces recensées dans un champ, une culture ou une forêt gérée est faible en comparaison du nombre recensé dans un délaissé qui leur est attenant.

Ce que ces friches enseignent ici à celui qui les regarde, qui les recherche, qui s'intéresse à leur présence insolite, insistante, entêtée, c'est que la nature sauvage est à portée de main, en bas de

chez nous, jusque dans nos villes ; qu'aucune ville ne parvient tout à fait à dénaturaliser un espace, que tout ce qui vit aspire à vivre, à s'étaler, à s'étendre, à exprimer la même spontanéité. Qu'il n'est, en somme, pas besoin d'être vierge pour être sauvage.

Et quelles que soient les dimensions du lieu considéré, ce retour imprévu du végétal, parfois proliférant, a de quoi réveiller nos *humus*-sailles intimes, notre sauvagerie personnelle, comme si la vie nous disait que le vernis de l'humanité civilisée n'aurait jamais le pouvoir de mettre un terme à cette étreinte universelle et pleine de sève dont nous participons :

> Il y avait un banc de pierre dans un coin, une ou deux statues moisies, quelques treillages décloués par le temps pourrissant sur le mur ; du reste plus d'allées ni de gazon : du chiendent partout. Le jardinage était parti et la nature était revenue. Les mauvaises herbes abondaient, aventure admirable pour un pauvre coin de terre. La fête des giroflées y était splendide. Rien dans ce jardin ne contrariait l'effort sacré des choses vers la vie ; la croissance vénérable était là chez elle. Les arbres s'étaient haussés vers les ronces, les ronces étaient montées vers les arbres, la plante avait grimpé, la branche avait fléchi, ce qui rampe sur la terre avait été trouver ce qui s'épanouit dans l'air, ce qui flotte au vent s'était penché vers ce qui se traîne dans la mousse ; troncs, rameaux, feuilles, fibres, touffes, vrilles, sarments, épines, étaient mêlés, traversés, mariés, confondus ; la végétation, dans un embrassement étroit et profond, avait célébré !

Une bonne cinquantaine d'années avant l'invention de l'écologie, Victor Hugo décrit bien la dimension foncièrement systémique, *dynamique* et sociale du vivant ; et ce qui pouvait passer alors pour une rêverie de peintre apparaît aujourd'hui comme une description assez exacte du monde vivant.

> Et accompli là, sous l'œil satisfait du créateur, en cet enclos de trois cents pieds carrés, le saint mystère de sa fraternité, symbole de la fraternité

humaine. Ce jardin n'était plus un jardin. C'était une broussaille colossale : c'est-à-dire quelque chose qui est impénétrable comme une forêt, peuplé comme une ville, frissonnant comme un nid, sombre comme une cathédrale, odorant comme un bouquet, solitaire comme une tombe, vivant comme une foule[1].

Dans le grand naturalisme occidental de Hugo, le peuple de l'herbe n'est pas d'une autre nature que le peuple des villes ; aussi ne peut-il, dans son grand roman du peuple urbain, que faire bonne place au peuple végétal – dans un jardin, notez bien, *abandonné à lui-même*,

11
L'IMPOSSIBLE DÉSERT

Un soir de juin, sur le quai de la gare TER de Berre-l'Étang, quelques herbes faisaient irruption d'un revêtement de goudron d'un centimètre d'épaisseur qu'elles avaient crevé. C'était une station de quelques dizaines de brins, sur environ un mètre de long. Partout la plaque noire avait cédé et explosé sous la poussée des bourgeons qui avaient écarté les uns des autres les gravillons encore tenus par la pâte visqueuse du bitume.

Derrière l'hôtel de ville de Marseille, dans l'escalier de la montée du Saint-Esprit, la moitié de l'escalier a été fermé aux piétons depuis le début, un an auparavant, des travaux de l'Hôtel-Dieu. En un seul printemps, cette moitié d'escaliers a été envahie de plantes allant jusqu'à un mètre de haut, proches les unes des autres de quelques dizaines de centimètres et formant parfois des buissons agglutinés – pariétaires, sisymbre, acacias, sonchus.

Quelles sont les plantes qui poussent en ville ? Y a-t-il des "plantes urbaines" ?

Voici la liste des plantes observées un après-midi de mai lors d'une observation de deux heures, avec l'écologue Véronique Masotti, autour de la gare Saint-Charles, sur une distance d'environ un kilomètre :

Dans l'enceinte de la gare :

Jeunes ailantes d'un mètre le long des voies de la gare (arbres à la croissance très rapide ; les fleurs ont une odeur d'urine de chat) ; Sonchus (genre de plantes regroupant les "lauterons" parfois consommés en salade dans les régions méditerranéennes) ;

Oryzopsis (une herbe de la famille des Poaceae, anciennement dites "graminées") ;

Centranie (plante rudérale typique, une héroïne des décombres) ;

Héliotrope (genre de plantes qui doivent leur nom au fait qu'elles se tourneraient vers le soleil ; ici dans une fissure de bitume en plein soleil) ;

Bryum (genre de mousse végétale, dans des fissures du béton du quai, côté train).

Au bord du quai de la ligne d'Aubagne, contre un mur, orienté au sud :

Plantain (du latin *plantago*, un genre d'herbes pollinisé par le vent, aux feuilles charnues, résistantes au piétinement) ;

Dittrichia viscosa (cette plante rudérale aux feuilles collantes, fréquente en Méditerranée, a une odeur caractéristique) ;

Orge queue-de-rat (*espigau* en provençal, plante herbacée très commune dont les épis aux soies rugueuses tendent à s'enfoncer dans la peau des animaux) ;

Conyza canadensis (clandestine, venue d'Amérique du Nord, aujourd'hui très installée en milieu urbain en Europe) ;

Sonchus (voir plus haut) ;

Partout, des centhrantes (voir plus haut).

Face au bâtiment des voitures de location, en haut d'un mur d'un mètre cinquante, et de cinquante centimètres de large :

Brome (genre de plantes herbacées dont certaines sont cultivées en fourragères) ;

Centhrante (voir plus haut) ;

Galium (genre comprenant de nombreuses herbacées, parfois invasives) ;

Oryzopsis (voir plus haut) ;

Pariétaire (du latin *parietarius*, "du mur", de *paries*, "mur" ; dite aussi perce-muraille, casse-pierre, espargoule, gamberoussette, herbe à bouteille : c'est l'héroïne des murs, et l'une des plus fréquemment observables à Marseille ; fortement allergène ; sa force réside dans sa capacité à tenir avec très peu d'eau, en particulier par augmentation de sa pression osmotique).

Au pied du même mur, orienté au nord :

Sisymbre (plante médicinale, l'une des clefs de sa réussite étant sa mycorize : une symbiose plante/champignon pour les racines, qui aide l'apport en eau ; quatre-vingt-dix pour cent des plantes sont mycorisées).

Sur un pied d'arbre boulevard National :

Sisymbre (le vaste genre Sisymbre appartient à la grande famille des Brassicacées – anciennement appelées Crucifères ; les sisymbres peuvent provenir d'un balcon ; ils sont souvent présents dans le terreau) ;

Ruine de Rome (dite aussi "cymbalaire des murs", cette herbacée méditerranéenne tapisse fréquemment les vieux murs et autres milieux calcaires qu'elle orne de ses fleurs violettes) ;

Poa annua (dite aussi "pâturin annuel", c'est une petite plante herbacée très commune, qui fait un gazon médiocre).

Rue du Coq :

Euphorbe (genre de plantes ayant un suc laiteux et une floraison en ombelles) ;

Pariétaire (voir plus haut) ;

Ailante (voir plus haut) ;

Sisymbre (voir plus haut)

Dans la pelouse de la place de la Rotonde :

Trèfle (Trifolium, célèbre genre de plantes herbacées communes aux feuilles trifoliées) ;

Pâquerette (célèbre plante pérenne qu'on trouve dans les prés, les pelouses, les bords de chemins et les prairies) ;

Véronique (genre de plantes herbacées, dont une espèce, la véronique officinale, était utilisée sur les plaies des lépreux – en référence à sainte Véronique, qui aurait guéri l'empereur Tibère de la lèpre) ;

Oxalis rose (genre de plantes basses, souvent rampantes, à feuilles trifoliées ; souvent des invasives) ;

Petite ciguë (aussi appelée "cerfeuil des bois", c'est une herbacée qu'on trouve le printemps au bord des routes ; sa racine est toxique) ;

Mauve sylvestre (ou "grande mauve", plante herbacée médicinale aux feuilles ressemblant à celles du lierre et aux feuilles rose-pourpre).

À l'entrée de la gare, dans une minifriche de quelques dizaines de mètres carrés :

Lepidium draba (aussi appelée "passerage drave", cette plante pérenne de la famille des Brassicacées pousse le long des routes, sur les talus, dans les bordures bien exposés au soleil, en sol neutre ou calcaire) ;

Coquelicots (célèbre plante de la famille des pavots, très abondante dans les terrains fraîchement remués à partir du mois d'avril en Europe ; c'est parmi les plantes rudérales un vrai champion).

Il s'agit là d'une grande variété de plantes, aux qualités et aux stratégies variées, appartenant à différents genres et à différentes familles. C'est que d'un point de vue écologique, nous l'avons vu, la ville n'est pas un écosystème unifié, mais un ensemble hétéroclite de nombreux types de micro-habitats, à différentes échelles, possédant chacun leurs caractéristiques propres – toits, murs, pieds d'arbres, haies, allées, petits jardins, parcs urbains, friches, fissures et trottoirs, égouts et caves, bords d'eau[1]. Certains de ces milieux exigent de résister à de hautes températures, d'autres au piétinement, d'autres encore à un manque de lumière, d'autres à la quasi-absence d'eau. Un peu comme la forêt équatoriale – univers complexe possédant une grande variété interne dans chacun des étages de ses strates arborées – la ville est, d'un point de vue écologique, un "éco-complexe", c'est-à-dire un "système d'écosystèmes". Derrière la domination massive et indiscutable du minéral, la ville offre en réalité, avec ses falaises et ses vallées, ses pics et ses trous, ses arbres et ses pelouses, ses bouts de terre et ses coins abandonnés, une grande variété de niches écologiques différentes à un grand nombre d'espèces végétales et animales – sinon à un très grand nombre d'individus.

Cependant, en dépit de leurs origines diverses (locales ou lointaines, accidentelles ou ornementales) et de leurs conditions de vie hétéroclites, les végétaux les plus fréquents en milieu urbain tendent à partager quelques traits communs basiques, quelques qualités qui les rendent "urbanisables" ; appartenant souvent au groupe des

plantes dites "opportunistes", les plantes urbaines seront en général celles qui peuvent tolérer beaucoup d'ensoleillement, et/ou se contenter de peu de nutriments, et/ou avoir une production de semences importante et précoce dans leur développement – le coquelicot étant un cas extrême de fertilité, avec plus de dix mille graines par pied.

Parmi les plantes qui vivent en milieu urbain, partout dans le monde, on retrouve une proportion importante de plantes rudérales, qui poussent spontanément dans les friches, le long des chemins, ou à proximité des lieux habités par l'homme. Or, parmi les différentes caractéristiques qui font que les plantes rudérales sont adaptées à leurs "ruines", il se trouve qu'elles sont très souvent *nitrophiles* ; c'est-à-dire qu'elles aiment les nitrates. Cela peut sembler surprenant, car *tous* les végétaux en général aiment les nitrates (NO_3), puisque l'azote (N) est le principal constituant des engrais. Mais ce n'est pas assez de dire que les nitrophiles aiment les nitrates. Elles ne les aiment pas, elles en sont folles. Elles les engloutissent sans limite – c'est-à-dire qu'elles sont capables de vivre là où les autres ne le sont pas : sur des sols saturés en nitrate. C'est pourquoi, dans les enclos de pierre sèche du bocage, on voit souvent des orties là où le bétail, régulièrement rassemblé, a saturé le sol en urine. C'est pour la même raison que le long des chemins, les ronces règnent ; le sureau noir, en bord des champs ; le pissenlit et l'oseille, en prairie ; ou encore la fougère, en moyenne montagne. Parmi les différents facteurs qui permettent à certains végétaux de vivre en ville, le goût de l'urine n'est donc pas à négliger.

Dans la mesure où les plantes rudérales affectionnent les milieux ouverts (par opposition aux milieux fermés, comme la forêt), les milieux perturbés ou instables, ce sont donc souvent des espèces que l'on appelle "pionnières" : les premières à *recoloniser un milieu perdu*. Toutes ces plantes que nous voyons en ville, ce sont donc les "chevau-légers" du monde végétal – ces "mauvaises herbes" sans feu ni lieu, inféodées à rien, fondamentalement nomades, adaptables, opportunistes, qui défendent le "monde des plantes" contre

les attaques qui lui sont faites. Ce sont elles qui, à l'avant-poste de la "végétosphère", viennent refermer les plaies faites dans le tissu mondial qui recouvre quasiment toute la surface terrestre. Elles ne sont que le premier chapitre d'une séquence qui doit, graduellement, permettre la reconquête du milieu perdu. Car notre monde vivant est d'abord un monde végétal – où les animaux sont secondaires – pour la simple raison que les plantes, à la différence des animaux qui s'en nourrissent, sont seules capables de créer de la matière organique à partir de la matière inorganique. Mangez des cailloux, et on en reparle.

La ville, c'est un surgissement minéral, un petit désert artificiel, sur lequel ne cesse de s'exercer une pression végétale qu'il faut continuellement repousser. Ce qu'il y a de fascinant dans les poacées émergeant du bitume à la gare de Berre-l'Etang, ou dans les pariétaires des immeubles haussmanniens de Marseille, c'est qu'ils marquent le rejet par la biosphère (tout entière, animaux et végétaux) de zones exclusivement minérales, de ces "zoos monospécifiques" d'*Homo sapiens* que sont les villes. Nous sommes cernés.

Et dès que s'interrompt le piétinement quotidien des citadins, la surface perméabilisée des villes se hérisse de végétation en quelques semaines ; et commence à se faire un bout de sol. La minéralité de la ville, loin d'être une situation acquise, est le résultat d'une action continue contre la végétalisation. La ville est un espace impossible ; il y a quelque chose d'utopique ou d'extraterrestre dans la grande ville. Aussi l'espace urbain est-il en réalité un champ de bataille. Bien que stérilisé par les revêtements, piétiné par les passants et les véhicules, "nettoyé" par les pesticides, le sol ne cesse d'accueillir, partout, de nouvelles pousses. Si on laissait cette première génération de pionnières passer l'hiver, de nouvelles espèces de plantes viendraient au printemps suivant se joindre à elles dans cet espace qu'elles auraient rendu plus favorable, pour reformer une première communauté de plantes, laquelle accueillerait sans tarder de nouvelles variétés d'insectes, constituant ainsi un réseau de plus en

plus dense de végétation. Dix ans plus tard, à l'échelle d'une ville, toutes les rues ressembleraient à une gigantesque friche végétale. En cent ans, la ville serait devenue une jeune forêt abritant des bâtiments en ruine, tous brisés en morceaux par l'action puissamment destructrice du végétal. Plantes de ruines, les plantes rudérales sont aussi à entendre comme celles qui ont la puissance de mettre nos villes en ruines.

Tout modernes que nous soyons, nos positions sont précaires. Pour maintenir la stérilité urbaine, il nous faut exercer, dans nos villes, une répression continue contre la recolonisation de la biosphère – piétinement, nettoyage, arrachage, pesticides, karcher d'eau chaude... Il n'est pas de tout repos d'en avoir fini avec la nature.

12
LA FRICHE DE LA MIRABILIS

Avec Dalila Ladjal et Stéphane Brisset, artistes, collectif "SAFI"

À la gare Saint-Charles, prenez le TER direction Aix-en-Provence, pour un voyage d'environ quatre minutes, au tarif d'un euro quarante. Descendez à la station Picon-Busserine. C'est ici, derrière la cité de la Busserine, au cœur des quartiers Nord, que commence la balade proposée par Dalila Ladjal et Stéphane Brisset (membres fondateurs du collectif SAFI), qui n'ont pas seulement réalisé une carte du chemin et des plantes sauvages qu'on peut y cueillir, mais l'ont en partie créé, physiquement, en débroussaillant certaines traverses.

Les plantes sauvages qu'ils recueillent en ville, Dalila Ladjal et Stéphane Brisset les inventorient, les cuisinent, en retracent l'histoire, en extraient les graines, en font des grainetiers, en diffusent les arômes et les secrets auprès des habitants. Avec ces plantes urbaines, ils retrouvent des usages perdus, ils inventent de nouvelles recettes. Ils invitent à manger le paysage, et ils apprennent à voir autrement la ville.

Depuis la gare, rejoignez la cité Ricard en longeant le stade. De là, près de l'entrée de la ferme pédagogique, prenez à gauche la petite traverse de la Croix, et montez jusqu'à l'église. Encore quelques centaines de mètres et vous arrivez sur le lieu du chantier, dans les hauts de Sainte-Marthe : une vaste friche végétale en pleine ville – déjà mangée aux deux tiers par un chantier spectaculaire, comme l'indiquent les deux ou trois trente-trois tonnes que vous avez croisés et l'immense panneau vernis représentant une idyllique résidence sécurisée en 3D, et annonçant clairement la couleur : "Les Chlorophylles : la nouvelle sensation verte à Marseille".

Depuis bientôt dix ans, Dalila Ladjal herborisait dans la Mirabilis, qui était un peu le laboratoire, le grenier, le sanctuaire et le garde-manger du travail artistique de SAFI.

Esquisse de promenade proposée en 2011 par le collectif SAFI
aux autres artistes marcheurs associés du GR 2013 pour une balade de repérage :
de Saint-Charles à la gare de Picon-Busserine en TER,
puis à pied jusqu'au massif de l'Étoile.
© SAFI

Nous y voilà. Depuis quelques mois, on entre à la Mirabilis par ce grand chemin terrassé, qui sera bientôt une route. Un beau matin, on a vu apparaître dans la friche cette grande route en croix, qui découpe l'espace vert au couteau. En contrebas, devant les immeubles sortis de terre, il reste six arbres côte à côte – ils ont gardé quelques îlots symboliques. Mais derrière ce talus, il reste un bout de friche. Roquette, mauve, armoise, fenouil, chénopode blanc (ou épinard sauvage). Tu sens les odeurs que soulèvent nos pas ? Beaucoup de ces plantes sauvages sont comestibles.

Nous avons commencé à fréquenter assidûment ce lieu en 2001, lorsque nous avons rencontré l'équipe de l'association Arènes, qui préparait le premier festival L'Art des lieux (qui a eu lieu en 2002). Ç'a été pour SAFI un moment fondateur. Lors des deux années qui ont suivi, nous avons participé à L'Art des lieux qui s'est ensuite déroulé successivement à la Rose, à la Cayolle et au belvédère de Séon. Quand on a débarqué de Paris avec Stéphane (Brisset) il y a une dizaine d'années, ç'a été un choc avec la ville. C'est à Marseille que nous sommes sortis de l'atelier. Sortir de l'atelier, ça déplace tout – toi, le spectateur, les objets, ta pratique. Marseille nous a tellement attrapés, fascinés, qu'on voulait l'observer tout le temps, ne rien en rater. Cette friction entre l'urbain et le végétal, cette espèce de paradoxe d'une mémoire qui affleure partout, tout en ne cessant de disparaître : Marseille est à la fois très conservatrice dans ses usages et ses pratiques, et en même temps très prompte au recouvrement pour bâtir de nouvelles histoires. Souvent, elle place son sens de la conservation dans peu de choses, dans des choses de peu – dans ce qu'on appelle le vernaculaire.

La Mirabilis est un ancien terrain bastidaire – une maison de maître, une ferme, des champs dont s'occupait un fermier, des vergers et des terrains pour la chasse, un jardin exotique... Chaque type de jardin fait référence à une activité. Il témoigne d'une histoire, d'une relation que des gens avaient avec leur environnement immédiat. Plus tard, avec l'arrivée du canal de Marseille, on verra apparaître tout un travail sur la célébration de l'eau : bassins, fontaines en rocaille. Le ruisseau de Plombières passe juste en contrebas, on va le traverser.

Les bastides ont souvent été rachetées au cours du XXe siècle, par les forniers qui s'en occupaient, l'arrivée du canal de Marseille ayant rendu possible le développement du maraîchage et de la pâture. Mais, petit à petit, l'activité agricole locale a fait place à de l'importation, et les agriculteurs ont cessé leur activité. Les terrains ont été vendus, morcelés, ou préemptés par la ville de Marseille en vue de la construction de la future rocade L2 et du développement urbain. Comme on a peu à peu compris que la création de cette voie prendrait plus de temps que prévu, la ville a fini par revendre cette portion à un promoteur, dans les années 1980, qui a construit une barre d'immeubles. Mais pour des raisons juridiques, je ne sais quel vice de forme, la barre, quasiment construite, n'a jamais été livrée. Elle est restée comme ça, en l'état, pendant deux décennies, jusqu'à sa destruction il y a quatre ou cinq ans.

En 2000, dans le cadre de la révision du plan d'occupation des sols, les terrains préemptés par la ville ont changé d'affectation. Grâce à la mobilisation des habitants, d'associations locales soutenues par l'association Arènes, cent cinquante hectares de terrain ont été réservés à une zone d'aménagement concerté (ZAC). Le projet est de faire un écoquartier. Ici nous sommes dans l'îlot Mirabilis. Ces immeubles s'appellent "les Chlorophylles", c'est "La nouvelle sensation verte à Marseille". La ZAC comporte deux autres îlots pas très loin, "Cœur de Bessons", et "Cœur de Santa Cruz". En tout, des centaines ou des milliers de logements, des écoles, des commerces, des routes... c'est tout un bout de ville qui s'installe ici.

Dans cette friche, tu oublies rarement que tu es dans un ancien jardin. Les arbres de Judée ont été plantés à côté des oliviers – c'est pour attirer la ranuche qui parasite les olives. Ça, ce sont des amarantes, c'est une plante extrêmement riche en protéine, une vraie bombe nutritionnelle. Voilà une plante d'avenir ! Elle pousse sur des sols pauvres, demande peu d'eau et produit une grande quantité de nutriments de qualité. Je m'en sers pour faire des bricks (les feuilles pour la farce, les graines sur les feuilles de brick).

Chicorée, menthe sauvage. Ces quantités de papillons blancs sont des piérides du chou, attirés par les crucifères. Concombre d'âne (attention,

ils explosent quand on les touche, pour disséminer les graines). Une variété d'oseille qu'on appelle la "patience violon", à cause de la forme des feuilles. Voilà les bosquets : laurier, viburnum, pruniers, frênes, et un noisetier. Les bords du ruisseau invitent la prêle. Et nous voilà aux trois magnifiques chênes blancs. Majestueux, ils ont au moins trois siècles. Ici, des troènes, dont on se sert pour nos tressages. Houblon, ortie, laurier-sauce. Six mois à peine après le passage du bulldozer, tout ça est entièrement recouvert ! Mauvette... Une feuille immense de bardane.

Dans des endroits comme la Mirabilis, je vois le génie végétal à l'œuvre, et je me remets en contact avec les trésors d'imagination dont les humains font preuve, depuis des millénaires, pour assurer leur subsistance. J'aime le génie de la nécessité. Toutes ces observations nourrissent mon rapport au monde. Je vois dans ces petites choses les parties d'un tout qui s'emboîtent et qui sont interdépendantes. Pour moi, ces bouts de nature dans la ville sont des espaces vitaux. Parfois on les enlève, parce qu'on ne sait plus à quoi ils servent, exactement comme à une époque on enlevait les amygdales. Mais ce sont des lieux de connexion à l'univers. La Mirabilis est un lieu pour rêver le monde.

Au bout du compte, à la Mirabilis, chaque promoteur a fait ici son bout d'opération immobilière ; et l'écoquartier, finalement, ce ne sont que des normes de construction : isolation, chauffage, rétention d'eau. Le caractère exceptionnel du site n'est pratiquement pas pris en compte. Le problème avec cet étalement urbain, c'est le manque de prise en compte du potentiel. Le projet de ce quartier est-il de loger des gens dans un paradis perdu qui s'appellerait les Chlorophylles ? La situation exceptionnelle du site devrait nous inciter à réfléchir l'aménagement en termes de projet de ville, de vie. Le ruisseau de Plombières, les terres fertiles sont des atouts majeurs du site qu'il faudrait préserver, valoriser. Quelle belle opportunité pour un quartier que de miser sur son environnement naturel pour être traversé. Que serait un écoquartier qui ne prendrait pas en compte la présence de son environnement naturel immédiat ?

Il faut faire attention à ne pas rater ce qui pourrait faire de Marseille une ville pionnière. C'est un îlot unique, en plein dans les quartiers

Nord, à deux pas de la Busserine et du Merlan... un lieu d'expérimentation incroyable. Un lieu où une ville nouvelle peut s'inventer, qui permettrait de concilier densité urbaine, production locale. Ce pourrait être la ville de demain : ce serait dommage de construire la ville d'hier.

13
ARCHITECTURE SAUVAGE

Avec Olivier Bedu, architecte, collectif "Cabanon vertical"

Sur l'ensemble de la planète, il y a davantage de logements construits après 1945 que de logements construits pendant le reste de l'histoire de l'humanité. Sous cet aspect parmi d'autres, Marseille est, pour le meilleur et pour le pire, à l'image du monde : plus d'un Marseillais sur deux habite dans un bâtiment construit après la Seconde Guerre mondiale. Mais jamais très loin des barres et des résidences, il y a les cabanons. D'un point de vue architectural, la ville est ainsi marquée par la coexistence spectaculaire entre la géométrie du mouvement moderne et l'irrégularité de l'autoconstruction vernaculaire ; entre la rationalité dépouillée de l'optimisme machinal, et la précarité ancestrale d'un bâti que n'a précédé aucun dessin. Dieu seul sait lequel des deux appartient le plus au passé ; ce qui est certain, c'est que les deux sont là. Parfois d'ailleurs, ils collaborent : un cabanon vient ainsi se glisser discrètement sur le toit plat d'un immeuble, pour y ajouter un dernier étage improvisé. En développant les formes de ce dialogue irrévérencieux entre la règle et l'usage, entre l'État et l'individu, entre la norme et la fantaisie, le logement et la résidence secondaire, l'architecte Olivier Bedu et son collectif Cabanon vertical ont tant joué avec l'architecture qu'ils ont fait œuvre d'artistes. Ils ont surtout contribué à révéler et à exporter la signification universelle de cette cohabitation architecturale typiquement marseillaise.

Pour moi aussi, la friche de la Mirabilis et le festival L'Art des lieux ont été un élément fondateur ; c'est ici qu'est né le collectif Cabanon vertical. Même si, contrairement à SAFI, c'est l'intérêt pour la chose urbaine – et non le végétal – qui nous y a amenés. Ce qui était spectaculaire dans le site de la Mirabilis tel que je l'ai découvert en 2002, c'était ce grand projet urbain inachevé qui était en train de se faire envahir par la végétation – et occupé par les chèvres. SAFI est arrivé ici par la colline, et nous par les grands ensembles !

Les grands ensembles, c'était mon sujet de diplôme d'architecte. J'étais allé à Hanoï au Viêtnam et je m'étais intéressé de près à l'architecture vernaculaire – spontanée, sauvage, populaire, bricolée – qui était développée par les gens sur les grands ensembles où ils vivaient. Ça m'intéressait de voir comment, à partir d'un urbanisme pensé à grande échelle, se mettaient en place des réappropriations singulières. Comment tu transformes un milieu de vie prédéfini. Le marxisme combiné au mouvement moderne avait entraîné des formes de logement très normées au Viêtnam, parfois loin de la réalité sociale du pays. Par exemple les cuisines étaient communes ; mais chaque famille avait reconstruit sa propre cuisine traditionnelle comme elle avait pu dans ces ensembles, souvent à l'extérieur des bâtiments. En France, on trouve souvent des ateliers ou des petites maisons dans les cours, par exemple à l'arrière d'un immeuble haussmannien ; mais ici, à l'inverse, ces modules extérieurs venaient connecter le bâtiment à la rue. Parfois il y avait tellement de ces cabanes qu'on ne lisait plus le grand ensemble d'origine !

Au moment de L'Art des lieux, je venais de m'installer à Marseille, et j'étais vers les Goudes – le temple du cabanon. Suite à mon diplôme et mon séjour vietnamien, j'étais précisément venu chercher ça à Marseille. En voyant cette barre de béton abandonné à la Mirabilis, auprès de laquelle paissaient des troupeaux de chèvre, j'ai eu envie d'y greffer un cabanon des Goudes – dans le style vietnamien. L'idée était de récupérer tout ce que je pouvais trouver comme déchets de cabanon aux Goudes – à l'époque, certains commençaient à être revendus, ou transformés en petites villas. J'ai réalisé le projet avec Christian Geschwindermann, qui est scénographe et qui avait beaucoup travaillé sur la question urbaine avec le collectif artistique Ici-Même Paris. Cette installation-manifeste, Cabanon vertical, *a donné son nom à notre collectif.*

Dans la foulée, j'ai fait un photomontage d'une des barres de la cité Félix-Pyat, en l'agrémentant de cabanes vietnamiennes. Ce qui m'intéressait là-dedans, c'était comment créer de la villégiature sans bouger de chez soi. Comment, lorsque l'accès à la propriété n'est pas envisageable, tu peux quand même te créer un autre monde sur le balcon. La cabane, c'est aussi un lieu

où on peut un peu se déshabiller, jouer les Robinson. Changer de posture. Pour moi, la cabane, ça renvoie plus encore à la vie sauvage qu'à l'enfance.

Les grands ensembles, on en a hérité ; faisons avec : colonisons-les, modifions-les, transformons-les, approprions-nous-les. La logique de la table rase, c'est précisément la logique moderniste qui a présidé à leur construction. Maintenant ils sont là ; c'est un peu comme une montagne ou une colline. Chaque cas est particulier, mais en faisant de nouveaux immeubles connectés à la barre existante, on peut déjà modifier les lieux et les usages. Avec Cabanon vertical, on pensait intéresser les bailleurs sociaux... mais on a intéressé l'art contemporain.

La friche de la Mirabilis. 2002.
© Olivier Bedu

14
L'ART DES LIEUX

Avec Étienne Ballan, sociologue, fondateur d'Arènes et de L'Art des lieux

Depuis que la spéculation immobilière a repris à Marseille dans les années 1990, en centre-ville mais aussi et surtout dans les 13e, 14e, 15e et 16e arrondissements, de nombreuses luttes ont opposé les habitants et les promoteurs, dans des conflits arbitrés par les pouvoirs publics. L'ancien élu communiste Rudy Vigier se souvient de combats de longue haleine, en lien avec des associations locales, autour du quartier de la Rose – auréolés de quelques victoires, comme l'annulation du projet de rocade S8.

"Sans une volonté politique résolue contre l'argent-roi, il ne peut y avoir de défense réelle de l'environnement", résumait avec énergie un tract des années 1990. Rudy Vigier trouvait qu'il y avait là de quoi fonder une rénovation écologique du marxisme – ou tout au moins inviter à une alliance entre rouges et verts –, que Marx lui-même semble autoriser :

> Chaque progrès de l'agriculture capitaliste est un progrès non seulement dans l'art d'exploiter le travailleur, mais encore dans l'art de dépouiller le sol ; chaque progrès dans l'art d'accroître sa fertilité pour un temps, un progrès dans la ruine de ses sources durables de fertilité. (...) La production capitaliste ne développe donc la technique et la combinaison du processus de production sociale qu'en épuisant en même temps les deux sources d'où jaillit toute richesse : la terre et le travailleur[1].

À la fois pour sa force paysagère et poétique, pour la saga urbanistique dont il a été le théâtre, et pour sa fonction étonnante de pépinière artistique et culturelle au début des années 2000, la friche de la Mirabilis occupe une place singulière dans l'histoire récente de la nature à Marseille. Cette vaste friche d'une trentaine d'hectares, ancien terrain bastidaire accroché dans les hauts de Sainte-Marthe, à

C'EST DE POLITIQUE QU'IL FAUT CHANGER,

6 PROPOSITIONS A DEBATTRE

6 PRIORITES POUR LA FRANCE

Manifestation contre le projet de rocade S8, années 1990.
Tract du PCF. (Avec l'accord de Rudy Vigier.)

quelques centaines de mètres de cités comme la Busserine, offrait, en piémont de la chaîne de l'Étoile, un balcon sauvage sur la colline, la ville et les îles du Frioul à l'horizon. Après dix ans de luttes, d'actions culturelles, qui ont débouché sur la création d'une ZAC, quasiment l'intégralité de ce lieu unique a aujourd'hui disparu et laissé place à des résidences – "haute qualité environnementale".

En fondant au début des années 2000 le festival L'Art des lieux, le sociologue Étienne Ballan proposait des interventions artistiques de plein air comme les leviers d'un nouvel urbanisme. Aujourd'hui

disparu, ce festival a néanmoins été un important terreau pour plusieurs acteurs-clés de la scène artistique marseillaise contemporaine. En articulant art et aménagement, ville et nature, territoire et création, le festival L'Art des lieux a été une préfiguration de ce que sera peut-être Marseille-Provence capitale européenne de la culture en 2013.

Marseille est une "ville-nature", mais cette réalité est en contradiction directe avec le sens des politiques publiques sur le territoire. Depuis dix ans, les espaces naturels se sont beaucoup réduits. L'urbanisme va plus vite que les réseaux d'acteurs qui veulent se lier à des mouvements sociaux pour valoriser la nature en ville.

Il y a dix ans, on a investi ces enjeux-là dans un processus au départ un peu informel. On savait que le foncier allait partir. Le POS de 1993 avait en effet été annulé en 1996, grâce au travail de plusieurs associations ; mais les promoteurs – Bouygues, Kaufman & Broad – et les banques sont revenus à la charge en disant à la ville : "Cette fois-ci, c'est nous qui tenons le crayon." Le nouveau POS de 2000 a ainsi été écrit par les promoteurs.

Ce POS a cristallisé une lutte en particulier : celle des hauts de Sainte-Marthe – trois cent cinquante hectares autour de la friche de la Mirabilis qui étaient ouverts à l'urbanisation. J'ai décidé de faire mon DEA de sociologie là-dessus : sur la question de la mobilisation des riverains sur ce territoire. C'est à cette occasion que j'ai rencontré le paysagiste Christian Tamisier, qui s'intéressait à tout cela sous l'angle de l'histoire des bastides, et de tout cet art immémorial de la vie rurale à Marseille. Le comité d'intérêt de quartier (CIQ) était de son côté engagé dans une lutte contre le projet. Nous avons tous fusionné nos argumentaires, en disant ensemble la chose suivante : "Pourquoi pas un projet d'urbanisation sur ce territoire, mais à condition qu'on le conçoive à partir des enjeux patrimoniaux et paysagers du site, et en lien avec le contexte urbain, en l'occurrence avec les quartiers Nord." Tamisier avait justement fait un rapport sur le thème de la relation entre patrimoine paysager et banlieue[8].

Les hauts de Sainte-Marthe constituaient une opportunité extrêmement rare : des espaces immenses, pleins de bastides, et tout ça entre colline et cités. Forcément, il y avait donc une conjonction d'intérêts locaux pas forcément convergents, et donc des conflits d'usage.

La logique d'action d'Arènes consiste à se connecter à une mobilisation territoriale existante. Nous sommes "des militants de la participation", en lien avec des populations déjà mobilisées. Arènes a été créé en 1999 autour de groupes locaux mobilisés contre un projet d'urbanisme à la Rose : il s'agissait d'un projet d'autoroute urbaine qui s'appelait le "boulevard urbain de l'Étoile", ou "S08", qui reliait la Rose à la technopole de Château-Gombert. La mobilisation des habitants a eu raison du projet, qui ne s'est pas fait. Le festival L'Art des lieux, que nous avons organisé en 2003 à la Rose, a eu un impact fort dans cette lutte contre la S08. J'en fais un principe de méthode : il faut toujours commencer par révéler les qualités du lieu, avant de dénoncer un projet.

Le festival L'Art des lieux était positionné au croisement de l'artistique et des enjeux d'aménagement urbain : nous ne voulions pas séparer, ni même distinguer les deux. En ce début des années 2000, la mode était encore à l'investissement par la culture des friches industrielles. Mais ce genre de friches appartient en général à un propriétaire, public ou privé ; et une fois squattées et/ou réhabilitées, elles perdent tout caractère d'espace public et finissent bien souvent coupées du quartier où elles se trouvent, dans une logique de phalanstère.

Là où le festival L'Art des lieux se voulait innovant, c'était dans l'idée d'occuper de vraies friches végétales, des espaces ouverts, potentiellement de vrais espaces publics appropriables par le quartier. Un des points-clés de notre démarche était de commencer par approcher les propriétaires fonciers de ces espaces, pour entamer avec eux une discussion de fond sur leur usage.

Au fil des années, le festival L'Art des lieux s'est déroulé dans quatre endroits : en 2002 à Sainte-Marthe, en 2003 à la Rose, en 2004 à la Cayolle, et en 2006 au belvédère de Séon. Le festival durait trois jours,

du vendredi soir au dimanche soir, toujours au mois de mai, et accueillait plusieurs milliers de personnes – jusqu'à huit mille. On a réussi à obtenir des financements au service culture puis politique de la ville, et on a aussi fait des partenariats privés, par exemple avec Ricard, qui est implanté à Sainte-Marthe.

En préalable de chaque festival, nous organisions pour les artistes une visite commentée des lieux – du site même et du contexte. Nous nous baladions avec eux et leur présentions les lieux de façon approfondie, suite à quoi ils avaient carte blanche pour leur création. Ces balades en elles-mêmes ont souvent été des moments exceptionnels. Christian Tamisier a théorisé ce qu'il a appelé "les usages sociaux de la nature". Avec Michel Péraldi, du Cerfise, ils ont fait le lien de façon assez pionnière, à partir de Marseille, entre l'urbain et l'environnemental. C'est précisément dans ce lien qu'Arènes inscrit son action. Car, souvent, les deux sont déconnectés : il y a ceux qui font de la "participation au projet urbain", et ceux qui font de la "participation au projet environnemental" – on considère qu'il y a là en général deux types d'espaces, d'ailleurs régis par des codes différents, le code de l'urbanisme et le code de l'environnement. Au cœur de notre travail, il y avait cette idée de faire la ville avec la nature. D'établir collectivement un rapport social à la nature. D'habiter l'environnement.

15
AGRI-URBANISME

Avec Jean-Noël Consalès, urbaniste et géographe

Au cœur du "terroir marseillais", quelques kilomètres en contre-bas de la friche de la Mirabilis, l'urbaniste Jean-Noël Consalès nous propose une petite balade urbaine, de trois ou quatre kilomètres environ, le long d'une continuité végétale d'espaces délaissés, entre la Rose et l'université Saint-Jérôme (13e arrondissement), qu'il propose de valoriser comme chemin piétonnier. Il nous livre chemin faisant sa conception de "l'agri-urbanisme". Pourrions-nous concevoir la ville comme un grand jardin ?

Même si les jardins occupent une surface limitée dans l'ensemble de la ville, ils sont pour moi au centre de la ville de demain : car ils sont des laboratoires de ce que la nature peut en général apporter à la ville – et en particulier dans le domaine agricole.

Je rêve depuis longtemps d'un vaste projet de jardinage urbain que j'appelle "le Marseille du terradou" (le Marseille du terroir). On peut vraiment parler d'un terroir marseillais. D'abord parce que le territoire communal est si bien circonscrit, limité, par les massifs tout autour ; et ensuite parce qu'au XIXe siècle, hors du centre-ville, l'essentiel de la commune était agricole.

Ici, à la Rose, on est en plein cœur de cette immense ceinture agricole de Marseille, large de plusieurs kilomètres, une bande qui s'étirait en cercle, entre piémonts et centre-ville. Un peu plus à l'est, Sainte-Marthe était spécialisé dans l'élevage laitier ; le quartier garde encore de belles traces de bocage. À Château-Gombert, c'était le maraîchage. À Marseille, il faut bien comprendre qu'il y a eu une urbanisation particulière, liée à un territoire particulier : un territoire à la fois immense et circonscrit (par l'amphithéâtre des massifs).

Le XIXe siècle a été un tournant majeur pour Marseille. L'arrivée de l'eau par le canal de Marseille au milieu du siècle a démultiplié les bastides – et aussi les bastidons et autres déclinaisons de la bastide plus

modestes, que pouvaient s'offrir les classes moyennes. Les classes populaires aussi se bricolaient leur cabanon. Le résultat, c'est que toutes les classes sociales avaient accès à la nature.

Or ces territoires agricoles ont servi, pendant les Trente Glorieuses, à l'urbanisation. Une urbanisation qui ne s'est pas faite d'un coup, de façon concertée, ni même comme une vague progressive avançant sur un front régulier, mais comme un puzzle, morceau après morceau, domaine après domaine, cité après cité.

C'est la raison pour laquelle à Marseille, tu trouves, entre les cités, les noyaux villageois et les champs, tellement de "délaissés" – ces bouts de nature abandonnés, sans fonction, en friche. C'est un schéma très différent du schéma habituel des villes de plaine, où les ceintures agricoles sont devenues, uniformément, des banlieues (cités et pavillons).

Ici, impasse Barielle, nous sommes juste au-dessus de la gare de métro de La Rose, face à une friche de cent mètres de côté environ – juste à côté du gros bâtiment commercial Milhe et Avons. Et tout autour, partout, des résidences fermées, des pavillons, des grues. Dans les 13e et 14e arrondissements (mais ça vaut aussi dans les 15e et 16e), on est face à une énorme densification depuis la fin des années 1990. Les nombreux délaissés sont urbanisés. Sous prétexte de densifier la ville, on se débarrasse petit à petit de tous ces espaces verts où l'on ne voit qu'un vide urbain à remplir.

Je crains que nous ne soyons en train de rater quelque chose.

Le délaissé n'est pas du vide – c'est à la fois un réservoir de biodiversité ordinaire (animale et végétale) et un lieu de respiration pour le citadin. Ici, on ne construit pas de la ville dense au sens mixte du terme, comme peuvent encore l'être les centres-villes. Et le maintien de ces espaces de respiration est tout à fait compatible avec le genre de densité qu'on a dans cette ville résidentielle. Je suis vraiment favorable au modèle de la "ville en archipel" – une ville conçue comme un archipel d'îlots de ville successifs entourés de nature.

Je suis né à la Viste, où j'ai vécu 23 ans – dans la "cité des 38". Le grand avantage de ces délaissés, c'est que c'est le jardin de tout le

monde. Quelle que soit ta classe sociale, à Marseille, tu es en contact avec la nature.

Au fond, la grande question, c'est de savoir si le modèle actuel d'urbanisation correspond aux besoins de ce territoire. On construit de la résidence fermée pour classes moyennes, dans un territoire où les populations sont plus pauvres.

Le long de cet axe que nous sommes en train de suivre, entre la Rose et l'université de Saint-Jérôme (deux kilomètres et demi environ), il y a une continuité végétale ; il faudrait donc créer un cheminement pédestre, qui serait non seulement utile aux étudiants, mais qui créerait une "coulée verte", un corridor écologique. Sur ces talus qui bordent le chemin de Notre-Dame-de-la-Consolation, j'avais proposé la création de jardins, dans ces délaissés qui bordent la route (quand j'étais président de l'association des jardins familiaux).

Dans ces quartiers, on est vraiment dans la ville palimpseste. Ici des murets de bastides qui restent autour de cette résidence ; là un vieux calvaire le long de l'allée qui mène au bâtiment des témoins de Jéhovah ; partout d'anciens chemins ruraux qui mènent désormais à des villas – mais encore entourés de champs. Et ça vaut aussi pour les noms. Au 126 chemin de Notre-Dame-de-la-Consolation, cette résidence s'appelle "bastide du château". Tout comme le centre médical, tout ça c'est d'anciennes friches agricoles.

Quand tu passes ici en voiture, ça a l'air monotone et homogène. Mais dès que tu es à pied, toute la richesse et la variété de ce territoire urbain se révèlent. Les murets, les bastides, les petits cabanons...

Voici l'une des nombreuses résidences semi-fermées destinées à des classes moyennes supérieures. De la pelouse, des grilles vertes de deux mètres cinquante de haut environ (toujours les mêmes), un sol "viabilisé", c'est-à-dire largement imperméabilisé, un petit ruisseau canalisé, et un minuscule bassin de rétention qui ne suffira pas en cas de crue centennale. Et juste derrière la résidence, une allée de platanes bastidaire.

La question de base, c'est : "A-t-on un contact avec la nature ou pas ?" On tient là un invariant social humain : nous avons besoin d'avoir un

contact régulier avec la nature. Or de ce point de vue, on est dans une ville qui a un énorme potentiel. Et une formule binaire du genre "ville dense" d'un côté, et "calanques" de l'autre, serait une aberration. À une époque où on n'a plus assez d'argent pour créer de toutes pièces de nouveaux espaces verts, il nous reste en revanche la possibilité, peu coûteuse et de bon sens, de créer des cheminements, des coulées vertes, qui permettent de relier, de valoriser et de protéger les espaces résiduels de délaissés.

Débuser le ruisseau des Aygalades et créer un parc, ça peut être formidable – mais ça coûte des millions. Il serait dommage que dans le même temps, autour du Jarret ou ici, on supprime des dizaines d'hectares de friche qui témoignent encore de cette vie rurale qui a forgé l'identité de cette ville. Pourquoi veut-on toujours aménager, créer des espaces de toutes pièces ? C'est comme si respecter l'existant, ce n'était pas un acte suffisamment urbain !

Il faut avoir l'usage de ces espaces que nous traversons ! Il faut se promener traverse Lieutaud... Regarde, ici encore on aperçoit des auges à cochons. Le long de ce sentier urbain à créer, il y a tout un vocabulaire du rural à découvrir dans ce paysage urbain. Et quelques centaines de mètres plus loin, dans un contraste saisissant, sur le parking de ce supermarché Casino, l'habituelle "herbe de la pampa" – une plante décorative fortement invasive. Juste après, ce noyau villageois – ils demeurent nombreux par ici – fournit une excellente matrice pour imaginer un véritable écoquartier. C'est en tout cas une matrice bien meilleure que ces résidences nouvelles qui se donnent le nom d'"écoquartier".

La ville qu'on produit avec ces idées de résidences fermées, est-ce qu'elle est vivable ? Est-ce qu'elle fonctionne ? Les chemins ruraux sont trop étroits, ça crée des embouteillages. Du coup, une grande partie des parcelles agricoles qui demeurent à l'est disparaîtront bientôt avec la création d'une nouvelle route, la RD4D.

Depuis le canal, juste au-dessus de la ligne d'eau, il reste des oliviers – production typique des terres provençales non irriguées. Ce canal, ces terres, ces murets, ces cabanons, ces champs... c'est évident qu'il y a quelque chose de précieux dans tout ça. Ce paysage est profondément fonctionnel,

intelligent. Heureusement qu'il y a l'écologie scientifique qui permet de comprendre et d'expliquer ça. Des gens comme "Les Paniers marseillais" prônent la réintégration de l'agriculture à Marseille. Je pense que cela mérite d'être pris au sérieux.

L'écologie urbaine prétend se poser en point de repère pour penser autrement un nouvel urbanisme. Mais quelle que soit sa validité théorique, elle se heurte à des logiques de rentabilité, une inertie dans la façon de voir la ville. Avant de se demander comment agir, examinons de plus près les postulats et les horizons de l'écologie urbaine avec son initiateur, Philippe Clergeau. Car il ne s'agit pas que de science ici, ni même seulement de sociologie. On touche aux fondements mêmes de nos valeurs et de nos représentations du monde.

16
VOUS N'ÊTES PAS SEULS

Avec Wassila Sahraoui, aide-soignante

Il a aussi cette conviction probablement stupéfiante que les gens sont reliés les uns aux autres et que l'isolement équivaut à un arrêt de mort. Je crois que pour lui, les seuls individus, hommes ou femmes, qui ont le droit de s'isoler, sont les medecine men comme ce shaman qu'il connaît au Canada.

Jim Harrison, *Retour en terre*

Faut-il avoir un pied hors de l'Occident pour voir à quel point, chez nous, les villes sont des agrégats de solitude, dans un tissu social déchiqueté ? Margaret Thatcher formula avec la radicalité décomplexée du néolibéralisme ce qui est devenu une réalité dominante en Occident : "La société, ça n'existe pas ; il y a des hommes et des femmes, et il y a des familles."

À Marseille, les joies de la modernité occidentale se mêlent heureusement à d'autres joies non modernes ou non occidentales ; ainsi qu'à d'autres conceptions de la société et de l'individu. Wassila Sahraoui, Marseillaise née de parents algériens, a grandi à la Busserine et à Corot (Saint-Just). Entre les deux, elle n'était jamais loin du parc Fontobscure, son lieu privilégié "d'ouverture et de méditation", où elle s'est récemment unie avec son compagnon. Aide-soignante, ayant travaillé en soins palliatifs, elle témoigne que la vie, c'est le lien.

C'était un homme qui venait du bled. Il habitait dans un foyer Sonacotra. Il avait un regard de perdu. Sa famille, s'il en avait une, devait être au bled. Il n'avait pas d'âge. Le cancer l'avait rongé. Il avait un regard !... Un regard qui te transperce. Son visage était tout fripé, mais il avait des yeux brillants. Un regard naïf, d'enfant, qui habitait un corps vieilli.

Il n'a jamais dit qu'il souffrait, probablement parce qu'il avait toujours souffert. Il avait cette humilité de la douleur. Je lui demandais :

"Tu souffres ? – Mmmh. – Sur une échelle de un à dix, tu es à combien ?" En soins palliatifs, on fait toujours ça, cette échelle de un à dix.

Avec les doigts, il m'a répondu huit.

Cet homme, il m'a meurtrie. Il était dans un mutisme total. Il sentait qu'il allait partir. Il ne demandait jamais rien, ni "J'ai faim", ni "J'ai soif". Mais du jour où j'ai parlé avec lui (en arabe), il m'a appelé benti, *"ma fille". Je lui ai dit qu'on allait faire une chimiothérapie. Je pense qu'il devait parler français ; mais quand tu sais que tu vas mourir arabe, tu n'as plus besoin de parler français.*

En tout, il est resté quelques mois à l'hôpital. D'une récidive à l'autre. Un jour, je l'ai vu revenir, et j'ai su que ce serait son dernier retour. Quand je le voyais, je voyais un homme seul. Même pas abandonné par la vie – abandonné par le fait même de dire "Je souffre". Il était dans l'acceptation totale. Pour lui, ça valait mieux. Mais pas pour celui qui le regardait.

On nous apprend qu'il faut se battre. Mais parfois, il vaut mieux ne pas se battre. Là, tu es vraiment dans le spirituel. Tu n'es plus dans le corps. Il devait se parler en lui-même, ce mec.

Voyant qu'il venait pour mourir, je me suis affolée qu'il n'y ait personne autour de lui. Chez les musulmans (comme chez les gitans d'ailleurs), on est toujours entouré – au moins dans ce moment-là, dans cette clôture de la vie. J'ai dit à une infirmière : "Il faut contacter sa famille." Depuis sa première entrée, à l'hôpital, personne n'avait fait de recherche. Il n'avait même plus de papiers. Il n'avait plus d'identité, il était devenu le commun des mortels.

L'infirmière m'a dit : "C'est comme ça, il faut le laisser partir.

– Moi vivante, je lui ai répondu, je ne laisserai pas partir quelqu'un tout seul."

Le moment de la mort, c'est imprévisible. Parfois, ça prend une heure, parfois trois jours, même quand tous les symptômes sont là. Même un médecin ne sait pas. Ça dépend de la résistance de la personne. La mort, elle nous appartient. Les symptômes, ce sont les râles, la respiration neurologique (de grandes pauses entre l'inspiration et l'expiration),

le corps cyanosé, les extrémités bleues, les yeux qui perdent de leur éclat. Comme si d'un coup, tout s'évapore. Les yeux se couchent.

Il est mort vers dix-huit heures, au coucher du soleil. Je lui ai fait sa toilette mortuaire. Il a été mis dans une fosse commune. Il n'y a même pas une pierre pour rappeler qu'il a existé. Ce n'était même pas un homme en révolte – il n'y avait que moi pour crier sa douleur.

À cet hôpital de Marseille où j'étais aide-soignante, il y avait environ six décès par semaine. Avant, j'avais travaillé plusieurs années dans un établissement spécialisé dans l'accompagnement des mourants. Mais à l'hôpital, on n'accompagne pas les mourants. Mes collègues me disaient : "Ah, moi je ne peux pas faire ça."

Accompagner quelqu'un, c'est lui tenir la main. Le toucher. Les familles me disaient : "Qu'est-ce que je peux faire ?" Les gens veulent toujours parler. Mais parfois, ce n'est pas la peine de parler. Regarder, toucher, ça peut suffire. En Afrique, tu peux voir des amis passer des heures assis côte à côte, sans rien se dire. Mais ils sont ensemble.

Je dis aux familles : "Ce n'est pas parce qu'il n'est plus à même de vous parler qu'il n'est pas là, avec nous. Vous pouvez lui faire sentir votre chaleur, lui faire passer votre énergie, en le touchant." Un animal non plus, ça ne parle pas, mais par la caresse on lui fait sentir qu'on est là. Un malade, parfois, c'est juste comme un homme qui aurait perdu la parole.

Cette fille, quand elle m'a trouvée en train de lui tenir la main et de lui rafraîchir le front, elle a éclaté en sanglots. Elle m'a dit : "C'est la première fois en six ans que je vois quelqu'un mourir accompagné."

On était en manque d'effectifs pour un nombre trop important de malades. Du coup, je rentrais sans cesse à l'improviste dans toutes les chambres. Même quand les familles étaient là. Je leur disais juste : "On est là, vous n'êtes pas seuls." C'est la phrase qui est en permanence dans la bouche de tous les accompagnants.

J'en ai accompagné, des malades, pendant huit ans. Il y en a même que j'ai oubliés. Mais je me souviens d'un kiné qui avait très peur de la mort. Je lui ai donné la main pendant plus de quatre heures. À la fin, mon bras était glacé. Comme s'il m'avait fait une transfusion de mort.

Et j'ai senti à ce moment-là ce que signifiait le départ physique : passer de la chaleur à la froideur. Quand je l'ai lâché, j'ai hurlé.

Il me criait : "Ne me laissez pas !"

Je lui répondais : "Vous n'êtes pas seul."

Quand Wassila a commencé à gagner sa vie et qu'elle s'est installée en centre-ville, dans un studio près de la Plaine, elle a dû apprendre à vivre seule.

> Je me retrouvais seule avec moi-même – je ne savais pas comment faire. Moi, je ne savais pas ce que c'était... Il fallait que j'apprenne. Depuis ma naissance, je n'avais jamais été seule dans un appartement, ni même dans une chambre. On habitait dans un T4 où on était onze frères et sœurs avec mes parents, mes grands-parents et mes tantes, qui ont grandi avec nous jusqu'au moment de leur mariage. Il y avait trois grands-mères sous mon toit. Moi, ça n'existait pas !

Bien évidemment, nous pouvons être seuls de façon temporaire ; il se peut même que nous ayons besoin de cette désactivation régulière des relations sociales. En tant qu'organismes unifiés, nous sommes physiquement capables de vivre seuls ; et en tant qu'êtres doués de conscience réflexive, nous formons une entité, sinon indépendante, du moins relativement autonome. Il peut être voluptueux et passionnant d'être seul une heure, une nuit, une semaine ou dix jours. Un mois, c'est plus rare. Un an, c'est de l'érémitisme. Mais les ermites eux-mêmes ne partent pas tout à fait seuls dans le désert ; ils y partent en compagnie d'une puissance spirituelle supérieure, ou pour s'en rapprocher. Si l'on peut parfois se sentir enfermé dans la société, c'est qu'en effet il nous est encore plus malaisé d'être vraiment, longtemps, authentiquement seuls. Nous sommes "enfermés" dans la société comme nous sommes "enfermés" dans l'air que nous respirons ; mieux vaut en prendre son parti. Nous sommes radicalement, dans notre corps autant que dans notre âme,

par autrui. Nous sommes par autrui dans notre genèse individuelle ; nous le sommes également dans notre vie psychologique adulte, dans le sens où nous ne pouvons pas vivre sans amour.

L'individu comme paradigme de l'être humain est une construction moderne : un produit de l'organisation sociale moderne – ce qui inclut l'État et la machine productive. Et Margaret Thatcher, en un sens, a raison : la machine d'individus et de familles que nous avons construite ne fait plus, ne fait pas société. Est-ce un hasard si le tissu social est aussi déchiré que le tissu de la biosphère ?

Ce n'est pas assez de dire que la solitude n'est pas naturelle à l'homme ; ni même de dire que l'homme est un animal social – c'est là une tautologie. L'homme est social *au même titre que la quasi-totalité des animaux* – et d'autant plus social qu'il est plus intelligent. En d'autres termes, notre humanité – les qualités intellectuelles et morales qui nous distinguent, et que nous pouvons, à raison, être honorés de représenter devant l'univers – est indissociable de notre haut niveau de sociabilité. Nous sommes intelligents parce que nous sommes empathiques. Et ce haut niveau de sociabilité, loin d'être une anomalie ou une exception, loin de constituer une grandeur ou une misère surnaturelle, est typique du monde vivant. Sociaux, nous le sommes non pas au titre d'un raffinement spécifiquement humain qui marquerait notre essence transcendante – notre différence avec le monde non humain –, mais parfaitement à l'image de l'ensemble du vivant. "Tout ce qui est vivant est social, et tout ce qui est social est vivant", résume avec force l'écologue et éthologue Kinji Imanishi, naturaliste et philosophe, fondateur de la primatologie japonaise dans les années 1950.

Le corps humain, comme celui de tout mammifère (et dans une certaine mesure de tout animal, et même de tout vivant), crie sa dépendance tout aussi fort qu'il crie son indivisibilité. L'*enveloppe* qui entoure chaque être vivant ne fonctionne que dans la mesure où elle est à *la fois* étanche et percée – poreuse. Une particularité remarquable des êtres vivants est d'être structurés par une dialectique entre

l'autonomie de minisystèmes autonomes, et la dépendance foncière, à chaque instant, à leur environnement vivant. Tout être vivant, des levures aux primates, en passant par les arbres, se caractérise par : 1) une enveloppe, qui le distingue de son environnement ; 2) une organisation systémique interne ; 3) la faculté de s'alimenter ; 4) la faculté de se reproduire.

La nature sociale du vivant ne se lit pas seulement dans la société qu'il forme – mais également dans le corps de chacun de ses membres. Un individu vivant est donc par définition incomplet. C'est une structure conçue et réalisée pour commercer sans cesse avec le monde et tirer le meilleur parti de ce qui l'entoure. La frontière de la peau ne trace en aucun cas une différence absolue entre l'organisme et le monde. Notre organisme est savamment percé – tout comme la ville médiévale est entourée de portes, ou comme toute habitation est percée de portes et de fenêtres. Les différents orifices qui percent notre corps correspondent à plusieurs fonctions vitales : maintenir l'organisme en vie ; assurer l'entretien et le renouvellement de ses parties ; le reproduire. Plus la nécessité de la fonction est cardinale, plus sa réalisation est fréquente, et plus le plaisir qu'on en tire est ténu. En tout cas, ces interactions régulières avec le monde ne comptent pas pour rien dans notre vie affective.

Non seulement nous sommes donc des touts percés, mais la peau elle-même est un sac savamment ajouré, puisque nous respirons à chaque instant avec tout notre corps. Cette porosité du vivant en est une caractéristique universelle et essentielle, et le place sous le signe d'un paradoxe dynamique, ou d'un dynamisme paradoxal : *c'est uniquement dans la mesure où il maintient un commerce incessant avec le monde que l'individu vivant peut se maintenir dans son autonomie*. C'est la relation (ordonnée) à l'extérieur qui lui garantit de pouvoir rester lui-même – il est en lui-même seulement s'il demeure sans cesse au-dehors de lui. Imanishi propose ainsi de concevoir la nourriture comme une extension de l'environnement, et l'environnement comme une extension de l'être vivant.

Nous ne sommes pas "dans l'environnement" comme des meubles dans une pièce ou des personnages sur une scène. Parce que notre corps est un système poreux, notre vie n'est pas dissociable d'un environnement dont elle provient et avec lequel elle est en échange ininterrompu – aussi longtemps qu'elle est vie.

Quel que soit son degré d'adéquation avec la réalité, l'idée qu'une société se fait de l'univers est indissociable de sa propre organisation interne. D'un côté parce que l'on ne manque pas de projeter dans la nature les conceptions de l'organisation sociale dans laquelle on évolue – c'est ce que le naturaliste anarchiste russe Pierre Kropotkine, défenseur de la coopération entre les animaux, reprochait à l'Anglais libéral Darwin dans sa conception de l'évolution comme "lutte pour la vie". Et à l'inverse, parce que nos conceptions de la nature ne restent pas sans effet sur notre organisation sociale. Dans un monde religieux, où le roi incarne la médiation entre le peuple et Dieu, des forêts demeurent protégées parce qu'elles garantissent au roi, à travers le rituel de la chasse, sa confrontation à une sauvagerie où il peut renouveler la source de son autorité transcendante[4].

On ne traite pas impunément l'univers comme une machine. Et après avoir affiné depuis deux siècles notre maîtrise technoscientifique du monde non humain au nom de la dignité – quasi surnaturelle – de l'espèce humaine, nous peinons beaucoup aujourd'hui pour tenter de tenir encore quelque temps le génome humain à l'écart de la puissance de notre propre génie technique.

La ville contemporaine, comme annexe de la machine productive, organisée pour une croissance économique indéfinie, offre une assez bonne image de l'univers tel que nous nous le représentons : vide de sens et terrifiant. Mais pour autant, nous n'avons rien prouvé par là quant à la nature supposée mécanique de l'univers. Lorsque la civilisation en vient à appréhender l'univers sur le modèle de ses propres machines, la nature sauvage semble parler un langage étrangement humain. Et dans certaines villes que la

déprise industrielle déclasse des pôles attractifs du monde mainstream, l'irruption des mauvaises herbes semble annoncer je ne sais quelle renaissance.

17
WILD STYLE

Je suis la Solitaire,
tu sais celle que l'on prend pour une sauvage.
Que le monde pointe du doigt
mais que personne ne comprend.
KENY ARKANA, *La Solitaire*

Une grosse tache jaune peine à éclairer un ciel noir comme l'encre, c'est peut-être le soleil qui se couche. On aperçoit quelques étoiles. À l'horizon, le halo jaune orangé des lampadaires fait ressortir la skyline, barrée au premier plan par quatre barres-tours de logements gris, dont les fenêtres bariolées font de petits carrés de couleur : jaune, rouge, vert, bleu, jaune, turquoise. Le dernier immeuble, interrompu par la ligne zébrée d'un éclair, laisse soudain place à une vision en camaïeu de verts : de larges palmes de cocotiers suspendues dans l'air immobile. Sous leur ombre, la plage s'étire le long d'une eau translucide dont le bleu, d'abord pâle, se fonce peu à peu pour se mêler aux reflets d'un énorme soleil, surmonté de petits nuages qui flottent dans un ciel rouge infini. Au loin, deux palmiers se dessinent en ombre chinoise sur une colline. De part et d'autre de l'éclair central, à moitié sur les immeubles et à moitié sur la plage, sont écrits ces mots, en lettres blanches ourlées de rouge :

Jungle
Fever

La queue du petit g rejoint la barre supérieure du grand F et, du petit r final, perlent une ou deux gouttes.

Placée entre l'association Comores Entraides, le village pour clochards "le Hameau" et la cité ouvrière Bel-Air, la fresque de l'OM, de deux mètres cinquante de haut et d'une quinzaine de large, recouvre la façade en ciment d'une maisonnette adjacente

Rue Félix-Pyat, 30 juillet 2010,
pendant une promenade organisée par Nicolas Mémain.
© D.R.

au bâtiment de l'Armée du Salut. De l'autre côté d'un portail, une deuxième fresque de même taille montre deux énormes mains brunes, entourées de feuilles de laurier, déployant une identité capitale : FELIX PYAT.

On est juste derrière le boulevard National, près du 143 rue Félix-Pyat, face aux barres mi-délabrées, mi-réhabilitées de Bellevue, ancienne plaque tournante de la *French Connection*. Édifiée au moment de l'arrivée des premiers rapatriés de Tunisie au milieu des années 1950, la cité "Parc Bellevue" a été construite sur les déblais d'une usine qui fut l'une des plus grandes savonneries d'Europe, elle-même bâtie un siècle plus tôt sur d'anciennes terres cultivées[9]. À peine en retrait du centre-ville, encore au seuil des quartiers Nord, c'est ici l'ancienne couronne rurale de Marseille, une zone consacrée

pendant des millénaires à la culture exclusive de la vigne et de l'olivier, propices aux terres arides. "À Marseille, quand on dit qu'on est de Bellevue, on te regarde l'air de dire «OK, respect»", témoigne un ancien enfant du quartier, Kamel Saleh, le réalisateur du blockbuster *Comme un aimant* (2000), dans lequel il raconte, avec d'autres jeunes de Bellevue et deux membres d'IAM (Akhenaton et Freeman), la vie quotidienne d'une bande de mauvais garçons désœuvrés.

Jungle Fever, c'est le titre d'un film de Spike Lee, le chantre de Brooklyn – un des maîtres que revendique Kamel Saleh. Marseille-Brooklyn, voilà une puissante connexion culturelle : même patriotisme local démesuré, même goût du pittoresque et du spectacle, même vitalité, mêmes rengaines italiennes, même passion pour la pizza, même dévotion au stade (de football ou de baseball), mêmes mœurs relâchées, même souci de la dégaine, même goût de la joute verbale, même mauvaise foi, même volonté (contre Manhattan ou Paris) de faire contre-capitale, "capitale du peuple", même simplicité, même cœur, mêmes grandeurs et mêmes misères – et de façon plus anecdotique, quasiment la même superficie : deux cent quarante kilomètres carrés[3].

Jungle, c'est bien sûr l'espace urbain, suivant la métaphore classique par laquelle on désigne la ville postindustrielle – à la fois au physique, pour l'environnement vertical inextricable que constitue son urbanisme chaotique, mais aussi au moral, selon l'idée qu'il s'agirait là d'un univers sans merci, régi par la force brute. Tout comme "sauvage", "barbare" ou "désert", la jungle ne désigne pas tant un univers particulier mais, de loin, un espace perçu comme le contraire de l'espace "civilisé" ou occupé par l'homme. Tous ces termes péjoratifs sont presque interchangeables : la jungle signifie en réalité "désert" en sanscrit (*jangala*), et celui qui y vit, le sauvage (l'homme de la forêt, *silva*), est un "barbare". "Jungle urbaine", c'est donc l'idée, désormais banale, selon laquelle, avec la ville contemporaine, la civilisation se mue en son contraire. La jungle, c'est simplement le lieu où "l'homme civilisé" ne va pas, le lieu où il ne

domine pas le paysage, le lieu où il ne se sent pas chez lui. Inspiré du quartier de Trenchtown à Kingston ou de New York, Bob Marley a donné à la "jungle de béton" – *Concrete Jungle*, selon le titre du mythique premier morceau du mythique premier album des Wailers[1] – une dimension à la fois mélancolique et sensuelle :

Aucun soleil ne brille aujourd'hui
La belle lune jaune ne viendra pas jouer ici
L'obscurité a couvert ma lumière
Et a changé mon jour en nuit
Où faut-il chercher l'amour ?
Quelqu'un me le dira-t-il ?
Il faut bien que je trouve quelque part ma douce vie
Loin de cette jungle de béton
Où la vie est trop dure
La jungle de béton
Moi, tu dois faire de ton mieux[2].

La "jungle des villes", c'est le Chicago de Brecht, le monde urbain comme lieu de prolifération de violences, de vices et de pièges – un univers tentaculaire et sans issue. IAM a proposé une ébauche de taxinomie de cette faune urbaine, ici essentiellement souterraine et nocturne :

Le drap de la nuit recouvre la ville millénaire
Une atmosphère, la vigilance est nécessaire (...)
Du Livre de la jungle que tu découvres à tes dépens (...)
Dans la jungle urbaine y a de drôles de spécimens
Des animaux crapuleux, c'est pas la peine
Il y a des renards croisés avec des femmes
Des rats d'égout, des hyènes
Des chacals, des loups et des chiennes
Des rapaces charognards, des vautours, les serpents

Toute la gamme affamée des insectes rampants
Et qui vont se dissimuler en des animaux sympathiques
Pour ensuite se révéler être de violents parasites.

Sur la fresque de POM à Félix-Pyat, à gauche, l'espace réel de la grande ville, dans sa géométrie cruelle ; et à droite, l'espace du rêve, de l'imagination ou de la rédemption – une nature virginale, édénique, toute de lumière et de paix. C'est peut-être elle qui ouvre ces fenêtres colorées dans la nuit de la ville. POM suggère peut-être que ce soleil est à trouver en nous-mêmes, dans ces visions intérieures qui peuvent éclairer notre espace, transcender notre réalité. De l'ombre à la lumière, de l'enfer au paradis, de la ville à la nature – il n'y aurait qu'un éclair. Une magie. Qu'est-ce que cette magie ? La *fièvre de la jungle* ?

Dans l'argot américain, *jungle fever* désigne plus précisément une liaison entre une personne à la peau noire et une personne à la peau blanche. De retour de la Seconde Guerre mondiale, les soldats américains auraient ainsi nommé le penchant que certains auraient ramené des contrées lointaines pour les femmes de couleur. *Jungle fever*, c'est la rencontre électrique entre la "civilisation" et "la nature", entre l'homme blanc civilisé des villes et la femme noire sauvage de la jungle – en vertu du grand dualisme occidental homme-femme, blanc-noir, culture-nature, de l'ère industrielle coloniale. Dans son film qui a popularisé l'expression, Spike Lee détourne et renverse le cliché. *Jungle Fever* raconte en effet la liaison adultère d'un homme noir établi (un père de famille, architecte, marié à une femme noire) avec une collègue de bureau blanche – la naissance de la liaison, la crise et le retour à l'ordre familial. Le film s'ouvre et se clôt sur une évocation directe de l'activité du lit conjugal, à travers les mots de la petite fille du couple, qui répète, au début et à la fin : "*I like when Daddy and Mommy do the funny noises.*"

D'un bout à l'autre, le film *Jungle Fever* exhale discrètement les émanations d'une sexualité vivante et heureuse. Presque autant que

Avec Keny Arkana, l'une des dernières grandes égéries du rap marseillais (appartenant comme elle le dit à la "5e génération de MCs"), la nature est entrée dans le rap français :

La rage
Car c'est l'homme
Qui a créé chaque mur,
S'est barricadé de haine
Aurait-il peur de la nature ?
La rage
Car il a oublié
Qu'il en faisait partie.
Des harmonies profondes,
Mais dans quel monde la colombe est partie[8] ?

Toucher au concept de nature, c'est du même coup toucher au terme opposé par lequel on s'est habitué à la concevoir – l'idée de civilisation. Et lorsque la ville et la nature ne se distinguent plus, on entre dans une zone franche poétique où tout redevient possible. Peu de villes ont comme Marseille la marge au cœur ; et à l'ère des changements de paradigme, on est plus à l'aise et mieux placé à la périphérie pour identifier ce qui, demain, va faire centre.

ANNEXES

Manifeste du GR 2013

Un GR comme projet artistique

Le GR 2013 est un sentier dit de "grande randonnée" situé en milieu périurbain. Premier GR métropolitain, le GR 2013 est un projet artistique, conçu pour être réalisé avec un collectif d'artistes-marcheurs comprenant Nicolas Mémain, Hendrik Sturm, Dalila Ladjal, Stéphane Brisset, Laurent Malone, Denis Moreau, Mathias Poisson, Geoffroy Mathieu, Julie de Muer, Christine Breton, Denis Moreau. Mais il est également conçu comme une infrastructure de transport pédestre qui, entre ville et nature, renouvelle nos usages et nos représentations des lieux. Ce sentier est destiné aux habitants, ainsi qu'aux randonneurs en général et aux touristes – y compris "touristes culturels" et "amateurs d'art".

La randonnée, phénomène social

Si ce sentier atypique veut être labellisé "GR", c'est que les balises rouges et blanches sont devenues l'emblème d'un phénomène socioculturel d'une amplitude et d'une signification considérables : *le développement, depuis plus d'un demi-siècle, de la marche à pied comme activité de loisir*. La Fédération française de randonnée revendique huit millions de randonneurs en France, et cent quatre-vingt mille kilomètres de sentiers (l'équivalent de trente ans de marche environ, à raison de vingt kilomètres par jour). La randonnée est un symptôme socioculturel majeur de la modification en cours de notre rapport à la nature – et elle peut s'ouvrir aujourd'hui à de nouveaux territoires physiques et culturels.

Si la randonnée a largement contribué à l'éveil de la conscience écologique, sa pratique demeure encore largement réservée aux espaces

dits "sauvages", aussi loin que possible de toute trace humaine, entretenant ainsi l'illusion d'un dualisme entre le monde urbain (humain) et le monde naturel.

Loin des trekkings au Népal, le "GR métropolitain" veut inviter à découvrir la beauté insoupçonnée de cette nature tout près de nos villes – ces territoires mécomus où nos vies se passent. La poésie du quotidien, l'aventure au coin de la rue, s'ajoutent ici à la valeur écologique éminente de la biodiversité banale – "Les mauvaises herbes d'un lotissement sont porteuses du même enseignement écologique que les séquoias", disait Aldo Leopold (1887-1948), pionnier de l'écologie et inventeur de l'"éthique de la terre" *(land ethic)*. Le GR 2013 est un support idéal pour une alphabétisation écologique.

En invitant à marcher dans des types d'espace inhabituels, le GR 2013 veut contribuer à la vitalité, à la modernité et au développement du GR, et plus généralement de l'art de la marche à pied, sans doute promis à un bel avenir au XXI[e] siècle.

"Buveurs d'air" : un siècle d'excursionnistes à Marseille

Avec plus de cent associations dédiées à la randonnée, le département des Bouches-du-Rhône est le premier de France pour la pratique de la marche à pied. La Société des excursionnistes marseillais, fondée en 1897, est l'un des plus anciens cercles de randonnée de France encore actifs aujourd'hui. Cette ancienneté de la marche à pied à Marseille s'explique essentiellement par la présence des Calanques, espace privilégié de balade familiale, mais aussi lieu de préparation et d'entraînement aux Alpes. C'est ce collectif des excursionnistes qui, par ailleurs, a organisé en 1910 la première manifestation pour la préservation d'un site naturel (Port-Miou) contre un projet industriel (carrière de Solvay).

Au moment où les Calanques deviennent un Parc national, ce projet de GR métropolitain, entre ville et nature, revendique et interroge l'héritage d'un siècle de marche à pied.

La culture comme pratique sociale

Ce projet repose sur une certaine conception de la culture : la culture non pas tant comme un secteur d'activité ni comme un corpus d'œuvres, d'artistes ou de disciplines, que comme *cet ensemble d'usages et de représentations* qui structure notre action, notre vie, et le sens que nous lui donnons. Dans cette conception, culture et société sont étroitement imbriquées, et se fondent dans l'idée plus globale de "civilisation".

Dans la mesure où il renouvelle et enrichit notre rapport à la nature, et donc à nous-mêmes, à partir de nos lieux de vie, le projet de GR 2013 est un projet de civilisation, qui interroge le sens même de la culture, à travers une méditation sur l'inscription des activités humaines dans le paysage.

Quelle meilleure façon de construire autrement nos villes que d'avoir physiquement conscience du sol naturel où elles s'inscrivent ? Et quelle meilleure façon de comprendre nos territoires que de les arpenter à pied ? Peut-être est-ce pour cela que les moines bouddhistes considèrent la marche comme la forme cardinale du *wu wei*, "action dans la non-action", meilleur chemin vers la sagesse.

Dans sa légèreté et sa pérennité, le GR 2013 voudrait être un laboratoire culturel de la ville de demain.

BAPTISTE LANASPEZE
décembre 2010, pour Marseille-Provence 2013

NOTES

PRÉFACE – Vers des villes terrestres (pages 10 à 33)

1. Philippe Clergeau et Nathalie Blanc (éd.), *Trames vertes urbaines. De la recherche scientifique au projet urbain*, Le Moniteur, 2013 ; Philippe Clergeau et Nathalie Machon, *Où se cache la nature en ville. 90 clés pour comprendre la nature en ville*, Quae, 2014 ; Philippe Clergeau, *Manifeste pour la ville biodiversitaire. Changer pour un urbanisme inventif, écologique et adaptif*, Éditions Apogée, 2015.

2. Audrey Muratet, Myr Muratet et Marie Pellaton, *Flore des friches urbaines*, Éditions Xavier Barral, 2017.

3. LPED, *Petit atlas d'une ville-nature. Jardins urbains et cultures buissonnières à Marseille*, Wildproject, 2017.

4. Audrey Muratet, François Chiron et Myr Muratet, *Manuel d'écologie urbaine*, Presses du Réel / Al Dante, 2019.

5. Rémi Janin, *La Ville agricole*, Openfield, 2017.

6. Augustin Rosenstiehl / SOA éd., *Capital agricole : chantiers pour une ville cultivée*, Pavillon de l'Arsenal, 2019. Et l'importante exposition "Agriculture and Architecture : Taking nature's side" de Sébastien Marot pour la Triennale d'architecture de Lisbonne en 2019.

7. Communication personnelle, 2019.

8. Les grandes lignes de cette "Stratégie locale partenariale en faveur de la biodiversité terrestre et marine" votée en septembre 2019 sont "préserver, renforcer ou rétablir les continuités écologiques et leurs fonctionnalités ; développer une culture de la nature à Marseille ; améliorer les connaissances en matière de biodiversité locale".

9. Le GR2013 a donné naissance en 2014 au Bureau des Guides du GR2013, qui n'a cessé depuis de mettre en œuvre des projets culturels entre urbanisme et écologie.

10. Christian Devillers (Devillers & associés), David Mangin (SEURA) et Finn Geipel (LIN).

11. Projet "Métropole commune" conçu et réalisé avec Alexandre Field et Julie de Muer du Bureau des Guides du GR2013, pour le compte de la mission interministérielle pour le projet métropolitain, restitué dans la série d'articles "Villes en marche", de Michel Samson, Philippe Pujol, Myriam Guillaume et Lucie Geffroy, publiée dans Libération en 2015 (www.liberation.fr/societe/2015/08/17/villes-en-marche_1364887).
12. Laurent Théry (dir.), Christian Devillers, Finn Geipel, David Mangin, *La métropole par le projet, Aix-Marseille-Provence*, Parenthèses, 2016.
13. Guillaume Faburel, *Les métropoles barbares. Démondialiser la ville, désurbaniser la terre*, Le passager clandestin, 2019.
14. Gilles Anuar, association Sors de terre, bergerie des Malassis (Bagnolet), post Facebook du 3 octobre 2019.
15. Une conviction qui traverse la création des éditions Wildproject, et qui a également été formulée par Philippe Descola dans Marin Schaffner, *Un sol commun*, Wildproject, 2019 : "En ce sens, le défi absolument central de ce siècle semble être de trouver des formes d'articulation entre des façons locales d'habiter le monde et leur intégration à des systèmes institutionnels qui les fédéreraient sans détruire leurs particularités. Une sorte de fédéralisme du local, dont la mise en place demande un effort conceptuel considérable, du même ordre d'ampleur, par exemple, que ce qu'ont accompli les penseurs des Lumières au 18e siècle ou du socialisme au 19e."
16. "Réhabiter" est par exemple une notion centrale chez le penseur Gary Snyder dès les années 1970 (*Le Sens des lieux*, Wildproject, 2018), mais aussi chez le philosophe de l'écologie J. Baird Callicott avec son "éthique de la terre" ; le thème de la "re-terrestrialisation" se retrouvant également aujourd'hui au cœur des préoccupations des humanités écologiques françaises en pleine explosion, chez Bruno Latour, Philippe Descola, Émilie Hache, Baptiste Morizot... Voir Marin Schaffner, *Un sol commun*, Wildproject, 2019.
17. Augustin Berque, *Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident*, Le Félin, 2016, p. 61.

18. *Ibid.*
19. Selon la formule souvent citée de Gandhi "*Live simply, so that others may simply live.*"
20. Pour une critique de l'écologie des parcs nationaux, voir Estienne Rodary, *L'Apartheid et l'animal*, Wildproject, 2019.
21. Arne Næss, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary", *Inquiry*, 1973.
22. Paul-Hervé Lavessière, communication personnelle, 2014.
23. Ghassan Hage, *Le Loup et le musulman*, Wildproject, 2017.
24. Villes en décroissance démographique.
25. "Paris jette par an vingt-cinq millions à l'eau. Et ceci sans métaphore. Comment, et de quelle façon ? Jour et nuit. Dans quel but ? sans aucun but. Avec quelle pensée ? sans y penser. Pour quoi faire ? pour rien. Au moyen de quel organe ? au moyen de son intestin. Quel est son intestin ? c'est son égout.

Vingt-cinq millions, c'est le plus modéré des chiffres approximatifs que donnent les évaluations de la science spéciale.
La science, après avoir longtemps tâtonné, sait aujourd'hui que le plus fécondant et le plus efficace des engrais, c'est l'engrais humain", Victor Hugo, *Les Misérables*, 1862 (V, II, 1).
26. www.bergersurbains.com.
27. Un ouvrage manifeste a récemment défendu ces idées : Rémi Janin, *La Ville agricole*, *op. cit.*
28. Ivan Illich, *Énergie et équité*, Seuil, 1973.
29. Ève, *Hawwah*, étant quant à elle "source de vie".
30. Ann Whiston Spirn, *Granite Garden, Urban nature and human design*, Basic Books, 1985.
31. Augustin Berque, *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard, 1993.
32. Sébastien Marot, *L'Art de la mémoire, le territoire et l'architecture*, éditions de la Villette, 2010 ; et tous les numéros de la revue *Le Visiteur*.
33. Sébastien Marot, *Agriculture and Architecture: Taking the Country's Side*, Lisbon Architecture Triennale / Artbooks, 2019.

34. Mathias Rollot, communication personnelle, 2019.
35. Préface de Mathias Rollot in Kirkpatrick Sale, *L'Art d'habiter la terre*, traduction de Mathias Rollot et Alice Weil, Wildproject, 2020.
36. Yvan Detraz, *Zone sweet zone*, Wildproject, 2020.
37. Paul-Hervé Lavessière, communication personnelle, 2019.

AVANT-PROPOS – Marseille, capitale européenne de la nature (pages 34 à 37)

1. Depuis l'atelier du Grenelle sur "la nature en ville" en 2009, le thème "ville-nature" (qui élargit la question de la biodiversité en ville aux autres enjeux du développement durable, comme le transport, l'énergie, la gouvernance, etc.) tend à occuper une part croissante de l'espace – lui-même croissant – accordé à la "ville durable". Uniquement à titre d'exemple, et de façon non exhaustive, citons l'ouvrage *Philosophie de l'environnement et milieux urbains* (dir. Thierry Paquot et Chris Younès, La Découverte, Paris, 2010) ; l'exposition La ville fertile à la Cité de l'architecture et du patrimoine en 2011, qui entend aborder la question de la nature en ville dans ses dimensions historique, sociale, culturelle, botanique autant qu'écologique ; une conférence Ville-Nature en novembre 2011 à Marseille, au Silo, dans le cadre des rencontres Métropolis lancées par Dominique Perrault en 2010 à la biennale de Venise. Avant cette période, il faut donc tenir pour des initiatives pionnières en France des ouvrages comme *Sauvages dans la ville* de Bernadette Lizet (MNHN, Paris, 1999), *Les Animaux et la ville* de Nathalie Blanc (Odile Jacob, Paris, 2000) ou *Une écologie du paysage urbain* de Philippe Clergeau (Éditions Apogée, Rennes, 2007).
2. Communication personnelle, mars 2011, voir chapitre 15.
3. Plusieurs chapitres de ce livre ont été initialement des posts sur le blog "Ville sauvage" publiés en 2013 (2008-2009).

CHAPITRE 1 – Ratopolis (pages 38 à 43)

1. *La Provence* du 22 novembre 2007.
2. France 2, 13-heures, octobre 2007.
3. Parasite : organisme vivant à l'intérieur ou à la surface d'un autre organisme, aux dépens de celui-ci et parfois en le tuant.
4. Il y aurait chaque année, rien qu'en France, 2 035 445 rats et souris tués dans les laboratoires (source : association Droits des animaux). À l'échelle de la planète, depuis vingt ans, cela se compte donc en centaines de millions.
5. *La Provence*, *idem*, dixit le garagiste.
6. Pline l'ancien, *Histoire naturelle*, chap. LXII.
7. Estimation de 800 tonnes à Paris, chiffre non disponible à Marseille.

CHAPITRE 2 – L'espèce urbaine (pages 44 à 50)

1. En Mésopotamie vers -3300, en Égypte vers -3200, à Chypre vers -2200, en Crète vers -1900, en Chine vers -1400 et en Amérique centrale vers -900 (Wikipédia).
2. Victor Hugo, *Paris*.
3. Charlie Bové, communication personnelle, 2006.
4. Paul Blanquart, *Une histoire de la ville*, La Découverte, Paris, 1997.
5. Michel Serres, *Le Contrat naturel*, François Bourin, Paris, 1990.
6. "Il y a, en réalité, non pas seulement comme on l'affirme constamment, deux possibilités – la vie à la ville et la vie à la campagne – mais une troisième solution, dans laquelle tous les avantages de la vie de ville la plus active et toute la beauté et les délices de la campagne peuvent être combinés d'une manière parfaite."(*Garden Cities of Tomorrow*, 1898).
7. En 2008, il y avait 851 420 habitants à Marseille (INSEE), soit plus de 60 000 de moins qu'en 1936 (914 232 habitants), qui fut l'apogée démographique de son histoire (source : Cassini).

CHAPITRE 3 – La grande domestication (pages 51 à 58)

1. Thierry Durousseau, *Ensembles et résidences à Marseille, 1935-1975 : vingt années formidables*, Bik&Book éditions, Marseille, 2010.

2. Pour beaucoup conçus ou construits par le même architecte, Henri-Jacques Espérandieu (1929-1974) : Major, palais Longchamp, Notre-Dame-de-la-Garde, palais des Arts.

3. Christian Tamisier, communication personnelle, 2011.

4. Pierre Vidal-Naquet, *Les Ruisseaux, le Canal et la Mer : les eaux de Marseille*, L'Harmattan, Paris, 1995.

5. Jacques Vacari, *Écologie urbaine. Entre la ville et la mort*, Infolio, Paris, 2008. Jacques Vacari est architecte, directeur du Centre universitaire d'écologie humaine et des sciences de l'environnement de l'université de Genève.

6. Débarquement de l'armée d'Afrique à Sidi-Ferruch : 1830 ; reddition d'Abdel-Kader : 1847.

7. Strabon rappelle en termes géographiques la prééminence à Massalia du culte d'Artémis : "La ville de Massalia, d'origine phocéenne, est située sur un terrain pierreux ; son port s'étend au-dessous d'un rocher creusé en forme d'amphithéâtre, qui regarde le midi et qui se trouve, ainsi que la ville elle-même dans toutes les parties de sa vaste enceinte, défendu par de magnifiques remparts. L'acropole contient deux temples, l'Ephesium et le temple d'Apollon Delphinien : ce dernier rappelle le culte commun à tous les Ioniens ; quant à l'autre, il est spécialement consacré à Artémis d'Éphèse." Strabon, *Géographie*, IV, 1, 4.

8. Konrad Lorenz, *Désordres causés par la domestication du comportement spécifique à l'espèce (Durch Domestikation verursachte Störungen arteigenen Verhaltens)*, 1940.

CHAPITRE 4 – L'invention de l'écologie urbaine (pages 59 à 67)

1. En France, 2009 fut une année charnière dans la prise en compte institutionnelle de la "nature en ville" : elle marqua à la fois le lancement de l'ANR (projet de recherche du CNRS) "Trame verte

urbaine" (2009-2012) dans six villes (Paris, Strasbourg, Angers, Rennes, Montpellier, Marseille), mais également le premier atelier du Grenelle, qui déboucha l'année suivante sur un ambitieux programme-cadre de développement urbain. Le programme se décline en 3 axes : "1. Ancrer la ville dans son milieu naturel et sa géographie ; 2. Préserver et développer les espaces de nature en quantité et en qualité ; 3. Promouvoir une culture et une gouvernance partagées de la nature en ville."

2. Fait inimaginable quelques années plus tôt, une conférence d'urbanisme a ainsi rassemblé, le 24 janvier 2011, chercheurs, politiques et décideurs de tous bords autour du thème de "La nature en ville" dans l'amphithéâtre de Marseille-Provence Métropole au palais du Pharo. En accueillant la restitution publique du programme de recherche pluridisciplinaire financé par l'Agence nationale de la recherche (CNRS) intitulé : "Évaluation des «trames vertes urbaines» et élaboration de référentiels", l'intercommunalité Marseille-Provence Métropole en a profité pour inviter les représentants de collectivités locales qui travaillent également sur la nature en ville : service de l'aménagement de l'espace communautaire de MPM (PLU en cours incluant des voies de déplacement doux et un plan climat), DREAL PACA (trames vertes et bleues régionales en cours d'études), service de l'aménagement durable de la ville de Marseille (PLU), établissement public Euroméditerranée, qui porte pour 2020 un ambitieux projet de nouvelle ville incluant la restauration du ruisseau des Aygalades sur le dernier tiers de sa longueur (actuellement busé). Bien que les approches, les projets, les niveaux de discours et de gouvernance forment une pelote assez hétéroclite, l'ensemble fait masse ; et chaque institution souhaite aujourd'hui être perçue comme mobilisée sur le thème de la nature en ville. Sur ce sujet, même à Marseille qui n'est pourtant pas une ville pionnière dans le domaine du "développement durable", tout le monde est aujourd'hui autour de la table.

3. Entretien réalisé le lendemain de la conférence de Philippe Clergeau, organisée par l'AgAM (Agence d'urbanisme de l'agglomération

CHAPITRE 3 – La grande domestication (pages 51 à 58)

1. Thierry Durousseau, *Ensembles et résidences à Marseille, 1935-1975 : vingt années formidables*, Bik&Book éditions, Marseille, 2010.

2. Pour beaucoup conçus ou construits par le même architecte, Henri-Jacques Espérandieu (1929-1974) : Major, palais Longchamp, Notre-Dame-de-la-Garde, palais des Arts.

3. Christian Tamisier, communication personnelle, 2011.

4. Pierre Vidal-Naquet, *Les Ruisseaux, le Canal et la Mer : les eaux de Marseille*, L'Harmattan, Paris, 1995.

5. Jacques Vacari, *Écologie urbaine. Entre la ville et la mort*, Infolio, Paris, 2008. Jacques Vacari est architecte, directeur du Centre universitaire d'écologie humaine et des sciences de l'environnement de l'université de Genève.

6. Débarquement de l'armée d'Afrique à Sidi-Ferruch : 1830 ; reddition d'Abdel-Kader : 1847.

7. Strabon rappelle en termes géographiques la prééminence à Massalia du culte d'Artémis : "La ville de Massalia, d'origine phocéenne, est située sur un terrain pierreux ; son port s'étend au-dessous d'un rocher creusé en forme d'amphithéâtre, qui regarde le midi et qui se trouve, ainsi que la ville elle-même dans toutes les parties de sa vaste enceinte, défendu par de magnifiques remparts. L'acropole contient deux temples, l'Ephesium et le temple d'Apollon Delphinien : ce dernier rappelle le culte commun à tous les Ioniens ; quant à l'autre, il est spécialement consacré à Artémis d'Éphèse." Strabon, *Géographie*, IV, 1, 4.

8. Konrad Lorenz, *Désordres causés par la domestication du comportement spécifique à l'espèce (Durch Domestikation verursachte Störungen arteigenen Verhaltens)*, 1940.

CHAPITRE 4 – L'invention de l'écologie urbaine (pages 59 à 67)

1. En France, 2009 fut une année charnière dans la prise en compte institutionnelle de la "nature en ville" : elle marqua à la fois le lancement de l'ANR (projet de recherche du CNRS) "Trame verte

urbaine" (2009-2012) dans six villes (Paris, Strasbourg, Angers, Rennes, Montpellier, Marseille), mais également le premier atelier du Grenelle, qui déboucha l'année suivante sur un ambitieux programme-cadre de développement urbain. Le programme se décline en 3 axes : "1. Ancrer la ville dans son milieu naturel et sa géographie ; 2. Préserver et développer les espaces de nature en quantité et en qualité ; 3. Promouvoir une culture et une gouvernance partagées de la nature en ville."

2. Fait inimaginable quelques années plus tôt, une conférence d'urbanisme a ainsi rassemblé, le 24 janvier 2011, chercheurs, politiques et décideurs de tous bords autour du thème de "La nature en ville" dans l'amphithéâtre de Marseille-Provence Métropole au palais du Pharo. En accueillant la restitution publique du programme de recherche pluridisciplinaire financé par l'Agence nationale de la recherche (CNRS) intitulé : "Évaluation des «trames vertes urbaines» et élaboration de référentiels", l'intercommunalité Marseille-Provence Métropole en a profité pour inviter les représentants de collectivités locales qui travaillent également sur la nature en ville : service de l'aménagement de l'espace communautaire de MPM (PLU en cours incluant des voies de déplacement doux et un plan climat), DREAL PACA (trames vertes et bleues régionales en cours d'études), service de l'aménagement durable de la ville de Marseille (PLU), établissement public Euroméditerranée, qui porte pour 2020 un ambitieux projet de nouvelle ville incluant la restauration du ruisseau des Aygalades sur le dernier tiers de sa longueur (actuellement busé). Bien que les approches, les projets, les niveaux de discours et de gouvernance forment une pelote assez hétéroclite, l'ensemble fait masse ; et chaque institution souhaite aujourd'hui être perçue comme mobilisée sur le thème de la nature en ville. Sur ce sujet, même à Marseille qui n'est pourtant pas une ville pionnière dans le domaine du "développement durable", tout le monde est aujourd'hui autour de la table.

3. Entretien réalisé le lendemain de la conférence de Philippe Clergeau, organisée par l'AgAM (Agence d'urbanisme de l'agglomération

marseillaise) à la Maison de l'architecture à Marseille le 28 avril 2010.
4. Richard T. T. Forman et Michel Godron, *Landscape Ecology*, John Wiley and Sons, New York, 1986.
5. Nous soulignons.
6. Eugen Warming, *Écologie des plantes*, 1896 ; chapitre 23 : "L'interférence humaine".
7. Nous reprenons ici, en appliquant à un contexte plus étroit son propos généraliste, le titre du livre de Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, Aubier, Paris, 1997, réédité en 2010.
8. Natura 2000 est un réseau européen institué par la directive 92/43/CEE sur la conservation des habitats naturels de la faune et de la flore sauvages (plus connue comme directive habitat, faune, flore), du 21 mai 1992. Encore en cours de constitution, il doit permettre de réaliser les objectifs fixés par la Convention sur la diversité biologique, adoptée lors du Sommet de la Terre de Rio de Janeiro en 1992 et ratifiée par la France en 1996 (Wikipédia).
9. Une espèce d'oiseaux sur huit, un mammifère sur quatre, un amphibien sur trois et 70 % de toutes les plantes sont en péril (Union internationale pour la conservation de la nature, 2007).

CHAPITRE 5 – Quelle écologie urbaine ? (pages 68 à 71)
1. "The city is... the natural habitat of civilised man... all great cultures are city-born... world-history is the history of city men. Nations, governments, politics, and religions – all rest on the basic phenomenon of human existence, the city." Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*, 4, p. 106 (cité par Robert Park dans *The City*, 1925).
2. Dans son ouvrage *Œcology of Plants* (publié en 1895 dans la version danoise originale), Warming pose les bases d'une nouvelle "science sociale du vivant" : l'écologie.
3. C'est seulement depuis les années 1980 que la sociologie s'est intéressée de façon significative aux rapports des sujets humains avec des entités naturelles – qui sont d'ailleurs en général appelées "non

humaines", laissant ainsi en suspens la question philosophique de leur statut ontologique. Un ouvrage pionnier est par exemple *L'Espace et le temps en Camargue* de Bernard Picon (coll. "Espace-Temps", Actes Sud, Arles, 1978, 2020). Plus récemment, ces questions sont au centre des travaux du sociologue des sciences, Bruno Latour.
4. Pour affiner cette opposition entre une écologie urbaine exclusivement humaine et une écologie urbaine sans hommes, ajoutons deux autres représentants importants. D'abord Berlin : le botaniste et écologue allemand Herbert Sukopp (né en 1930), qui a fait sa thèse en 1958 sur les marais de Berlin, s'inscrit dans la deuxième acception de l'écologie urbaine (l'étude des écosystèmes en milieu urbain). Ensuite Bruxelles : le Belge Paul Duvigneaud a poussé de façon assez systématique la détermination des singularités écologiques de l'écosystème "Urbs" (nom générique qu'il donne au milieu urbain), dans une approche quantitative inspirée du modèle odumien (étude des cycles biogéochimiques, quantification des flux d'eau, de matière et d'énergie, mise en évidence de l'organisation spatiale par des transects de végétation). Dans l'écosystème Urbs, la biocénose est une "anthropocénose", le soleil comme source d'énergie est remplacé par les énergies fossiles, et le cycle de l'eau dans ce monde "sans sol" est dominé par le couple apports externes/ ruissellements intenses. La singularité de l'approche de Duvigneaud n'en fait pas pour autant la "3e voie" que nous cherchons, car les dimensions anthropologique et culturelle en sont absentes. L'écologie urbaine de Duvigneaud pourrait être une variante "énergétique" ou "quantitative" de l'écologie urbaine contemporaine – elle traite la réalité humaine dans sa dimension purement biochimique et matérielle. www.centrepaulduvigneaud.be/biographie.htm#urbs

CHAPITRE 6 – Une ville dehors (pages 72 à 77)
1. Merci au paysagiste Christian Tamisier pour cette remarque. Par comparaison, la butte Montmartre à Paris culmine à 130 mètres.

2. Centre-ville : on trouve au sein du polygone boulevard National - boulevard Sakakini - Petit Prado, un espace bâti assez homogène et présentant un niveau continu de densité urbaine. Cette portion de la commune de Marseille, qui correspond en gros à la ville du XIXe siècle, représente environ 15 kilomètres carrés (là où le territoire total de la commune en fait 260, et le territoire bâti, environ 150).
3. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon Paris, 1955.

CHAPITRE 7 – **Les dauphins du port** (pages 78 à 82)
1. Joseph Fornery, *Histoire du Comté venaissin et de la ville d'Avignon*, 1909.
2. Luc Ferry, *L'Arbre, l'Animal et l'Homme : le nouvel ordre écologique*, Grasset, Paris, 2012.
3. Ordonnance de l'Official du 8 mai 1546 prescrivant des prières publiques à Saint-Julien – près de Saint-Jean-de-Maurienne. Les habitants requéraient que les charançons soient excommuniés. "Une première comparution eut lieu, à fins conciliatoires, devant spectable François Bonnivard, docteur en droit : le procureur Pierre Falcon représentait les insectes, et l'avocat Claude Morel leur prêtait son ministère."

CHAPITRE 8 – ***Extra-muros*** (pages 83 à 91)
1. Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960, p. 94.
2. Greber propose également dans son plan la création d'une "zone touristique" naturelle (1 000 hectares proposés au classement). (Michel Péraldi, *La Mise au vert*, Cerfise, 1981.)
3. Paul Ruat in *Bulletin des Excursionnistes marseillais*, 1898 (cité par M. Péraldi et Parisis, *La Mise au vert*, *op. cit.*).
4. Le Félibrige est une association littéraire fondée en 1854 par Frédéric Mistral et six autres poètes provençaux pour assurer la défense des cultures régionales traditionnelles et la sauvegarde de la langue d'oc.
5. D'après Roger Cans, *Petite histoire du mouvement écolo français*.

6. Paul Ruat, *Bulletin des Excursionnistes marseillais*, 1898, cité par Péraldi et Parisis, *La Mise au vert*, *op. cit.*
7. Claude-François Denecourt, *Indicateur historique et descriptif de Fontainebleau. Itinéraire du palais, de la forêt et des environs*, première édition : 1839 ; dernière édition : 1931.
8. Fondée par Corot, Rousseau, Millet et Daubigny.
9. Michel Péraldi, in *Marseille. Paysage, ville, mémoire*, *op. cit.*

CHAPITRE 9 – Le grand parc (pages 92 à 99)
1. Michel Péraldi, in *Marseille. Paysage, ville, mémoire*, *op. cit.*
2. La thèse de Michel Péraldi et Jean-Louis Parisis est consacrée à la transition progressive entre les mouvements sociaux spontanés et la mise en œuvre institutionnelle de ces nouveaux usages de la nature : *La Mise au vert : les rapports de l'État et du mouvement associatif dans l'institutionnalisation des loisirs de nature*, 1981, université de Provence-Aix-Marseille-I.
3. Une étude de 1899 donne 9,40 mètres carrés d'air par ouvrier à Wazemmes (Lille) : cité par Paul Blanquart (*Une histoire de la ville*, La Découverte, Paris, 1997) qui précise que Lille n'était en rien une exception.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. Ebenezer Howard, *Tomorrow; A peaceful path to real reform*, 1898. Soucieux de mettre ses idées en pratique, Howard réalise tout de même en 1903 la ville de Letchworth (à 60 kilomètres de Londres) et Welwyn en 1920.
7. Le service de l'Inventaire du patrimoine français définit la cité-jardin comme un "lotissement concerté, où les habitations et la voirie s'intègrent aux espaces verts publics ou privés, et destiné généralement en France à un usage social".
8. Nicolas Mémain, communication personnelle.

CHAPITRE 10 – Une capitale du tiers-paysage (pages 100 à 105)

1. Gilles Clément, *Manifeste pour le tiers-paysage*, éd. Sujet-objet, Vincennes, 2003.

2. *"A wilderness, in contrast with those areas where man and his own works dominate the landscape, is hereby recognized as an area where the earth and community of life are untrammeled by man, where man himself is a visitor who does not remain."*

3. Victor Hugo, *Les Misérables*, II.

4. Environ 30 mètres carrés (6 mètres par 5).

5. Victor Hugo, *Les Misérables*, II.

CHAPITRE 11 – L'impossible désert (pages 106 à 113)

1. Une analyse typologique détaillée de ces différentes situations écologiques urbaines est proposée par le *Guide des curieux de nature en ville*, de Vincent Albouy, sans référence toutefois à des villes concrètes (Delachaux, Lonay, 2006).

2. Est dite "opportuniste" une espèce "non inféodée" à un type d'écosystème, et donc capable d'occuper une gamme variée d'habitats selon les circonstances, ou d'adapter son alimentation aux ressources immédiatement disponibles.

3. Communication personnelle de l'écologue Véronique Masotti, mai 2011.

CHAPITRE 13 – Architecture sauvage (pages 121 à 124)

1. Nicolas Mémain, communication personnelle, 2011.

2. Thierry Durousseau, *Ensembles et résidences à Marseille, 1955-1975*, *op. cit.*

CHAPITRE 14 – L'Art des lieux (pages 125 à 130)

1. Karl Marx, *Capital*, I, IV, chapitre XV : "Machinisme et grande industrie", Flammarion, Paris, 1969.

2. Christian Tamisier, A. Fuzibet : "Patrimoine, paysage et banlieue à Marseille", document de synthèse de travaux de recherche,

ministère de l'Équipement, conseil général des Bouches-du-Rhône, direction régionale des Affaires culturelles de PACA, Transit, 1995.

CHAPITRE 15 – Agri-urbanisme (pages 131 à 136)

1. Auteur d'une thèse sur "Le rôle des jardins partagés dans l'invention d'une nouvelle agriculture urbaine, à Gênes, Marseille et Barcelone". Jean-Noël Consalès fait également partie de l'équipe marseillaise du programme de recherche (ANR) "Trame verte urbaine" dirigée par Philippe Clergeau et Nathalie Blanc.

CHAPITRE 16 – Vous n'êtes pas seuls (pages 137 à 145)

1. *"There is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families."* Interview du 23 septembre 1987, citée par Douglas Keay dans *Woman's Own*, 31 octobre 1987.
2. Kinji Imanishi, *Le Monde des êtres vivants*, Wildproject, Marseille, 2011.
3. "La nourriture qui passe de la bouche au système digestif interne n'est pas immédiatement digérée, si bien que l'on peut considérer le système digestif comme une partie par laquelle le monde extérieur entre dans notre corps, et donc *comme une extension de l'environnement*. (...) L'environnement qui est en passe de devenir de l'être vivant – autrement dit un environnement assimilé par l'être vivant lui-même – peut par conséquent être appelé *une extension de l'être vivant*." Kinji Imanishi, *op. cit.*
4. Robert Harrison, *Forêts : essai sur l'imaginaire occidental*, Flammarion, Paris, 1992.

CHAPITRE 17 – *Wild Style* (pages 146 à 154)

1. Communication personnelle de Nicolas Mémain, 2010. L'ensemble de ce chapitre a été inspiré par une balade guidée de Nicolas Mémain à Saint-Mauront en juillet 2010.
2. Marseille compte 90 kilomètres carrés d'espaces naturels non construits, mais Brooklyn en compte 70 de terres immergées, ce

André Suarès, *Marsiho*, Grasset, 1933.
Walter Benjamin, *Rastelli raconte*, Seuil, 1987.
Michel Péraldi et Jean-Louis Parisis, *La Mise au vert : des rapports de l'État et du mouvement associatif dans l'institutionnalisation des loisirs de nature*, université d'Aix-Marseille, thèse de doctorat, 1981.
Michel Péraldi, *Paysage, ville et mémoire : Marseille*, Cerfise, 1988.
Pierre A. Vidal-Naquet, *Les Ruisseaux, le Canal et la Mer : les eaux de Marseille*, *op. cit.*
Thierry Durousseau, *Ensembles et résidences à Marseille 1955-1975. 20 années formidables*, Bik&Book, 2009.
Jean-Luc Brisson, *Le Paradis. Quelques observations sur le Plan d'Aou*, Actes Sud, 2010.
Christine Breton, Hôtel du Nord / Récits d'hospitalité, *Au Ravin de la Viste* (n° 1), *La Ville perchée* (n° 2), *Le Livre du ruisseau, histoire du ruisseau des Aygalades* (hors-série), éditions Commune, 2010-2011.

Autres

Strabon, *Géographie*.
Eugen Warming, *Plantesamfund, Grundtræk af den økologiske Plantegeografi*. P. G. Philipsens Forlag (*Œcology of Plants*, trad. anglaise 1909).
Albert Camus, *Noces*, éditions Charlot, 1939.
Françoise Choay, *L'Urbanisme, utopies et réalités : une anthologie*, Seuil, 1979.
Michel Serres, *Le Contrat naturel*, François Bourin, 1990.
Robert Harrison, *Forêts : essai sur l'imaginaire occidental*, Flammarion, 1992.
Gilles Clément, *Manifeste du tiers paysage*, Sujet-Objet, 2004.
Gilles Tiberghien, *Notes sur la nature, la cabane et quelques autres choses*, Félin, 2005.
Roger Cans, *Petite histoire du mouvement écolo en France*, Delachaux et Niestlé, 2006.

Richard Walker, *The Country in the City : The Greening of the San Francisco Bay Area*, University of Washington Press, 2007.
J. Baird Callicott, *Éthique de la terre*, Wildproject, 2010.
Roger Malina, "An Open Observatory Manifesto", Leonardo, MIT, 2010.
Kinji Imanishi, *Le Monde des êtres vivants*, Wildproject, 2011.

Autres publications de Baptiste Lanaspeze

Marseille, énergie et frustrations, Autrement, 2006.
Planète banlieue, (avec Paul-Hervé Lavessière), Mucem, 2018.
Philippe Clergeau et Nathalie Blanc (éd.), *Trames vertes urbaines. De la recherche scientifique au projet urbain*, Le Moniteur, 2013.
Philippe Clergeau et Nathalie Machon, *Où se cache la nature en ville. 90 clés pour comprendre la nature en ville*, Quae, 2014.
Philippe Clergeau, *Manifeste pour la ville biodiversitaire. Changer pour un urbanisme inventif, écologique et adaptif*, Éditions Apogée, 2015.
Audrey Muratet, Myr Muratet et Marie Pellaton, *Flore des friches urbaines*, Xavier Barral, 2017.
LPED, *Petit atlas d'une ville-nature : jardins urbains et cultures buissonnières à Marseille*, Wildproject, 2017.
Audrey Muratet, François Chiron et Myr Muratet, *Manuel d'écologie urbaine*, Presses du Réel / Al Dante, 2019.
Rémi Janin, *La ville agricole*, éditions Openfield, 2017.
Augustin Rosenstiehl / SOA éd., *Capital agricole. Chantiers pour une ville cultivée*, Pavillon de l'Arsenal, 2019.
Guillaume Faburel, *Les métropoles barbares. Démondialiser la ville, désurbaniser la terre*, Le passager clandestin, 2019.
Gary Snyder, *Le Sens des lieux*, Wildproject, 2018.
Marin Schaffner, *Un sol commun. Lutter, habiter, penser*, Wildproject, 2019.
Augustin Berque, *Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident*, Le Félin, 2016.

André Suarès, *Marsiho*, Grasset, 1933.
Walter Benjamin, *Rastelli raconte*, Seuil, 1987.
Michel Péraldi et Jean-Louis Parisis, *La Mise au vert : des rapports de l'État et du mouvement associatif dans l'institutionnalisation des loisirs de nature*, université d'Aix-Marseille, thèse de doctorat, 1981.
Michel Péraldi, *Paysage, ville et mémoire : Marseille*, Cerfise, 1988.
Pierre A. Vidal-Naquet, *Les Ruisseaux, le Canal et la Mer : les eaux de Marseille*, *op. cit.*
Thierry Durousseau, *Ensembles et résidences à Marseille 1955-1975. 20 années formidables*, Bik&Book, 2009.
Jean-Luc Brisson, *Le Paradis. Quelques observations sur le Plan d'Aou*, Actes Sud, 2010.
Christine Breton, Hôtel du Nord / Récits d'hospitalité, *Au Ravin de la Viste* (n° 1), *La Ville perchée* (n° 2), *Le Livre du ruisseau, histoire du ruisseau des Aygalades* (hors-série), éditions Commune, 2010-2011.

Autres

Strabon, *Géographie*.
Eugen Warming, *Plantesamfund, Grundtræk af den økologiske Plantegrafi*. P. G. Philipsens Forlag (*Œcology of Plants*, trad. anglaise 1909).
Albert Camus, *Noces*, éditions Charlot, 1939.
Françoise Choay, *L'Urbanisme, utopies et réalités : une anthologie*, Seuil, 1979.
Michel Serres, *Le Contrat naturel*, François Bourin, 1990.
Robert Harrison, *Forêts : essai sur l'imaginaire occidental*, Flammarion, 1992.
Gilles Clément, *Manifeste du tiers paysage*, Sujet-Objet, 2004.
Gilles Tiberghien, *Notes sur la nature, la cabane et quelques autres choses*, Félin, 2005.
Roger Cans, *Petite histoire du mouvement écolo en France*, Delachaux et Niestlé, 2006.

Richard Walker, *The Country in the City : The Greening of the San Francisco Bay Area*, University of Washington Press, 2007.
J. Baird Callicott, *Éthique de la terre*, Wildproject, 2010.
Roger Malina, "An Open Observatory Manifesto", Leonardo, MIT, 2010.
Kinji Imanishi, *Le Monde des êtres vivants*, Wildproject, 2011.

Autres publications de Baptiste Lanaspeze

Marseille, énergie et frustrations, Autrement, 2006.
Planète banlieue, (avec Paul-Hervé Lavessière), Mucem, 2018.
Philippe Clergeau et Nathalie Blanc (éd.), *Trames vertes urbaines. De la recherche scientifique au projet urbain*, Le Moniteur, 2013.
Philippe Clergeau et Nathalie Machon, *Où se cache la nature en ville. 90 clés pour comprendre la nature en ville*, Quae, 2014.
Philippe Clergeau, *Manifeste pour la ville biodiversitaire. Changer pour un urbanisme inventif, écologique et adaptif*, Éditions Apogée, 2015.
Audrey Muratet, Myr Muratet et Marie Pellaton, *Flore des friches urbaines*, Xavier Barral, 2017.
LPED, *Petit atlas d'une ville-nature : jardins urbains et cultures buissonnières à Marseille*, Wildproject, 2017.
Audrey Muratet, François Chiron et Myr Muratet, *Manuel d'écologie urbaine*, Presses du Réel / Al Dante, 2019.
Rémi Janin, *La ville agricole*, éditions Openfield, 2017.
Augustin Rosenstiehl / SOA éd., *Capital agricole. Chantiers pour une ville cultivée*, Pavillon de l'Arsenal, 2019.
Guillaume Faburel, *Les métropoles barbares. Démondialiser la ville, désurbaniser la terre*, Le passager clandestin, 2019.
Gary Snyder, *Le Sens des lieux*, Wildproject, 2018.
Marin Schaffner, *Un sol commun. Lutter, habiter, penser*, Wildproject, 2019.
Augustin Berque, *Histoire de l'habitat idéal. De l'Orient vers l'Occident*, Le Félin, 2016.

Estienne Rodary, *L'Apartheid et l'animal*, Wildproject, 2019.
Ghassan Hage, *Le Loup et le musulman*, Wildproject, 2017.
Ivan Illich, *Énergie et équité*, Seuil, 1973.
Ann Whiston Spirn, Granite Garden, *Urban Nature and Human Design*. Basic Books, 1985.
Augustin Berque, *Du geste à la cité, Formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard, 1993.
Sébastien Marot, *L'Art de la mémoire, le territoire et l'architecture*, éditions de la Villette, 2010.
Sébastien Marot, *Agriculture and Architecture. Taking the Country's Side*, Lisbon Architecture Triennale / Artbooks, 2019.
Kirkpatrick Sale, *L'Art d'habiter la terre*, traduction de Mathias Rollot et Alice Weil, Wildproject, 2020.
Yvan Detraz, *Zone sweet zone*, Wildproject, 2020.

18
21
7
3
4
5
25
1
9
22
2
6
12
14
10
13
8
19
11
24
15
26
17
23
20
16

1. Quartiers Nord, le Merlan. Espace agricole de Four de Buze, en piémont du massif de l'Étoile, au pied du lotissement de la Batarelle, juste en dessous du canal de Marseille.

2. Quartiers Nord. Vue de Marseille depuis le "crassier" des Aygalades, une colline de 4 hectares constituée de "boues rouges" (rejets issus de l'extraction de l'alumine dans la bauxite). Au premier plan, l'usine de sucre de Saint-Louis.

3. Quartiers Nord. Sentier reliant la Viste au centre commercial Grand Littoral, 2011.

3. Reconduction en 2019, après le démarrage du projet de parc métropolitain Foresta.

4. Quartiers Nord. Usine de potabilisation de la réserve d'eau du vallon Dol (alimentée par les eaux du Verdon, via le canal de Provence). Usine, réserve et canal construits pendant les années 1970.

5. Quartiers Nord. Chevaux en liberté dans le lotissement la Parade, à Château-Gombert.

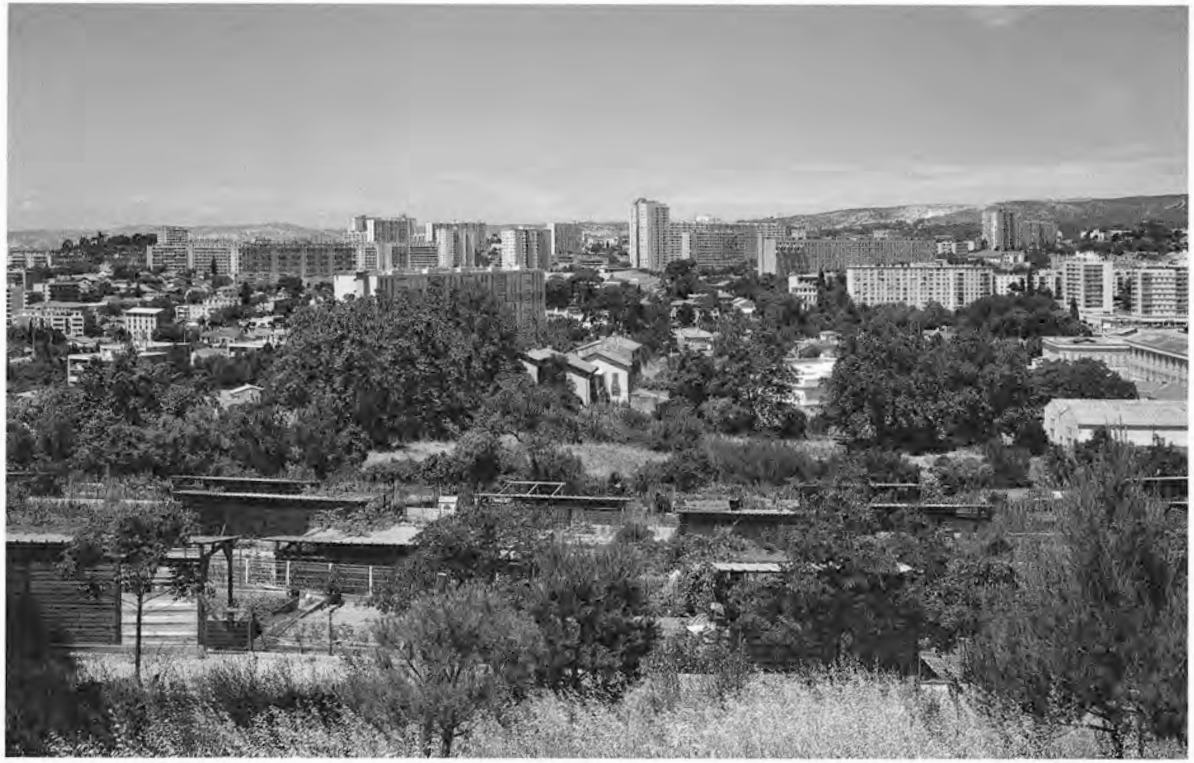
6. Quartiers Nord. Cité la Viste et habitat pavillonnaire, vus depuis l'avenue de Saint-Louis, 2011.

6. Reconduction en 2019.

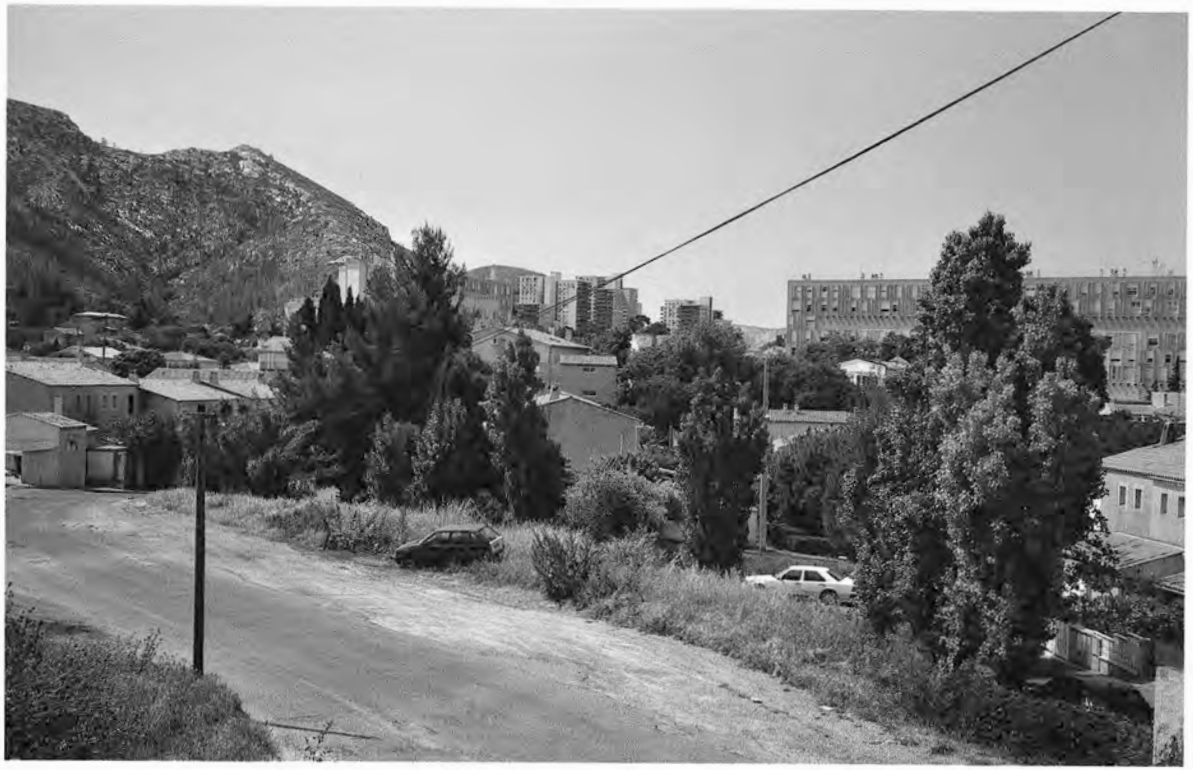
7. Quartiers Nord. Vue du quartier Notre-Dame-Limite sur le massif de l'Étoile. De bas en haut, les cités Bourrely, Kallisté et la Solidarité.

8. Quartiers Est, la Fourragère. Serres agricoles sur l'emprise du foncier acquis par la ville au milieu du XX^{e} siècle pour la voie de contournement L2.

9. Quartiers Nord, le Merlan. Le canal de Marseille transporte l'eau de la Durance qui irrigue le terroir marseillais depuis le milieu du XIX[e] siècle.



10. Vue sur les quartiers Nord depuis les jardins ouvriers et familiaux de Montolivet, situés sur l'emprise du foncier acquis au milieu du XX^{e} siècle pour la voie de contournement L2.



11. Quartiers Est, Saint-Loup, 2011. L'étalement urbain est arrêté par le massif de Carpiagne, encore marqué par l'incendie de 2009.

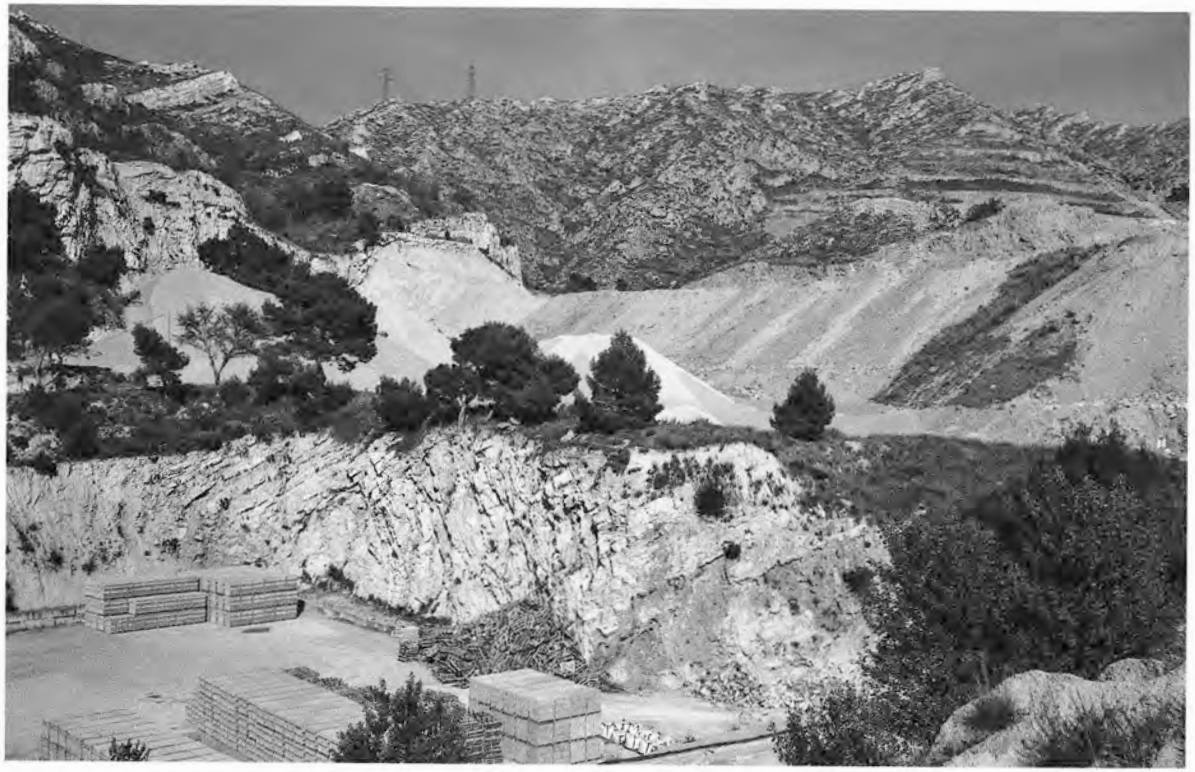
11. Reconduction en 2019, après le démarrage des travaux de la liaison routière entre le boulevard de rocade L2 et le boulevard Urbain Sud.

12. Quartiers Nord, le Merlan. Un talus en friche sépare la résidence Charles-Rougny de l'avenue Salvador-Allende, 2011.

12. Reconduction en 2019, l'avenue Salvador-Allende ayant été réaménagée pour constituer un tronçon du grand boulevard de rocade L2.

13. Centre-ville, gare Saint-Charles. Massif de grandes ciguës *(Conium)* sur un pied d'arbre, place des Marseillaises.

14. Centre-ville, Belle-de-Mai. Mur de lierre avenue de Plombières.



15. Quartier Est, Saint-Tronc. Carrière Pessaro (site exploité depuis 1840).

16. Septèmes-les-Vallons. Poste électrique du "Triangle de Septèmes" (croisement de l'A7 et de l'A51), en piémont du massif de l'Étoile.

17. Quartiers Sud, Luminy. HLM et plateau de l'Homme-Mort, vus depuis la route de la Gineste.

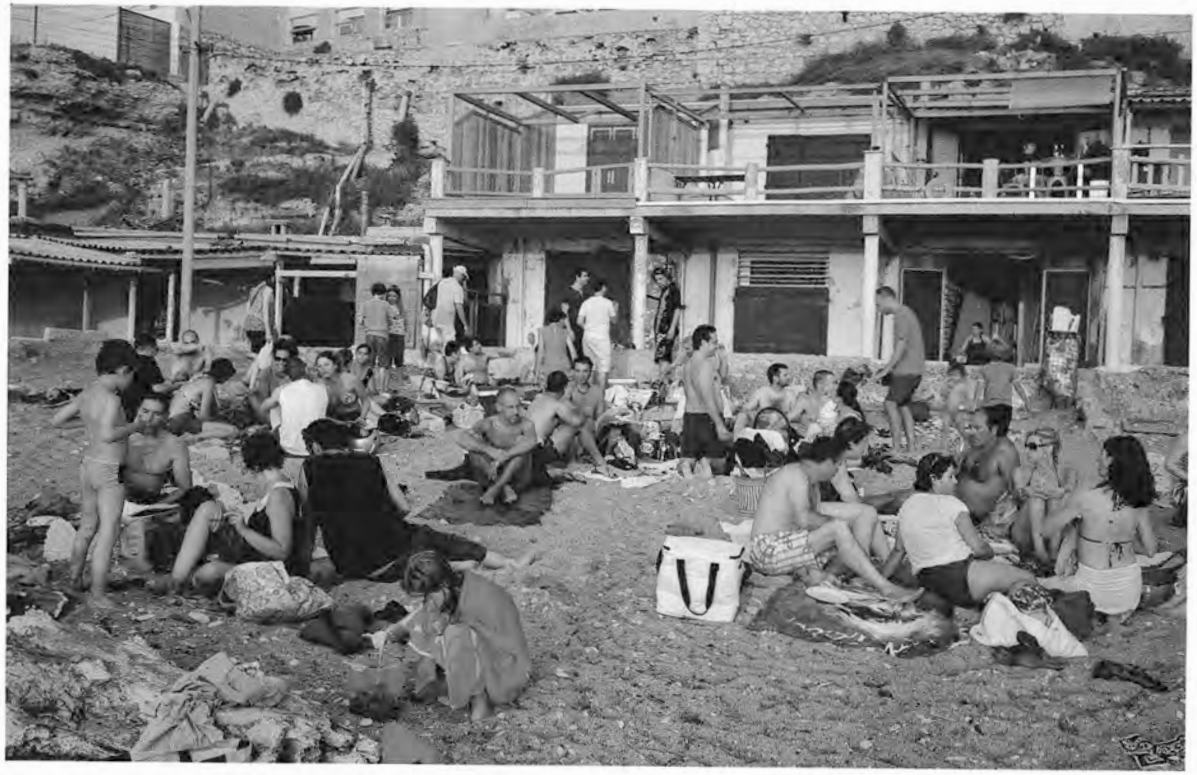
18. Quartiers Sud, Montredon. Cabanon sur le sentier du littoral, entre la plage de la Verrerie et la Madrague.

19. Centre-ville, Endoume. Parking de la résidence la Grande Corniche, au-dessus du vallon des Auffes.

20. Quartiers Sud, mont Rose.

21. Septèmes-les-Vallons, quartier de Monaco. Entrepôt au milieu d'un champ de folle avoine *(Avena sterilis)*.

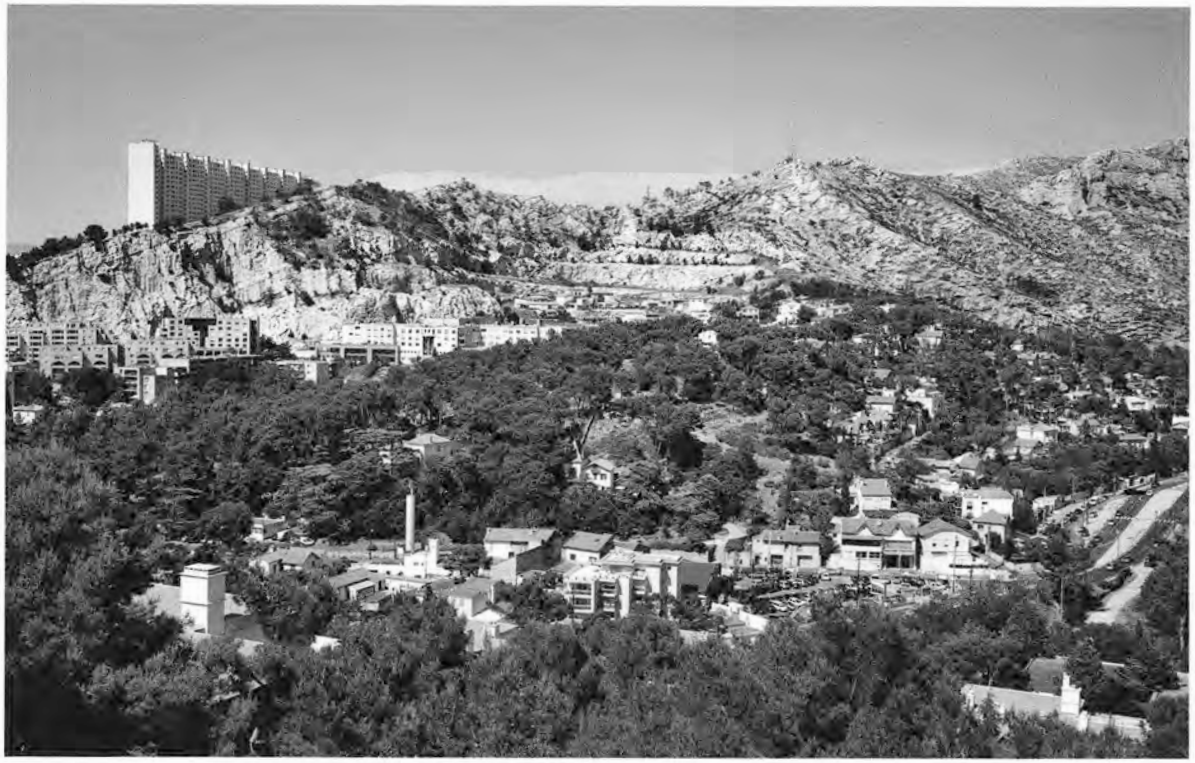
22. Quartiers Nord, vallon Dol. "Fenêtre" d'accès au canal de Provence.



23. Quartiers Sud, Montredon. Cabanons de la plage de la Verrerie.

24. Quartiers Sud, Saint-Giniez. Lit de l'Huveaune, depuis l'avenue de Mazargues.

25. Quartiers Nord, cluse des Aygalades. L'autoroute Nord (A7) entre le cimetière des Aygalades et la résidence le Montléric.



26. Quartiers Sud, le Redon. La résidence de la Rouvière sur un épaulement du massif de Carpiagne.

27. Centre-ville, archipel du Frioul. Le village du port vu depuis l'île de Pomègues.

REMERCIEMENTS

Géraldine Lay, Florian Bonino, Dalila Ladjal et Nicolas Mémain.

www.geoffroymathieu.com

Ces photographies ont été réalisées à Marseille entre 2007 et 2011, principalement pendant les printemps 2009 et 2010.
Ce projet photographique a pu voir le jour grâce à une aide à la création de la DRAC PACA en 2010.

Ouvrage réalisé
par l'Atelier graphique Actes Sud.
Achevé d'imprimer
en août 2020
par Normandie Roto Impression s.a.s.
61250 Lonrai
sur papier fabriqué à partir de bois provenant
de forêts gérées durablement (www.fsc.org)
pour le compte
des éditions Actes Sud
Le Méjan
Place Nina-Berberova
13200 Arles.

Dépôt légal
1re édition : 2011
2e édition : septembre 2020
N° impr. : 2002602
(Imprimé en France)

Il n’est pas nécessaire de mettre en tension combat écologique et lutte décoloniale : une lutte écologiste conséquente est nécessairement décoloniale ; et inversement.

anamosa
Collection Le mot est faible

979-10-95772-90-3 9 €

Baptiste Lanaspeze— **Nature**

Nature
Baptiste Lanaspeze

Nature

Anamosa, 2022

© anamosa 2022
www.anamosa.fr

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies
ou reproductions destinées à une utilisation collective.
Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite
par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur
ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon
sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code
de la propriété intellectuelle.

Baptiste Lanaspeze

Nature

anamosa

« Les êtres humains, mon fils, ils croient que tout est vivant. Pas seulement l'homme et les animaux, mais aussi l'eau, la terre, la pierre. Mais les hommes blancs, ils croient que tout est mort. »

Peau-de-la-vieille-cabane
à son fils adoptif blanc Petit-grand-homme,
dans le film Little Big Man *(1970)*

J'ai une amie qui a eu un cancer à l'âge de 20 ans. Après un traitement de plusieurs mois, elle a fini par guérir. Un matin de février, elle a vu l'herbe pointer ses milliers de petites feuilles dans le sol froid ; et elle a éclaté en sanglots. Ce qui l'a fait pleurer, dit-elle, c'est « le fait que ça repousse ». L'herbe comme les cheveux : ça repousse. Après des mois de maladie, elle ne distinguait plus le printemps en elle et hors d'elle.

C'est aussi l'histoire de ces osiériculteurs anglais dans le Nottinghamshire, chez qui l'on trouve, au bout d'un champ, une rangée de saules bizarrement reliés entre eux par de vieux fils de métal rouillés. Il s'agit d'une ancienne clôture de pieux d'osier : plantés trop verts, ils ont repris racine et se sont remis à bourgeonner pour redevenir saules. Quelque chose qu'on avait pris pour un artefact s'est révélé vivant.

J'aime cette haie de saules, qui est une bonne image de ma rencontre avec les pensées de l'écologie, lorsque j'avais 25 ans : mon esprit a repris vie. Après plusieurs années de délabrement intérieur (qu'on peut, selon sa tribu, appeler « dépression » ou « perte d'âme »), entrecoupées d'études

de philosophie centrées sur la question de la nature, les pensées de l'écologie ont été pour moi une épiphanie, une conversion et le début de ce qui m'a semblé être une guérison. Je suis vraiment comme cet osier : coupé, séché, mis en terre – et contre toute attente, redevenu saule.

Parfois la vie reprend ; on renaît. On retrouve le sens originel du mot *nature* : ce qui naît, ce qui pousse, ce qui engendre.

« Il n'y a pas de nature »

Pendant l'élaboration de ce livre, j'ai fait le rêve suivant. Je participais à une réunion solennelle, dans une salle vétuste, au cours de laquelle un professeur, en costume gris, chauve, d'âge moyen, portant des lunettes, déclarait d'un air agacé, en scandant ses propos : « Enfin, en un mot comme en cent, il n'y a *pas de nature* ». Je savais que c'était inconvenant et contraire aux règles de la réunion, mais je décidai de me lever et, m'efforçant de garder mon calme, je l'interpellais : « Et ton corps ? Et ton sang ? Ton sexe et ta semence ? Et tes tétons de mammifère ? Et tes intestins et leurs kilos de bactéries sans lesquels tu ne peux même pas digérer la nourriture ? Et l'air que tu respires à chaque seconde et sans lequel tu péris ? Et le sol où tu poses tes pieds plats de bipède ? Et ton sommeil ? Et tes rêves ? C'est quoi, tout ça ? Tu l'appelles comment ? » L'effort intense que je faisais pour maîtriser ma colère me réveilla.

Les dictionnaires nous disent que « nature » vient du latin *natura*, qui traduit lui-même le grec *physis* : ce qui naît, ce qui pousse, ce qui engendre. Appliqué dans son usage antique à l'ensemble de ce qui existe, *physis* désigne donc l'être en tant que vivant – ce monde dont nous sommes issus et dont nous faisons partie. *Un monde vivant dont nous sommes issus et dont nous faisons partie* : cette idée commune dans les sociétés humaines, à toutes les époques que l'on peut considérer, nous est devenue exotique, presque étrangère. Nous l'appelons du bout des lèvres « animisme » ou « cosmologie non moderne », comme s'il s'agissait d'une bizarrerie. Car chez les Modernes, le mot « nature » en serait venu à désigner à peu près le contraire : l'univers comme une machine dont nous ne faisons pas partie. Mais si la nature est une machine, alors la vie est la mort ; et la civilisation est destruction. Et la raison est folie.

Tout au long de ma vie, depuis la fin du lycée, il m'a semblé assister à un interminable défilé de gens autorisés, toujours liés à l'État, disposant d'un diplôme, d'un mandat, d'un brevet, d'un magistère, qui expliquaient avec une pointe de mépris

qu'il n'y avait « pas de nature », comme s'il s'agissait là d'un point de bienséance ou de moralité intellectuelle. Une espèce de prérequis pour être cultivé, civilisé – humain. L'assurance du professeur sur ce sujet est souvent proportionnelle à la puissance qu'il accorde à la culture et à l'importance qu'il donne à l'institution qu'il représente. Il n'y a pas de nature, comme le savent les gens sérieux. Il n'y a pas de nature, mais seulement du hasard et de la nécessité. Il n'y a pas de nature, mais seulement des constructions sociales – entendez évidemment « humaines ».

Mon incompréhension, mon désaccord et ma colère, lentement mûris, ont fini par prendre la forme d'une maison d'édition consacrée aux pensées de l'écologie. Depuis une douzaine d'années, cette maison, dont le propos était de rénover l'idée de nature, a publié une centaine de livres. Pourtant, si j'en crois mon rêve, cette colère reste intacte : et c'est vrai que je ne me suis toujours pas clairement exprimé, en mon nom, sur ce sujet. Dans le contexte contemporain où, au sein même des pensées de l'écologie, de nombreux ténors (masculins) liés aux sciences sociales ont fermement invité à un moratoire sur la

notion de nature – trop définitivement marquée, selon eux, par son sens moderne de « nature-machine » –, ce sont les penseuses écoféministes et les personnes plus proches des terrains de lutte qui, en revendiquant volontiers l'usage de la notion de nature, m'ont donné la confiance de rouvrir la question.

Je ne suis pas venu vers les pensées de l'écologie à cause de la « crise écologique ». J'y suis venu parce que, tout jeune étudiant, il me semblait y avoir un problème en Occident autour de l'idée de nature. L'idée que la nature puisse être conçue, selon l'orthodoxie kantienne, comme « l'ensemble des objets construits par l'expérience humaine » – ce qui place donc le sujet humain hors nature – me semblait une hérésie insoutenable. Mais en dépit de son caractère aberrant, je voyais bien que cette définition régnait un peu partout dans la culture, puisque personne autour de moi n'échappait tout à fait à l'idée que l'être humain est « libre », et la nature « déterminée », et que de toute évidence ces deux-là se définissent précisément par leur opposition l'un à l'autre. Je sentais bien que j'étais

moi aussi profondément contaminé par cette conception, dans l'idée que je me faisais de mon humanité et du monde. Et si je désirais m'en défaire, je n'étais toutefois pas certain que ce soit possible.

Ce problème m'a mobilisé bien avant que je sois conscient de l'ampleur du désastre écologique ou que je revendique un militantisme sur ce sujet. Je pensais bien qu'il y devait y avoir un rapport entre la « crise écologique » et mon problème philosophique, mais ce n'était pas clair pour moi. Petit à petit, l'énorme évidence m'est cependant apparue qu'une société qui définissait sa dignité par opposition à une nature indigne ne pouvait qu'entraîner ruine et désastre autour d'elle.

L'idée que l'univers soit mort (fait de matière ; dénué de vie et d'esprit) est un pilier majeur de la science moderne, de son autorité et de son existence même. L'idée d'un univers vivant imposerait du reste des tas de limites éthiques à son exploration ; on ne fait pas l'autopsie d'un vivant.

Comment « ce qui naît » peut-il devenir « ce qui meurt » ? Comment la nature – la force qui engendre – peut-elle devenir le nom d'une machine ? Comment

l'humain – qui est littéralement l'humus, le terreux – peut-il devenir le nom d'une puissance transcendante ? Quelle est la puissance qui a permis à ces mots de signifier le contraire de leur sens ? D'inverser ciel et terre ?

Cette idée de la nature comme univers mort fait de l'Occident une curiosité anthropologique : aucune autre société n'avait, nulle part, sérieusement tenu l'univers pour quelque chose de mort et de manipulable à merci, à l'égard de quoi on pouvait se croire dispensé de toute gratitude et de toute grâce. Si le monde n'est qu'une grande machine, alors nous ne lui devons rien ; elle appartient au plus fort, à celui qui s'en empare, et qui saura en faire ce qu'il veut. Cette étrange hypothèse a dans un premier temps donné lieu à de spectaculaires succès : inventions techniques, prédiction d'événements naturels, industrialisation, victoires militaires, conquêtes, colonisations, améliorations sur la santé humaine… Tous ces « succès » ont conquis le monde, dans tous les sens du terme – par la force militaire et par l'influence culturelle. Jusqu'à ce que, depuis environ un siècle, l'évidence ne se fissure, la courbe ne s'inverse, et qu'une série de

signaux négatifs apparaissent, de plus en plus nombreux – attestant la dégradation précipitée de la santé de la Terre et des êtres vivants, humains inclus.

Comment peut-on vivre et agir dans un cosmos mort ? Comme des êtres issus du néant, voués à la mort – qui administrent la mort. Comme des morts-vivants, comme des zombies. Aussi l'exploitation de la Terre n'épargne pas les humains, mais s'accompagne d'une destruction des peuples, des sociétés, des langues, des savoir-faire, des cultures, des corps et des âmes.

Plus la nature est conçue comme dénuée d'âme, de sensibilité, de vie, d'ordre, de sens, plus terrible et menaçant est aussi cet « état de nature » dont est censé nous sauver l'« état social » – et plus sera requise l'autorité des savants et des gouvernants.

Affirmer que la nature existe, qu'elle est vivante et bonne, et que nous en faisons pleinement partie, c'est donc se signaler comme un idiot – comme un ennemi de la science et de l'État. *Nous faisons partie d'un monde vivant et sommes soumis à ses lois* : cette déclaration presque banale, dénuée d'*hybris* et de sophistication, est

Plus la nature est conçue comme dénuée d'âme, sensibilité, vie, ordre ou sens, plus terrible est aussi cet

« état de nature » dont nous sauverait l'« état social » – et plus sera requise l'autorité des savants et gouvernants.

une idée d'inculte, de sous-développé, d'indigène – qui signale un faible niveau d'employabilité à la fois par les sciences et par l'Empire.

Pourtant, l'idée moderne de la nature (comme matérielle, inerte et analogue à une machine) ne correspond même plus, depuis au moins un siècle, à l'état des connaissances scientifiques elles-mêmes, qui tendent vers un nouveau paradigme organiciste – comme le montrent, parmi de nombreux ouvrages, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science* d'Isabelle Stengers et Ilya Prigogine (Gallimard, 1979) ou encore *Éthique de la terre* de J. Baird Callicott (Wildproject, 2010 [1989]). Et bien qu'elle reste structurante dans l'organisation de notre système socio-économique, la réduction de l'idée de nature à celle de machine, de matière première, ne règne finalement que chez une frange limitée de la population mondiale – urbaine, savante, sécularisée, des classes moyennes et supérieures. Et encore, au sein même de cette frange favorisée, on ne parvient que superficiellement à épouser cette sinistre conception de la nature. Qui parvient à supprimer totalement en soi-même la personne ordinaire,

pour laquelle le soleil « se couche », pour laquelle une étoile filante appelle un vœu ? Parvient-on à se défaire entièrement de la magie objective du monde ? Et pour peu que l'on tombe amoureux, cela devient un festival : le monde se sature de signes, et le bruit des vagues devient une musique enivrante, qui semble murmurer aux amants le prénom de l'être aimé. Et ce phénomène n'est pas, selon la rengaine moderne, une « projection » : le bruit des vagues résonne vraiment avec les vagues du sentiment. Car la nature ne s'arrête pas à l'extérieur de nous : le monde est vivant et nous en faisons pleinement partie.

C'est à la persistance poétique immémoriale de ce sens du mot nature que ce livre s'adosse pour réinvestir la notion – et mesurer sa charge politique.

La nature comme société

La nature est une question politique. Toute société se situe en effet dans un cosmos, qu'elle qualifie et qui l'influence en retour ; et la façon dont une société conçoit l'univers ne saurait être entièrement déliée de la façon dont elle s'organise en tant que société : à la fois parce qu'une société ne peut faire abstraction de ses propres structures pour lire le monde, et parce que la cosmologie qui est la sienne se répercute sur son projet social. La *physis* disputée des Grecs anciens *résonne* avec la démocratie des cités-États ; la Terre-Mère des Amérindiens *résonne* avec un mode d'organisation agricole semi-nomade confédéré ; la nature divine et organique du Moyen Âge *résonne* avec la monarchie féodale ; le ciel et la terre de l'islam, peuplés d'anges, de djinns et saturés de signes divins, *résonnent* avec une religion horizontale et nécessairement politique ; la nature morte des Modernes *résonne* avec la démocratie technocratique industrielle et la religion civile du sécularisme.

Or le tableau moderne de la nature a connu en Occident un important infléchissement au XX^e^ siècle. Ce changement est apparu avec l'écologie scientifique, qui a donné naissance au mouvement écologiste – une révolution cosmologique et politique dont on n'a pas fini de mesurer l'ampleur.

Au sein des sciences de la nature elles-mêmes, les connaissances nouvelles venues de l'écologie, depuis environ un siècle, ont largement recomposé, voire réfuté, l'idée qu'on en était venu à se faire de la nature en Europe depuis l'invention de la science moderne. En tant que pratique scientifique, l'écologie n'est originellement pas une pratique de laboratoire ou de modélisation (qui consisterait à observer « le vivant » comme un objet pour « percer » ses secrets, depuis un microscope, l'outil clef de la biologie moderne), mais une pratique de *naturaliste*, qui observe des êtres vivants particuliers dans la globalité de leur vie, dans leur contexte, leurs relations, leurs milieux – avec un instrument qui n'est autre que la présence physique du naturaliste lui-même. En ouverture de son *Animal Ecology* (1927), l'écologue britannique

Charles Elton affirme : « L'écologie est le nouveau nom d'un très vieux sujet. Cela veut juste dire histoire naturelle scientifique. » La coprésence des êtres humains avec d'autres animaux, qui est une nouveauté pour la culture moderne citadine, a été la règle pour l'essentiel de l'humanité, prise dans ses pratiques de cueillette et de chasse, et de paysannerie. Rarement des sociétés humaines auront vécu sans être en contact permanent, quotidien, avec des plantes, des insectes, des oiseaux, des mammifères... C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles les naturalistes qui pratiquent l'écologie retrouvent au XX^e^ siècle des vérités sur le vivant qui n'avaient pas échappé aux sociétés « autochtones » – c'est-à-dire aux sociétés qui cultivent des liens vivants avec leurs milieux de vie.

L'écologie n'est au départ qu'une sous-branche de la biologie, qui s'est ensuite consolidée dans les années 1930 avec la notion d'écosystème, et qui, dans l'organisation actuelle des sciences naturelles, demeure une science « paria » – disposant de beaucoup moins de respect et de financement que la plupart des autres sciences « dures ». En se donnant comme

objet les relations des vivants entre eux et avec leur environnement, l'écologie a pourtant accouché d'une nouvelle idée de la Terre. Les implications philosophiques majeures de cette science ont été perçues par plusieurs écologues dès les années 1930 – notamment la désormais célèbre « éthique de la terre » (*land ethic*) du forestier américain Aldo Leopold, systématisée par le philosophe américain J. Baird Callicott.

À la même époque, un autre écologue moins connu en Occident, Imanishi Kinji, proposait également de tirer les implications philosophiques de l'écologie, en esquissant un nouveau tableau de la nature comme une réalité structurellement sociale. Avant de devenir après-guerre le fondateur mondial de la primatologie empathique, de poser les jalons des « cultures animales » et de proposer une théorie de l'évolution alternative à celle de Darwin, ce célèbre naturaliste japonais avait posé au préalable les bases d'une conception écologique de la nature, dans *Le Monde des êtres vivants*, un petit ouvrage publié en 1941 (Wildproject, 2011), qui a inséminé le reste de son œuvre.

Né au début du XX^e^ siècle à Kyoto, à la fin de l'ère Meiji marquée par la « modernisation » à marche forcée, Imanishi est directement confronté à un clivage culturel entre le monde japonais animiste ancestral et le monde émergent de la science occidentale, dont le Japon était en train de découvrir la logique et les puissances techniques. Dans le prolongement du mouvement de « l'école de Kyoto », qui voulait dépasser la philosophie occidentale par la philosophie extrême-orientale, la pensée de cet écologue procédait d'un effort pour articuler la conception traditionnelle japonaise de la nature – comme vivante et animée –, avec les connaissances les plus récentes établies par la science occidentale, en écologie et dans les sciences naturelles (notamment théorie de l'évolution, éthologie, géologie, biologie cellulaire). Situé sur la ligne de faille entre deux conceptions de la nature – japonaise et occidentale, animiste et dualiste – il esquisse dans *Le Monde des êtres vivants*, juste avant le début de la Seconde Guerre mondiale, « de peur de mourir au combat », l'idée qu'il se fait de la nature, dans un texte qu'il présente comme « la source de tous

ses écrits scientifiques », ou « son autoportrait ». « Nature » traduit le japonais *shizen*, qui signifie littéralement « ce qui est par soi-même » (**自然**, où **自** signifie « soi-même » et **然** « ce qui est »).

Pour Imanishi, la nature forme une société de sociétés, lesquelles se sont constituées au cours des milliards d'années d'évolution, et dont les membres sont donc des êtres fondamentalement sociaux. Il déploie cette idée de la façon suivante.

1) D'abord, parce qu'ils procèdent tous originellement d'un seul et même être vivant, tous les êtres vivants sont familiers les uns aux autres, ont une *affinité* entre eux, qui leur permet de se reconnaître les uns les autres.

2) Ensuite, les êtres vivants n'errent pas au hasard, mais s'organisent en sociétés de sociétés – chaque société correspondant par ailleurs à ce qu'on appelle une « espèce » ; et ils habitent ensemble sur des territoires communs, car ils ont le même style de vie.

3) Par ailleurs, les vivants sont des *sujets*, ils ont un caractère de sujet autonome, un dynamisme et une individualité propres – une structure indissociable

d'une fonction (à l'image de tout cet univers physique où l'on vient alors de découvrir avec Einstein qu'espace et temps sont indissociables).

4) Ils ne cessent de modifier l'environnement terrestre en incorporant l'inerte, de sorte qu'on peut dire que la matière vivante est continue à la matière inerte, et que la matière inerte possède sa vie propre. La ligne de partage entre matière vivante et matière non vivante est introuvable, de sorte qu'on peut dire qu'il n'y a pas de « matière » au sens de substance morte, mais une réalité de l'univers qui articule forme et fonction, et qui possède à sa façon une vie. Plutôt que de concevoir la matière vivante comme une anomalie dans un univers mort, on peut la voir comme la manifestation naturelle d'un univers vivant.

5) Enfin, l'évolution des êtres vivants ne saurait, comme le veut l'orthodoxie darwinienne, être pensée comme un *mécanisme* reposant d'une part sur le hasard des variations génétiques arbitraires et d'autre part sur la nécessité de la « sélection » par l'environnement. Pour Imanishi, l'évolution des espèces doit être vue comme la vie de l'espèce, résultant de la vie des

êtres vivants qui la composent, en relation dialectique avec leur environnement. En d'autres termes, les vivants et leur environnement sculptent leur évolution conjointe, non pas seulement par leur choix de partenaires sexuels, mais par le dynamisme de leur façon de vivre.

C'est la découverte de ce livre en 2008, dans sa traduction anglaise, qui m'a finalement décidé à créer les éditions Wildproject ; car il me semblait aussi fondateur, pour l'après-Modernité, que *Le Discours de la méthode* avait pu l'être pour la Modernité.

S'il me fallait résumer en une phrase les pensées de l'écologie, je dirais que la nature est une vaste société de sociétés. C'est là le legs d'Imanishi : la nature est vivante, et le propre du vivant est de faire société. Dans la façon que nous avons, nous autres humains, de faire si intensément société, nous manifestons donc intensément notre naturalité. Si nous devons prendre soin des autres êtres vivants et de leurs habitats, c'est pour la simple raison que nous faisons société avec eux, c'est-à-dire que nous formons un système interdépendant de liens, parce

S’il me fallait résumer en une phrase les pensées de l’écologie, je dirais que la nature est une vaste société

de sociétés :
la nature est vivante,
et le propre du vivant
est de faire société.

que nous procédons tous originellement d'un être vivant unique et que nos terrains de vie sont partagés.

Tel est le tableau écologique de la nature, qui n'est pas compatible avec la nature mécanique des Modernes – avec laquelle il y a donc conflit cosmologique. Une des conséquences importantes de cette idée, c'est en effet – comme l'observe J. Baird Callicott dans *Éthique de la terre* (Wildproject, 2010) – qu'elle réfute les théories du contrat social, un mythe moderne d'autant plus sacré, et qui a d'autant plus imprégné notre culture, qu'il a accompagné la mise en place des États modernes et marqué la fin de l'Ancien régime. (Là où la monarchie féodale revendiquait un ancrage dans le divin et le naturel, la modernité politique a cherché à s'émanciper de toute référence extérieure, et à se poser comme absolument autonome – c'est-à-dire hors-sol.)

Ce que l'écologie nous apprend, c'est qu'il n'y a donc pas un état de nature chaotique initial auquel succéderait un état social ordonné. Dans la nature, les êtres vivants ont toujours formé des sociétés, et ils présentent tous, à des degrés divers, des compétences sociales. La vie

quotidienne des êtres vivants, c'est éviter les conflits inutiles, s'acquitter de la nécessité de se nourrir, et se consacrer au plaisir de jouer. La vie des êtres vivants n'est pas une guerre de tous contre tous ; elle n'offre pas l'aspect d'un champ de bataille, mais celui d'un paysage ordonné, structuré – en dépit de l'existence indéniable de la prédation – par la coexistence paisible, l'évitement du conflit, la coopération et la symbiose. Dans les termes de l'écologue Charles Elton : « Tous les animaux à sang froid et la plupart des animaux à sang chaud passent une proportion étonnamment grande de leur temps à ne rien faire du tout ou, en tout cas, rien de particulier. » (*Animal Ecology*, 1927).

Il faut donc penser nos organisations sociales non pas comme une prérogative spécifiquement humaine, mais comme un prolongement des sociétés animales et végétales ; ce qui veut dire aussi que nos sociétés humaines ne transcendent pas les autres sociétés terrestres, mais qu'elles y sont intégrées, qu'elles en découlent, et qu'elles lui sont redevables.

On comprend encore mieux pourquoi nos cosmologies résonnent toujours avec nos organisations politiques :

car les sociétés des humains, qu'elles le veuillent ou non, impliquent toujours les sociétés naturelles dans lesquelles elles s'inscrivent. Si la nature est une question politique, c'est aussi parce qu'elle est une réalité structurellement sociale.

Dans la mesure où toutes les formes de vie descendent des mêmes parents – une conviction centrale dans la plupart des cultures amérindiennes (selon l'historien powatan Jack Forbes), que la théorie de l'évolution retrouvera au XIX^e siècle –, on peut définir les êtres vivants de la Terre comme une grande famille. Cette grande famille forme des sociétés, selon des modalités de relations très variées au sein des vivants – coprésence, coopération, rivalité, séduction, reproduction...

Parmi toutes les autres relations, la relation prédateur/proie est certes incontournable. Les vivants constituent donc une famille à l'intérieur de laquelle on se mange. Être vivant, ce n'est pas simplement naître et mourir, c'est aussi manger et être mangé. Ce cycle, qui est une donnée majeure de la vie terrestre, doit être approprié symboliquement et donc ritualisé. La plupart des religions prennent en charge la signification spirituelle de cette

Régime alimentaire dé-
réglé, mode de culture
déséquilibré, mauvaise
santé : indicateurs d'une
société humaine malade.

dimension de l'existence ; elle est même centrale dans les trois monothéismes méditerranéens, marqués par la pratique de l'élevage, et chez qui la relation entre Dieu et l'humain est pensée par analogie avec la relation entre berger et le mouton, autour de l'épisode du sacrifice d'Isaac (ou d'Ismaël), qui devient le sacrifice de Jésus par Dieu le père : *agnus Dei*, « agneau de Dieu ». Chez les chrétiens, la communion avec Dieu est ritualisée dans l'ingestion du pain et du vin – deux produits affinés, issus de la culture du blé et du raisin, emblématiques de l'alliance de l'homme et de la Terre.

Un critère pour juger de l'insertion naturelle d'une société, de son degré d'intelligence écologique, est donc la façon dont elle met en œuvre la question de l'alimentation – l'acte par lequel nous sacrifions des compagnons vivants pour mener notre propre vie, avant d'être nous-mêmes mangés et dispersés sur la Terre. Un régime alimentaire déréglé, un mode de culture de la terre déséquilibré, la mauvaise santé qui en découle : tels sont les indicateurs imparables d'une société humaine malade.

L'administration de la mort

On parle presque tous les jours, *ad nauseam*, de la « crise écologique » et de la « protection de la nature ». Pourquoi cette interminable répétition, et cette profonde sensation d'ennui ? Peut-être parce que ce qui est dit n'est pas exact. Peut-être parce qu'il n'est pas tout à fait juste de parler de « crise écologique » et de « protection de la nature », ni de « réchauffement climatique », de « sixième extinction », d'« anthropocène » ou d'« effondrement ». En un sens, toutes ces notions font écran à une réalité plus crue, et plus embarrassante : le fait que la « civilisation » moderne est une administration de la mort. À commencer par la façon dont elle nous nourrit.

Les sociétés humaines, dans leur organisation moderne (sécularisée, industrielle, agro-industrielle, urbaine, carbonée) entraînent en effet la destruction systématique des habitats, des populations d'êtres vivants, de très nombreuses espèces, et la dégradation des conditions

Crise écologique, pro-
tection de la nature,
réchauffement clima
tique, sixième extinction,
anthropocène ou effon-

drement font écran à une réalité plus embarrassante : la civilisation moderne est une administration de la mort.

d'existence et de la santé de la plupart des êtres vivants, y compris les êtres humains. Cette destruction des habitats et des vivants n'est pas un accident, ou un simple dommage collatéral. Il s'agit d'une administration *méthodique* de la mort, scientifique, au coût faramineux – qu'on peut nommer « nécropolitique » et qui est le vrai nom du « développement ». (Nous élargissons ici dans un sens socio-écologique la notion de nécropolitique ou « politique de la mort » de l'historien camerounais Achille Mbembe par laquelle il désigne la structure de la souveraineté moderne comme « instrumentalisation généralisée de l'existence humaine et la destruction matérielle des corps humains et des populations » (« Necropolitics », 2003), et qu'il forge lui-même à partir de la notion de « biopouvoir » par laquelle Michel Foucault qualifiait la façon dont le pouvoir souverain des États modernes s'exerce sur la vie des corps et des populations, dans la continuité du pouvoir monarchique d'administrer la mort.)

Avec ses 60 à 80 millions de morts, dont presque la moitié sur le continent asiatique, la Seconde Guerre mondiale a été l'occasion de progrès industriels

indiscutables. À l'issue de la guerre, les pays occidentaux vainqueurs, nouveaux maîtres du monde dotés du feu atomique, se sont lancés dans une intensification inédite de l'organisation industrielle du monde, notamment dans le domaine de l'agriculture – dont l'idée était aussi de « nourrir la planète » pour lutter contre le communisme. Il s'agissait bien d'une nouvelle guerre. Comme l'écrivait dès 1962 Rachel Carson dans *Printemps silencieux* : « Cette industrie chimique agricole est fille de la Seconde Guerre mondiale, car les recherches effectuées en vue d'une guerre chimique éventuelle ont amené la découverte de corps qui se sont avérés mortels pour les insectes (fréquemment utilisés comme cobayes). »

Les usines d'ammoniac, qui servaient à faire des explosifs, furent alors réutilisées pour produire des engrais artificiels ; et les usines de produits chimiques toxiques (gaz moutarde, Zyklon, etc.), pour produire des insecticides et des herbicides – lesquels à leur tour serviront lors des guerres de décolonisation (agent orange au Vietnam notamment). Ce mode d'agriculture qui, dans un premier temps, a permis d'augmenter les rendements, présente

toutefois l'inconvénient d'empoisonner tous les vivants. Plus encore, en concevant et en traitant les sols comme un support inerte, on les tue. Il fallait au préalable avoir perdu ou détruit le savoir que les sols étaient vivants, et que leur fertilité dépendait précisément de la vie qu'on y trouvait – vers de terre, insectes, micro-organismes divers, bactéries, champignons qui jouent tous un rôle dans la décomposition de la matière organique morte. Cela signifie donc, d'une part, que la nourriture est de plus en plus mauvaise qualité ; et d'autre part que la production est de plus en plus tragiquement dépendante de ces intrants chimiques.

Par ailleurs, ce mode d'agriculture ne procède même pas d'une logique budgétaire, car il n'est pas rentable sur le plan financier : l'industrialisation agricole a donc nécessité des politiques spéciales de subventionnement public. Il s'agit de financements colossaux : avec plus de 50 milliards d'euros annuels, la politique agricole commune (PAC), la plus ancienne et la plus importante des dépenses de l'Europe, représente un tiers environ de l'ensemble du budget de l'Union européenne. (Dans le domaine

de la pêche, 30 milliards de dollars sont également investis chaque année dans le monde pour financer la surpêche industrielle, qui détruit les stocks mais aussi les pêcheries artisanales et vivrières.) Le vivant est robuste, et sa destruction n'est pas une mince affaire ; on peut mesurer l'importance civilisationnelle de cette destruction à ce coût financier. Dans les pays industrialisés, ces énormes investissements publics « ruissellent » vers l'industrie chimique, qu'ils financent donc indirectement ; mais dans les pays du Sud, cette transformation de la paysannerie vivrière en agriculture industrielle est également catastrophique sur un plan strictement financier : elle crée de la pauvreté, de la dette et enrichit les pays industrialisés, comme l'explique le film documentaire de Coline Serreau, *Solutions locales pour un désordre global* (2010).

Depuis la Seconde Guerre mondiale, on dépense donc des sommes gigantesques à tuer les sols, à empoisonner les gens, à appauvrir les pays du Sud, et suicider les paysans du monde entier. On fabrique de la nourriture en utilisant des armes chimiques. On mange des produits qui n'ont plus de vertu nutritive, et qui

poussent dans une terre empoisonnée. Les dégâts sur la santé de la terre, la santé des êtres vivants et la santé des humains sont considérables. Comme le résume le célèbre paysan cévenol Pierre Rabhi, « tout ce qu'on met dans la terre finit dans notre ventre, alors je ne dis plus "bon appétit", mais "bonne chance" ».

On dresse une liste très restreinte des semences autorisées, et on interdit aux agriculteurs de replanter leurs propres semences autochtones, qui seraient mieux adaptées à leurs conditions de vie. Les semences sont une pièce clef de l'agriculture industrielle : elles garantissent la dépendance du cultivateur à l'entreprise qui lui fournit les engrais et pesticides sans lesquels elles n'ont aucune chance de pousser, étant non autochtones et particulièrement fragiles. Les industriels créent des semences de plus en plus médiocres ; on sélectionne les plus fragiles (impossibles à replanter), pour favoriser une agriculture qui ne tienne plus sans les produits chimiques. Comme le rappellent souvent les microbiologistes des sols Claude et Lydia Bourguignon, il y avait des milliers de variétés de pommes

au début du XXe siècle en France ; et seule une dizaine de variétés est aujourd'hui cultivée.

Parallèlement, on observe depuis la seconde moitié du XXe siècle une baisse de la fécondité chez les humains. Chez les hommes nés après la Seconde Guerre mondiale, le sperme devient de mauvaise qualité, et les cas de stérilité ne cessent d'augmenter dans le monde ; l'épidémiologiste Shanna H. Swan prévoit dans *Compte à rebours. Nos enfants seront-ils tous stériles en 2050 ?* (Marco Pietteur, 2021), un taux de stérilité des hommes de 50 % en 2050. Depuis les années 1970, on propose aux couples infertiles une technique issue de l'élevage : l'insémination artificielle (à l'époque, par don de sperme anonyme). Ces problèmes de fertilité ne cessent de s'accroître, et se compliquent aujourd'hui de déformations génitales, de cancers du sein, du testicule, de la prostate, ainsi que de pubertés féminines précoces. Une famille française de mon entourage cumule ces problèmes sur 3 générations d'hommes : stérilité du grand-père (né après-guerre en milieu rural), fils conçu en « procréation médicalement assistée » avec donneur inconnu, et petit-fils

présentant une malformation génitale, opérée quelques mois après sa naissance. Le père et le grand-père, bien que menant des vies fonctionnelles, témoignent de « failles intérieures » liées à cette dégradation des corps et à ces complications dans la filiation – angoisses de mort, troubles dissociatifs… Le désastre écologique, qui n'épargne pas nos corps terrestres, comporte aussi une doublure intérieure, dans nos âmes.

D'après Littré, *natura* vient du sanscrit *jan* (naître) qui a donné le latin *gigno, gignere*, d'où vient aussi *genitum*, et les mots français « géniteur » et « engendré ». « *Gna-tor* » (avec son suffixe -tor qui fait des noms d'agent) la nature, c'est la force qui engendre et qui fait naître. Dans notre « guerre contre la nature », nous attaquons précisément cette capacité à naître et à faire naître. Les graines des végétaux et les semences des humains sont désormais moins bonnes. Les choses poussent encore – mais moins bien. Prétendant devenir nous-mêmes la force qui engendre, nous avons mis en œuvre à grands frais une relation industrielle à la Terre qui dégrade les semences et la capacité de reproduction des êtres vivants. Parce qu'elle touche

au cœur de la relation entre la Terre et nos corps, l'agriculture industrielle est emblématique du désastre écologique qui caractérise notre temps.

L'exemple de l'agriculture est l'un des plus importants, mais il faut évoquer quelques autres grands domaines de la nécropolitique.

Dans le domaine de l'élevage, l'industrialisation a produit depuis un siècle une filière dont les aberrations insoutenables (et très documentées) permettent à des millions de mammifères plus ou moins dégénérés de vivre malades en enfer, puis d'être abattus dans la souffrance ; et à une portion de plus en plus grande de l'humanité de manger de leur mauvaise chair, à bas prix, en trop grande quantité. Une monstruosité parmi d'autres qu'il ne faut pas oublier : on nourrit des herbivores, avec des « farines animales » issues des restes de leurs congénères, ils développent une maladie dégénérative, on les brûle en masse – plus de 4 millions de bovins, pour la plupart sains, ont ainsi été incinérés au Royaume-Uni à la fin du XX^{e} siècle, afin de mettre un terme à l'épidémie dite de la « vache folle ».

Dans le domaine des transports, sur la même période de l'après-guerre, l'explosion de la voiture a été largement subventionnée par les États, et s'est accompagnée de stratégies qui ont activement détruit les réseaux ferrés existants (tramways et trains). La voiture fait plus d'un million de morts par an dans le monde, en ne comptant que les morts directes par accident de la route. Ce règne de la voiture, aux conséquences multiples, a notamment entraîné un étalement urbain et une explosion des villes, ainsi que la destruction des patrimoines urbains élaborés depuis des siècles (en termes de qualité des sols pavés, de place accordée au piéton, de densité d'habitat, de mixité des fonctions). Cet essor de la voiture, occasionnant la destruction méthodique des entreprises de tramway, a été financé par les puissances publiques, également dans le cadre de la lutte anticommuniste : parce qu'il reposait sur le pétrole (et non le charbon), c'est-à-dire sur une ressource faible en main-d'œuvre, non tenue par les syndicats, le mode de transport automobile était l'arme du « monde libre », qui avait l'autre avantage de favoriser l'habitat individuel de banlieue.

Mais dans le cadre de leur lutte contre le communisme, les vainqueurs de la guerre, qui ont déployé l'agriculture industrielle et la ville automobile, n'avaient pas comme seuls arguments la démocratie et la liberté : ils avaient aussi la bombe atomique.

L'industrie nucléaire est la clef de voûte de cette administration de la mort – et de la domination du monde libre sécularisé. Pour ne parler que de son versant civil, il s'agit d'une technique de production d'énergie plus coûteuse et moins rentable que le vent, le soleil ou l'eau, une technique qui n'est rentable que si elle est financée par ailleurs par des dépenses militaires, produisant des déchets gravement nuisibles à la santé des vivants, pour une durée qui se compte en dizaines de milliers d'années. Lorsque nous allumons la lumière chez nous, lorsque nous prenons le TGV, nous bénéficions d'une industrie qui possède la puissance de dégrader significativement la santé des êtres humains sur un nombre incalculable de générations. Le choix du nucléaire – enjeu de défense et de grandeur nationale – n'a jamais fait l'objet d'un assentiment de notre part ni de la part de nos parents.

La nécropolitique est technocratique ; dans le « monde libre », c'est à la technique, éclairée par la science, qu'il revient d'administrer la mort.

Les ingénieurs nous assurent que leur action repose sur « la raison », mais l'analyse crue de cette nécropolitique donne plutôt le sentiment tétanisant que le monde des institutions gouvernementales et industrielles est un immense hôpital de jour. Le vrai nom de cette « rationalité » technoscientifique, qui tient la nature pour un amas de matière morte et dénuée de sens, et assigne la « civilisation » à une guerre contre la nature, est plutôt la folie.

Et cette folie est contagieuse. C'est cette folie qui fait que les menaces naturelles nous angoissent beaucoup plus que les menaces techniques. Nous sommes angoissés par notre condition mortelle, bien plus que par les cancers endémiques à nos modes de vie ; par les virus, bien plus que par les vaccins ; par les maladies naturelles, bien plus que par les conséquences des traitements médicaux ; par la délinquance, bien plus que par les violences policières ; par les attentats, bien plus que par les sèche-cheveux avec lesquels on meurt si facilement dans sa baignoire. Il semble

que ce soit toujours plus rassurant d'être pris en mains par ses congénères, même pour mourir : telle serait la profession de foi grégaire de l'homme civilisé. On sacralise le comptage des chiffres officiels sur ce qui est perçu comme une « menace » pour la civilisation (les morts du « terrorisme », ou ceux de la pandémie Covid-19) ; mais qui a en tête le nombre de morts causées par le développement de cette même civilisation – comme les cancers, la voiture ou la « guerre contre la terreur » ? En France, on estime le nombre de morts des cancers à un demi-million par an, mais il n'existe aucun chiffre officiel – ce chiffre n'a pas été calculé. La voiture, les perturbateurs endocriniens, l'agriculture industrielle ne provoquent pas du tout la même angoisse et la même mobilisation que les victimes, pourtant bien moindres, du « terrorisme » ou des virus – ces ennemis identifiés de la « civilisation ». Pour galvaniser nos troupes, on ne décompte que les morts qu'on attribue à « l'ennemi » – pas celles infligées par nos modes de vie. Ces morts-ci semblent plus acceptables, simples effets indésirables de la bonne marche du progrès et de la démocratie – dommages collatéraux de la nécessaire guerre contre la nature.

L'homme moderne aurait-il, au fond, une peur panique inavouable d'être seul sous le soleil ? Et cette terreur métaphysique serait-elle devenue le cœur noir de son cosmos tragique ? Pas de guerre contre la nature, après tout, sans terreur de la nature. Cette « physiophobie » serait une sorte de sentiment religieux inversé ou renversé – une foi totale dans l'absence de foi ; une défiance absolue dans la confiance que nous pourrions avoir en ce monde dont nous procédons, dont nous dépendons, et auquel nous reviendrons à notre mort. C'est d'ailleurs là l'une des grandes fiertés du Moderne, qui le répète à satiété : « Dieu est mort », et la religion est une marque de la faiblesse d'esprit de ceux qui n'ont pas accès à la science. L'athéisme tonitruant signale l'orgueil moderne.

De façon corollaire, la « recherche fondamentale » est une activité dont la valeur morale est quasiment sacrée chez les Modernes – à tel point que son exercice prime souvent toute autre valeur et autorise de sacrifier tout ce qu'il est possible de souris en laboratoire (plus de 100 millions de souris sont sacrifiées chaque année rien qu'aux États-Unis), ou d'investir tout ce

qui est possible de budgets publics. Tout est permis pour la science, qui ne mobilise pas seulement les affects de la curiosité, de la joie d'apprendre, ni même de la maîtrise technique, mais aussi la puissance métaphysique de dominer enfin ce monde dont nous venons – et de guérir toutes ces maladies que notre mode de vie a engendrées. Connaître, percer, pénétrer, violer, profaner, utiliser les secrets de la nature : cette « mission » scientifique, au caractère sacré et quasi religieux, inventée et mise en place en Europe occidentale avec la révolution scientifique, s'est désormais largement répandue dans les esprits, depuis l'explosion de l'enseignement et des classes moyennes.

Dans un monde qui administre la mort, le projet de « protection de la nature » peut donc apparaître sous un jour suspect. Et dès leur origine, à la fin du XIX^e^ siècle, les parcs nationaux ont en effet été aux États-Unis un outil d'expulsion foncière des Amérindiens, une institution coloniale fondée sur le génocide et le déplacement de population ; et en Afrique, un dispositif colonial des Empires. Dans *L'Apartheid et l'Animal* (Wildproject, 2019), le géographe

La « protection de la nature » est souvent confondue avec l'écologie – alors que l'écologie consiste au

contraire en une révo-
lution cosmologique
et politique qui entend
mettre fin à une
civilisation mortifère.

environnemental Estienne Rodary rappelle que « les logiques d'enclavement et d'exclusion [...] ont été développées dans la plupart des territoires de l'Empire britannique, mais ont été appliquées avec le plus de force et de moyens dans les colonies où se croisaient une culture politique valorisant la nature comme élément de prestige social et une implantation de colons blancs pour lesquels le contrôle de la terre prenait une dimension stratégique et symbolique forte ». Les réserves naturelles sont quasiment toujours solidaires du développement de l'industrie touristique, et fonctionnent par ailleurs souvent comme une monnaie d'échange, une compensation, pour la création d'une mine ou d'un puits de pétrole.

En Occident, on prétend vouloir « protéger la nature » – au lieu de mettre un terme à sa destruction active, quotidienne, incessante, par le « Développement ». On prétend vouloir « aider l'Afrique » – au lieu de cesser d'appauvrir activement les pays du Sud par le « Développement ». Quelle que soit la sincérité des acteurs impliqués dans la protection de la nature et dans l'humanitaire, ces pulsions protectrices et salvatrices sont des pièces actives de la

modernité ; d'abord elles ne s'opposent pas au Développement, et ensuite, elles lui apportent son supplément d'âme – son *innocence*. Au bout du compte, la « protection de la nature » se révèle ainsi dangereusement compatible avec l'approche coloniale. Et cette idée même de la nature comme espace non humain, « intact » et « vierge » de la présence humaine – qui correspond aux États-Unis à des espaces naturels ensauvagés car vidés par le génocide de ses anciens habitants – est encore un biais moderne, une simple inversion du stigmate : la nature est toujours définie comme opposée à l'humain, mais c'est l'humain qui est du côté négatif, et la nature du côté positif ; le dualisme quant à lui demeure intact.

La « protection de la nature » est souvent confondue par le grand public avec l'écologie – alors que l'écologie consiste au contraire en une révolution cosmologique et politique qui entend mettre fin à une civilisation mortifère.

La nature morte de l'homme blanc

Même si le XX^e siècle marque l'apothéose de sa mise en œuvre, cette administration de la mort n'a pas été forgée de toutes pièces avec les deux guerres mondiales ; elle constitue au contraire l'aboutissement de plusieurs siècles d'expérimentation sociale, juridique, scientifique et technique. Avant de commencer à être détruite réellement, la nature avait été détruite symboliquement, en tant qu'idée, par un petit groupe de savants (des hommes), à partir du XVI^e siècle, au moment où l'aventure coloniale, le capitalisme et les États-nations modernes prenaient leur essor.

(Nous suivons ici l'historienne états-unienne Carolyn Merchant, qui définit la modernité comme cette aire culturelle marquée par « deux idées nouvelles, celle du mécanisme et celle de la domination de la nature » – une aire culturelle apparue en Europe occidentale au XVI^e siècle avec la révolution scientifique, la colonisation et la Réforme protestante.)

Avant la révolution copernicienne, en Europe, la nature était conçue comme un organisme vivant, créé par une puissance divine, traversé par le verbe, imprégné d'âme, infusé de magie. Cette « mort de la nature » symbolique a rendu possible l'appropriation des ressources de la terre – déforestation, extraction, exploitation… – qui n'aurait pas été imaginable ou acceptable dans des sociétés encore persuadées que la nature est vivante. On ne fait pas société de la même façon dans un cosmos vivant et dans un cosmos mort. Si la nature est bien un problème politique, alors les approches « apolitiques » de la nature sont forcément suspectes – le « savant pur » se révèle en général être au service des gouvernants, ou un gouvernant masqué.

Cette idée moderne de la nature comme quelque chose de mort – une idée exotique pour la plupart des sociétés du monde – a été élaborée au cours des XVI^e^ et XVII^e^ siècles dans des cercles savants européens ; et progressivement, en s'alliant à un nouveau projet économique et politique, le mot « nature » en est venu à désigner pour un nombre croissant d'Européens, puis au-delà de l'Europe, quelque chose d'inerte, analogue à une

horloge ou une autre machine artificielle. L'idée d'une réalité extérieure du monde, matérielle et mécanique, privée de sens, excluant ce que l'humain a d'humain, est le paradigme naturel et social sur lequel toute la période moderne s'est construite.

Comme le raconte Carolyn Merchant dans *La Mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la Révolution scientifique* (Wildproject, 2021 [1980]), c'est pendant cette même période de la révolution scientifique qu'est opérée en Europe la mise à mort de dizaines de milliers de femmes (et quelques hommes), jugées pour sorcellerie et brûlées sur des bûchers. Parmi ces sorcières, se trouvaient de nombreuses sages-femmes, dont le savoir était traditionnel, empathique et empirique, et qui ont à partir de cette époque été remplacées par des chirurgiens (masculins), avec la généralisation du forceps – des tenailles de métal servant à assurer l'extraction du fœtus par préhension de la tête.

Cette prise de possession de la naissance par les acteurs, majoritairement masculins, de la rationalité technoscientifique, est emblématique de cette volonté de remplacer la nature en tant que puissance de génération – dont témoignent

encore aujourd'hui la persistance des violences obstétricales et le statut des sages-femmes, aussi indispensables que maltraitées et sous-rémunérées. Elle résonne aussi avec ce qui s'est joué dans l'agriculture et l'élevage industriels. Au sujet de la mainmise des multinationales sur les semences et de l'interdiction faite aux paysans de replanter leurs propres graines, la philosophe et militante écoféministe indienne Vandana Shiva suggère : « La nourriture était un des derniers domaines où les femmes avaient le pouvoir : le pouvoir des graines, des semences, de la nourriture. Et tant que les femmes ont le pouvoir, le monde est en paix. Mais on leur a enlevé cela. » La mort moderne de la nature passe par la dépossession de la puissance des femmes, autour de la question de la naissance et de la fertilité ; et nul ne peut nier la puissance mortifère de l'agriculture industrielle masculiniste.

Mais qui sont exactement ces Modernes qui ont imaginé que la nature était une chose morte ? Où situent-ils alors la vie ? Et quelle est cette autre réalité qui fait face à la nature ? L'humain ? Tous les

humains ? Mais pas en tant que corps ? Alors, en tant qu'esprits ? Êtres de raison ? Où passe exactement la ligne de démarcation du « grand partage moderne » ? Quelles sont ces sociétés humaines qui se définissent par opposition à « la nature » ? Quelle idée se font-elles d'elles-mêmes, et de leurs missions ? Pour quoi se prennent-elles ?

Pour pouvoir se dire, se croire distinct et émancipé de la nature, il faut être engagé dans une guerre contre elle. Ce séparatisme est militarisé. Ce qui s'oppose à la nature, pour les Modernes, ce sont les gens mobilisés dans la science, la technique, l'industrie, l'armée, la politique – dans l'administration de la mort. Tant qu'ils ne sont pas mobilisables, les enfants, les femmes, les indigènes, sont renvoyés au pôle nature. La nature au sens moderne ne s'oppose pas tant, comme on le dit souvent, à la culture, à l'histoire, à la technique, à l'être humain en général – qu'à l'homme blanc. Le partage moderne, au fond, n'est pas nature/culture, ou nature/histoire, ou nature/homme : c'est nature/homme blanc. (Par « homme blanc », on entend ici une réalité non pas ethnique mais culturelle : l'être humain

masculin occidental moderne, héritier de la mission civilisatrice, et jouissant des privilèges associés à ce titre.)

La nature selon l'homme blanc – celle qu'on nous enseigne à l'école de la République – est cette pâte matérielle, pleine de ressources techniques et vide de sens. La nature selon l'homme blanc est quelque chose de dangereux, de violent, un état d'avant la société, un état que la civilisation vient recouvrir et remplacer. La nature selon l'homme blanc, c'est l'état de guerre généralisé, de chacun contre tous ; c'est la barbarie qu'il faut combattre. La nature selon l'homme blanc, c'est une physique, une métaphysique, une politique – c'est le non-sens qui lui donne sens, qui fait justement de lui un homme blanc, un guerrier qui revendique pour lui une puissance de vie qu'il s'est donné pour mission de retirer au monde obscur de la chair.

La nature selon l'homme blanc rend possible et nécessaire le projet moderne impérial de prise de contrôle et de suppression de la vie sur Terre. La nature selon l'homme blanc, c'est le monde en tant qu'environnement matériel, dénué d'âme, dépouillé de divinité. La nature

selon l'homme blanc c'est l'autre nom de l'absence de Dieu, de l'absence de règle, de l'absence de norme, et de sa propre toute-puissance. La nature selon l'homme blanc rend possible sa métaphysique de la transcendance humaine, de cette liberté radicale, qui vient sanctifier son cosmos malade. Quand l'homme blanc parle de « droits de l'homme », il parle en réalité des droits des hommes blancs. Car la grande dignité de l'homme, pour lui, ne relève ni de sa biologie, ni de son âme, mais de sa science, de sa technique et de son armée – il transcende la nature parce qu'il lui fait la guerre.

Quand on se bat sous un ciel vide contre une nature morte, la vie est dure – pas tant matériellement, que psychologiquement.

L'homme blanc est isolé, coupé du monde, menacé par cet ennemi omniprésent qu'il doit combattre. La peur est omniprésente : la peur du prochain, ce « loup humain », la peur de la nature et de tout ce qui lui est complice – à commencer par les femmes et les indigènes, deux agents menaçants qu'il faut domestiquer, désarmer, et tuer si besoin. Chez l'homme blanc, la peur, cette passion primordiale,

finit en incandescence dans la terreur de soi-même – l'autophobie. On a beaucoup écrit sur la souffrance mentale des colonisés (on pense notamment à l'œuvre du psychiatre antillais Frantz Fanon, rallié à la guerre de libération algérienne), moins sur la psychopathologie du colon.

Un des plus célèbres romans français du XX^e^ siècle offre cependant une bonne description clinique de la maladie du colon comme dissociation avec soi-même. Il s'agit de l'histoire d'un homme qui habite dans un pays où il n'est pas vraiment chez lui, un homme isolé dans un univers dénué de sens, accablé par le soleil et par le non-sens de l'univers, coupé de lui-même, et qui doit, pour toutes ces raisons, tuer un Arabe à la plage, à midi, sans parvenir à comprendre pourquoi – apparemment parce qu'il a peur que l'Arabe ne le tue. On ne sait pas vraiment.

Lorsque j'ai lu ce roman, à l'âge d'environ 16 ans, je fus ébloui, et saisi par ce qui me sembla être une description saisissante de mon propre sentiment de l'existence : cette étrangeté au monde et à soi. Il me fallut cependant plus de vingt ans pour comprendre la résonance politique de *L'Étranger* – qui semble avoir en grande

Aussi n’est-il pas nécessaire d’opposer ou de mettre en tension combat écologique et lutte décoloniale :

une lutte écologiste conséquente est néces-sairement décoloniale ; et inversement.

partie échappé à son auteur lui-même. La maladie du colon, c'est la maladie de celui qui n'est pas chez lui, qui a coupé tout lien affectif avec l'univers, qui a une peur mortelle des indigènes, et qui est agité par des pulsions de mort et d'autodestruction. Car un bon administrateur de la mort doit au préalable mourir à lui-même. Un bon opérateur de la nécropolitique doit d'abord faire profession d'un désespoir métaphysique irrémédiable. Un bon colon est un homme mort.

Je ne faisais alors pas le lien entre cette Algérie française et ma propre situation dans cette petite ville du Vaucluse, où j'avais grandi. Je comprenais très bien cette « peur des Arabes » qui est au cœur de *L'Étranger* : car vingt ans après la fin de la guerre d'Algérie, la faille coloniale était toujours vive à Carpentras. La ville était alors, dans les années 1980-1990, marquée par un apartheid grandissant entre « Français » et « Arabes » – en l'occurence, des ouvriers agricoles marocains (et leur famille) s'offrant chaque lundi matin comme travailleurs journaliers, à partir de 7 heures, par dizaines, près de la porte d'Orange. À Carpentras, à l'époque, on appelait ça « le marché aux esclaves ».

La nature vide et morte des hommes blancs étant une justification majeure de la civilisation et de la colonisation, la question de la nature est donc aussi une question décoloniale. Aussi n'est-il pas nécessaire d'opposer ou de mettre en tension combat écologique et lutte décoloniale : une lutte écologiste conséquente est nécessairement décoloniale ; et inversement.

Sortir de la plantation

La matrice de cette administration moderne de la mort se repère rétrospectivement dans une forme d'exploitation coloniale centrale dans l'organisation des Empires : la plantation. La plantation est un espace de monoculture pris par des puissances impériales sur des terres de sociétés autochtones, pour y mettre en place des monocultures de plantes non vivrières, en général non locales, ne répondant pas aux besoins en alimentation, mais à des produits offrant de plus grandes marges commerciales (coton, sucre, vanille, café…), bénéficiant à des actionnaires lointains qui avaient rendu possible l'investissement initial, et mobilisant une main-d'œuvre d'esclaves, des êtres humains déportés et enfermés sur place bien qu'ils n'aient commis aucun délit. Ce système agricole, financier, politique, métaphysique, criminel, avec ses monstrueux arrangements moraux et juridiques, forme la matrice de l'extractivisme moderne. La plantation peut être

vue comme le laboratoire de la modernité – c'est là qu'elle a été historiquement élaborée, c'est là qu'on décèle sa structure.

Ce qu'on appelle la mondialisation, c'est précisément le fait que le monde entier a fait l'objet d'une gigantesque entreprise de plantation ; avec ses investisseurs du Nord et ses expulsé·es et exploité·es du Sud. La mise en exploitation intensive ou industrielle d'une terre, qui permet un enrichissement intensif du propriétaire, constitue aussi une dégradation intensive du sol, du lieu, et des êtres humains qui y sont esclavagisés. Le fait colonial apparaît ainsi comme la matrice du développement – qui est devenu l'euphémisme officiel pour qualifier le colonialisme d'après les indépendances.

Pour comprendre l'ampleur de ces violences modernes faites au monde, il faudrait interroger les victimes. On se représente bien ce qu'est le viol ou la mort d'une mère, d'une sœur ; mais on a plus de mal à penser à ce que signifie la mort de millions d'humains, la destruction de milliers d'hectares de forêts, ou la disparition de millions d'animaux, de milliers d'espèces.

Faute de pouvoir disposer de témoignage verbal d'êtres vivants non humains, on peut se tourner vers des peuples qui ont été les victimes du génocide fondateur de l'Occident. Il en existe encore aux quatre coins du monde, bien qu'ils soient de moins en moins nombreux – disparaissant progressivement dans une relative indifférence. Un des cas emblématiques est celui des peuples amérindiens, en particulier aux États-Unis, encore vivants après cinq siècles de résistance à une guerre continue de contre-insurrection – et qui, sans être cependant reconnus en tant que nation à l'ONU, disposent de territoires « nationaux » fragmentés au sein du territoire états-unien. Les peuples amérindiens constituent pour cette raison une source intellectuelle et politique vitale ; non seulement ils ont vécu dans leur chair l'expérience de la brutalité de l'Occident, mais ils sont dépositaires d'une culture dans laquelle la socialisation avec les entités terrestres est intense et fine. À ces deux titres, leur témoignage (comme celui des nombreux peuples autochtones encore en résistance) est fondamental dans une réflexion sur la nature.

Pour l'historien powatan Jack Forbes, qui est l'un des fondateurs des études amérindiennes dans les années 1960, cette propension à administrer la mort, cet impérialisme, toute cette culture de la violence et du viol, qui a presque détruit son peuple pendant une guerre coloniale de plusieurs siècles sur l'ensemble du continent nord-américain, relève d'une maladie mentale. Il s'agit plus précisément selon lui d'une maladie mentale contagieuse, d'une psychose pandémique, qu'il définit comme « la maladie de l'agression envers les autres créatures, et de l'absorption de la force vitale des autres vivants » (*Christophe Colomb et autres cannibales*, Le Passager clandestin, 2018). Il appelle cette maladie la psychose *wétiko*, qui signifie « cannibale » en langue cree et désigne « un esprit ou une personne malveillante qui terrorise les autres par des actes terribles ».

Par cannibalisme, il faut ici entendre non pas l'acte rituel qui consiste à manger un bout de la chair d'un ennemi, mais l'absorption de la force vitale d'autrui dans de grands systèmes de domination comme le colonialisme, l'esclavagisme, les génocides. On trouve des malades *wétiko* chez tous

les êtres humains, mais dans une société en bonne santé, ces malades sont, sinon guéris, du moins mis à distance ou neutralisés. Dans les sociétés marquées par la domination – les sociétés impériales, les États-nations industriels –, les *wétiko* sont au contraire valorisés, placés aux commandes, favorisant ainsi le développement de la contagion, car leur domination sera renforcée par le travail associé d'autres *wétikos* le plus nombreux possible.

Les personnes victimes de ces *wétikos* – qu'on espérerait les plus à même de lutter contre eux – sont en général au contraire contaminées par la maladie ; et lorsqu'elles parviennent à prendre la place du dominant, se comportent de la même façon que lui. Cela explique non seulement des parcours individuels de « revanche sociale » que l'on observe souvent autour de nous (ou en nous), mais aussi que le fait la nécropolitique occidentale (sous l'euphémisme de « développement ») a depuis longtemps infecté de nombreux autres pays, comme le Japon, la Chine, la Corée, le Brésil, et la plupart des pays dits « du Sud ».

Pour Jack Forbes, la psychose *wétiko* est la plus grande pandémie de tous les temps, et se confond, depuis les premiers

empires antiques, avec l'essor de l'idée de « civilisation ». Si notre société repose sur une administration de la mort, c'est donc selon lui parce que nous vivons dans un monde régi par des cannibales. Le désastre écologique serait donc indissociable d'un désastre psychiatrique, d'une maladie mentale généralisée ; car « la santé mentale des humains et des autres êtres vivants suppose que ceux-ci se montrent respectueux envers les autres formes de vie. »

Si la nature est vraiment un amas mort de particules, alors le projet moderne pourrait sembler juste et cohérent. Si la nature est matière, et si l'homme est esprit, alors nous sommes menacés à chaque instant par ce monde où nous sommes exilés : il faut poursuivre l'entreprise de modernisation, pour substituer partout des dispositifs industriels à des faits naturels. La civilisation doit être une guerre contre la nature ; et l'homme blanc doit régner, et la science, la technique, l'État-nation sont indispensables et légitimes. Et les sociétés autochtones se signalent par leur « retard ».

Mais si la nature est une société de corps et d'esprits dont nous faisons entièrement partie, alors nous autres

Occidentaux et ressortissants des autres nations industrielles, sommes solidaires et héritiers du plus grand crime de tous les temps : la destruction de nos compagnons terrestres et de l'habitat global de notre mère la Terre ; l'État-nation apparaît comme un agent clef du désastre, et les sociétés autochtones révèlent la finesse de leur génie écologique.

Qu'est-ce que la nature ? C'était la question des anciens philosophes grecs apparus au VI^e^ siècle av. J.-C. Et ce moment, qu'on présente souvent comme l'aube de l'Occident moderne, est plutôt une époque de réflexion transculturelle inédite, dans une cité-État des rives de l'Asie mineure (Milet), une très ancienne ville commerciale, à la croisée de mondes variés, dans un monde encore fasciné par l'Égypte et tout récemment doté de l'alphabet par les Phéniciens. À l'école, on présente la *physis* ionienne comme le germe de la nature scientifique moderne – mais on peut tout aussi bien y voir une vaste réflexion ouverte, qui déploie tous les possibles – à l'exception du dualisme homme/nature, une des rares hypothèses qui n'y est pas considérée.

Qu'est-ce que la nature ? Harmonie mystique ou éléments tangibles ? Eau, feu – ou matière indéterminée ? Grand bloc d'être, devenir obscur – ou amas d'atomes ? Deux mille six cents ans plus tard, la *physis* est de nouveau la question politique et morale la plus brûlante de notre temps. Celle par laquelle un monde s'éteint, et un autre se fait jour.

Résistance gaïenne

Dans la mesure où elles sont en rupture avec la raison moderne, les pensées de l'écologie s'interposent donc – avec des femmes, des indigènes, des paysans, des vivants – dans la guerre initiée par l'homme blanc contre la nature. C'est le sens de ce slogan, récurrent dans les luttes écologistes en France depuis les années 2010 : « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend. »

Quand on considère les forces en présence, et la modernisation croissante de pays comme la Chine, l'Inde et la plupart des pays du Sud, le combat peut sembler sans espoir. Mais en dépit de son caractère spectaculaire, l'issue de cette guerre contre la nature reste cependant ouverte, non seulement parce que « l'ennemie » est puissante – mais parce qu'elle est en nous-mêmes. En cela, la guerre contre Gaïa est analogue aux guerres de *contre-insurrection* – ces guerres menées par les puissances impériales, dans leurs colonies, contre les mouvements indépendantistes.

Lorsqu'une armée, aussi puissante soit-elle, combat l'ennemi sur son territoire à lui, elle se heurte à l'intelligence et à la force autochtones, à l'alliance des choses, des gens et des lieux. Outre qu'elles sont criminelles, injustes et violentes, ces guerres sont perdantes ; quel que soit le nombre de tonnes d'agent orange qu'on y déverse.

La résistance à laquelle se heurte la nécropolitique moderne, c'est la robustesse et l'organisation ancestrale de la vie sur Terre. Tant dans les sociétés humaines que dans les autres sociétés terrestres. Tant au niveau du système bactérien planétaire, qu'au niveau de l'amour et de la joie. La vie est massacrée sur la Terre, la nourriture se dégrade, l'incidence des cancers et des maladies augmente, les sociétés, les langues, les cultures autochtones sont détruites, la névrose et la peur grandissent au sein des Empires – mais les insectes résistent aux biocides, les bactéries résistent aux antibiotiques, les citoyens résistent à la propagande nationaliste, les peuples indigènes résistent à l'hégémonie occidentale, des cultivateurs redeviennent paysans, les militants écologistes se multiplient, les âmes se débattent

avec la névrose moderne. La vie prépare un nouvel équilibre, de nouvelles formes de beauté. La vie est têtue, ancienne, plastique, habile. Depuis quatre milliards d'années, elle n'a cessé de se recomposer.

La récente fable à succès de l'« anthropocène » constitue l'ultime front de dénaturation de la nature, par lequel des savants occidentaux ont prophétisé l'émergence, pour les millions d'années à venir, d'une nouvelle ère géologique marquée au sceau de la puissance industrielle. Par contraste, l'hypothèse Gaïa, cette rénovation écologique des sciences de la Terre, constitue un meilleur appui pour penser l'insertion du temps humain historique dans l'immensité du temps géologique ; et pour comprendre les dynamiques de symbiose bactériennes qui ont fait émerger les vivants et continuent de régir leur évolution.

Les destructions écologiques, culturelles et sociales commises dans le monde par l'industrialisation et la colonisation nous reviennent sous différentes formes – maladies, infertilité, pandémies virales, ripostes militaires *low tech* (qu'on appelle « attentats terroristes »)... Concernant les pandémies virales, récurrentes depuis

La nécropolitique moderne se heurte à une résistance : la robustesse et l'organisation ancestrale de la vie sur Terre.

un siècle, elles résultent directement de l'ubiquité d'une population mondiale intensément interconnectée, ayant atteint depuis la révolution industrielle des niveaux écologiques inédits, tant en termes de population que de mobilité. L'écologue David Quammen avait alerté dès 2012 : « Lorsqu'*Homo sapiens* a franchi le cap des six milliards, nous avions déjà dépassé, peut-être jusqu'à 100 fois, la biomasse de toute espèce animale de grande taille ayant jamais existé sur la terre. [...] Aucun autre primate n'a jamais pesé sur la planète à un tel degré. En termes écologiques, nous sommes presque paradoxaux : nous sommes de grande taille, nous vivons longtemps, mais nous sommes grotesquement abondants. Nous sommes une explosion. Or ce qu'il y a avec les explosions, c'est qu'elles ont une fin. Dans certains cas, elles ont une fin lente, dans d'autres cas, elles ont une fin rapide. [...] Les fins catastrophiques sont spectaculaires – et longtemps, elles ont semblé mystérieuses. Qu'est-ce qui pourrait expliquer des effondrements aussi soudains et récurrents ? L'un des facteurs possibles est la maladie infectieuse. Il s'avère que les virus, en particulier, jouent

ce rôle parmi les populations d'insectes forestiers pullulants. » (*Le Grand Saut*, Flammarion, 2020 [2012])

On n'administre pas la mort impunément. Et bien qu'elles aient été pour le moment largement épargnées des morts massives qu'elles ont administrées, les sociétés qui mettent en œuvre cette nécropolitique ont en un sens raison d'avoir peur : car on peut facilement imaginer des attentats plus nombreux, des virus beaucoup plus graves, des accidents nucléaires statistiquement inévitables, une montée du niveau des eaux des océans, des pénuries alimentaires inédites (liées à la destruction mondiale des sols et de la paysannerie).

Un des signes de la montée de ces « résistances gaïennes » peut se lire dans l'accroissement de la peur en Occident, et dans une surenchère de « guerre contre la terreur » – qui a elle-même renforcé ces résistances. La période qui est la nôtre, marquée par l'intensification du syndrome du colon, semble analogue à celle des Empires secoués par les mouvements indépendantistes.

Qui aurait pu croire sérieusement, en 1930, que l'Empire britannique à son apogée serait défait dix-sept ans plus tard par un mouvement décolonial non violent, emporté par un chef spirituel en pagne, désarmé, tournant le rouet dans la bourgade de Wardha, dans le Maharashtra ? Le combat mené par Mohandas Karamchand Gandhi pour décoloniser l'Inde dans la première moitié du XX^e^ siècle – une des plus vastes, une des plus précoces, une des moins sanglantes entreprises de décolonisation du monde – était indissociablement religieux, écologique et politique. Nourri de l'hindouisme, mais aussi de la constitution britannique, de Thoreau, Tolstoï et Ruskin, Gandhi refusait de distinguer éthique, politique et religion : se définissant comme « soldat de Dieu », et identifiant Dieu à la vérité, il se donnait comme valeur suprême le respect de tous les êtres vivants (humains inclus), et comme programme de boycotter la « civilisation » occidentale dans son ensemble. (Gandhi, *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, PUF, 1950 [1927].) Au prisme des pensées de l'écologie contemporaines, le combat gandhien comporte ainsi tous

les éléments pour apparaître comme une matrice de ces « résistances gaïennes » qui devront démanteler la modernité.

À la fin de sa vie, le célèbre homme saint lakota John Fire Lame Deer rapportait dans *De mémoire indienne. La vie d'un sioux voyant et guérisseur* (Plon, « Terre humaine », 1977) une prophétie apparue au moment de la défaite militaire amérindienne finale de Wounded Knee :

« En 1890, l'année du massacre de Wounded Knee, notre peuple a fait la Danse des Esprits, chantant et dansant jusqu'à tomber d'épuisement, se pâmant, s'évanouissant, ayant des visions. Ils ont dansé de cette façon pour ramener leurs morts, pour ramener les bisons. Un prophète leur avait dit que, grâce au pouvoir de la Danse des Esprits, la terre s'enroulerait comme un tapis, avec tous les travaux de l'homme blanc – les clôtures et les villes minières avec leurs bordels, les usines et les fermes avec leurs animaux puants et contre nature, les chemins de fer et les poteaux télégraphiques, tout le reste. Et sous ce monde enroulé de l'homme blanc, nous retrouverions la prairie fleurie, intacte, avec ses troupeaux

de bisons et d'antilopes, ses nuées d'oiseaux, appartenant à tout le monde, dont tout le monde profite.

J'imagine que le temps n'est pas encore venu, mais cela arrive ; je le sens réchauffer mes os. Non pas la vieille danse des Esprits, non pas l'enroulement, mais un nouvel esprit ancien, non seulement chez les Indiens mais aussi chez les Blancs et les Noirs, surtout chez les jeunes. C'est comme des gouttes de pluie qui forment un petit ruisseau, de nombreux ruisseaux qui forment une rivière, de nombreuses rivières qui forment un grand fleuve qui fait sauter tous les barrages. Le fait que nous ayons créé ce livre, que nous ayons parlé comme ça, ce sont quelques-unes des gouttes de pluie. »

Le retour de la prairie : cette prophétie de la danse des Esprits constitue un possible mythe pour les combattants de la résistance gaïenne – cette puissance de vie qu'on appelle depuis longtemps « la nature ».

L'autre moitié de la nature

Le grand clivage

Par nos modes de pensée, nos modes de vie, les objets que nous achetons, l'énergie que nous consommons, la contrainte où nous sommes de participer à la société industrielle, nous sommes de plus en plus nombreux dans le monde à être recrutés dans ce génocide écologique planétaire. Or détruire les membres de ses communautés, c'est toujours se détruire soi-même. Si notre raisonnement est juste, alors nous devrions être nombreux à être hantés de pulsions de mort, de vertiges d'autodestruction, de dissociation mentale. Il se trouve que ces désordres psychologiques caractérisent précisément la condition névrotique moderne. Nous faisons donc l'hypothèse que ces désordres constituent la doublure intérieure du désastre écologique.

On pourrait même voir la structure dissociative de la névrose moderne comme directement liée à la crise écologique. Assignés comme nous le sommes à cette

tâche impossible de nous séparer de la nature, nous ne parviendrions qu'à nous séparer de nous-mêmes. Dans une culture où l'idée de nature est morte, l'âme tomberait malade ; et cette épidémie moderne serait ce qu'on appelle « névrose ». Cette guerre contre la nature dans laquelle nous sommes mobilisés, et qui entraîne, à l'extérieur, la sixième extinction, entraîne aussi, en nous-mêmes, une perte d'âme. Ce que la modernité tente en vain de vouloir « partager » en deux, elle le tue au-dehors, et elle le clive au-dedans ; l'impossible « grand partage » tournant ainsi au grand clivage.

Parce que les deux problèmes sont indissociables, on ne peut résoudre l'un sans résoudre l'autre : une société de gens malades ne pourra pas prendre soin de la vie sur Terre ; et on ne pourra pas être en bonne santé au sein d'une Terre où la vie se dégrade. Sixième extinction et névrose – deux variétés de la dégradation de la vie – seraient alors les deux grands retours négatifs adressés au projet moderne. Dans ce contexte de scission, de dissociation, de séparation et de mort, la question centrale de notre siècle devient donc celle de la santé et de la guérison – de la Terre, de nos corps, de nos âmes. De la façon dont

on va pouvoir libérer les puissances de la vie. De la façon dont on va pouvoir renaître et engendrer, continuer à naître et à faire naître. Si l'idée d'une nature morte est le symptôme d'une maladie de l'âme, alors guérir, pour l'âme, consisterait à rétablir le lien vivant entre elle et le monde. Lutter contre le désastre écologique, ce serait donc être à la fois un combattant et un soignant : un combattant qui lutte contre les mensonges et les crimes du front moderne ; et un soignant, à l'arrière du front, qui répare le tissu dévasté de nos âmes.

Un tabou moderne

Pour les Modernes, la vie est un miracle – aussi merveilleux que difficile à expliquer – apparu sur la Terre dans un univers conçu comme mort ; et l'une de nos grandes quêtes serait de percer par la science les secrets de cette extraordinaire machinerie biochimique.

Pour de nombreuses sociétés humaines, la vie est au contraire parfaitement chez elle sous les étoiles, sous la voûte infinie d'un cosmos vivant, et il y a autant à chercher en nous-mêmes qu'au-dehors – sans rupture de continuité.

Se sentir intérieurement vivant au sein d'un monde vivant : cette conception de la nature renvoie précisément pour le Moderne à une expérience bannie ou obsolète. Le fait que nous ayons une âme, que le monde soit vivant, que nous fassions pleinement partie du monde au même titre que les autres êtres vivants : ces expériences élémentaires, enfantines, sont inaccessibles aux Modernes. L'idée même que nous ayons une âme est devenue une affirmation dénuée de sens – une vieillerie théologique, une curiosité antique remisée au grenier des abbayes cisterciennes ou des musées de l'Homme. La clef de voûte de la modernité – l'idée d'un cosmos matériel –, c'est précisément l'absence d'âme, en nous et hors de nous.

L'idée que la nature puisse avoir une âme – que nous puissions nous-mêmes avoir une âme – est un tabou moderne. Nous regardons « l'animisme » avec un mélange de dédain et d'envie, comme de l'autre côté de la rivière, sans oser, sans pouvoir la traverser et nous y engager – de peur de perdre la raison. La raison, au sens moderne, est pourtant précisément ce qu'il nous faut perdre, si nous voulons avoir une chance de vivre de nouveau sur une Terre vivante.

L'idée de nature au sens plein, total et vivant, qui inclut notre être dans son intégralité, nous amène inévitablement à poser la question de la naturalité de l'esprit. Si la nature est tout autant en nous qu'en dehors de nous, alors elle est aussi une question psychologique. Notre vie intérieure, dans sa profondeur et sa richesse insondables, serait alors un terrain essentiel pour connaître la nature. Une science de la nature qui ne se tournerait que vers l'extérieur serait un savoir borgne.

Dans cette perspective, la question de l'effet du désastre écologique sur notre vie affective (« éco-anxiété ») est superficielle et secondaire – un épiphénomène de la co-destruction moderne de la vie intérieure et extérieure. Seules des sociétés profondément malades ont pu mettre en œuvre le monde qui est le nôtre ; ce qui veut dire que la plupart d'entre nous sommes déjà contaminés, et qu'il s'agit de guérir non pas d'une éco-anxiété nouvelle, mais de la maladie moderne, qui est bien plus profonde et bien plus ancienne – sans doute identique au syndrome *wétiko*.

Chez nous autres Modernes, quelque chose renâcle à s'abandonner à l'idée spontanée que l'univers est vivant – de peur de

sombrer dans la superstition, de céder à la pensée magique. Mais si notre raison la repousse, notre âme quant à elle aspire de toute son énergie à l'expérience de ce cosmos vivant – qu'on parvient à vivre dans l'expérience mystique, ou esthétique, ou amoureuse… L'idée de nature, cette idée d'un cosmos vivant, n'est pas un de ces concepts qu'on manipule et qu'on forge comme un outil de philosophe ; c'est un horizon qui oriente l'ensemble de notre vie psychique ; c'est une idée qui ranime en nous quelque chose d'infini, de divin. Le genre d'idée en l'absence de laquelle nos âmes sont mortes.

La nature en nous

De même que la négation d'une nature vivante autorise et entraîne sa destruction, de même la négation de l'existence de l'âme marque sa perte. Telle est en tout cas la conviction structurante de l'œuvre de ce psychiatre suisse, né à la fin du XIX^e^ siècle dans une famille de pasteurs, et qui a cofondé la psychanalyse. Dans un mouvement vers l'intériorité – qu'il décrit comme un mouvement de la maladie vers la santé, et de la modernité occidentale vers l'Orient – Carl Gustav Jung a voué

sa vie à l'exploration et à la description de l'âme, qu'il conçoit comme faisant pleinement partie de la nature.

À propos de l'âme, il parle de la « *la nature vécue* et pas seulement vue du dehors » (*Ma vie*, 1961). Il insiste notamment sur le fait que l'âme n'échappe en rien à l'empirie dont se réclame la science. Nous faisons en effet à chaque instant l'expérience de l'âme : nous pensons, nous rêvons, nous désirons, nous imaginons, nous percevons, nous ressentons, nous jouissons, nous souffrons. Non seulement l'expérience de notre propre âme, mais de celle des autres : les yeux d'un être vivant mort n'envoient pas les mêmes informations que ceux d'un être vivant en vie. Comment nommer ce qui se passe quand nous croisons le regard d'un être humain, ou d'un autre mammifère ?

Pour autant, l'empirie de l'âme n'est pas celle de « la matière ». De nombreux phénomènes, du plus bénin au plus grave, attestent en effet que la conscience n'est que la partie superficielle d'un espace-temps psychique plus large, et dont de nombreux contenus nous demeurent obscurs, cachés, illisibles, refoulés ou inatteignables. C'est

l'ensemble de ces instances psychiques, de part et d'autre de la ligne de la conscience, que Jung appelle l'âme.

Même si notre être n'est pas un produit de nos pensées, et que la vie psychique continue de pulser en dessous de la ligne de flottaison, nos conceptions conscientes établissent néanmoins un pacte, une relation, avec la profondeur de notre être – et une âme trop réprimée finit par tomber malade.

Or cet appareil psychique a pour Jung une histoire tout aussi longue et ancienne que notre corps. Au même titre et en même temps que le corps, l'âme nous est en effet donnée à la naissance, dans sa structure, ses aptitudes et ses contenus, et comme lui, elle est l'héritage de plusieurs milliards d'années d'évolution de la vie.

Pour Jung, et c'est un point sur lequel il ne cesse de revenir tout au long de son œuvre, la reconnaissance de la réalité de l'âme élargit notre idée de la nature. L'âme n'est pas « en nous », comme un cerveau dans une boîte crânienne ; nous sommes plutôt « en elle ». L'âme est pour Jung une dimension fondamentale du monde ; l'eau dans laquelle baigne notre vie – l'autre versant de la nature.

La connaissance de l'âme

Établir l'existence de l'âme au sein de la nature : voici une vraie nouveauté philosophique, une vraie rupture épistémologique, et une révolution dans l'idée occidentale de la nature. Une idée de nature qui prenne en charge à la fois le biologique et le psychique – comme deux aspects d'une même réalité – qui étudie le biologique comme doué d'esprit, et l'âme comme vivante : tel est l'horizon ouvert par l'œuvre de Jung.

Il nous faut donc aller vers « l'animisme », mais non pas comme un anthropologue irait, un carnet de notes à la main, vers un peuple lointain, en documentant les relations entre les habitants et l'esprit qu'ils attribuent aux animaux ; mais comme un homme blanc malade, conscient de l'être, qui irait vers lui-même, vers la jungle saccagée de son intériorité, vers ses animaux intérieurs – vers son âme, vers son histoire, vers ses mythes, pour comprendre qu'il baigne dans l'âme du monde ; une compréhension qui est un début de guérison.

La vie est vraiment esprit, nous sommes vraiment esprits parmi les esprits, les esprits sont vraiment des corps, ces

Établir l'existence de l'âme au sein de la nature : voici une vraie nouveauté philosophique,

une vraie rupture épistémologique, et une révolution dans l'idée occidentale de la nature.

corps-esprits récapitulent l'histoire de la terre, et il faut vraiment faire société avec ces corps et ces esprits. « La paix gît dans les âmes des hommes quand ils réalisent leur parenté, leur unité avec l'univers. » Dans cette phrase simple de l'historien de la maladie *wétiko*, réside une tâche immense et notre destin possible. Retrouver en nous l'amour spontané des autres êtres vivants ; redevenir des membres décents des sociétés terrestres ; être horrifié par ce que notre mode d'organisation sociale fait au monde et aux vivants – à commencer par la façon barbare dont nous nous nourrissons d'eux.

Si une clef de voûte du désastre écologique est la mort de l'idée de nature, alors la rénovation de l'idée de nature est le grand chantier des pensées de l'écologie. Mais comment nommer cette nature immémoriale, à la fois vivante et sociale, qui est matière autant qu'âme ? Dans de nombreux collectifs du monde, on appelle cela le divin, les dieux ou Dieu. Et l'idée que le monde est vivant, qu'il a une âme, est en effet loin d'être nouvelle. Un point de vue religieux sur cette question serait d'une brutale simplicité : notre société viole la terre, viole le

monde, tue notre âme. Et cette perspective provincialise la modernité comme îlot d'incroyance.

Lors d'un voyage en Amérique latine, Jung eut une discussion avec Ochwiay Bueno, un Indien pueblo, un homme très respecté dans son cercle social :

« Vois, disait-il, comme les Blancs ont l'air cruel. [...] Que cherchent-ils ? Ils désirent toujours quelque chose, ils sont toujours inquiets, ils ne connaissent pas le repos. [...] Nous ne les comprenons pas. Nous pensons qu'ils sont fous.

– Pourquoi ?

– Ils disent qu'ils pensent avec leur tête.

– Mais naturellement ! avec quoi donc penses-tu ?

– Nous pensons ici, répondit-il indiquant son cœur. »

Cette remarque fut une révélation pour le médecin suisse : « Je tombais dans une profonde réflexion. Pour la première fois de ma vie, me sembla-t-il, quelqu'un m'avait donné une image du véritable homme blanc. » Jung eut soudain une vision de toute l'histoire européenne comme un déferlement de mort sur le

Si une clef de voûte du désastre écologique est la mort de l'idée de nature, alors la rénovation

de l’idée de nature
est le grand chantier
des pensées
de l’écologie.

monde, marqué par les conquêtes militaires et l'extension de la logique impériale, des Romains à nos jours. « Tous les aigles et autres bêtes rapaces qui ornent nos écussons héraldiques m'apparurent comme les représentants psychologiques appropriés de notre véritable nature. »

« Tuer le blanc » en nous (comme y invite à juste titre la penseuse et militante franco-algérienne Houria Bouteldja), ce n'est donc pas mourir – c'est au contraire renaître : c'est guérir, retrouver notre âme – et avec elle, la moitié intérieure de l'univers.

Indications bibliographiques

Ce livre a été pour moi l'occasion d'établir une sélection resserrée parmi ce que j'avais lu et publié depuis deux décennies sur la question de la nature. Cette tentative de récapitulation d'une trajectoire intellectuelle et politique est moins prise dans l'effervescence de la production contemporaine, que dans le temps long – les décennies déjà écoulées de formation des pensées de l'écologie. Parmi les livres qui m'ont façonné sur cette question, je m'appuie sur six d'entre eux : Imanishi Kinji, *Le Monde des êtres vivants* (Wildproject, 2011 [1941]) ; J. Baird Callicott, *Éthique de la terre* (Wildproject, 2010 [1989]) ; Carolyn Merchant, *La Mort de la nature. Les femmes, l'écologie et la Révolution scientifique* (Wildproject, 2021 [1980]) ; Jack Forbes, *Christophe Colomb et autres cannibales* (Le Passager clandestin, 2008 [1979]) ; Augustin Berque, *Le Sauvage et l'Artifice. Les Japonais devant la nature* (Gallimard, 1986) ; C. G. Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées* (Gallimard, 1961).

Remerciements

Je remercie Georgia Froman, Christophe Granger et Marin Schaffner pour leurs précieuses relectures ; Pascal Menoret, Paul-Hervé Lavessière et Clotilde Marie-Louise pour les interminables conversations ; Sarah Mazouz pour sa visite, et Chloé Pathé pour sa confiance.

Table des matières

« Il n'y a pas de nature » 7
La nature comme société 18
L'administration de la mort 33
La nature morte de l'homme blanc ... 54
Sortir de la plantation 66
Résistance gaïenne 74
L'autre moitié de la nature 83

Indications bibliographiques 99
Remerciements 101
Table des matières 102
Dans la même collection 103

Sélection d'autres textes

ÉCOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE
L'idée écologique (2009)
Dire la terre en français (2010)
L'intelligence du vivant (2011)
Méchante colline (2016)

ÉCOLOGIE ET ESTHÉTIQUE
Autobiographie d'un pouple (2013)
L'art de la marche en milieu périurbain (2013)
É comme Écologie (ou comme Éros) (2022)

ÉCOLOGIE ET DÉCOLONIAL
Résistance gaïenne : une critique décoloniale de l'idée d'anthropocène (2017)
Vers des humanités écologiques (avec Marin Schaffner) (2019)
La santé de la raison (avec Marin Schaffner) (2021)

ÉCOLOGIE ET PSCYHOLOGIE
La doublure intérieure du désastre écologique (2022)
Les esprits de la nature sont-ils de retour ? (2024)

ÉCOLOGIE ET URBANISME
L'écologie urbaine nous permet de refaire société avec la Terre (2021)
Les villes écologiques de demain (avec Paul-Hervé Lavessière) (2024)
Marseille 2049 : une ville terrestre (2024)
Vers les villes terrestres de demain : un *policy brief* (2025)

ENTRETIEN TRANSVERSAL (2022)

ÉCOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

L'idée écologique (2009)

Postface au premier livre publié chez Wildproject, ce texte vaut, depuis Næss, comme un manifeste pour la maison, qui tâche de définir les contours de ce que pourrait être une pensée de l'écologie.

Avant-propos à l'édition de poche de 2023

Il y a un demi-siècle, en 1973, dans un texte de six pages qu'on trouvera à la fin de ce volume, le philosophe norvégien Arne Næss (1912-2009) anticipait le « développement durable », la « croissance verte » et l'« écomodernisme », aujourd'hui florissants ; et définissait l'écologie véritable comme une révolution sociale, politique et philosophique.

Ostracisé en France pendant des décennies, son travail en philosophie de l'écologie, successivement publié aux éditions MF (2008), Dehors (2013), Wildproject (2009 et 2017), Seuil (2017) et PUF (2021), a finalement fait l'objet d'une reconnaissance académique.

Avec *Printemps silencieux* de Rachel Carson, *Vers l'écologie profonde* a marqué la naissance des éditions Wildproject en mai 2009. Arne Næss a toujours désigné Rachel Carson comme « la véritable fondatrice de l'écologie profonde » (p. 220). Aussi leur duo est-il un emblème du passage historique de l'écologie scientifique à l'écologie philosophique. Par la publication simultanée de ces deux livres, je voulais inaugurer la collection « Domaine sauvage » qui se proposait de retracer l'histoire de l'écologie politique – comme on pose la dame et le roi d'un jeu de cartes. Dans la postface (placée ici en annexe), je tâchai de formuler le propos de cette maison d'édition naissante dans un contexte où il n'existait en France pas de rayon Écologie en librairie, ni d'humanités environnementales à l'université.

Ce tandem Carson-Næss fait écho à un autre tandem « symbiotique » formé par un autre écologue et un autre philosophe : Aldo Leopold et J. Baird Callicott (dont l'*Éthique de la terre* sera publiée chez Wildproject l'année suivante, en 2010). On peut voir ces deux tandems comme l'incarnation du « moment philosophique » dans l'éclosion du mouvement écologiste.

Un demi-siècle plus tard, alors que les pensées de l'écologie sont désormais installées en France, Arne Næss continue pourtant de faire l'objet de préjugés (ce serait un ennemi du genre humain), de calomnies (il serait suspect d'accointances « nazies ») et de critiques politiques discutables (son écologie serait « blanche » et « non-sociale »).

Résistant durant la Seconde Guerre mondiale, fervent démocrate, « tiers-mondiste » (comme on disait alors), disciple de Gandhi, cet universitaire en rupture, devenu militant – et l'un des instigateurs du mouvement écologiste en Norvège –, a pourtant toujours affirmé que la question sociale est au cœur de l'écologie, dès l'*abstract* de son fameux article de 1973 (p. 303) :

> Des politiques écologiquement responsables ne s'intéressent que partiellement à la pollution et à l'épuisement des ressources. Il y a des enjeux plus profonds qui touchent aux principes de diversité, de complexité, d'autonomie, de décentralisation, de symbiose, d'égalitarisme et de société sans classes.

La marginalisation persistante de Næss aurait-elle à voir avec une difficulté collective à intégrer et à métaboliser son message politique et philosophique radical ?

Originellement publié en anglais en 1993, ce livre nous amène à mieux comprendre le parcours du philosophe, mais aussi à nous approcher de l'homme, de son irrévérence, de ses complexités et de ses failles – grâce à la finesse et à l'audace de David Rothenberg, alors âgé d'une trentaine d'années, qui réalise ici le premier livre d'une œuvre encore à découvrir en France.

Baptiste Lanaspeze
septembre 2023

Postface

L'idée écologique (2009)

En étant l'un des tout premiers à avoir, au début des années 1970, formulé les principes d'une écologie philosophique, Arne Næss a contribué à révéler la portée et la teneur d'un mouvement de pensée né sous la forme d'une obscure branche de la biologie au tournant du XIX^e^ et du XX^e^ siècle. En 2009 – c'est- à-dire presque quarante ans après sa conception, et plus d'un siècle après la naissance de l'écologie scientifique –, l'écologie profonde est toujours ignorée ou tenue pour suspecte par les communautés intellectuelles européennes.

À travers ses développements successivement scientifiques, sociaux, politiques et, enfin, philosophiques, l'écologie apparaît aujourd'hui comme un mouvement culturel organique porté par une nouvelle conception de la nature.

Si la philosophie a trouvé dans l'écologie une nouvelle raison d'être, l'écologie doit en retour à la philosophie sa formulation la plus complète et la plus achevée.

Encore confinée au public des revues scientifiques spécialisées, l'écologie devient un mouvement social en 1962 avec la publication de *Printemps silencieux* de Rachel Carson (Houghton Mifflin, 1962 ; Plon, 1963 ; Wildproject, 2009). Dans la foulée, la question de la protection du monde vivant, en particulier contre la pollution chimique, devient un vif objet d'intérêt pour les institutions internationales : le début des années 1970 marque aussi l'apparition dans différents pays européens, et à l'invitation de l'Europe, des premiers ministères de l'Environnement. En 1972, le Club de Rome rend son rapport sur la décroissance ; et la conférence de Stockholm débouche sur la création du PNUE (Programme des Nations unies pour l'environnement). Au même moment, en-deçà des soucis pratiques, et bien réels, de la préservation et de la conservation des espaces naturels, de la lutte contre la pollution et des politiques internationales, Arne Næss posait l'écologie comme un enjeu intellectuel et culturel – une « révolution copernicienne ».

Il ne s'agissait plus seulement, pour Næss, d'étudier autrement le vivant, ni de mieux gérer nos espaces naturels, ni même de produire différemment, mais de penser notre propre vie d'une façon radicalement nouvelle – si radicalement nouvelle qu'elle remet en cause au passage les principes et les valeurs les plus établis de la modernité. Si l'on considère que la philosophie authentique, au même titre que la religion, est l'un des laboratoires de la culture, l'un des lieux où les aspirations et les visions d'un peuple peuvent se donner une forme objective pour renouveler et reconstruire nos projets communs, alors la philosophie de l'écologie est un laboratoire historique de première importance. Car loin d'être, comme d'autres mouvements de pensée du XX^e^ siècle, confinée aux mondes académiques, elle se développe en écho à de profondes aspirations populaires, qui se manifestent dans le monde entier. Ici, la société civile et la philosophie avancent main dans la main – ou plutôt côte à côte, puisque les élites intellectuelles n'ont pas joué leur rôle de courroie de transmission, et que la société n'a encore eu connaissance de ces idées que de façon partielle et souvent déformée. En revanche, la philosophie de l'écologie, elle, a bien été en prise avec ce qui se passait dans la société. En 1970, deux ans avant la première action de Greenpeace en Alaska en 1972, Arne Næss lui-même ne s'est-il pas enchaîné, avec un groupe de militants, à la falaise de Mardalsfossen pour empêcher la construction d'un barrage ?

Loin de se couper des expressions scientifiques, militantes et politiques de l'écologie, la philosophie de l'écologie est donc née en continuité avec elles. Arne Næss s'est toujours réclamé de la biologiste marine Rachel Carson, qui incarne précisément le point de bascule entre l'écologie scientifique et l'écologie militante. Quelque chose était à l'œuvre dans l'écologie scientifique qui a conduit à l'apparition de l'écologie militante puis administrative et qui, enfin, a trouvé sa formulation à la fois la plus complète et la plus radicale dans l'écologie philosophique. Næss est bien l'héritier et le continuateur d'une « idée » qui était en train de creuser son sillon, en différents endroits du monde, sous des formes variées, à tel point que l'on peut rétrospectivement voir à l'œuvre, dans l'écologie d'avant Carson et Næss, une philosophie qui s'ignore. Avec

cette nouvelle science du vivant qu'est l'écologie, la science moderne était déjà en train de sortir de ses attributions, en modifiant en profondeur la notion de nature sur laquelle elle avait été fondée. Quelque chose de philosophique est déjà à l'œuvre dans le travail d'Arthur Tansley, dans *Printemps silencieux*, chez les fondateurs de Greenpeace, et dans les premières directives européennes sur l'environnement. En l'exprimant sous sa forme philosophique, c'est-à-dire sous une forme pure et radicale, Næss n'a donc fait que révéler l'idée écologique à elle-même.

Par « l'idée écologique », j'entends ici simplement l'idée que *nous faisons pleinement et irréductiblement partie de ce monde*. Pour mesurer la portée de cette idée apparemment simple, il faut voir ce qui en découle, et surtout ce qu'elle implique pour nous, représentants d'une culture moderne profondément construite sur la croyance que, d'une façon ou d'une autre, nous ne faisons justement pas tout à fait partie de la nature – entendons, de ce que nous avons depuis quelques siècles défini comme « la nature », c'est-à-dire un corps matériel inerte dénué de signification et de tout ce que nous appelons « humain ». Et lorsque certains neurologues, en quête d'unification théorique, tentent de rabattre l'humain sur cette idée moderne de la nature – un mécanisme biochimique sans autre raison que le hasard et la nécessité –, ils commettent un acte limite qui, en nous soumettant nous-mêmes au traitement que nous imposons au monde extérieur, en fait jaillir l'inanité. En se réappropriant la nature comme un objet philosophique, la pensée écologiste a mis un terme au monopole de la science sur la nature, et a permis de neutraliser ces deux hypothèses indissociables, également tronquées et également intenables, d'une humanité transcendante et d'une humanité mécanique.

La philosophie a depuis trop longtemps laissé s'établir le consensus sur le fait que la science expérimentale moderne nous donne la vérité de la nature – à savoir, l'idée que la nature est une réalité *matérielle* (non spirituelle), *atomique* (non unifiée) et *déterminée* (non intentionnelle et non libre). En laissant s'établir la rationalité mécanique en paradigme de l'intelligence, nous avons davantage fait la preuve de notre manque

de cœur que de notre sagacité ; car la seule expérience émotionnelle de ce monde peut suffire à détourner de telles croyances l'homme non prévenu. Pour avoir insulté l'idée de nature, nous nous sommes rendus incapables de nous penser nous-mêmes en son sein ; et nous finissons par nous infliger à nous-mêmes cette indifférence schyzoïde que nous croyons, par une étrange exigence de lucidité, devoir infliger au monde, et que nous avons l'audace d'appeler « liberté ».

Nous avons si bien détaché la nature de toute forme de valeur qu'elle est devenue un *no man's land* ontologique et éthique – et il est devenu de fait un cauchemar que de nous représenter comme membre à part entière d'une telle nature. Il ne s'agit pas d'opposer ici une vision idéalisée de la nature à une vision mécaniste : dans la façon que le monde vivant a de faire système, on ne peut nier que tout s'y entre-dévore. Mais aussi bien le biologique est-il toujours déjà social ; et notre appartenance à l'humanité n'est contradictoire avec notre appartenance à la classe des mammifères que si nous persistons à sous-évaluer et à méconnaître la richesse de l'organisation sociale et du comportement des mammifères non humains – ce qui ne signifie en aucun cas, pour la philosophie de l'écologie, que nous devions cesser de nous nourrir de certains d'entre eux.

En lui permettant de se ressaisir de la nature comme d'un objet légitime de pensée, et de s'arracher au carcan des « sciences humaines », l'écologie offre à la philosophie la possibilité d'une renaissance.

La domination progressive de la science et de son mode de pensée depuis les Lumières a peu à peu réduit le champ de la philosophie qui, privée du monde, a eu tendance à se replier dans le pré des « sciences humaines ». L'avènement officiel, au XIX^e^ siècle, de la distinction entre « sciences humaines » et « sciences naturelles » couronne ce qu'on appelle « le partage moderne » entre nature et culture. Que nous le voulions ou non, l'organisation même de la maison du savoir, aujourd'hui, repose ainsi sur l'idée que la réalité humaine est ontologiquement distincte de la réalité non humaine, et requiert un autre type de méthode.

Au lieu de remettre en cause les fondements de ce dualisme, et en particulier la réduction matérialiste de la nature,

la philosophie a plutôt eu tendance à y participer, en resserrant dans les limites de l'humain l'univers signifiant. En dehors des villes, des musées, des bibliothèques et de l'histoire, rien n'est censé faire sens pour la culture instituée ; le monde serait « désenchanté ». Mais qui n'a pas restreint son expérience de la nature à la notion qu'on s'en fait à l'école aura du mal à comprendre ce qu'on peut bien entendre par « un monde désenchanté ». Huckleberry Finn fronce les sourcils d'incompréhension. De telles croyances en la « fin de la nature » sont des produits culturels très élaborés ; elles reposent sur ce qu'on pourrait appeler un ultra-humanisme, c'est-à-dire un humanisme *d'exclusion*, qui fonde notre grandeur sur l'arrachement à une nature préalablement privée de toute vie, et qui ne reconnaît de réalité et de signification qu'à l'histoire, à la société, au langage (tacitement entendus comme exclusivement humains). De telles idées, pour réservées qu'elles soient à une élite (dont les lieux sont par exemple les classes préparatoires, les UFR de sciences humaines, les journaux littéraires, etc.), n'en restent pas moins profondément influentes sur la vie d'un peuple, par leur puissance à se répandre dans le tour même que nous donnons à l'éducation de nos enseignants, et donc de nos enfants. S'il est vrai que, comme le dit le biologiste Rupert Sheldrake, « l'idée selon laquelle la nature serait un objet sans âme, manipulable à volonté, n'a concerné, dans l'histoire de l'humanité, que quelques clercs de l'Occident moderne, et depuis à peine deux siècles », il n'en reste pas moins que cette vision est, en un sens, dominante, puisqu'elle a accompagné l'explosion industrielle, technologique, démographique des deux derniers siècles, et que les normes de la modernité occidentale sont aujourd'hui, bon gré mal gré, vécues comme telles par une vaste majorité du monde.

La pensée écologiste ouvre un « après la modernité » qui exige un inventaire de la modernité et une honnête réévaluation des cultures dites non modernes – c'est-à-dire aussi bien des cultures non occidentales que des cultures européennes prémodernes ; car nous allons parfois chercher très loin des mythes et des cosmogonies qui palpitent tout près de nous, dans notre propre histoire, dans l'acanthe des cloîtres romans.

Aussi ce qu'il est convenu d'appeler « la crise écologique », loin de constituer la raison d'être ou le point de départ de la philosophie de l'écologie, est d'une certaine façon secondaire. Elle constitue simplement la confirmation, désormais incontournable, que notre vision ultra-humaniste du monde est erronée. « La crise environnementale », dit Baird Callicott, est « la réfutation par la nature elle-même des habitudes de notre culture occidentale moderne ». Dans son côté exacerbé, la sensibilité écologiste constitue elle aussi une *réaction*, dans un sens positif, au projet de civilisation dominant. Selon l'expression de l'écologue français Robert Barbault, l'écologie est « le retour du refoulé » de la modernité ; aussi ce nouveau naturalisme déferle-t-il dans les sociétés occidentales avec la fougue d'une libération.

L'idée écologique n'est pas un courant académique, mais un profond mouvement populaire. Ainsi est-elle à notre temps ce que l'idée sociale était au XIX^e^ siècle ; ce type d'« idée » ne donne pas seulement un sens à la vie de nombreux individus : elle offre une direction et une cohérence à une séquence historique. Ces idées sont des êtres collectifs qui traversent une société, expriment ses aspirations, tentent de dépasser ses blocages, d'ouvrir un nouvel horizon. Elles sont l'expression de la vie d'un peuple. Elles mûrissent de sa maturité, sont gorgées de la sève de sa jeunesse, proviennent de sa réalité la plus profonde, de son désir le plus collectif. Tout comme l'idée sociale naguère, l'idée écologique fleurit aussi dans les lettres et dans les arts, comme en témoignent les romanciers de « l'École du Montana ». De Victor Hugo à Jim Harrison, on parle toujours et de justice, et de nature – mais de l'un à l'autre, un léger déplacement a eu lieu : du primat du social, on est passé à un primat du naturel ; cette bascule est une révolution.

Alors que la société se montre plus concernée par l'enjeu écologique que par n'importe quel autre enjeu social ou politique ; alors même que l'on parle de développement durable chaque jour dans la plupart des médias, la place accordée aux idées de l'éthique environnementale et à l'écologie profonde demeure inexplicablement faible. Privée de sa dimension intellectuelle et culturelle, l'écologie ne serait alors que le nouveau nom du même projet de civilisation industrielle ; et

si la réponse à la crise écologique est uniquement technique, elle risque fort de nous mener vers un monde encore plus domestiqué, et vers une culture de plus en plus sourde à l'idée de nature.

Le rejet de l'écologie profonde par les institutions intellectuelles rappelle que la « grande culture » est parfois moins innovante que la société elle-même ; il corrobore aussi peut-être la validité de la distinction fondatrice d'Arne Næss, qui définit l'écologie véritable par opposition à cette fausse écologie – superficielle – qui n'a d'autre but que de favoriser le développement des pays occidentaux. Le problème n'est pas réglé par cette distinction ; mais il est correctement posé, ce qui est la moitié du chemin parcouru. Et l'accusation faite par des philosophes pragmatistes, comme l'Américain Bryan Norton, selon laquelle il serait inutile et dangereux de diviser les troupes, peut à son tour être accusée d'étroit pragmatisme ; car il est très probable que ceux qui ne veulent traiter que les symptômes de la crise aient en tête de toutes autres fins que ceux qui entendent modifier les structures culturelles qui ont conduit à cette crise. Tout n'est pas bon pour résoudre la crise écologique, qui n'est que l'ombre portée d'un disfonctionnement civilisationnel global : car dans la crise écologique, il y va peut-être de notre humanité davantage encore que de notre survie.

Vers l'écologie profonde témoigne donc d'un itinéraire personnel et intellectuel qui risque de toucher intensément un très petit groupe d'esprits. Mais l'histoire est souvent écrite par des minorités ; et peut-être est-il après tout inévitable, et dans l'ordre des choses, que la philosophie de l'écologie soit aujourd'hui une pensée minoritaire. « Les réserves naturelles, écrivait le forestier Aldo Leopold dans les années 1930, sont comparables aux monastères des époques sombres. Le monde était alors si vicié qu'il valait mieux avoir quelques îlots de décence que rien du tout. »

Mais de même que les moines cisterciens, pour prendre soin de leur âme, ne négligeaient pas leur jardin, de même, pour prendre soin du monde naturel, ne négligeons pas de cultiver cet instinct humain qui nous rappelle, en nous-mêmes, que l'humanité est naturelle – qu'elle n'a pas à être nécessairement vécue comme une exception ; que le miracle

a tôt fait de se retourner en disgrâce. La philosophie de l'écologie nous invite à vivre une liberté qui ne se gagne pas dans l'indépendance et dans la maîtrise, mais dans un amour, sauvage et abandonné, de ce monde dont nous sommes.

Baptiste Lanaspeze
avril 2009

Vienne, 1933

Dire la terre en français (2010)

Faut-il traduire land ethic *en français ? Issue d'un email à Catherine Larrère où je listais une série d'arguments pour lui expliquer mon choix qui contrariait le sien, cette préface justifie d'avoir traduit le mot* land *par « terre » – quelques années avant qu'il ne devienne avec les « terrestres » le nom de ralliement officiel, consensuel et quasi indiscutable des pensées de l'écologie. Ce texte d'époque, en un sens désormais inutile, témoigne de l'évolution des sensibilités lexicales en sciences humaines en France au début du 21e siècle.*

AVANT-PROPOS
de Baptiste Lanaspeze

J. Baird Callicott a choisi de baptiser sa philosophie *land ethic*. Il emprunte le nom et l'idée d'une telle éthique à l'écologue Aldo Leopold (1887-1948), qui en présente la teneur dans son *Almanach d'un comté des sables*[1], et en particulier dans l'ultime chapitre, intitulé « The Land Ethic ».

Selon Leopold, l'éthique a jusqu'à présent concerné exclusivement les relations *internes* aux communautés humaines. Nous avons désormais besoin d'une nouvelle éthique, affirme-t-il dans les années 1940, « chargée de définir la relation de l'homme à la terre (*land*), aux animaux et aux plantes qui vivent dessus ». La *land ethic* veut être cette « extension de l'éthique », qui propose d' « élargir les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre (*land*). »

Land, qui signifie « portion de terre », est difficile à traduire. Là où le champ lexical de l'anglais *earth* est entièrement couvert par notre « terre », *land* n'a pas vraiment d'équivalent français – la notion de « territoire » est par comparaison trop juridique et

[1] Composé dans les dix dernières années de la vie de Leopold, l'*Almanach d'un comté des sables* a été publié à titre posthume en 1949 par son fils Luna.

callicott-final:14x22 type schafer 1/07/10 12:25 Page 14

administrative. *Land*, c'est la terre – mais la terre que l'on traverse physiquement, celle que l'on embrasse du regard, celle où l'on vit, où l'on habite, que l'on met en culture, celle que l'on possède, que l'on achète ou que l'on conquiert. C'est sur *land* que l'anglais a forgé le paysage, *landscape*. Dans les années 1960, au moment où naissait le mouvement écologiste (une décennie avant l'apparition de l'éthique environnementale), c'est aussi par l'expression de *land art* que l'art contemporain a revendiqué sa volonté de placer les lieux, les sites, le paysage, au cœur de l'acte artistique. *Land* renvoie également en anglais à la conquête du continent sur les Indiens. « *This was our land* », « C'était notre terre ». Pour toutes ces raisons de singularité linguistique et d'histoire culturelle, il était tentant de laisser l'expression *land ethic* en version originale ; c'était du reste le choix qui avait été fait par Catherine et Raphaël Larrère.

Et pourtant, justement parce que *land* est un mot quotidien, sensible, qui résonne d'une certaine charge affective en anglais, il nous semblait regrettable de présenter une pensée aussi incarnée que la philosophie de Callicott à travers un mot étranger à notre langue – et donc insignifiant pour nous. Ne pouvait-on prendre le risque de traduire *land ethic* par « éthique de la terre » ?

« Terre » est en français l'un de ces mots fondamentaux, élémentaires, polysémiques, très sédimentés par les usages. Parmi ses principaux sens, on peut en retenir cinq : 1) le sol organique, 2) un territoire, une possession, un bout de paysage 3) la planète, 4) le monde rural, 5) le monde réel (par opposition au ciel). Comme le mot vient de l'indo-européen *ters* (sec, soif), cela semble indiquer que le sens originel de terre est bien « le sol », cette poudre que l'eau ameublit et dans quoi les choses poussent. À partir de ce sens originel « biblique » – à la fois poussière et glaise de vie – on voit comment les quatre autres ont pu être développés ou associés.

L'un des cinq sens du mot terre (le sens n° 2) traduit assez précisément le mot *land*. Mais les autres sens résonnent eux aussi avec l'idée d'une « éthique de la terre ». La *land ethic* est bien une

callicott-final:14x22 type schafer 1/07/10 12:25 Page 15

éthique de la planète, écosystème ultime de tous les écosystèmes (sens n° 3). Par ailleurs, pour l'éthique de la terre, la question de ce qu'on y fait pousser et de ce qu'on y élève pour se nourrir, et de la façon dont on le fait (sens n° 4), est une question cruciale. Et enfin, s'il est utile de le préciser, l'éthique de Leopold et de Callicott est sans conteste une éthique de l'immanence (sens n° 5).

L'« éthique de la terre » semblait donc une transposition française intéressante de la *land ethic* américaine – et fidèle à son esprit. Mieux encore, Callicott envisage explicitement la possibilité de parler, plutôt que d'une *land ethic*, d'une *earth ethic* ; et il semble même regretter que Leopold n'ait pas choisi la deuxième solution[2] – de sorte que cette traduction française est, en un sens, presque plus conforme au projet de Callicott que la version originale.

La richesse du mot terre en français, la variété des idées et des images qu'on peut y associer, nous semblaient justifier qu'on n'en concède pas le monolopole à des idéologies nationalistes ou passéistes. Si l'on veut entendre dans le mot terre quelque chose de plus sauvage, de plus sensuel, de plus ouvert – de plus proche en somme de ce que Leopold ou Callicott entendent dans *land* –, on peut penser à l'usage qu'en font, par exemple, des écrivains comme Albert Camus, Joseph Kessel, Nicolas Bouvier ou J.M.G. Le Clézio.

Pour l'éthique de la terre, nous faisons donc partie du paysage. C'est le grand enseignement de l'écologie scientifique – science des interrelations des êtres vivants entre eux et avec leur milieu – que de nous apprendre à voir et à sentir que, depuis la bactérie

---

[2] « Si Leopold avait gardé en mémoire cette approche théorique globale [i.e. une idée intensément holistique de la nature terrestre, selon le modèle du supra-organisme] dans « L'éthique de la terre », l'essai aurait sans aucun doute motivé plus d'attention critique de la part des philosophes. Les fondations morales d'une éthique de la terre ou, comme il aurait pu alors l'appeler, d'une « éthique de la terre (*earth ethic*) », reposeraient sur l'hypothèse que la terre (*earth*) est vivante et animée possédant des caractéristiques psychologiques inhérentes, logiquement analogues à la raison et à la sensibilité. Cette idée d'une terre tout entière vivante aurait vraisemblablement pu servir de critère général de valeur intrinsèque et de considération morale pour la pensée morale dominante. » (*Éthique de la terre*, « Les fondements de l'éthique la terre », p. 69)

callicott-final:14x22 type schafer 1/07/10 12:25 Page 16

jusqu'à la « faune charismatique », nous appartenons à la communauté des vivants. Sans compter que procédant d'une même origine, tous les êtres vivants sont « parents ». D'un point de vue écologique, il n'y a donc rien d'irrationnel à ce que nous puissions éprouver du respect, de l'estime, de l'empathie envers ces « compagnons voyageurs dans l'odyssée de l'évolution ». La théorie de l'évolution et l'écologie scientifique favorisent en nous la conscience d'être insérés au sein d'un monde de liens réciproques, et c'est précisément la conscience de cette réalité qui rend légitime, et fondé en raison, le projet d'une extension de l'éthique au-delà des communautés humaines.

L'éthique de la terre pense donc l'éthique comme une production naturelle de l'évolution. Le sentiment éthique procède au bout du compte, selon Leopold, du phénomène de la communauté, qui est lui-même coextensif au vivant. Pour la philosophie de l'écologie, notre sens éthique ne nous vient certes pas du ciel. L'éthique de la terre est donc aussi une éthique de la *terre* entendue dans son sens crûment organique (sens n° 1). Ce qui permet au passage à Callicott d'affirmer que « la nature n'est pas amorale » – ne serait-ce que parce qu'elle a produit l'homme.

Dans cet *Almanach*, et dans ce dernier chapitre en particulier, Callicott a donc vu les ferments d'une nouvelle philosophie. Mise en perspective avec le dualisme homme/nature fondateur de la culture occidentale moderne, la vision écologique du monde que propose Leopold a semblé à Callicott une invitation encourageante à se lancer dans une ambitieuse entreprise philosophique, qu'il mène depuis le début des années 1980, et dont ce livre donne un aperçu significatif : la refonte intégrale de l'idée de nature.

Éminemment conscient qu'une grande part de notre culture repose sur cette opposition, lourde de conséquences éthiques, entre la liberté humaine et la nécessité naturelle, Callicott était par conséquent également conscient que son projet philosophique consistait rien moins qu'à altérer l'idée que nous nous faisons de la civilisation, de la dignité humaine, et de la signification de l'effort humain. Il lui arrive pour cette raison de parler de

callicott-final:14x22 type schafer 1/07/10 12:25 Page 17

l'éthique de la terre et de son propre travail philosophique comme d'un projet « révolutionnaire ».

La nature, selon Callicott, ne peut plus être conçue comme *l'autre de l'homme* – que cet autre soit réduit à une réalité purement mécanique et matérielle ou, à l'inverse, idéalisé comme « intact » ou « vierge ». En cela, l'humanisme « exclusif » de la modernité est parfaitement solidaire du romantisme ; tous deux s'accordent au moins sur une altérité radicale entre l'homme et la nature. Ce que les sciences nous ont appris de la nature depuis un siècle – l'écologie, mais aussi la théorie de la relativité et la physique quantique – nous obligent au contraire, pour Callicott, à abandonner notre représentation de la nature comme *agencement mécanique d'atomes*, au profit d'une conception de la nature comme *système dynamique d'énergie*. C'est d'ailleurs bien une telle représentation qu'Aldo Leopold avait en tête lorsqu'il esquissait ce tableau en mouvement de l'écosystème : « La terre (*land*), donc, n'est pas que le sol, c'est une fontaine d'énergie qui traverse un circuit de sols, de plantes et d'animaux. » La *land* de Leopold est aussi, on le voit, un raccourci pour désigner plus généralement la biosphère, la nature terrestre.

Pour Callicott, et déjà chez Leopold, l' éthique de la terre déborde donc d'entrée le champ strictement éthique, et constitue une révolution de l'ensemble de notre vision du monde, une nouvelle compréhension de ce dont est fait le monde – de la *nature de la nature*. Nos nouveaux engagements moraux ne sont que le résultat spontané des progrès enthousiasmants que l'écologie nous apporte dans notre compréhension du monde – dans la façon que nous avons d'être plus présents à la nature et à nous-mêmes. Dans les mots moins emphatiques de Leopold, l'éthique de la terre est « un remaniement intime de nos loyautés, de nos affections, de nos centres d'intérêt et de nos convictions intellectuelles. »

En devenant l'exégète, le « développeur » philosophique d'Aldo Leopold, Callicott a pour ainsi dire fait pousser la plante qu'il avait décelée dans la graine, contribuant à établir Leopold

callicott-final:14x22 type schafer 1/07/10 12:25 Page 18

(aux États-Unis et dans le monde) comme un véritable « prophète »[3]. Vendu à deux millions d'exemplaires, traduit dans neuf langues, l'*Almanach d'un comté des sables* « finit même par dépasser *Printemps silencieux* de Rachel Carson, et par devenir la première pierre de touche du mouvement écologiste moderne[4] ».

Sans Leopold, la philosophie de Callicott n'aurait tout simplement pas pu exister, en tout cas pas telle que nous la connaissons ; mais sans Callicott, le message du forestier Leopold serait demeuré à la marge des communautés intellectuelles, et n'aurait pas été révélé dans toute sa portée. Bel exemple de symbiose intellectuelle – la philosophie elle-même est née, du reste, avec une histoire de ce genre. Que serait en effet Platon sans Socrate ? Mais que serait Socrate sans Platon ! Un philosophe sans philosophie (Socrate s'interdit de fixer une quelconque théorie) a donné lieu à une philosophie sans philosophe (Platon est entièrement absent de ses dialogues). Selon un principe similaire, « l'écologie philosophante » de Leopold a permis à Callicott d'élaborer une véritable « philosophie de l'écologie ».

Bon connaisseur de Platon, à qui il a consacré sa thèse de doctorat, Callicott ne cache pas que l'éthique de la terre constitue à ses yeux quelque chose comme une renaissance de la philosophie. Les révolutions en philosophie morale suivent d'environ un siècle, observe-t-il, les révolutions en philosophie naturelle : Platon et Aristote recomposent le tableau du monde après les efforts des présocratiques ; Descartes et Hobbes font de même après la révélation copernicienne. L'éthique de la terre entend à son tour reconstruire notre idée de la nature suite aux découvertes révolutionnaires d'Einstein, Heisenberg et Clements. Chaque modification significative de la notion de nature emporte avec elle une modification du projet humain – de la *civilisation*.

---

[3] Selon l'expression de Wallace Stegner, dans "*The Legacy of Aldo Leopold*" (*in Companion to a Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin Press, 1987).

[4] Aldo Leopold, *The River of The Mother of God*, Ed. J. Baird Callicott et Susan Flader, University of Wisconsin Press, 1991, Introduction.

callicott-final:14x22 type schafer 1/07/10 12:25 Page 19

Ajoutons pour finir que lorsqu'on a lu Callicott et que l'on rencontre le maître en chair et en os, on est interloqué devant la décontraction, la gentillesse, la réserve et la profonde humilité qui se dégagent de ce type au poitrail gigantesque. Le sourire de cet homme de presque soixante-dix ans est celui d'un enfant, ce qui est parfaitement désarmant. Après une séance de travail au jardin du Luxembourg, où nous avons établi le sommaire de cet ouvrage, longeant au retour les murs noircis de la Sorbonne, Callicott s'est arrêté, a enlevé sa casquette de base-ball, s'est gratté le crâne, et a déclaré en souriant, d'un air timide, à son admirateur encore plus intimidé, que c'était *déjà contre la scholastique de l'institution* que le projet cartésien, fondateur de la modernité, s'était échafaudé. Avant d'ajouter :

« Rares sont les gens qui croient aux idées. On conçoit en général l'histoire comme du bruit et de la fureur, ou bien comme résultat d'un pur rapport de forces entre groupes sociaux. Même pour les intellectuels, la philosophie n'est le plus souvent que de la musique d'ascenseur. »

Voici donc le livre d'un homme qui, selon ses propres termes, a « misé sa vie » sur la conviction que les civilisations se construisent aussi avec des idées ; et qu'une nouvelle grande idée – articulant finement un progrès de la connaissance à un progrès moral – était en train de naître. Et que la philosophie était plus que jamais requise pour aborder ce qui promet d'être un nouveau tournant de l'histoire humaine.

L'intelligence du vivant (2011)

Le Mondes des êtres vivants *d'Imanishi Kinji, écrit en 1941, m'était apparu comme un équivalent, pour l'ouvvrture symbolique du cosmos écologique à venir, du Discours de la Méthode pour l'ouverture du cosmos moderne. C'est en lisant ce livre en 2007 que, après tant d'années d'hésitation, j'ai pris la décision de créer la maison d'édition.*

L'INTELLIGENCE DU VIVANT
Postface de Baptiste Lanaspeze

Au seuil d'une carrière qui devait se révéler l'une des plus accomplies de la science japonaise du 20e siècle, le naturaliste Kinji Imanishi tente dans cet ouvrage, publié en 1941, d'exposer « à mains nues » (sans références et sans citations) sa conception de la nature et de la vie. Il s'agit là d'un exercice devenu rare dans la science moderne spécialisée, et qui rappelle plutôt la tradition de la « philosophie naturelle » du siècle des Lumières. Le fondateur de la biologie et de la première théorie de l'évolution par exemple, Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), esprit encyclopédique, était indissociablement un philosophe et un savant.

Ainsi, bien que philosophique dans sa démarche, ce livre n'en a pas moins une indiscutable valeur scientifique : *Le Monde des êtres vivants* est en effet la synthèse de quinze ans de lectures et d'étude quotidienne de la nature. La puissance spéculative d'Imanishi ne doit pas faire oublier qu'il est d'abord un connaisseur extrêmement fin de la réalité du monde vivant, des rivières, des montagnes, des insectes, des oiseaux, des animaux – au Japon et ailleurs. Alpiniste hors pair, il aurait grimpé, rien qu'au Japon, 1552 pics (l'équivalent d'un quarantaine par an, pendant 40 ans) ! Il se présente lui-même avant tout comme « un amoureux de la nature ». C'est peut-être en ce sens que ce livre est, comme il le dit, son « autroportrait ».

En 1940 (date à laquelle ce livre est composé, dans l'urgence de la guerre), l'écologie est encore une science très marginale, bien qu'elle soit parvenue à sa maturité théorique depuis la fon-

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 172

dation de l'« écosystème » de Tansley en 1935 (qui vient parachever un effort entrepris depuis la « communauté » de plantes de Warming en 1895, la « chaîne alimentaire » d'Elton en 1927 et le « superorganisme » de Clements en 1923). Mais Imanishi, au fait des développements de la science occidentale de son temps, prend très tôt la mesure de l'importance de l'écologie au sein des sciences de la vie. D'après lui, l'écologie n'est pas une simple sous-discipline de la biologie, mais le paradigme révolutionnaire d'une *nouvelle biologie* encore à inventer. Et pour établir cette conviction, la philosophie est requise.

L'écologie constitue plus précisément pour Imanishi le cadre théorique à partir duquel on peut réorganiser l'ensemble de nos connaissances sur la nature – depuis la biologie cellulaire jusqu'à la théorie de l'évolution, en passant par l'éthologie (la science du comportement animal). L'écologie étudie l'être vivant à travers sa relation au monde (et non isolément, comme un organisme mort dans un laboratoire, ou comme un individu dans une cage), en tant que nœud d'un système d'interrelations avec l'environnement et avec les autres êtres vivants (compagnons de la même espèce, mais aussi proies et prédateurs). En d'autres termes, l'écologie étudie les êtres vivants en tant qu'êtres *vivants* – dans leur espace de vie et dans leur vie concrète, réelle : c'est-à-dire dans leur relation fondatrice, à chaque instant renouvelée, à cette vaste société biosphérique qu'est la Terre. L'écologie est une « biologie de plein air », une « biologie de terrain », qui vient vivifier et renouveler cette « biologie physicienne » dominante, qui rabat le vivant sur les lois de la matière inerte. Imanishi rejoint l'idée de Charles Elton, pour qui « l'écologie est un nouveau nom pour une chose ancienne : elle désigne l'histoire naturelle, entendue comme une science ». L'histoire naturelle – le *shizengaku* – c'est l'étude de la vie d'avant le préjugé matérialiste et mécaniste de la science moderne ; l'étude de la vie dans sa réalité vivante.

Dans l'écologie émergente, Imanishi voit la promesse d'une « science vivante de la vie ». L'ambition du *Monde des êtres vivants* est de poser les bases théoriques fondamentales de cette nouvelle science.

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 173

Une science vivante de la vie

Un tel projet pourrait donner à sourire à l'écologue français qui, bien souvent, a à peine entendu parler d'Imanishi – et s'en passe fort bien. Cependant, même lorsqu'on ne connaît pas le nom d'Imanishi, on connaît en réalité, indirectement, ses idées. Selon le célèbre primatologue Frans de Waal, les idées d'Imanishi auraient « silencieusement envahi » la science occidentale[1]. Ce que nous savons aujourd'hui de la sophistication des cultures animales doit selon lui énormément aux travaux pionniers de l'école de la primatologie japonaise, fondée par Kinji Imanishi après la deuxième guerre mondiale. Étant donnés le dynamisme et l'importance stratégique des études contemporaines sur la culture animale – pour ne rien dire du contexte actuel de l'émergence de l'éthique environnementale –, peut-être que la théorie générale de la nature d'Imanishi, d'où est née sa primatologie, mérite après tout un coup d'œil.

Pour Imanishi, la biologie orthodoxe ne commet pas seulement l'erreur de faire abstraction de la vie dans son étude des êtres vivants (en leur ôtant tout son contenu concret d'existence : environnement, relations, comportements). Elle commet également l'erreur d'exiger du chercheur une totale distance affective, un désengagement complet de sa subjectivité, comme si (1) la subjectivité ne faisait pas partie de la nature, et comme si (2) le monde vivant était pour nous une chose étrangère, que nous ne pouvions pas appréhender par l'intuition. Or l'intuition – la reconnaissance sensible, immédiate, intérieure, du monde – est pour lui une faculté inhérente à l'être vivant ; plus encore, cette intuition est la faculté vitale fondamentale de tout être vivant. Toute action, toute connaissance, tout savoir, toute science s'enracine dans cette capacité d'intuition. Et lorsque j'entre en empathie avec un « animal supérieur » (en jouant par exemple avec un chien), je fais l'expérience de l'unité du monde vivant, de ma pleine participation à ce monde unifié, exactement de la même façon que lorsque je vois une pêche mûre qui me fait saliver, une araignée

1. Frans B. M. de Waal, "Silent invasion: Imanishi's primatology and cultural bias in science", Anim. Cogn., 2003.

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 174

qui me fait peur, ou encore un partenaire sexuel possible qui éveille en moi l'émotion du désir. Réagir physiquement à une chose de ce monde, c'est la reconnaître. Et si je reconnais intuitivement – physiquement – les choses vivantes de ce monde, c'est parce que tout ce qui vit provient de la même source. La familiarité et l'émotion que peuvent m'inspirer également les paysages de cette Terre sont indissociables du fait que je suis, comme tout ce qui vit, originellement constitué des éléments de ces paysages. Vivre physiquement, c'est être engagé corps et âme dans une obscure et indépassable solidarité avec le monde.

L'écologie nous avait appris que « nous faisons partie du décor » ; Imanishi complète le tableau en l'articulant à l'idée de l'évolution : nous provenons tous d'un seul être, lequel provient lui-même « du décor ». Si tous les êtres vivants reconnaissent leurs affinités respectives, c'est que la Terre est fondamentalement une grande famille. Étudier les êtres vivants en mettant de côté sa propre subjectivité, c'est donc se condamner à demeurer à jamais extérieur à leur génie – c'est se placer en dehors de *l'intelligence de la vie*. L'affinité spontanée que nous avons avec le vivant est précisément ce qui nous place, nous autres humains vivants, à l'intérieur de ce monde vivant. L'acte de vivre lui-même consiste très exactement à faire dialoguer le personnel et l'extérieur – l'objet et le sujet, l'un et le multiple. Telle est la dialectique de la vie.

Une science du vivant qui prétendrait se priver de la subjectivité commencerait donc par amputer la moitié du monde. Une science du vivant qui ne ferait aucun usage des affinités mériterait à peine le nom de science ; ce serait un savoir abstrait, parcellaire, racorni – un savoir idiot. Or telle est selon Imanishi la biologie contemporaine – et elle ne s'est pas arrangée, à cet égard, dans la deuxième moitié du 20e siècle. Aussi à la fin de sa vie, Imanishi refusera-t-il même le nom de scientifique : il ne se dira plus que « naturaliste ».

Mais après tout, peut-être est-ce là simplement une vision de Japonais, d'où découlerait un débat culturel, dans lequel nous devrions fermement défendre la conception moderne de la biologie contre ce « spiritualisme oriental ». La théorie imanishienne de la nature n'est-elle pas soluble dans l'anthropologie japonaise ?

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 175

L'écologie, entre Orient et Occident

Il serait tentant de rabattre la pensée d'Imanishi sur un supposé « génie japonais » et d'interpréter sa théorie du vivant comme « une vision japonaise de l'évolution ». Certes, Imanishi est japonais. Tout comme l'entomologiste Jean-Henri Fabre (un des maîtres d'Imanishi) est français. Mais cela nous aide-t-il vraiment à évaluer, ou même à comprendre la théorie du vivant que l'un ou l'autre ont pu élaborer ? Dit-on que la théorie de la Relativité est une théorie allemande (ou juive) de l'univers ? En présentant la pensée d'Imanishi comme « une théorie japonaise de l'évolution », on risquerait de se méprendre sur le sens de son effort, d'en sous-estimer la portée. Ce serait injuste à l'égard de l'universalité que vise la science, aussi bien que la philosophie.

D'un autre côté, depuis la *Natuurphilosophie* romantique et depuis Thoreau (1817-1862), la pensée écologiste s'intéresse aux philosophies non occidentales, s'inspirant précisément de la façon dont d'autres civilisations pensent en-deçà des dualismes modernes homme-nature, sujet-objet, esprit-matière, valeur-fait. Dans les années 1960, le poète écologiste américain Gary Snyder part pendant plus de dix ans au Japon étudier le bouddhisme zen. Plus près de nous, la philosophie de l'écologie, en mettant radicalement en cause le dualisme, fondateur de la modernité occidentale, entre homme et nature, révèle la valeur ontologique de formes de pensées jusque là considérées comme traditionnelles, « pré-modernes ». Dans son livre *Pensées de la terre* (Wildproject, 2011) le philosophe américain Baird Callicott propose ainsi de confronter la philosophie de l'écologie, élaborée en Occident, avec les grandes religions et traditions de pensée du monde, en quête d'une possible synthèse transculturelle. En d'autres termes, l'écologie est l'un des sujets – par ailleurs emblématiques de la « contre-culture » – grâce auxquels de plus en plus de penseurs occidentaux interrogent de façon critique leurs propres dogmes culturels, dans un dialogue soutenu avec des formes de pensée non-occidentales. L'anthropologue Philippe Descola fait également partie de ces figures. En ce début de 21e siècle, l'écologie est l'un des sujets essentiels vers la construction collective, d'une culture mondiale partagée.

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 176

Or cet effort vers l'universel, dans un dialogue serré entre sciences modernes et pensée traditionnelle, le Japon l'a entrepris il y a plus d'un siècle. Imanishi est en effet un héritier direct de Kitaro Nishida (1870-1945), fondateur de « l'école de Kyoto », qui proposait de réaliser une synthèse entre les ressources de la philosophie occidentale et la singularité de la vision orientale du monde (cf. *infra* l'introduction de Pamela Asquith). S'il est un livre de biologie qui a identifié, compris, intériorisé la question de la pluralité culturelle, et qui s'efforce de la transcender, c'est bien *Le Monde des êtres vivants* – davantage en tout cas que, par exemple, *L'Origine des espèces* de Darwin, peu soucieux de transculturalisme. En ce sens, la théorie de l'évolution d'Imanishi est moins « japonaise » que celle de Darwin n'est « européenne » ou « anglaise ». Mais toutes deux, c'est l'essentiel, ont en commun de participer de cet effort articulé vers une compréhension du monde, par l'observation et la déduction, qu'on appelle la science. L'Occident a beau avoir inventé la science, il n'a pas pour autant le monopole de son développement.

Et Imanishi ne se gêne pas pour interroger les dogmes de la science occidentale moderne (matérialisme, mécanisme), en particulier dans le domaine de la biologie. Il fait même valoir la pertinence scientifique des intuitions japonaises d'une nature profondément unifiée, vivante et « intelligente ». Si l'on juge une hypothèse scientifique à la lumière des connaissances qu'elle permet d'acquérir, la réussite éclatante d'Imanishi dans le domaine de la primatologie plaide plutôt en faveur de sa théorie générale de la nature. Cette aventure de l'hybridation entre la science et une vision du monde pré-moderne est sans doute un objet d'étude ethnologique. Mais d'un point de vue de la connaissance du monde, il révèle surtout la valeur épistémologique de certaines visions du monde non occidentales (ou non modernes). Dans ce livre, Imanishi montre que la conception japonaise traditionnelle de la nature est scientifiquement valable, et par ailleurs plus profonde, plus fine et plus efficace que le mécanisme moderne.

Et pour le prouver, il s'attaque directement au patron.

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 177

Une autre théorie de l'évolution

Le seul auteur mentionné dans *Le Monde des êtres vivants* est Charles Darwin – et encore, son nom n'apparaît que trois fois, presque incidemment, dans les dernières pages du livre. Ce n'est cependant pas un hasard si la théorie de la vie d'Imanishi débouche non seulement sur une réfutation frontale des principes de l'évolution selon Darwin, mais sur une liquidation en règle de sa problématique structurante (la question de l'origine des espèces). Et bien qu'il ne faille pas réduire *Le Monde des êtres vivants* à une contre-théorie de l'évolution (sa force réside dans une synthèse unifiée de biologie cellulaire, d'écologie, d'écologie, sur fond d'évolutionnisme), la réfutation de Darwin touche cependant à un point sensible, et hautement symbolique. Dans la mesure où la théorie de l'évolution constitue une charnière historique et une clef de voûte théorique pour l'ensemble de la biologie, une réfutation aussi appuyée des principes darwiniens vaut pour un coup d'état.

Commençons par préciser que la critique d'Imanishi s'adresse davantage au néo-darwinisme, c'est-à-dire à la théorie post-darwinienne de l'évolution, qui règne depuis bientôt un siècle dans la recherche en biologie du monde entier – sans que les biologistes contemporains aient nécessairement lu Darwin[2]. Rappelons par exemple que Darwin, plus encore que Lamarck, a toujours soutenu l'hypothèse de ce que l'on appelé plus tard la « transmission des caractères acquis » d'une génération à l'autre (idée fort peu orthodoxe d'un point de vue néo-darwinien) ; et que de façon générale, sa vision du monde animal était beaucoup plus subtile (plus écologiquement compatible, plus philosophiquement raffinée, plus moniste) que le mécanisme brutal du néodarwinisme. À travers « la théorie darwinienne », ce que vise Imanishi est donc, plus précisément, la théorie orthodoxe dominante, élaborée depuis

2. Le néo-darwinisme ou « théorie synthétique de l'évolution » est basée sur l'intégration de la théorie de l'hérédité mendélienne et de la génétique des populations à la théorie darwinienne. Cette synthèse fut menée au cours des années 1930 et 1940 par R.A. Fisher, J.B.S Haldane, Sewall Wright, Julian Huxley, Ernst Mayr, Bernhard Rensch, George Gaylord Simpson et George Ledyard Stebbins. Cette théorie a été baptisée néodarwinisme en 1942 par Julian Huxley.

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 178

les années 1930. Le néodarwinisme retient de Darwin l'idée que le moteur de l'évolution serait la *sélection naturelle* d'individus sur fond général d'une *lutte pour la survie* ; mais pour expliquer les changements, elle invalide l'hérédité des caractères acquis, au profit des seules variations génétiques aléatoires. Elle est « scientifiquement correcte » car elle parvient à expliquer l'évolution du vivant selon les mêmes principes que ceux utilisés par la science mécaniste moderne. Surtout, elle découple l'être vivant concret de son patrimoine génétique, ainsi que l'évolution de l'espèce des efforts quotidiens entrepris par chaque individu.

Là encore, la démarche d'Imanishi consiste à commencer par évacuer les séparations abstraites (un « code génétique » sans rapport avec le comportement ; une vie individuelle, sans rapport avec l'évolution de l'espèce, etc.), car il faut selon lui parvenir à penser *en même temps* l'individu, l'espèce, la société et l'environnement, comme des dimensions indissociables qui, ensemble, forment « la vie » ou plus précisément « le monde des êtres vivants ». Car il n'est d'individu qu'en lien avec une espèce, et il n'est d'espèce que dans un rapport social, elle-même occupant et dominant un espace ; il n'est de vie que dans un monde. Rien n'est antérieur à rien dans cette affaire : puisque tous les êtres vivants procèdent initialement d'un seul être, qui procède lui-même de la Terre.

Ainsi Imanishi peut-il reprocher à Darwin de faire reposer toute sa théorie sur l'idée d'une « sélection naturelle », qui est construite par analogie avec un acte humain : l'acte de sélection dans l'élevage d'animaux domestiques. Cela revient à penser la nature hors-monde, à partir d'un artefact humain.

> Puisque c'est en extrapolant à partir des variations qu'il observait chez des animaux domestiqués et des plantes cultivées que Darwin à pensé qu'il existait les mêmes variations chez les animaux et les plantes dans des conditions de vie naturelles, je doute de la justesse du concept de sa théorie de l'évolution dont le point de départ semble être faux. (Chap. 5)

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 179

Ce serait donc l'environnement qui sélectionnerait les individus les mieux adaptés. Cette idée est aberrante pour Imanishi, car dès le départ, la vie est indissociable de l'environnement. La vie est originellement, essentiellement, adaptée – processus continu d'adaptation :

> Ce type de pensée, dans laquelle l'être vivant et l'environnement sont considérés comme étant séparés, dans laquelle l'être vivant abstrait et l'environnement abstrait sont considérés comme liés dans une relation causale, est caractéristique de l'époque glorieuse de la pensée mécanique. (Chap. 5)

Le comble du néodarwinisme, à ses yeux, est d'attribuer à des mutations génétiques accidentelles l'origine de l'évolution :

> Des notions telles que la variation aléatoire sont les produits abstraits d'une pensée qui considère les êtres vivants en faisant abstraction de leur façon de vivre. (Chap. 5)

Il est pour Imanishi impossible de dissocier du processus d'évolution l'effort incessant de la vie – cette intelligence du vivant à l'œuvre partout, tout le temps. Renvoyant dos à dos déterminisme et hasard (les deux mamelles du mécanisme), il insiste sur la profonde cohérence de l'orientation générale du vivant, qui est comme habité, dirigé par une pulsion intérieure vers un accomplissement de soi, autant dans le processus d'évolution que dans le développement de l'organisme individuel :

> Le développement n'est pas le résultat d'une succession de coups de chance ; on y perçoit dès le début une sorte de ligne directrice. Les êtres vivants n'ont bien sûr pas vécu personnellement cette orientation comme un but ; mais elle était le résultat de la complétude inhérente au système de ce monde. (Chap. 5)

D'ailleurs, Imanishi n'utilise pas tellement le mot d'« évolution ». Il lui substitue l'idée de création, qu'il identifie à l'acte

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 180

même de vivre : « Vivre, c'est agir et créer, et dans ce sens, toute la vie quotidienne des êtres vivants a une influence sur leur évolution. » Le chapitre qu'il consacre à ce sujet s'appelle non pas évolution, mais tout simplement « De l'histoire ». Outre que cela renoue avec la notion des Lumières de l'« histoire naturelle », cela permet aussi à Imanishi de mettre un terme à cette distinction moderne inutile, selon laquelle les hommes auraient une histoire, et le vivant seulement une évolution. Aux yeux d'Imanishi, le processus historique n'est pas d'une autre nature que le processus évolutif ; il n'y a pas lieu de les distinguer. Pour les hommes comme pour les animaux, Imanishi parle explicitement de culture, de société, d'histoire, d'esthétique.

> Peut-être faut-il considérer que les espèces sont guidées par une sorte de dessein inconscient. On pourrait même voir là la destinée propre des êtres doués de créativité. C'est pourquoi j'ose emprunter le mot de « culture » à propos de la vie des êtres vivants – pour tenter d'exprimer au mieux la fleur qui éclot sur cette destinée. (Chap. 5)

Et de même que sa théorie de la culture animale a bouleversé la primatologie mondiale, gageons que sociologie et histoire s'extirperont bientôt du pré carré des « sciences humaines », où elles se sont enfermées depuis deux siècles, pour articuler leur étude de l'homme aux grands principes de la société et de l'histoire dans la nature en général. (C'est d'ailleurs exactement ce qu'a initié Jared Diamond.)

Quant à la question, enfin, de savoir si la vie des êtres vivants est essentiellement une « lutte pour la vie » (*struggle for existence*), il est évident qu'Imanishi n'aborde évidemment pas la vie par cet angle. Il ne nie pas la réalité d'une compétition, il considère simplement que 1) la reconnaissance de l'affinité précède et fonde cette possible compétition, 2) les êtres vivants cherchent en général plutôt à éviter le conflit, et surtout 3) que dans la mesure où l'individu ne précède pas la société (mais est au contraire une partie constitutive d'une société), l'ensemble de ses inter-relations avec les autres êtres vivants revêt mille autres formes tout aussi importantes que le

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 181

conflit (la collaboration, la réconciliation n'ont rien de moins essentiel que le conflit). Et s'il fallait garder au final un seul principe fondamental, ce serait donc celui de la socialité, qui est le cadre même dans lequel les autres phénomènes (dont le conflit) ont lieu :

> La socialité serait un principe structurel de ce monde où tout s'est formé et s'est développé à partir d'un seul même élément, et dans lequel il existe des choses qui se ressemblent même si tout est différent. (Chap. 5)

On pourrait ainsi résumer la simplicité révolutionnaire de la pensée d'Imanishi : tout ce qui est vivant est social, et tout ce qui est social est vivant.

Bien que Japonais, on voit qu'Imanishi ne peine pas plus qu'un Européen à nous dire des choses universelles, rationnellement fondées. Il se pourrait même que son ambition théorique dépasse le cadre de la science du vivant, et vise en réalité un horizon littéralement *universel*.

L'univers est-il vivant?

Nous avons vu que l'idée selon laquelle le vivant serait au final réductible à des processus physiologiques (c'est-à-dire des processus physico-chimiques), est le paradigme dominant de la biologie contemporaine. Tel est aussi le point le plus avancé de la décomposition physique, de la réduction mécaniste du monde vivant. Dans une telle perspective, on cherche la réalité ultime du vivant, non pas dans les mouvements, les actions et les comportements des corps des êtres vivants (tels qu'on peut les observer dans le monde) – mais dans le fonctionnement de leurs parties corporelles, à l'échelle cellulaire (tels qu'on peut les observer au microscope). Cette tendance à chercher la vérité du tout dans le fonctionnement de la partie élémentaire s'appelle l'atomisme, et cette vision atomiste, inventée par la Grèce antique, a été réactivée à la Renaissance, pour devenir à la modernité un pilier de la réduction physicienne, matérialiste, du monde.

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 182

La remise en cause par Imanishi du complexe mécanisme-matérialisme-atomisme de la science occidentale moderne vaut-elle uniquement pour la biologie, ou pour l'ensemble du monde naturel ? Uniquement pour la Terre, ou pour l'univers ? En cherchant à retrouver dans le vivant les lois de la matière inerte, la science moderne ne postule-t-elle pas que l'univers est fondamentalement mort, ou en tout cas non vivant, non animé ? Pour Imanishi, cela revient en tout cas à expliquer la vie à partir de la non vie, ce qui lui semble philosophiquement problématique :

> Il y a deux possibilités pour expliquer l'origine des êtres vivants. L'une est qu'ils seraient apparus soudainement dans le monde des êtres non vivants, et donc que la vie aurait surgi ainsi par hasard. De rien, serait né quelque chose. Mais c'est la seule fois dans l'histoire du monde que du non-être aurait été transformé en de l'être. (Chap. 2)

Ajoutons que cette hypothèse n'est pas seulement discutable : elle est aussi très isolée culturellement. L'idée selon laquelle le monde n'aurait aucune dimension spirituelle est une idée endémique à l'Occident moderne. Quasiment jamais, dans aucune culture, à aucune époque, on n'a imaginé que l'univers puisse être exclusivement matériel, et que seul l'homme était doué d'esprit, dans un monde silencieux. Pour un Japonais du début du 20e siècle, il est probable que cette dimension de la science occidentale devait être particulièrement choquante. Et bien qu'Imanishi ne l'aborde presque jamais frontalement, cette question constitue cependant l'horizon ultime du livre, un arrière-plan philosophique qui lui donne une profondeur singulière.

Examinons donc l'autre hypothèse :

> L'autre option est que l'être ne provient pas du non-être. (...) Les êtres non vivants font partie de ce monde et sont dotés [comme les êtres vivants] d'une structure et d'une fonction. Leur structure s'est transformée en structure d'être vivant, et leur fonction s'est transformée en fonction d'être vivant ; il y a eu une évolution, de non vi-

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 183

> vant à vivant. Selon cette interprétation, la vie n'est pas survenue du néant. C'est la vie des êtres non vivants qui a évolué pour devenir une vie d'êtres vivants. (*Ibid.*)

« La vie des êtres non vivants » ; l'expression a de quoi laisser songeur. Ce que vise Imanishi, ce n'est pas tant l'idée qu'il y ait de l'esprit dans la nature – car en un sens, dès lors que l'on accepte l'idée que l'homme est un être vivant au même titre que les autres animaux, l'existence d'un tel esprit est avérée, comme il est avéré que cet esprit est le développement d'une potentialité essentielle de l'être vivant : « L'autonomie était inhérente aux êtres vivants depuis la genèse des êtres vivants dans ce monde, et la conscience ou l'esprit (*seishin*) que l'on trouve chez nous était en germe dans cette autonomie. » (Chapitre 3) Comme dans le *Rêve de d'Alembert* de Diderot, il y a donc évidemment pour Imanishi continuité de la matière à la sensibilité, et de la sensibilité à l'esprit (même s'il ne le formule pas en ces termes). Mais ce qui l'intéresse, de façon encore plus radicale, c'est d'examiner et d'interroger la notion même de « chose non vivante ».

La vie existe. Mais elle n'est en aucun cas « au-dessus » de la matière, comme un principe transcendant, une réalité spirituelle pure, flottant dans un quelconque ciel. La vie est « dans » les corps, qui forment eux-mêmes un monde, une société mondiale, laquelle inclue des êtres vivants et des choses non vivantes (« l'environnement »). Imanishi a beau être un biologiste philosophant, il n'en reste pas moins un philosophe ancré dans la biologie. Un être vivant est un corps vivant. La réalité concrète de la vie est l'existence d'une chose matérielle qui vit. Or, comment expliquer cette vie de la matière ? D'un point de vue moderne, cela semble logiquement difficile, voire impossible : si l'univers est ultimement fait de matière (c'est-à-dire d'une substance essentiellement inerte), il n'y a pas de place pour la vie, autrement que comme accident, miracle ou monstruosité.

Comment faire alors ? Faudrait-il renoncer au concept même de matière (entendu comme substrat inerte de l'univers) – lui aussi endémique à l'Occident ?

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 184

> Si l'on reconnaît une vie aux choses non vivantes, beaucoup pensent qu'il ne s'agit plus alors des choses non vivantes, ou bien qu'il y aurait là une forme d'animisme. Personnellement, je ne vois pas d'inconvénient à ce que les êtres non vivants aient une vie. Sans vouloir retracer ici l'histoire de l'évolution, tous les êtres vivants que nous voyons aujourd'hui ne sont-ils pas, au départ, issus d'une seule cellule ? À partir de là, ne sommes-nous pas obligés de reconnaître que la cellule s'est développée pour passer d'un corps de cellule à un corps d'être vivant ? Le phénomène de croissance de notre corps se fait grâce à l'absorption de choses de notre environnement, et ce que nous absorbons, ce sont des êtres non vivants ; de la matière. Et notre corps se fabrique en assimilant cette matière. De ce fait, nous ne créons pas de l'être à partir du rien, mais nous transformons simplement de l'être en de l'être. Ce processus de croissance corporelle est absolument lié à la croissance de la vie ; et, s'il n'est pas envisageable que la vie soit de l'être provenant du néant, et puisque la croissance de la vie correspond à la croissance du corps, les êtres vivants développent sans cesse leur vie d'êtres non vivants. Les êtres vivants assimilent les êtres non vivants qu'ils absorbent. C'est la seule façon cohérente de voir les choses.

Il est tout aussi arbitraire – et possible – de dire que les pierres ont, elles aussi, leur vie, que de prétendre que les corps sont des machines réductibles à des mécanismes physico-chimiques. Contre la science moderne, qui est fondée sur l'hypothèse de « la non-vie des êtres vivants », Imanishi propose non sans impertinence la thèse inverse, celle de « la vie des êtres non vivants » – une façon de renvoyer dos à dos animistes et mécanistes, en montrant au passage les arguments en faveur de l'animisme. Mais tout ceci ne relève pas du réfutable, et donc pas du scientifique. Il s'agit bien de philosophie, la science des principes.

Voici donc un grand problème théorique, un casse-tête typique des *koan* zen – ces problèmes logiques insolubles, variantes de l'œuf et de la poule, qu'on propose aux jeunes moines pour qu'il y épuisent leur intelligence rationnelle. *Le vivant est-il un accident dans un monde essentiellement non-vivant ? Ou alors est-ce le*

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 185

non-vivant qui est le cas particulier d'un univers essentiellement vivant ? On peut certes balayer l'alternative du revers de la main, en disant que c'est égal. Et pourtant ça ne l'est pas ! Le problème ne s'évapore pas, et il est lourd de conséquences scientifiques et éthiques. On n'est pas le même selon qu'on se situe dans un univers fondamentalement mort, ou fondamentalement vivant. L'horizon de notre vie est radicalement modifié, selon qu'on se représente sa propre vie comme un miracle (un accident), ou comme l'expression créative d'une vie fondamentale, essentielle à l'univers. La tonalité même de notre existence individuelle – ce qu'on appelle couramment le « sens de la vie » – est drastiquement modifiée selon l'idée que l'on se fait du tout. Dans un monde vivant, vivre n'est plus « résister » contre une mort universelle, mais exprimer temporairement, sous une forme individuelle unique, une vie universelle – dont l'on provient, où l'on va disparaître, et dans laquelle on joue sa note dans la partition de l'évolution. Quelle que soit sa conviction personnelle, on peut dire que, par opposition à l'idée d'un univers mort (« matérialisme »), l'idée d'un univers vivant correspond à ce qu'on appelle communément une vision du monde « spirituelle » ou « religieuse ». Croire, n'est-ce pas précisément être habité par l'idée que l'univers est ce qu'il est par l'effet d'une puissance intérieure d'ordre spirituel ? Insistons sur le fait que l'hypothèse d'un univers mort (ou « matériel ») n'est en aucune façon plus « scientifique » que l'autre ; elle n'est même pas non plus plus « prudente ». Les deux positions relèvent non de la science, mais de la philosophie ; et notre culture moderne est pourtant profondément structurée par la thèse matérialiste – comme si, en vertu d'un sempiternel dualisme, le savoir véritable ne pouvait commencer que là où s'éteignait la foi.

Mais en quoi le fait de ne pas avoir foi en ce monde serait un critère de lucidité ou d'objectivité ? Au nom de quel étrange scientisme l'« objectivité » consisterait-elle à ôter du monde tout sujet ? Au nom de quel athéisme dogmatique pourrait-on prétendre que ne pas croire, c'est être plus intelligent – ou même plus objectif ?

Si l'on ne peut affirmer que la théorie imanishienne de l'évolution est « japonaise », il est en revanche certain qu'elle pose des

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 186

questions qui ébranlent les certitudes fondatrices du rationalisme occidental. Jacques Monod résume bien, dans cette page du *Hasard et la Nécessité* (1970), la teneur de la croyance occidentale (avec le ton tragique des intellectuels sérieux de son époque) :

> L'ancienne alliance est rompue ; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers, d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. À lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres.

Enfin seul ? Immensité indifférente ? Émergé par hasard ? Cette liberté absolue qui confine à l'agonie, voici qui est en effet fort peu japonais – et très sartrien. C'est certes sinistre, mais est-ce pour autant plus sérieux ? Est-ce même nécessairement plus humaniste ?

On voit que l'humaniste athée parle encore la langue de l'Évangile. Mais la « nouvelle alliance » qu'évoque ici Monod – cette « mauvaise nouvelle » qu'il annonce solennellement en bon prêtre existentialiste – a tout de même déjà deux ou trois siècles. Il faut remonter avant la science moderne, pour que l'idée d'un univers vivant domaine en Occident. Pour un chrétien d'avant Descartes, la Création est intégralement habitée par le Créateur, au point que tout dans la nature fait signe vers son origine divine (comme en témoigne la pensée symboliste médiévale). Le traumatisme du monde copernicien non géocentré, joint au désenchantement du mécanisme cartésien, a peu à peu imposé l'idée d'un monde mort, celui des « espaces infinis » de Pascal, effectivement effrayants. (Le « silence » moderne est aussi celui de la pensée : depuis l'imprimerie, l'écriture et la lecture ont massivement pris le pas sur l'oralité.)

Après cette « parenthèse matérialiste » de la modernité, la philosophie de l'écologie plaide, avec Imanishi, pour une rupture majeure dans le tableau global de l'univers, à travers un primat théorique de la biologie sur la physique.

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 187

Philosophie et biologie

De façon moins métaphysique, Imanishi propose tout simplement d'amener davantage d'humanité dans la compréhension des animaux – et, indissociablement, d'amener davantage d'animalité dans la science. Nos catégories mentales et linguistiques expriment maladroitement ce dont il s'agit ici. On pourrait dire aussi bien que tout ce qui est humain est également vivant – ou que rien de ce qui est vivant ne nous est étranger.

Le mouvement de la connaissance scientifique lui-même n'est-il pas un développement intérieur à cette intelligence naturelle que manifestent le monde, la vie – le monde des êtres vivants ? Cette intelligence – la capacité de comprendre, de reconnaître, de comparer, de raisonner –, nous en sommes finalement tout autant les témoins que les acteurs, et nous n'en avons en tout cas ni la propriété, ni le monopole. Pourquoi donc faut-il que ce que nous jugeons en nous-mêmes de mauvais, de bas, de vil, de périssable, nous l'attribuions à « la nature » ; et que nous revendiquions à la seule gloire de notre espèce – ou pire encore, de notre culture – ce qu'il y a en nous de lumineux, de doux, de bon et d'intelligent ? Nous serions bien héroïques – et bien puissants – d'avoir inventé l'amour dans un monde aussi obscur !

Au fond, ce que dit Imanishi, c'est que le monde est beaucoup plus intelligent que ce que nous le croyons. Ou pour le dire autrement : si le monde est émouvant, ce n'est pas seulement parce que nous, humains, sommes capables d'émotion.

Ce n'est donc pas assez d'affirmer que nous avons la capacité de penser le vivant ; la pensée elle-même est un développement de la vie, tant et si bien que la façon qu'elle a de fonctionner révèle son origine biologique. Tout dans notre pensée trahit l'être vivant dont elle procède. Il est surprenant de retrouver dans ce livre de biologie les grands couples conceptuels fondateurs de la philosophie – l'identité et la différence, l'objet et le sujet, le même et l'autre, l'intérieur et l'extérieur, l'un et le multiple, la partie et la totalité, l'apparence et la réalité, la structure et la fonction, la continuité et la discontinuité, la liberté et le déterminisme. Autant d'oppositions que l'on retrouve, l'une après l'autre, au fil des chapitres

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 188

du *Monde des êtres vivants*. Tous les couples de l'acte philosophique dialectique, telles qu'ils ont été identifiées et formulés depuis Platon, surgissent sous la plume d'Imanishi, non pas comme des Idées venues d'un autre monde, mais à travers l'observation directe du monde vivant – incarnées, dans la chair vivante de ces êtres dont nous saisissons intuitivement la ressemblance. Cette analogie entre le travail spéculatif et le travail biologique finit par être troublante. Mais n'est-ce là qu'une analogie ? Il est bizarre de retrouver la dialectique de l'École en pleine forêt. Mais est-ce vraiment un accident ? Si nous acceptons de considérer que les animaux ont une culture, il n'est pas gênant de considérer que la pensée est une réalité vivante – la production d'un vivant. Pourquoi cette étrange familiarité entre *sophia* et *bios* serait-elle fortuite ? Si, avec Imanishi, la philosophie et la biologie se fondent, c'est qu'elles procèdent d'une sorte de biosophie – à la fois sagesse & science de la vie. Et les écologues comme les naturalistes savent en effet que mieux on connaît la nature, plus on l'aime, et plus on la respecte.

Il ne s'agit pas ici d'un quelconque « vitalisme » (une doctrine métaphysique qui placerait la Vie comme principe transcendant supérieur ayant engendré la matière) : c'est simplement une pensée incarnée, qui part de sa propre place au sein de la vaste société de sociétés qu'est le monde vivant.

On entend parfois dire que la biologie attend sa « révolution copernicienne », comparable ce qu'a été la Relativité d'Einstein en physique. Il semble en effet qu'il y ait un primat de la physique (science de l'inerte) sur la biologie dans l'élaboration des nouveaux paradigmes de nos représentations de la nature. Dans son « éthique de la terre » inspirée d'Aldo Leopold, J. Baird Callicott défend l'idée qu'un nouveau paradigme dans la représentation scientifique du monde, est apparu dans les années 1930, avec la double révolution – convergente – de la Nouvelle physique (Relativité et physique quantique) et de ce qu'il appelle la « nouvelle écologie » (l'écologie de Tansley, avec le modèle de l'écosystème), substituant au mécanisme moderne le modèle commun – systémique, non atomistique, énergétique – de la *théorie des champs*.

imanishi-montage-final:14x22 type schafer 5/04/11 13:28 Page 189

En pensant le duo inséparable corps-vie à partir du duo inséparable espace-temps, Imanishi laisse apparaître son souci que sa théorie de la vie soit compatible avec la physique d'Einstein. Tout le chapitre 2 (« De la structure »), est consacré à établir l'unité irréductible structure-fonction dans le « corps vivant » concret, *inséparable de la relation espace-temps* :

> Penser que la structure ou le corps précèdent la fonction ou la vie revient au même que penser que l'espace précède le temps. (Chap. 2)

À l'image de cet univers où nous savons depuis Einstein que le temps et l'espace ne sont pas indépendants, l'être vivant est indissociablement structurel et fonctionnel : le corps est tout entier une « forme fonctionnelle ». Cette intégration de la vie au monde physique est pour Imanishi tout le contraire d'un rabattement du vivant sur l'inerte. En montrant que sa nouvelle théorie de la vie est conciliable avec la théorie de la Relativité, Imanishi suggère qu'elles partagent toutes deux la même conception systémique de l'univers – qu'elles abordent ensemble la même réalité. La vie est de ce monde, elle n'est ni une exception ni un miracle ; elle réalise, développe et révèle la nature de ce monde – même si c'est seulement depuis notre Terre, et en son sein, que nous pouvons l'affirmer. Il n'y a rien pour Imanishi au-delà de cette « subjectivité géocentrée ». Une connaissance est nécessairement vivante, et une connaissance vivante est nécessairement terrestre.

Si le renouvellement de notre représentation de la nature, et de nos relations à elle, est bien aujourd'hui un enjeu culturel crucial, alors on peut voir dans ce petit livre, écrit quelques années avant Hiroshima par un pionnier de l'écologie – esprit hybride représentant la culture scientifique occidentale et la conception japonaise du monde – un nouveau *Discours de la méthode* : un livre qui inaugure une nouvelle période d'après la modernité, en proposant les nouveaux principes sur lesquels approfondir, enrichir et vivifier la rationalité.

Méchante colline (2016)

La mésologie d'Agustin Berque, dont j'ai pris connaissance en 2013, après l'écriture de Ville sauvage et l'invention du GR2013, m'est apparue comme une métaphysique de l'écologie qui, élaborée « à la lumière de l'Orient », faisait défaut aux humanités environnementales telles qu'elles s'étaient constituées en Occident. Et que je rattachais ici aux mondes ruraux provençaux.

Baptiste Lanaspeze

MECHANTE COLLINE

Le nouveau sol de la subjectivité

Pour le séminaire consacré à Augustin Berque à La Tourette du 26 février 2016

28 000 s.

Ce n'est plus seulement l'homme et tout le reste en dessous, mais une grande force méchante et, bien en dessous, l'homme mêlé aux bêtes et aux arbres.

Vivante et terrible, c'est ainsi, sous ses pieds, bougre la colline.

JEAN GIONO, COLLINE, 1929

[1] L'étude des milieux (mésologie) initiée par Berque au milieu des années 1980 dans le cadre initial de la géographie et des sciences sociales [Berque 1986], s'est poursuivie dans les années 1990 et 2000 de façon de plus en plus ouvertement philosophique, et jusqu'à de récents développements qui intègrent l'histoire naturelle [Berque 2014]. Cette mésologie, doctrine élaborée par un seul homme tout au long de sa vie, est contemporaine de la philosophie de l'écologie anglo-saxonne – une entreprise philosophique révolutionnaire initiée dans les années 1970.

Je voudrais dans cet article tenter de montrer comment la mésologie apporte à la philosophie de l'écologie la clef de voûte qui lui fait défaut. A partir d'une brève présentation du projet de l'écologie philosophique (§1-3) nous filerons vers la difficulté particulière qu'elle rencontre à fonder son principe central (§4-6), et nous retrouverons là sur un sol très instable. Nous tenterons de nous dégager de l'envasement en découvrant de quoi est fait ce milieu apparemment inquiétant (§7-9) afin de trouver le nouveau sol ferme que réclame la bonne marche de la philosophie de l'écologie (§10-14).

[2] Apparue dans les années 1970 dans les mondes anglo-saxons, la philosophie de l'écologie (*environmental philosophy* ou *deep ecology*) a entrepris de reconstruire l'idée de Nature, par-delà le partage entre sujet et objet – une Nature systémique, organique, intégrative, ayant une valeur en soi ; une Nature élargie par l'apport de l'écologie scientifique et des autres savoirs positifs, réhaussée dans sa dignité ontologique, et intégrant entièrement le fait humain.

Cet élan philosophique spontané, entamée par Arne Naess en 1973, développée avec Callicott dans les années 1980, proche des milieux militants, a eu lieu à la marge des mondes académiques, dans un espace vivement contesté. Cette nouvelle idée de Nature avait vocation à jouer le rôle central de principe premier, de clef de voûte, qu'avait joué le sujet dans la modernité, et à s'y substituer. Là où le Sujet avait creusé le dualisme avec le reste de l'univers « objectif », la nouvelle idée de Nature devait offrir un nouveau monisme. Au moment de l'émergence publique de la crise écologique, il s'agissait d'une remise en question brutale de nos croyances matérialistes et anthropocentrées, fondatrices de la cosmologie de l'Occident moderne.

[3] Ce que vise ce nouveau concept réinventé de Nature, c'est la suppression du Sujet cartésien comme pivot universel : ce foyer de sens et de valeur, il s'agit de le ramener de l'intériorité de la conscience humaine, vers l'extériorité d'un monde naturel considéré comme existant et valant pour soi. Restaurer l'idée de Nature comme principe, c'est mettre fin à un monde déréel tout autant de point de vue englobant (de type divin) que de naturalité interne.
Le point crucial de cette nouvelle Nature systémique, nous décentrant vers elle, a été identifié dans les années 1980 comme l'idée de « valeur en soi » ou « valeur intrinsèque » (*intrinsic value*). Cette idée d'une valeur intrinsèque de la nature et des êtres vivants est l'opérateur logique garantissant un champ moral propre à une éthique différente de l'éthique moderne. Du milieu des années 1980 au milieu des années 1990, dans la revue *Environmental Ethics*, la définition de cette notion a suscité d'interminables débats – dignes de la preuve de l'existence de Dieu aux temps scolastiques.

[4] À la fin d'un article vibrant de 1995 qui entendait constituer la synthèse finale de plusieurs années de disputes autour de cette « valeur intrinsèque » de la nature, le président de la Société d'éthique environnementale, J. Baird Callicott rappelle que cette notion est la *clef* de voûte du volet éthique de la philosophie environnementale – pas de valeur intrinsèque, pas d'éthique environnementale :

> « En plus des êtres humains, la nature (ou certaines parties de la nature) a-t-elle une valeur en elle-même ? Telle est la question théorique centrale en éthique environnementale. *Comment découvrir la valeur en soi ? telle est la question de l'éthique environnementale.* Car s'il est impossible d'attribuer une valeur à la nature en elle-même, alors l'éthique environnementale n'a plus de raison d'être. En effet, si la valeur en soi fait défaut à la nature, alors l'éthique environnementale n'est rien d'autre qu'une application particulière de l'éthique qui règle les relations entre les hommes.[1] » [Callicott, 1995, in Callicott, *Éthique de la terre*, 2010. Nous soulignons]

Mais chose étonnante, le fondateur de la philosophie de l'écologie, ici en route pour résoudre la question cruciale d'une théorie éthique élaborée depuis deux décennies avec toute une communauté de philosophes, avoue tout crûment qu'il n'est pas possible de fonder la réalité de cette valeur intrinsèque. Rejetant la possibilité d'obtenir une telle « valeur en soi objective » en conférant la dignité de sujets, de « quasi-sujets » ou de « néo-sujets » aux êtres vivants et aux écosystèmes, Callicott prend acte d'un échec indépassable (jusqu'à nouvel ordre) – et clôt la discussion en se jetant dans les bras du sujet cartésien, comme pour « rentrer à la maison ».

> « C'est pour cette raison que j'ai personnellement choisi de ne pas essayer de m'inscrire à la suite de Kant et de ceux de ses héritiers qui ont opté en faveur d'une éthique biocentrique, et donc de ne pas reprendre à mon compte le projet qui consiste à faire surgir, comme par magie, la valeur en soi de la capacité des sujets à s'accorder eux-mêmes une valeur et à se rendre

[1] « In addition to human beings, does nature (or some of nature's parts) have intrinsic value? That is the central theoretical question in environmental ethics. Indeed, how to discover intrinsic value in nature is the defining problem for environmental ethics. For if no intrinsic value can be attributed to nature, then environmental ethics is nothing distinct. »

compté que d'autres s'en accordent une comme eux. *J'ai préféré proposer que nous fondions l'éthique environnementale sur la capacité qui est la nôtre, en tant qu'hommes, d'accorder une valeur aux entités naturelles non humaines pour ce qu'elles sont* – indépendamment à la fois des services qu'elles peuvent nous rendre, et de la question de savoir si, oui ou non, elles sont capables de s'accorder une valeur à elles-mêmes. Et ceci, nous pouvons le faire aussi longtemps que nous avons de bonnes raisons d'attribuer à quelque chose une valeur en soi, quoi qu'il en soit de la nature exacte de l'objet de notre acte intentionnel. Nous pouvons valoriser des espèces (telle celle des Cyprinodon diabolis), des écosystèmes (tel le Cedar Bog Lake au Minnesota), des océans, l'atmosphère, la biosphère – tous et chacun pour ce qu'ils sont en eux-mêmes ainsi que pour leur utilité.[2] » [Callicott 1995, Nous soulignons]

Cette fameuse valeur intrinsèque de la nature, clef de notre décentrement éthique, serait *in fine* fondée dans la subjectivité moderne ? Il n'y aurait donc de valeur *en soi* de la nature… que *pour nous* ? La grandiose et nouvelle idée de Nature, promise par cette grandiose et nouvelle entreprise philosophique serait finalement raccordée au… sujet cartésien ? Dans une discussion qui devait déboucher sur la naissance du nouveau paradigme, quelle bizarrerie que de ramener sur le tapis le principe dont on entendait précisément se débarrasser.

Cela signifierait-il que l'éthique environnementale ne serait finalement qu'une aventure tardive du sujet cartésien, finalement prise dans l'orbe moderne?

[5] Eh bien, selon Callicott, pas du tout.

Car – plus surprenant encore – juste après avoir référé la notion cruciale de valeur intrinsèque au sujet cartésien, Callicott confesse que ce sujet est par ailleurs une notion condamnée, sans avenir, une impasse historique, que nous ne conservons ici que par défaut, par provision, en attente d'une nouvelle clef de voûte. Callicott ne peut aller plus loin dans la dévalorisation de ce « sujet cartésien » :

> « Lorsque le sujet cartésien – au même titre que la forme platonicienne du Bien, ou que l'Intellect agent d'Aristote – aura perdu toute emprise sur l'esprit occidental, il sera devenu une curiosité historique. Nous ne pouvons pas encore voir ce qui lui succédera, au point de croisement entre deux paradigmes où nous nous trouvons aujourd'hui – entre la vision moderne du monde, déclinante, et l'aube d'une nouvelle vision du monde, encore

---

[2] « For this reason, I myself have opted not to try-following Kant and his biocentric descendents -- to conjure objective intrinsic value out of self-valuing subjects and our capacity to realize that others value themselves as we value ourselves. Rather, *I have suggested we base environmental ethics on our human capacity to value nonhuman natural entities for what they are* – irrespective both of what they may do for us and of whether or not they can value themselves. And this we can do regardless of the nature of the object of our intentional act of intrinsic valuation as long as we think we have good reasons to value it intrinsically. We can value species (such as the Devil's Hole pupfish), ecosystems (such as Cedar Bog Lake), the oceans, the atmosphere, the biosphere – all for what they are in themselves as well as for their utility. »

embryonnaire, qui ne s'est pas encore suffisamment développée pour avoir une identité propre[5]. » [Callicott 1995]

L'anglais décrit la vision moderne du monde comme « une lune décroissante », et la nouvelle vision du monde, embryonnaire, comme « une lune croissante » qui n'a pas encore acquis son identité propre. « Cela recoupe ce que disait au début du 20e siècle un romancier des Alpes de Haute-Provence, dans un verbe de paysan :

> « C'était si simple, à l'ancienne façon : l'homme en tout autour, mais sous lui, les bêtes, les plantes ; ça marchait bien, comme ça. On tue un lièvre, on cueille un fruit ; une pêche, c'est du jus sucré dans la bouche ; un lièvre, c'est un grand plat débordant de viande noire. Après, on s'essuie la bouche et on fume une pipe sur le seuil.
>
> C'était simple, mais ça laissait beaucoup de choses dans la nuit.
>
> Maintenant il va falloir vivre avec ce qui est désormais éclairé et c'est cruel !
>
> C'est cruel parce que ce n'est plus seulement l'homme et tout le reste en dessous, mais une grande force méchante et, bien en dessous, l'homme mêlé aux bêtes et aux arbres.
>
> Vivante et terrible, il sent, sous ses pieds, bouger la colline. » [Giono 1929]

[6] Nous voici donc au milieu du gué – marchant sur un sol inconnu et mouvant.

Nous avons d'une main lâché l'ancien monde, mais nous n'avons pas encore de nouveau monde solidement établi. La révolution écologiste a sonné le glas d'un sujet cartésien qui ne tient plus – mais nous ne disposons pas encore d'un point d'appui nous permettant de le remplacer. De la part du philosophe qui dit avoir « parié sa vie » [Callicott 2010] sur le fait que l'écologie constituait la nouvelle frontière et le renouvellement en profondeur de la pensée occidentale, l'aveu est surprenant.

Callicott n'a évidemment pas ici pour projet de restaurer le cogito : il est accidentellement rappelé à lui, faute d'un autre fondement. Tout se passe comme si, en cherchant à fonder une valeur en soi autonome qui nous aurait affranchi définitivement, et aurait marqué la naissance de l'écocentrisme, nous avions poussé à son point extrême l'effort pour nous arracher à l'attraction du Sujet, cet astre déclinant nous rappelait soudain à lui.

Il faut donc rouvrir la question des relations entre la nature et la subjectivité. Que devient le sujet après la modernité, après le grand partage sujet-objet ? La nature est-elle « par-delà objet et sujet » ? Sur quel nouveau sol appuyer cette révolution écologique du projet de civilisation occidental ?

[7] Sur un sol oriental, peut-être.

Berque initie sa pensée non pas à partir d'une volonté (philosophique) de dépasser le dualisme objet-sujet, mais de la nécessité (anthropologico-géographique) de rendre compte du rapport singulier d'une société avec l'espace physique. C'est en décodant la relation des Japonais à l'espace (conçu comme indissociablement sauvage et cultivé, naturel et urbain) que Berque en est venu à

---

[5] « Eventually the Cartesian subject -- like Plato's form of the Good -- will become a historical curiosity, having lost its grip on the Western mind. What will take its place we cannot now foresee, residing as we do at the cusp of two paradigms -- the waning Modern world view and the waxing umbryonic one that so far has not yet sufficiently developed to have acquired a distinct identity. »

élaborer des concepts qui ont aussitôt, sous sa plume, manifesté leur valeur ontologique universelle et inexorablement déporté leur auteur des sciences sociales vers la philosophie.

Pour Berque, la subjectivité (humaine) et l'objectivité (naturelle) sont le recto et le verso d'une même *réalité concrète*, celle de la coprésence du sujet de l'objet qui se co-fondent dans le même acte. Cette réalité concrète initiale, c'est le *milieu* : ni un subjectivité, ni une chose, mais une matrice rendue « objective » par les subjectivités qui en procèdent, et qui interagissent avec cet environnement pour l'habiter, le modifier.

La réalité n'est donc ni objective, ni subjective, mais – Berque a besoin d'un mot nouveau pour désigner cette idée nouvelle – *trajective* : un trajet d'aller-retours entre les deux pôles cofondés sujet et objet. La trajection est analogue dans sa structure au mouvement de prédication par lequel la langue donne un prédicat a à un sujet *x* : « Cette montagne (x), c'est le Ventoux (a). x=a. Nommer une montagne est trajectif, installer une maison sur un lieu naturel est trajectif – marcher à travers une plaine est trajectif. La trajection est cette relation, physique, symbolique, technique, par laquelle émerge ce qu'on appelle un *monde*. Ce mouvement est indéfini car la chose prédiquée (x en tant que a) est naturalisée et devient à son tour x, de nouveau prédiqué, de sorte que la trajection ne cesse de cultiver la terre, d'habiter le monde, de coloniser les espaces, de chanter la terre, de sédimenter et de fertiliser les sols en mille couches : (((x=a)=a)=a)=a) etc.

[8] La distinction objet-sujet n'est donc pas niée par la mésologie, le sujet cartésien n'est pas entièrement relégué au grenier – la subjectivité demeure une catégorie structurante – mais cette subjectivité est profondément révolutionnée :

1° Elle est rendu indissociable de l'environnement et impensable sans lui, tout autant que le mâle est impensable sans la femelle (contrairement au sujet cartésien, héritier en cela de « l'âme » individuelle, *res cogitans* substantielle, reposant en elle-même, sans lien essentiel ni dignité commune avec la *res extensa*) ;

2° Ce couple objet-sujet n'est pas premier, fondateur, mais il est décalé à l'arrière-plan, comme une distinction non réelle, abstraite, un *instrument*, un simple *opérateur* de l'acte concret unifié en quoi consiste le monde, la réalité.

Berque peut ainsi renvoyer dos à dos les tenants de l'objectivité pure (les positivistes) et les tenants de la subjectivité pure (les constructivistes). Sciences naturelles et sciences humaines pèchent par la même *abstraction* – elles ne saisissent pas la réalité, dans son foyer vibrant d'allers-retours qui fait cosmophanie.

Là où la philosophie de l'écologie échouait à se pencher *au-delà* du partage objet-sujet, à dépasser la subjectivité, la mésologie réussit à déguiger *le socle primordial sur lequel le sujet moderne, absorbé par lui-même, ignore reposer*. Ce socle, cette « arche-originaire Terre » [Husserl 1934], c'est le milieu concret.

L'idée de milieu, de trajection, constitue un dépassement du sujet qui n'est pas sa simple négation ou son dépassement, mais son intégration dans une unité plus primordiale et antérieure. En cela, la mésologie constitue ce qu'on appelle en épistémologie une « négation d'intégration » de la modernité : de même que la gravitation de Newton est non pas réfutée, mais déclassée comme un cas particulier d'une loi plus générale (la relativité d'Einstein), de même le sujet moderne est

déclassé comme cas particulier d'une subjectivité plus profonde, celle qui est à l'œuvre au sein l'environnement spatio-temporel objectif, dans la construction concrète des milieux.

[9] Tout récemment, Berque en est venu à approfondir encore la question de *la nature de cette trajection*. De quoi ce mouvement fondamental est-il fait ? Quel en est le sujet ? Est-ce que seules les sociétés humaines trajectent ?

Berque propose de lire la trajection dans la vie elle-même : se nourrir de, respirer, évoluer, se mouvoir, sentir, penser, c'est trajecter. Le processus de « l'évolution » lui-même, tout comme la biosphérisation, est un grand volet de cette trajection universelle. [Berque 2014]

Berque franchit ici un cap décisif, mais indispensable, et en germe depuis le début de son entreprise mésologique : celui *d'attribuer la trajection à la nature elle-même*. La nature (x) est qualifiée, prédiquée (a) par un interprète (i) : x(a)i. Mais l'ensemble de ce phénomène de trajection et chacun de ces trois pôles est au bout du compte à référer à « la nature » : x(a)i = x. [Berque, *Poétique de la terre*, 2014]. Le sujet (au sens grammatical) qui est prédiqué (x) par un interprète (i) en un prédicat (a) : tout cela est opéré par le sujet (au sens ontologique d'*hypokeimenon*). Aussi Berque préfère-t-il écrire S(i)P = S, jouant ainsi de façon efficace sur l'identité du sujet grammatical et du sujet ontologique. *La nature est ce qui prédique en moi lorsque je prédique cette inconnue hors de moi qu'est la nature* – selon le même mouvement de rétroaction esquissé par la troisième critique de Kant, dans laquelle Merleau-Ponty a pu voir à juste titre le sujet « se découvrir et se goûter comme nature » (Merleau-Ponty 1945]. Quand je contemple le monde, j'entre donc très précisément dans un mouvement où la nature se contemple – d'où la sensation agréable de vidanger ma subjectivité, d'avoir « la tête vide », « le cœur pur ». Et cela vaut de toutes les trajections – se nourrir, contempler, marcher, construire… Le verbe humain est indexé sur un verbe naturel ou cosmique – « La Terre, nous la nommons, certes, mais c'est elle qui nous prononce. » [Berque 2014]

La trajection par laquelle nous autres sujets humains, nous faisons monde (une faculté de faire monde sur laquelle les sciences humaines ont fait fond) est en réalité *le développement maximal d'une capacité trajective inhérente à la vie elle-même*. La puissance de trajection, la puissance de faire monde, est en dernier ressort une puissance interne à la Nature. *C'est la Nature qui fait monde à travers la vie*. La nature n'est ni objet, ni sujet, mais puissance trajective.

Et c'est ici réside la « valeur intrinsèque » de la Nature : non pas en tant qu'écosystèmes valorisés par un sujet moderne (la proposition « par provision » de Callicott), ni en tant que sujet grammatical d'une prédication (le territoire de Haute-Provence chantée par Giono), mais en tant que puissance trajective, faculté connaissante. Les sujets, y compris humains, ne sont que les partenaires (certes indispensables) d'un commerce qui implique la co-présence d'un environnement objectif et le dynamisme de mille trajections.

[10] Sur ce point, Berque rejoint le naturaliste japonais Imanishi Kinji, sur lequel il appuie ces récents développements de la mésologie. Imanishi a défendu tout au long de son œuvre en écologie, primatologie, anthropologie, l'idée selon laquelle l'évolution des espèces relève non pas d'une adaptation à des contraintes objectives, mais d'un libre dynamisme dans le jeu avec le monde extérieur.

> « L'essence de la théorie de l'évolution de Lamarck ne réside pas dans la transmission des caractères acquis, mais plutôt en ce qu'il a reconnu comme évolution le fait que les êtres vivants, pour survivre, remodèlent d'eux-mêmes leur organisme, et que cet organisme remodelé par soi-même, ils le transmettent à leur descendance ; ce qu'il a appelé la transmission des caractères acquis. (…) Si l'on utilise les mots d'environnement et d'adaptation à celui-ci, Lamarck pense que le vivant, pour s'adapter à son environnement, remodèle de lui-même son organisme. Il pense, autrement dit, que l'évolution se produit à l'initiative du vivant. (…) À considérer tout ce qui s'est passé depuis *Le monde des êtres vivants* [1941], en fin de compte, on peut dire peut-être que ma théorie de l'évolution est un *évolutionnisme de la subjectité*, ou plus formellement, *une théorie de l'évolution présupposant la subjectité*. » [Imanishi 1980, 2015]

(11) L'idée que l'évolution n'est pas imposée par l'environnement extérieur, mais résulte d'un dynamisme subjectif des membres d'une espèce, est à rattacher à la conception originale des êtres vivants, esquissée dès 1941 dans *le Monde des êtres vivants* [Imanishi 1941, 2011] : espace physique et êtres vivants sont les deux dimensions de la même réalité concrète vivante. L'individu vivant n'est pas un être isolé, c'est un complexe concret « être vivant / environnement ». L'environnement est une extension de mon estomac, et mon estomac est une extension de l'environnement : « la nourriture qui passe de la bouche au système digestif interne n'est pas immédiatement digérée, si bien que l'on peut considérer le système digestif comme une partie par laquelle le monde extérieur entre dans notre corps, et donc comme une extension de l'environnement » [Imanishi 1941, 2011]

> « Pour un être vivant qui mène sa vie, la différence entre l'objet et le sujet (ou entre le personnel et l'extérieur) n'est pas aussi importante que nous le croyons. Pour un être vivant, les sphères du monde extérieur nécessaires à sa vie quotidienne sont d'ordinaire reconnues et assimilées, tandis que le reste du monde extérieur n'existe pas. Ces parties reconnues et assimilées sont autrement dit l'univers de l'être vivant, et il en est le maître. Les termes « monde extérieur » et « environnement » semblent évoquer quelque chose de lointain, mais l'environnement n'est autre que l'univers de l'être vivant, ou ce qu'on devrait nommer son terrain d'activité. » [Imanishi 1941, 2011]

De même l'espèce vivante n'est pas une essence hors-sol : chacune est indissociable de ses territoires, et toutes se répartissent. Ce lien structurant entre chaque espèce et son territoire, Imanishi l'appelle *sumiwake*, neologisme que Berque traduit par « écospécie », et qu'Imanishi définit comme « le fait que les espèces se répartissent leur habitat » [Imanishi 2015].

Comme individus autant que comme membres d'une espèce, nous sommes donc non pas un sujet, mais un sujet-objet, un commerce incessant, un acte de nous nourrir de ce qui est dehors, de le faire nôtre. Cet acte, c'est la réalité, c'est le milieu, c'est l'espace-temps en tant qu'il est habité, vivant, plein de subjectité.

> « Bien qu'il ait ignoré la terminologie de Watsuji et même celle d'Uexküll, Imanishi a basé son interprétation de la nature sur deux postulats, lesquels reviennent non seulement à reconnaître la médiance, mais à en faire la clef d'une réinterprétation des sciences de la

nature elles-mêmes. Le premier consistait à poser qu'un être vivant ne se trouve pas face à l'environnement externe et objectif comme tel, mais dans le cadre d'un processus d'évolution mutuelle où il y a "subjectivation de l'environnement, environnementalisation du sujet" (kankyô no shutaika, shutai no kankyôka 環境の主体化、主体の環境化) » [Berque, postface à Imanishi 2015]

[12] Dans notre quête d'un nouveau principe, d'un nouveau socle pour la philosophie de l'écologie, le milieu semble donc un candidat solide pour « prendre la place du sujet cartésien », selon l'expression de Callicott dans son article de 1995. Ce nouveau paradigme ontologique intègre et métamorphose le sens de la subjectivité moderne, en faillite théorique et pratique (réfuté par les progrès de la connaissance et par la crise écologique).
Contrairement au cogito, le milieu ne constitue pas une nouvelle *tabula rasa*, un point de départ neuf et radical d'où tout devrait être refondé et d'où toute réalité serait ordonnée et comme créée. Le milieu ne constitue pas un rejet, une négation du sujet ou du couple sujet-objet : il est *le socle concret, réel, d'où émergent sujet et objet*, pôles inséparables d'un même *monde habité*.

[13] Dégager ce socle que constitue le milieu, c'est nous mettre à l'écart des deux ornières modernes dominantes (positivisme et constructivisme, les deux grands avatars du dualisme). Plus encore, c'est voir que *tous les mondes font partie d'un même monde*, que *toutes les sociétés font partie d'une même société*, et que la nature trajectante est précisément cela : une société de sociétés.

> « Le second principe était de considérer que tout être vivant, y compris le genre humain, est membre d'une société globale, qu'il nommait "la société biotique tout entière" (seibutsu zentai shakai 生物全体社会). En vertu de ce principe, le naturaliste serait capable de ressentir quelque chose en commun avec l'animal qu'il observe, et ainsi de pénétrer, pour ainsi dire herméneutiquement, dans le propre monde de cet animal. » [Berque, postface à : Imanishi 2015]

Si la colline de Ginno est « vivante et terrible », c'est parce que nous ne sommes pas au-dessus d'elle, pas différents d'elle, et que notre subjectivité, notre existence, notre dialogue avec la terre, ne parvient pas, ne parvient plus, à faire principe indépendant, mais est lui-même pris dans cette force fondamentale.
Une force qui nous dépasse d'autant plus qu'elle nous constitue.
La « méchanceté » de la colline, sa « cruauté », consiste en ce que nous ne pouvons pas décider de ne pas faire société avec elle. Nous lui sommes liés intimement, et nos erreurs détruisent notre propre socle. Il n'est pas d'abri pour se mettre à l'écart du monde, et encore moins à l'écart du mouvement de fond d'où le monde procède. Ainsi par exemple cette erreur philosophique de faire du cogito le pilier unilatéral du monde se paie-t-elle en réchauffement du climat, disparition de nombreuses espèces, menace sur de nombreuses autres, y compris la nôtre.
Faire de notre subjectivité le pivot du monde, c'est détruire le socle sur lequel nous reposons. Le pivot du monde, c'est ce socle : le milieu, la « Terre-habitée ».

[14] On peut enfin considérer – Berque ne l'a pas fait jusqu'à présent – que ce nouveau paradigme ouvre un bel espace commun à la philosophie et à la théologie. Un chrétien peut sans peine lire la théorie du milieu comme le nouveau et dernier épisode du drame de l' « Alliance » (entre le terreux et la Création, entre l'*adam* et le Créateur). Par ailleurs, l'acte fondateur de la trajection partage de nombreux traits avec l'acte divin – prédication divine, Verbe créateur. La trajection en quoi consiste la vie, toute vie, peut être lue comme Création continue. Pour nous autres *Sapiens* dotés de grands pouvoirs de trajections, faire monde, enrichir les mondes, c'est prolonger la Création – et séparer les deux pôles, c'est détruire les mondes, c'est interrompre la création.

J'espère avoir réussi à partager la conviction selon laquelle la mésologie de Berque, en tant que clef ontologique de cette révolution philosophique de l'écologie, marque l'ouverture d'une révision significative du projet de civilisation de l'Occident. Une révision élaborée « à la lumière de l'Orient », qui déploie à nouveau le monde et rend la vie de nouveau possible.

Marseille, 25 février 2016

BIBLIOGRAPHIE

Berque, *La Singularité virtuelle : les Japonais devant la nature*, Gallimard, 1986

Berque, *Poétique de la terre, Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Belin, 2014

Baird Callicott, *Éthique de la terre*, Wildproject, 2010

[Callicott 1995] Baird Callicott, « Intrinsic Value in Metheithical Analysis », *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 1995

Jean Giono, *Colline*, Grasset, 1929

Edmund Husserl, *L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*, 1934

[Merleau-Ponty 1945] Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945

[Imanishi 1980] Imanishi, *La Liberté dans l'évolution*, trad. Augustin Berque, Wildproject, 2015

ÉCOLOGIE ET DÉCOLONIAL

JOURNAL D'UN TRAVAILLEUR MÉTÈQUE DU FUTUR

(Notes from the future: a crossbreed laborer's diary)

Catalogue de l'exposition
au Frac des Pays
de la Loire, Carquefou

Œuvres de
Julien Creuzet
Ximena Garrido-Lecca
Adriana Minoliti
Fernando Palma Rodriguez
Gala Porrás-Kim

Textes de
Bruce Bégout
Dorothée Dupuis
Jamison Chas Banks
Nicolás Cuello
Ruth Estévez
Caroline Hancock
Baptiste Lanaspeze
Susana Vargas Cervantes

Ed. Dorothée Dupuis

Tumbleros Ediciones
Motto

Résistance gaïenne

Une critique décoloniale de l'idée d'anthropocène (2017)

À la croisée de la critique de la notion d'Anthropocène en train de devenir hégémonique au sein de la scène, et de ma conversion en cours aux pensées décoloniale. Une base de réflexion pour la collection en cours de création « Le Monde qui vient ».
(Article publié dans le catalogue d'exposition *Journal d'un travailleur métèque du futur)*

Gaian Resistance
A Decolonial Critique of the Anthropocene Idea
Baptiste Lanaspeze[1]

"... *and every one members one of another.*"
[Romans 12,5]

Because of our impact on the planetary system, it has been assumed that "mankind [would] become a main geological force" that would open "a new *geological* period" called Anthropocene ("New [period of] Mankind") which would last "for millions of years to come", in which we would become the managers of the planetary system [Crutzen 2000].

This astonishing geology fiction is not yet approved by geological institutions. But it has nonetheless spread all over Western media and academic circles, and has been widely discussed in its specifics and enriched in its content[2], before it finally settled in the 2010s as the consensual framework for "Earth System Sciences" as well as "Environmental Humanities", to describe and study our contemporary relationship with the planet.

This alt-fact narrative is ecologically wrong and politically criminal. We tell another narrative here, which does not overestimate mankind's ability to rule the planetary system, and chooses the side of often underestimated colossal forces, both political (within human societies) and ecological (within Gaian societies) that address and fight the sixth extinction. We call these forces "Gaian Resistance[3]".

1. The Main Geological Force

The Earth is not only a chemical system where living things interact with an abiotic environment through retroaction loops: it is a *living* system *produced by* the billion-year-long recruitment of abiotic elements by living things. The life of the planet is the system of all the relationships, interactions, and exchanges between living and abiotic elements. One thing has remained constant through the last 4.5 billions years: Life powerfully rules

---

1. Publisher and author. Founder of Wildproject, a French publishing house founded in 2008 and devoted to environmental non-fiction. www.wildproject.org

2. For many researchers in Environmental humanities, the Anthropocene is not a *geological* period, but a new "historical regime" in which "the Earth entered the historical arena" [Latour 2015]. If there is such a new historical regime, the opportunity to give it the name of such a dubious *geological* hypothesis must be discussed.

3. But they can also be called Nature, Life, Love, Truth, Justice, Beauty or God, according to one's cultures and beliefs.

the Earth, as much as it can, through the gigantic forces of its living things. This is ultimately the meaning of the Gaian idea[1] [Margulis and Lovelock 1974a, 1974b]. Life is "not merely a geological force, it is the geological force" [Vernadsky 1926, quoted Callicott 2014].

During nine-tenths of its history (4 billions of years), this process was handled by bacteria alone (eubacteria and archaea). This first endless age was ten times longer than the other three geological eras put together. These single-celled anaerobic micro-organisms, first inhabitants of the planet, consumed sunlight and CO_2 (abundant in the old atmosphere) and released oxygen—so much that they progressively changed the composition of the atmosphere through billions of years, which lead to their own asphyxiation.

However, the Great Oxygenation, that culminated 500 millions years ago, did not entirely destroy bacteria. Some of them mutated into complex beings through symbiogenesis [Margulis 1967], but old-school anaerobic bacteria did survive, finding shelters everywhere they could—in oceans, in soils and also *in animal bodies*—so that they are still believed today to constitute a vast proportion of the global biomass (10 to 50%) [Whitman 1998].

The Great Oxygenation (also called Oxygene catastrophe) is the most important event in Earth's history: it threatened Life and constrained it to renew itself radically. Through this process, which took millions of years, unicellular Life became multicellular animals and plants ("Cambrian explosion"). Within these last 0.5 billion years, life diversified and created the world as we know it: Primary (insects, mollusks, reptiles), Secondary (mammals, dinosaurs, birds) and Tertiary (mammals).

But seen from afar, both in time and space, the Earth is the planet of bacteria. "Our planet has always been in the Age of Bacteria, ever since the first fossils—bacteria, of course—were entombed in rocks more than 3 billion years ago. On any possible, reasonable or fair criterion, bacteria are—and always have been—the dominant forms of life on Earth." [Jay Gould 1996]. Bacteria, not mankind, have always been and will always be the "main geological force".

2. Our Gaian Bodies

Like all living bodies, our bodies permanently appropriate abiotic elements through breathing and eating[2]. Eating and breathing, I maintain my existence *and* modify the environment—my existence contributes to the "organicization" of the planet. I participate in an ancient, wild, Gaian project, among countless other individuals of countless other species, across countless centuries.

My very ability to do so relies on the presence of the bacteria inside me. We would not be able to breathe or eat without two kinds of symbioses with anaerobic bacteria:

1

According to James Lovelock, the Earth System Sciences (within which the Anthropocene idea came out) comes from the Gaia hypothesis.

2

Animals eat organic matter (they are "heterotroph" living things) and plants eat abiotic matter (they are "autotroph" living things), so that the trophic pyramid ultimately relies on plants and on the abiotic elements they eat.

mitochondria embedded within *every* one of our cells (allowing us to breathe), and billions of bacteria inside our intestines (allowing us to digest the food we ingest).

Our basic vital functions rely on anaerobic bacteria that date back to the first major era of the Earth's history. Animals' breathing and eating recapitulate 4.5 billion years of planetary life and particularly the first four billion years of the Precambrian. Eating and breathing are not trivial necessities, but daily rituals of Gaian Life—our humble participation in the great appropriation of the planet by Life, which has been going on for billions of years. Eating and breathing are a Gaian Eucharist.

This is what geological time and forces are about. Anthropos is but a very late fruit of the planetary infrastructure that intimately governs him[4].

3. Gaian Soils

With up to 10 billion bacterial cells per gram, soils are the empire of bacteria. **[IMAGE 1]** Among their different functions, soils play a role in the terrestrial system analogous to digestion in our bodies: they decompose dead organisms and recycle organic matter to feed new ones. So they are also analogous to placentas, a matrix of terrestrial life [Wes Jackson 1980]. Not only are soils alive, but they are also the bedrocks of terrestrial Life.

An important cause of the ongoing Sixth Extinction is the death of soils from human cultivation. Massive erosion and low-nutrient food are among the symptoms of the death of soils on a planetary scale: 12 million hectares a year are lost through soil degradation [Bourguignon 1989, R.J. Rickson *et alii*, 2015]. About a third of global arable lands have been killed by industrial agriculture, particularly by excessive plowing and irrigation along with chemical biocides. The food produced by hard-packed, sick or dying soils is neither tasty nor nourishing. This agony of soils destroys Life inside and outside us – *both* the sixth extinction and our modern diseases (obesity, cancers). To kill soil is to kill ourselves.

"We depend upon other creatures and survive because of their deaths. To live, we must break the body and shed the blood of Creation daily. When we do this knowingly, lovingly, skillfully, reverently, it is a sacrament. When we do it ignorantly, greedily, clumsily, destructively, it is a desecration" [Wendell Berry 1979]. This is why central ecological issue for human societies in our relationship with the Earth is not the a technological problem of climate change (a reversible problem, after all) but the ecological, cultural, ethical, and spiritual problem of *the way we grow our food* (a main cause of the irreversible Sixth Extinction).

4. Gaian Societies

Eating is not the only way living things relate to one another. Because "all living things originally come from one thing", "one living cell", they are all "similar and different at the same time (like siblings)" [Imanishi 1940]. The world of living things is a planetary family, whose members are all able somehow to "recognize" each other [Ibid.]. A living thing leads its own life in an autonomous way, in its territory, from its own point of view, displaying its relationships, and all this constitutes its world. It is a subject, with

---

4

The Homo species appeared within a period of glaciations called Pleistocene started 2.6 millions years ago, of which the Holocene, since 12 000 years ago, is only a tiny late warm episode.

its own agency. Life as a planetary phenomenon has been evolving, not as a reaction against external constraints, but under the internal, spontaneous, crossed agencies of the living things [Imanishi 1980].

All that is alive is social, and all that is social is alive. The Planetary Life, or the Living Planet can be referred to as the Society of all societies. This family is organized in species and territories. Every species has its own world and territory [Ibid.]. All these territories are overlapping and shared according to complex patterns of cohabitation.

No one can "manage" the planet as a system of objects: living things inhabit the Earth as a family of subjects. All that is living contributes to the planetary economy, that is, takes part in the production of Life. "Each plant and animal occupies a niche, a role and a profession in the economy of nature" [Elton 1927, quoted David Bourguignon 2016].

5. Decolonial Gaian Politics

The repartition of living things in their life spaces is neither the effect of an established plan, nor the battlefield of a general war, but the moving result of perpetual negotiations. Territorial animals establish frontiers in order to pacify their cohabitation ("dear enemy effect"). Daily life on Earth has a political side, and human politics is ultimately grounded in an evolutionary history we share with other territorial animals [Morizot 2016].

Because life is a terrestrial phenomenon, the living communities spread across the Earth form inhabited and living *lands*. Lands are fundamental concrete realities disregarded by Moderns who reduced them to objective "spaces" that can either be "wilderness" or "inhabited". The desecration of the land (including its dwellers) is a paradigmatic Modern abstraction [Berque]. This abstraction allows colonization. "The wilderness idea served to erase from the American mind the presence of robust populations of indigenous peoples in the continent (...) [and] was a tool of the greatest and still the most unrepentant episode of ethnic cleansing and genocide in human history" [Callicott 2017].

The community formed by a living society and its land is the result of a long lasting relationship. "Our Land": the native claim is not of *property* in the legal Modern way, but of *mutual belonging*. A preliminary *denial of land as a community* is required, in order to legitimate a "settlement colonization". Only a "space", abstracted from its inhabitants, can be colonized. A *land* cannot be *colonized* since it is a system of relations, it can only be destroyed.

Every land is the heritage of living communities. The Modern desecration of land is a crime against living societies. This crime is called "genocide" when its victims come from societies of our own species and "ecocide" (or "sixth extinction") when they come from societies of other species. In both cases it is ultimately a crime against ourselves because we belong to Gaia before any other nation.

6. Gaian Alliances

The "food chain" or "trophic pyramid" is inserted within this social reality. What we can eat are only family members more or less close to us. Here is what seems to be a Gaian tragedy that could make life impossible. And from an individual point of view, eating is indeed ethically indefensible. It can become legitimate (under certain

conditions) only from the higher point of view of planetary Life. To eat consciously is to be consciously Gaian.

Eating is a Gaian communion. Eating is not only about saving ourselves: it is about inserting oneself within a wild collective project, an old world wide web for the sake of which we all will be eaten in the end. To be eaten (by a crocodile, worms or flames) is the price we pay at the end of the day. And the fear of being eaten (a very Gaian anxiety), that became taboo in Modern Western culture, must be lived through and meditated on—in front of the grizzly or crocodile [Plumwood 2002 and Morizot 2016b]. **[IMAGE 2]**

Because we can only eat members of our family, eating is both a tragedy and a communion—what most religious rituals call a "sacrifice", the intentional death of a part for the sake of the whole. We sacrifice others along our life, and we will be sacrificed in the end. We do not ultimately belong to ourselves. We are the others—symbolically (in our social life) but also literally (in our trophic life). We are the lamb we eat, and we become the bear that eats us. Sacrifice is the river of Gaian Life, no wonder it is also a basic religious pattern. God's lamb, *agnus dei*, is a central character of the three Mediterranean monotheisms: metaphorically Abraham's son and literally[7] God's son. The sacrifice of the animal we eat is at the same time always a sacrifice of ourselves.

That eating and mutual belonging are intertwined also shows in erotic love, which recruits all aspects of devouring and engulfing in a wild sophisticated activity, towards excruciating pleasure where the eaten and the eater, the consumer and the consumed, exchange their roles through a fruitful negation of oneself. The important role of the mouth in human sexual intercourse is surprising.

"He:
May your breasts be like clusters of grapes on the vine,
the fragrance of your breath like apples,
and your mouth like the best wine.
She:
May the wine go straight to my beloved,
flowing gently over lips and teeth."
[Song of Songs, VII, 8-9]

7. The Last Frontier

If life is fundamentally erotic, it is because we are the others.

The Anthropocene hypothesis of a million-year reign of mankind seems to ignore that as full members of the web of planetary Life, we might be in trouble when this matrix is destroyed.

Either (1) we "succeed" in the global Modern ecocide, and we do destroy the current Tertiary period (Cenozoic) state of Life, started 60 millions of year ago: a new *chapter in the history of life* (a new geological *era*) will slowly emerge millions of years later and will not be "anthropic" in any way. Or (2) mankind will still be around in

---

[7] This casts a fresh light on martyrdom statements, which could otherwise appear as merely psychotic. In the letters he wrote in captivity on his way from Syria to Rome to be given to lions by imperial authorities, Church Father Ignatius of Antioch writes: "Allow me to become food for the wild beasts, through whose instrumentality it will be granted me to attain to God. I am the wheat of God, and let me be ground by the teeth of the wild beasts, that I may be found the pure bread of Christ." [Ignatius, Romans]

millions of years and, in this case, it will mean that we will have ceased to "leave tracks on the lithosphere" and find ways to respectfully cohabitate with other Gaian societies. In both cases, there will be no such thing as an "Anthropocene". In the very distant, geologically unpredictable future, our only certainty is that there will never be a long-lasting industrially overpopulated Homo.

But if the Anthropocene is not a valid scientific hypothesis, then what is it? Well, like any other science fiction, the Anthropocene geology fiction expresses contemporary anxieties and fantasies: it is the projection into future geological time of the ongoing industrial planetary destruction and supremacy. Global wars, the atomic bomb, industrial agriculture, the political choice of using oil, along with individual cars and suburbia—our historical times should rather be called "*Tanathocene*" [Bonneuil and Fressoz, 2013], except that a historical event is *not* a geological period.

The fascination for the Anthropocene idea might be linked to obscure Modern drives (*« Nature is history: We did it. It is awful. Unfortunately we have no option but to operate the global machinery now. »*) Where can you buy such a fix of shameful satisfaction and triumphant anxiety, without any need for a paradigm change?

Is the whole Earth a New World for our conquest and control? This might be nothing new but the grotesque expression of good old cosmology: the last New Frontier of Modernity, the ultimate global colonial project.

The Modern idea that we will manage Gaia can be opposed by reminding ourselves that this archaic, venerable, divine, wild, natural Society has been creating and managing us for ever—both outside and inside of us—in our environment and in our guts. If Modern colonialism is defined as a desperate attempt to "govern the ungovernable" [Ghassan Hage 2016], which necessarily ends in war and murder, it seems interesting to avoid trying to govern Gaia.

If "Earth System Science" and "Environmental humanities" do not emancipate from the Anthropocene idea, they are likely to play a role analogous to the one well-intentioned geographers and ethnographers played in the American genocide.

8. The Divine Body of the World

Mankind disobeying sacred laws, destroying the world and being punished by superior forces—far from being a new situation, this is a founding pattern of Mediterranean monotheist religious cultures. The three monotheisms urge us to be the good gardeners, "stewards" (*khalifa*) of a Creation that ultimately belongs to God. The "original sin" can be understood as a sin of anthropocentrism [Callicott 1991]. Humans are said to descend from "the earthy" (hebrew *adama*)—humans are earthly, both in the sense that we belong to the wide terrestrial society, and in that we grow our food from the earth.

This decolonial critique of the Anthropocene leads us to reconsider the rationality of the core message of all religious cultures—*respect and honor Creation (inside and outside yourself) as a one Divine Body.*

Our task is not to craft a religion out of Gaia (a New Age project), but, on the contrary, to rediscover and reinvigorate our religious traditions in the light of our new Gaian awareness, born within Western science, and to revisit the fine intuitions of our religious heritage. A first global overview has been done [Callicott 1994], and each tradition can articulate faith and knowledge in its own theological terms, informed by our common, conscious belonging to the Gaian societies.

Even though the planetary scope of the environmental crisis is unseen, its moral issues might be as ancient as the dawn of human consciousness. Against our industrialized Modern organization, which is a war on nature including ourselves, a non-violent spiritual fight has always been led by the peoples of the world. **[IMAGE 3]** This movement towards the whole, beyond the ego, is a classical "conversion" described in all religious traditions—a "spiritual effort". This fight, central to all religions, has received different names in different traditions: Judaic *Love*, Christian *Love*, Muslim *Jihad*[1] or Hindu *Ahimsa* [non-violence]. What we rediscover today is the Gaian ground of this ancient spiritual fight.

1

Jihad (arabic: striving, fighting, resisting), a central theological notion in Islam, appears in the *Quran* usually with the idiomatic expression "*al-jihad fi sabil Allah*": "striving in the path of God". We use it here in its main sense of *inner jihad* ("greater" jihad), a struggle against the self – and not in its derived sense, more famous in the West, of *external jihad* ("lesser" jihad) against "unbelievers".

IMAGES

Gaian Resistance, 1 : Bacterian Life

KBS 89, a bacterial strain from the phylum Acidobacteria that was isolated from KBS LTER soils. Acidobacteria are one of the most abundant groups of bacteria in soils from agricultural and forested sites. © Michigan State University Center for Advanced Microscopy

"Bacteria are the main geological forces. (…) With up to 10 billion bacterial cells per gram, soils are the Empire of bacteria. Among their different functions, soils play a role analogous in the planetary system to digestion in our bodies: they recycle and decompose dead organisms in order to feed new ones."

Gaian Resistance, 2 : Trophic Sacrifice

Ibrahim's (Abraham's) sacrifice. Timurid Anthology. Shiraz. 1410-11. Gulbenkian Museum, Lisbon

"Eating is both a tragedy and a communion – what most religious rituals call a "sacrifice": the intentional death of a part for the sake of the whole. We sacrifice others – because we will be sacrificed in the end. We do not ultimately belong to ourselves."

Gaian Resistance, 3 : Ahimsa Struggle

Gandhi's Salt March, non-violent struggle for decolonization of India, départ le 12 mars 1930.

Gandhiji at the Dandi , Gujarat Salt March. Surrounded by adoring crowds, the end of the British Raj came in sight. (Associated Press File. Courtesy www.pressherald.com).

"Against our industrialized Modern organization, which is a war on nature and on ourselves, a non-violent spiritual fight has always been lead by the peoples of the world."

BIBLIOGRAPHY
[chronological order]

[Vernadsky 1926] Vladimir Vernadsky, *The Biosphere* [1926] 1929

[Elton 1927] Charles Elton, *Animal Ecology*, McMillan Company, 1927

[Imanishi 1941] Imanishi Kinji, *The World of living things*, Routledge, [1941] 2002

[Margulis 1967] "On the Origin of Mitosing Cells," Journal of Theoretical Biology, 1967

[Margulis and Lovelock 1973] James E. Lovelock and Lynn Margulis, "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis," *Tellus* XXVI (1-2) 2-10, [1973] 1974

[Margulis and Lovelock 1974] James E. Lovelock and Lynn Margulis, "Homeostatic Tendencies of the Earth's Atmosphere," Cosmochemical Evolution and the Origins of Life, pp. 93-103, 1974

[Wes Jackson 1980] Wes Jackson,"The Earth in Review: The Rise, Role, and Fall of Soil," *New Roots for Agriculture*, 1980

[Imanishi 1980] Imanishi Kinji, *La Liberté dans l'évolution*, Wildproject [1980] 2015

[Bourguignon 1989] Claude Bourguignon, Lydia Bourguignon, *Le sol, la terre et les champs*, Le Sang de la Terre, [1989] 2015

[Callicott 1991] J. Baird Callicott, "Genesis and John Muir," in *Covenant for a New Creation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991

[Wendell Berry 1979] "The Gift of Good Land," in *The Gift of Good Land*, 1980

[Callicott 1994] J. Baird Callicott, *Earth's insights*, University of California, 1994

[Plumwood 1996] "Being Prey", *Terra Nova*, 1(3) 1996

[Jay Gould 1996] Stephen Jay Gould, "Planet of the Bacteria," Washington Post Horizon, 1996, 119 (344): H1; adapted from Full House, New York: Harmony Books, 1996, pp. 175-192.

[Whitman 1998] William B. Whitman et alii, 1998, "Prokaryotes: The Unseen Majority"

[Crutzen 2000] Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, The "Anthropocene", Global Change Newsletter, n°41, may 2000

[Bonneuil and Fressoz, 2013]

[Callicott 2014] J. Baird Callicott, Thinking Like a Planet, Oxford, 2014

[R.J. Rickson et alii, 2015] "Input constraints to food production: the impact of soil degradation" Food Security, April 2015, Volume 7, Issue 2, pp 351–364

[Morizot 2016] Baptiste Morizot, *Les Diplomates*, Wildproject, 2016

[Morizot 2016b] Baptiste Morizot, revue *Billebaude*, Glénat, 2016

[Ghassan Hage 2016] Ghassan Hage, "État de siège: A dying domesticating colonialism?", *Journal of the American Ethnological Society*, January 2016

[Callicott 2017] J. Baird Callicott, "A Plea for Environmental Philosophy as an Extension of Natural Philosophy in *Japanese Environmental Philosophy*, Oxford, 2017.

Un manifeste décolonial pour les humanités écologiques

Avec Marin Schaffner (2019)

Un tel manifeste existait déjà, il avait été écrit par Deborah Rose en Libby Robin en 2004. Nous l'avons publié en 2019, pour inaugurer notre nouvelle collection de poche.

Avant-propos des éditeurs

Vers des humanités écologiques inaugure notre « Petite bibliothèque d'écologie populaire », la nouvelle collection de semi-poche des éditions Wildproject.

Cette collection est née dans le prolongement de l'ouvrage collectif *Un sol commun : lutter, habiter, penser,* dans lequel nous avons proposé, à l'occasion des dix ans de la maison, un état des lieux des pensées de l'écologie en langue française.

Depuis environ une décennie, on assiste en effet à une explosion des livres traitant d'écologie – notamment dans les domaines de la philosophie, de l'anthropologie, de la sociologie, de l'histoire, de la géographie, de la théorie littéraire, de l'esthétique… Avec de nombreux auteurs, traducteurs, éditeurs, Wildproject a été l'un des artisans de cette œuvre commune, aujourd'hui en pleine expansion – dans laquelle on peut légitimement voir, avec l'anthropologue Philippe Descola, « de nouvelles Lumières ».

« Pensées de l'écologie », « philosophie du vivant », « écologie culturelle », « humanités environnementales »... : la question de la dénomination de ce nouveau champ de recherche et de création n'est pas neutre, et ouvre un débat intéressant. C'est au milieu de ces réflexions, préalables à la réalisation de ce *Sol commun*, que nous avons découvert cet article de Deborah Bird Rose, publié en 2004 dans la revue *Australian Humanities,* et considéré comme un texte fondateur des humanités environnementales.

Malgré sa date relativement ancienne (eu égard au dynamisme du champ), ce texte nous a frappés par sa pertinence, sa radicalité et son exigence de penser ensemble les questions écologiques et décoloniales.

La vocation des humanités écologiques, selon les auteures, n'est pas de forger de « nouvelles histoires », mais de devenir capables de collecter les « histoires vraies » qui ont souvent échappé à notre attention, du fait de nos préjugés modernes coloniaux. Ces histoires vraies, ce sont des histoires de lieux, des histoires de vivants, des histoires autochtones, des histoires d'écosystèmes.

En arrière-plan de ce programme, une tâche théorique : s'émanciper, dans notre effort de connaissance du monde, de l'idée d'un progrès linéaire qui irait du « mythe indigène » à la « vérité scientifique » – décoloniser la construction de la vérité, pour apprendre à lire les vraies histoires dans le monde. Il s'agit, au fond, d'un programme d'alphabétisation écologique collective.

Depuis notre première lecture, nous n'avons cessé d'y revenir, de citer et de discuter ce texte. Il nous a ouvert des horizons si importants, qu'il nous semble constituer non seulement une boussole éditoriale pour la nouvelle décennie qui s'ouvre, mais un solide programme de travail pour les humanités écologiques. C'est pourquoi, après avoir envisagé de l'intégrer en annexe d'*Un sol commun*, il nous a finalement semblé mériter une publication à part entière.

À l'époque où ce texte a été écrit, l'expression « *environmental* humanities » ne s'était pas encore imposée dans le monde anglo-saxon, comme c'est le cas aujourd'hui ; et l'expression « *ecological* humanities », choisie par les auteures, était une dénomination plus juste, tant pour

éviter la notion moderne d'« environnement », que pour revendiquer la radicalité théorique et politique de ce champ de recherche et d'action. En somme, même si les humanités environnementales sont aujourd'hui florissantes – et à la mode –, le risque existe de les voir dériver, au sein de l'université, vers une nouvelle scholastique, qui remplirait les pages des futures « encyclopédies de l'anthropocène ».

De véritables humanités écologiques sont encore à construire, avec les communautés habitantes. Parmi les premières choses qu'on en attend, c'est qu'elles recomposent les savoirs et les pratiques – et que le monde soit leur école.

Baptiste Lanaspeze
Marin Schaffner
Août 2019

La santé de la raison

(avec Marin Schaffner) (2021)

Introduction de notre manuel Les Pensées de l'écologie, initialement conçu pour les cours de philosophie en terminale.

Introduction
La santé de la raison

La philosophe aborigène Mary Graham écrit que les cultures aborigènes de la terre et du lieu sont fondées sur deux axiomes : « La terre est la loi » ; et « Vous n'êtes pas seuls dans le monde ».
DEBORAH BIRD ROSE
Vers des humanités écologiques, 2004

Platon ne voulait aucun disciple ignorant de la géométrie. Si j'étais à même de fonder une école, je n'y voudrais personne qui n'eût choisi, pour s'y consacrer sérieusement et spécialement, quelque science naturelle.
JOHANN WOLFGANG VON GOETHE
Correspondance, 1787

Le projet d'un manuel des philosophies de l'écologie remonte à la fondation des éditions Wildproject en 2009, mais il a fallu une décennie pour se lancer dans sa mise en œuvre. L'apparition d'une communauté grandissante d'auteurs, d'éditeurs, de libraires et de lecteurs le rend à la fois possible et nécessaire.

Tout comme la collection « Petite bibliothèque d'écologie populaire », ce manuel a été conçu dans le prolongement de l'ouvrage *Un sol commun : lutter, habiter, penser*, qui proposait une cartographie des pensées de l'écologie à l'occasion des dix ans de la maison. Ces différents projets s'inscrivent dans

une même démarche pédagogique de diffusion, de partage et de croisement des pensées de l'écologie vers différents publics, différents mondes et différentes générations.

Pourquoi un manuel des pensées de l'écologie ?

Apparue à la fin du 19e siècle comme « science des relations et des conditions d'existence », puis devenue branche autonome de la biologie moderne au début du 20e siècle, l'écologie devient à partir des années 1960 un mouvement social, politique et philosophique, qui touche bientôt toutes les sciences humaines et sociales. Au début des années 2000, l'ethnographe australienne Deborah Bird Rose propose ainsi de parler d'« humanités écologiques[1] » pour désigner ces pensées qui, à la croisée de nombreuses disciplines, invitent à décentrer nos relations au monde et à situer nos savoirs.

Ce manuel est porté par la conviction que l'écologie constitue une recomposition de nos connaissances et de nos pratiques aussi vaste et importante que ce qu'ont pu être, à d'autres époques et sur d'autres bases, la Renaissance ou les Lumières[2] –

1. Deborah Bird Rose, *Vers des humanités écologiques* suivi de *Oiseaux de pluie*, traduction de Marin Schaffner, Wildproject, 2019.

2. Cette conviction est un thème récurrent chez les penseuses et les penseurs de l'écologie. L'anthropologue Philippe Descola la formule en ces termes :
« Une des choses que l'écologie, prise dans son sens large, a mises au premier plan, c'est le fait que (…) les systèmes institutionnels actuels, généralement basés sur des intégrations pyramidales, ont laissé de côté l'inventivité et la spontanéité des initiatives locales – détruisant d'une certaine façon la diversité

certains auteurs, en référence à l'anglais *Enlightenment*, ont pu parler, à propos de l'écologie, d'un « *Enlivenment* » (à la fois des pensées qui reprennent vie, et la vie qui trouve une place nouvelle au cœur de nos pensées).

Ce manuel suit l'hypothèse selon laquelle la crise écologique n'est pas un problème technologique, ni un accident du développement industriel – mais le résultat direct et prévisible d'un mode d'organisation socio-économique adossé à l'idée d'une séparation entre le « règne humain » et la « nature », nous autorisant à soumettre tout le reste du vivant au service de notre confort. Le dualisme entre *humanité* et *nature* a donné au projet « civilisateur » industriel une justification et une légitimité.

Pour cette raison, les pensées de l'écologie ne constituent donc pas seulement un courant de pensée neuf et stimulant, mais aussi un élément de réponse à la crise écologique en cours : pour mettre fin au désastre, nous avons besoin de nouveaux outils et de nouveaux récits par-delà ceux de la modernité[3].

---

des expressions collectives. En ce sens, le défi absolument central de ce siècle semble être de trouver des formes d'articulation entre des façons locales d'habiter le monde et leur intégration à des systèmes institutionnels qui les fédéreraient sans détruire leurs particularités. Une sorte de fédéralisme du local, dont la mise en place demande un effort conceptuel considérable, du même ordre d'ampleur, par exemple, que ce qu'ont accompli les penseurs des Lumières au 18e siècle ou du socialisme au 19e. » (Entretien paru dans *Un sol commun : lutter, habiter, penser*, dir. Marin Schaffner, Wildproject, 2019).

3. Il sera beaucoup question de « la modernité » dans ce manuel. Les humanités écologiques se donnent en effet pour tâche de déconstruire et dépasser « la modernité », qu'elles définissent

Comment organiser un manuel des pensées de l'écologie ?

L'art, le bonheur, la conscience, le devoir, l'État, l'inconscient, la justice, le langage, la liberté, la nature, la raison, la religion, la science, la technique, le temps, le travail, la vérité : la philosophie est enseignée en classe de terminale à travers une série de 17 « notions ». Or, dans la plupart des manuels de philosophie, l'écologie est soit absente, soit traitée comme une niche (qu'on évoque surtout avec la notion de « nature »).

Ontologie, éthique, politique, esthétique... Les pensées de l'écologie bougent pourtant les lignes de l'ensemble des grandes questions philosophiques. L'écologie devenue philosophie peut donc investir et modifier le sens de notions établies (à commencer par celles de vie, société, relations, nature...) – et en inventer ou en mobiliser de nouvelles (comme celles d'écosystème, de Gaïa, de désastre, de soin...).

Après avoir envisagé de créer, en face des notions traditionnelles, une liste alternative de notions philosophiques écologiques, nous avons finalement renoncé à structurer ce manuel par notions. Nous avons choisi de lui donner une forme plus organique, en articulant un certain nombre de problèmes, que nous avons ramenés à trois grandes questions : *Qu'est-ce que connaître le vivant ? Com-*

---

comme cette aire culturelle marquée par « deux idées nouvelles, celle du mécanisme et celle de la domination et la maîtrise de la nature » (Carolyn Merchant) – une aire culturelle apparue en Europe occidentale au 16e siècle avec la colonisation, la « révolution scientifique » et la Réforme protestante.

ment bien vivre sur Terre ? À partir de quels principes refaire des mondes ? Ces trois questions recoupent les domaines de la connaissance, de la politique, et de l'éthique.

Dans un contexte de désastre écologique (l'exploitation sans précédent de la vie sur Terre et la « Sixième Extinction » massive des espèces), ce manuel voudrait paradoxalement être une fête, le partage de notre joie face à ces modes de pensée émergents d'une ampleur inédite.

Ce que l'écologie fait à la philosophie

Le corpus de ce manuel est donc celui des humanités écologiques : c'est-à-dire pas seulement la philosophie, mais toutes les sciences humaines et sociales métamorphosées au contact de l'écologie (histoire, sociologie, anthropologie, etc.), ainsi que la littérature, le droit, l'agriculture, l'architecture, les arts – et évidemment l'écologie scientifique, l'éthologie et toutes les « sciences naturelles »...

Avant la rupture du 19e siècle entre « sciences naturelles » et « sciences humaines », les sciences de la nature et la philosophie étaient étudiées conjointement par les savants. Aussi les humanités écologiques sont une occasion pour les sciences humaines et sociales de renouer leur dialogue historique avec les sciences naturelles – et de s'inscrire de façon radicale et créative dans une transdisciplinarité que les mondes académiques appellent de leurs vœux.

Les philosophies de l'écologie étant souvent nourries par des terrains d'enquête et des savoirs positifs, la figure du philosophe tend, dans ce ma-

nuel, à se doubler de celle d'un anthropologue, d'un éthologue, d'un agronome, d'un activiste, etc.

Sans chercher à épuiser l'ensemble des ramifications des pensées de l'écologie (qui sont nombreuses et en pleine floraison), on essaie ici d'ouvrir le plus largement possible l'éventail des approches et des enjeux. Malgré ses imperfections, on espère que ce manuel sera utile.

En réponse à la crise écologique, les pensées de l'écologie nous semblent donner des outils pour favoriser la vie des écosystèmes, la justice des sociétés humaines et la santé de notre raison.

M.S. et B.L.

ÉCOLOGIE ET PSCYHOLOGIE

La doublure intérieure du désastre écologique (2022)

MENU

AOC

S'abonner | Se connecter

Analyse **Opinion** Critique Entretien Fiction | Auteur·e·s Rayonnages Tables Agenda Archives Lil

vendredi 7 octobre 2022

ÉCOLOGIE

La doublure intérieure du désastre écologique

Par **Baptiste Lanaspèze**

ÉDITEUR

Quelles sont les résonances psychologiques du partage moderne entre culture et nature ? Dans une culture où l'idée de nature est morte, où l'extinction fait rage, les âmes aussi tombent malades et meurent.

agrandir AA partager

Il y a 60 ans, Rachel Carson montrait pourquoi la « guerre contre la nature » des sociétés industrielles est en réalité « une guerre contre nous-mêmes »[1]. Elle rassemblait dans *Printemps silencieux* les preuves de cette autodestruction *sous son aspect physique* – à commencer par les cancers induits par les pesticides. C'est ici l'indissociable *versant moral* de cette guerre contre la nature que nous voudrions aborder, en mettant en lumière les conséquences psychologiques morbides du « partage moderne » entre nature et culture. Cette perspective est aussi une invitation à cesser de penser séparément intérieur et extérieur, âme et Terre, névrose et extinction.

La guerre contre nous-mêmes

La semaine dernière, dans une chambre funéraire du cimetière Saint-Pierre à Marseille, je me suis recueilli devant le corps de S*, entièrement recouvert d'un drap blanc. C'était l'ancienne épouse d'un ami proche, et aussi la maman de deux jeunes filles. Elle s'est jetée par la fenêtre, à l'âge de 46 ans. Son visage n'était plus visible.

Son geste me hante – non pas parce que je le trouve aberrant, mais au contraire, horriblement familier. Angoisses, dépression, burn-out, insomnies, phobies, obsessions, sentiment d'irréalité, dissociation mentale, paranoïa, pulsions de destruction et d'auto-destruction… Tous ces maux, nous sommes nombreux·ses à cohabiter tant bien que mal avec eux ; mais, pour tout un tas de raisons, sans doute respectables, qui vont de la pudeur au déni, nous préférons les tenir dans l'ombre ; et ils sont d'autant plus actifs et puissants qu'ils ne sont pas verbalisés, pas écoutés, pas formulés publiquement, pas travaillés collectivement – et pas mis en relation avec d'autres phénomènes morbides de notre temps.

Comme si cette détresse, venue du fond de la nuit, était le fruit d'une défaillance personnelle dont nous devions avoir honte, et contre laquelle il fallait lutter avec fermeté ; comme si elle ne concernait que notre histoire intime, familiale… et pas notre vie commune. Comme si ces maux ne pouvaient faire l'objet, au mieux, que d'une thérapie individuelle, dans le secret d'un cabinet – et non pas d'une réflexion politique.

Le mal-être est pourtant la chose du monde la mieux partagée – au point que la névrose est souvent définie comme la condition de l'humanité moderne[2]. Dans quelle mesure peut-on séparer cette « condition névrotique » du fait que nous faisons partie d'un monde qui a détruit l'idée de nature[3] et mis en œuvre l'extinction de la vie sur Terre ? Peut-on considérer la morbidité psychologique sans la mettre en lien avec la morbidité écologique – et inversement ?

Les raisons de cette séparation sont nombreuses. La première touche à l'idée que nous nous faisons de notre intériorité ; la seconde, à l'idée que nous nous faisons de la crise écologique ; et la troisième, à l'idée que nous nous faisons de la névrose. Mais pour peu qu'on reconsidère ces trois éléments – notre âme, la terre, nos angoisses – à la lumière des pensées de l'écologie, un autre paysage ontologique et éthique se dessine.

Notre intériorité animale

Pour les modernes, les phénomènes psychologiques relèvent d'un niveau de réalité qui appartient à la sphère de la *subjectivité* – ontologiquement distincte du reste des éléments (politiques, naturels…) du monde extérieur objectif. Et dans une perspective freudienne, la profondeur de cette sphère psychologique ne ferait que renforcer son autonomie ; le fond de l'inconscient renvoyant soit à l'ancienneté de l'héritage enfantin ou culturel, soit au sous-sol d'une libido bestiale et anonyme[4].

Mais si, avec les pensées de l'écologie, on comprend la vie terrestre comme une société de sociétés, au sein desquelles s'inscrivent les sociétés humaines, et qu'on relie cette compétence sociale fondamentale à l'existence d'une *subjectivité animale*[5], alors on ne pourra plus tenir l'intériorité pour une prérogative humaine - et on sera amené à distinguer intériorité et conscience.

Si, avec les pensées de l'écologie, on conçoit tous les vivants comme pourvus d'une intériorité, alors on pourra envisager la pleine continuité entre ce qui se passe dans le monde et ce qui se passe en nous, cela étant uni et continu. Et si, avec les pensées de l'écologie, on essaie de définir en quoi consiste cette intériorité, on ne pourra pas la tenir pour une substance immatérielle et subjective (opposée à une substance matérielle et objective qui serait celle de notre corps et du monde), mais plutôt comme la doublure intérieure indissociable de nos vies physiques - puisque chez les êtres vivants, il n'existe aucune « physicalité » qui ne soit dotée d'une « intériorité », et inversement[6].

Nous pouvons du reste sentir et concevoir aisément que notre vie intérieure plonge ses racines très profondément dans notre être physique, et que notre vie physique résonne d'une vaste symphonie intérieure. Cette vie intérieure nous vient du fond des temps, possède son dynamisme propre, ses structures, son « anatomie[7] », de sorte que le psychisme constitue un héritage aussi ancien que celui de notre corps, qui nous est donnée lui aussi tout entier à la naissance. C'est par exemple une conviction centrale du psychologue Carl Gustav Jung :

« Le corps a une préhistoire anatomique de millions d'années - de même le système psychique ; et comme le corps humain moderne représente en chacune de ses parties le résultat de ce développement et que partout transpercent les étapes préalables de son présent - il en va de même de la psyché. (...) La conscience commença, selon la perspective de son développement historique, dans un état quasi animal auquel nous donnons la valeur d'inconscience ; de façon analogue, l'enfant répète cette différenciation[8]. »

Cette vie intérieure de notre corps vivant, on peut l'appeler psychisme ou, selon un mot archaïque, *âme* - du latin *anima*, souffle, qui donne aussi le mot « animal »[9]. Il faudrait alors définir notre subjectivité non pas comme une conscience transcendante, mais plutôt comme une subjectivité naturelle, une *intériorité animale* - au double sens de sa réalité d'âme et de son ancrage dans l'histoire terrestre de la vie.

Dans la mesure où cette vie intérieure possède tout autant d'empirie et d'autonomie que le monde extérieur, elle se prête à des expériences et à une connaissance expérimentale parfaitement analogues à celles qui nous font connaître le monde hors de nous. « La psychologie opère avec les idées et les autres contenus mentaux comme la zoologie avec les différentes espèces animales[10] ». C'est ainsi que Jung a été contraint, dans l'élaboration de son savoir empirique et scientifique de la psyché, à étendre l'idée de *nature* à l'ensemble formé par la physicalité *et* l'intériorité, l'âme *et* le monde. Il retrouvait ainsi, par-delà la modernité, la notion complète de l'idée de nature - cette *physis* intégrant l'humain corps et âme.

La guerre contre la nature

À partir de cette conception de la Terre comme d'une société de sociétés formée par des vivants doués d'une intériorité, on peut envisager d'un autre œil la réalité de la « crise écologique ».

Techniquement appelée « sixième extinction de masse », la destruction en cours de la vie sur Terre est le résultat de deux actions principales des sociétés modernes. D'abord *l'industrialisation de la campagne*, c'est-à-dire la production massive d'une nourriture aussi nocive pour la santé des humains que pour la vie des sols, et fatale pour les mondes et les savoirs paysans. Et ensuite, la corrélative *industrialisation de la ville*, un mode d'habitat humain - caractérisé par le gigantisme, l'étalement urbain, les routes, la voiture - qui détruit les habitats des vivants.

Cette dimension mortifère est invisibilisée par des descriptions inexactes, techniques, métaphoriques, euphémistiques... de la « crise écologique ». Il ne s'agit pas simplement d'une crise climatique, ni d'une insuffisante « protection de la nature », encore moins d'une future ère géologique - il s'agit de la destruction méthodique et exponentielle de la vie terrestre par les sociétés industrielles, d'une administration de la mort - d'une nécropolitique[11].

Cette administration de la mort n'est pas un accident de la société industrielle, mais son accomplissement interne ; elle n'est même pas en contradiction avec les valeurs fondatrices de l'Occident moderne, mais résonne au contraire de façon cohérente avec la grande idée, morale et métaphysique, d'une dignité absolue de l'Homme et de la guerre corollaire qu'il se doit d'entreprendre contre la Nature. Le projet moderne dont nous héritons tous - et il serait présomptueux de s'en croire épargné -, c'est l'idée que nous gagnons notre humanité à travers cet effort individuel et collectif de nous arracher à notre condition naturelle. Cette conception dénaturalisante, caractéristique des sociétés industrielles, a été mise en place en Occident aux XVIe et XVIIe siècle avec la science moderne, le protestantisme, la conquête des Amériques, l'invention du capitalisme et des États-nations, l'esclavagisme - tout ce qu'on en est venu à appeler « civilisation ».

Cette destruction a lieu depuis quatre siècles, mais elle a atteint une intensité inédite depuis la victoire du « monde libre » à la fin de la Seconde Guerre mondiale, notamment avec la mise en place de vastes complexes transnationaux entre États / grands groupes industriels / armées[12] pour qui concerne notamment la production d'énergie, l'agriculture, les transports, les communications... Ce système nécropolitique est ce qui a été appelé, à partir du discours d'investiture du président Truman de 1949, le « développement », pour prendre la relève du projet colonial[13].

Peut-on être citoyen·ne d'une cité malade, membre d'une civilisation mortifère, et avoir une vie intérieure placée sous le signe de l'amour et de la paix ? Peut-on être « civilisé » de la sorte, sans être agité de pulsions morbides ? On a beaucoup

insisté, et à juste titre, sur les conséquences psychiatriques de la colonisation pour les colonisés - mais il ne faut pas sous-estimer la gravité de la psychopathologie des colons[14] ; et la prise en charge de cette maladie peut être conçue comme faisant pleinement partie du travail décolonial.

Le grand clivage

Peut-on participer à un monde qui conçoit et traite la nature comme une réalité *non-humaine, extérieure, inerte* - et ne pas avoir de problèmes d'identité en tant qu'humains nés de la terre[15] ? Pour qui, pour quoi faut-il se prendre - que faut-il être devenu - pour pouvoir se penser hors nature ?

Que se passe-t-il lorsque nous nous rapportons à notre intériorité animale en la concevant comme une conscience transcendante ? Trier en nous ce qui relève de la « raison » et de la volonté, pour le mettre à l'abri des forces obscures du désir, de l'imagination et du sentiment - ne serait-ce pas là la version intime de la guerre contre la nature ? L'identification exclusive de soi au pôle conscient, la déconnexion de ses propres affects, l'ignorance de ses propres profondeurs, le déni d'âme autant que d'animalité : tout cela fait courir au conscient le risque d'être submergé par un raz-de-marée de contenus refoulés, qu'il ne va pas reconnaître - et je vais apparaître étranger à moi-même, aliéné, envahi, possédé. Typiquement occidental, ce rejet de l'âme par le conscient manifeste une analogie structurelle avec le partage moderne. Vu sous cet angle, le partage moderne ne constituerait pas seulement une erreur philosophique, mais un symptôme psychopathologique.

Avant même l'apparition du mouvement écologiste, cette hypothèse est formulée à plusieurs reprises par Jung :

« L'attitude consciente de mon malade est tellement unilatérale, intellectuelle et rationnelle, que *la nature* en lui s'emporte et se déchaîne, anéantissant tout son monde conscient de valeurs.[16] »

Ou encore :

« Parmi les malades dits névrotiques d'aujourd'hui, bon nombre, à des époques plus anciennes, ne seraient pas devenus névrosés, c'est-à-dire n'auraient pas été dissociés en eux-mêmes, s'ils avaient vécu en des temps et *dans un milieu où l'homme était encore relié* [...] *à la nature vécue et non pas seulement vue du dehors* ; la désunion avec eux-mêmes leur aurait été épargnée.[17] »

Traduit en termes psychologiques, le partage nature/culture constituerait donc une sécession du conscient vis-à-vis de la profondeur naturelle de l'âme, sécession qui entraînerait une compensation de l'inconscient, sous forme de névrose. Assignés comme nous le sommes à cette tâche impossible de nous séparer de la nature, nous parviendrions cependant à nous séparer de nous-

mêmes - c'est-à-dire à devenir névrosés, ou à voir *s'éteindre notre âme*. Dans une culture où l'idée de nature est morte, où l'extinction fait rage, les âmes aussi tombent malades et meurent ; et cette épidémie moderne est ce qu'on appelle névrose. Ce que la modernité tente en vain de vouloir « partager » en deux, elle le tue au-dehors, et elle le clive au-dedans ; l'impossible « grand partage » tournant ainsi au grand clivage.

Combattre et soigner

Cette structure clivée, on la retrouve démultipliée dans nos structures socio-économiques. Ainsi barricadés contre nos propres sentiments par notre Moi, contre les bactéries par les antibiotiques, contre les rivières par nos infrastructures, contre les peuples des Suds par les frontières de nos États-nations, contre les « terroristes » par la « guerre contre la terreur » (une variante de la guerre contre la nature) - nous autres Modernes, assiégés par la peur, obsédés par la force matérielle, pensons œuvrer à maximiser notre sécurité, en créant au contraire les conditions d'une catastrophe à la fois psychique, sanitaire, écologique et géopolitique.

Dans ce contexte moral de scission, de dissociation, de séparation et de mort, la question centrale de notre siècle devient donc celle de la santé et de la guérison - de la Terre, de nos corps, de nos âmes. De la façon dont on va pouvoir retrouver et libérer les puissances de la vie. De la façon dont on va pouvoir renaître et engendrer, continuer à naître et à faire naître (selon le sens étymologique du mot « nature »[18]). Lutter contre le désastre écologique, ce serait donc être à la fois un combattant et un soignant : un combattant qui lutte contre les crimes et les mensonges du front moderne ; et un soignant, à l'arrière du front, qui répare le tissu dévasté des âmes et des vivants.

Parce que les deux crises sont indissociables, on ne peut résoudre l'une sans résoudre l'autre : une société de gens malades ne saurait être compétente pour prendre soin de la vie sur Terre ; et on ne peut pas être en bonne santé au sein d'une Terre où la vie se défait. Sixième extinction et névrose - deux variétés de la même dégradation de la vie - seraient dans cette hypothèse les deux volets du retour négatif adressé au projet moderne. L'enjeu des pensées de l'écologie - mettre fin à la guerre contre la nature - serait alors, en supplément des immenses luttes politiques et sociales, aussi un enjeu de thérapie collective. Et une réponse complète à la crise écologique ne pourrait se passer de la profondeur psychologique.

Tel est le projet de l'« écopsychologie », un courant de pensée officiellement ouvert dans les années 1990 par Theodore Roszak, mais qui est déjà central dans l'œuvre de Jung.

Baptiste Lanaspèze

ÉDITEUR, DIRECTEUR DES ÉDITIONS WILDPROJECT

Qui a peur des esprits de la nature ?

(avec Georgia Froman, 2024)

Qui a peur des esprits de la nature ?

Ce que les noix de muscade et les vignes d'Anjou nous disent de l'antispiritualisme

par Baptiste Lanaspeze et Georgia Froman

Au sein des éditions Wildproject, qui tiennent du centre de recherche autant que de l'atelier d'artistes, nous naviguons depuis 15 ans entre des enjeux que nous posons explicitement sur la table, et d'autres qui font irruption dans notre catalogue. Ces émergences imprévues font le sel de notre métier. Ainsi la question du spiritualisme s'est-elle invitée dans 5 titres qui nous avons publié depuis un an : *Écopsychologie* (Theodore Roszak, Allen Kanner, Mary Gomes), *La Crise écologique de la raison* (Val Plumwood), *Les Êtres de la vigne* (Jean Feyer), *Ce sont d'autres gens* (Jean-Christophe Goddard), et *La Malédiction de la muscade* (Amitav Ghosh).

Si la période moderne, ouverte en 1492, nous a conduits à la sixième extinction et à la destruction des peuples autochtones, c'est *aussi* parce qu'elle repose sur l'idée mécaniste d'un cosmos mort, matériel, inerte – en somme, sans esprit. Par-delà toutes les indiscutables causalités infrastructurelles (l'esclavage, la plantation, la colonisation, l'industrie, l'armée, le capitalisme, la structure impériales des États-nations…), on ne peut sous-estimer le rôle dévastateur d'une cosmologie qui place l'homme (masculin, blanc, valide, rationnel…) au-dessus d'une nature passive, à conquérir et dominer. Cette thèse – simple et bouleversante – a marqué la

naissance des humanités environnementales, dans *La Mort de la nature*, de Carolyn Merchant, en 1980.

Cette idée est aussi au cœur du dernier récit du romancier indien Amitav Ghosh, *La Malédiction de la muscade*. Lorsqu'en 1621 (nous raconte Ghosh), l'officier Martijn Sonck de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales a déclenché le génocide des habitant·es d'une des îles Banda (Indonésie), ce n'est pas seulement pour acquérir le monopole mondial de la muscade, une denrée d'un prix alors inestimable, mais aussi, parce qu'au beau milieu de cette nuit noire en terre étrangère, « une lampe est tombée toute seule », et que Sonck a eu *peur*. Il lui a semblé nécessaire, pour pouvoir exploiter les ressources de l'île, de la vider de ses forces invisibles, tout autant que de sa population autochtone. La malédiction dont parle Ghosh est bel et bien une malédiction rationaliste – c'est-à-dire non seulement une vision matérialiste de l'univers, mais un projet résolument anti-animiste, qui consiste à vider le monde de son intériorité afin de mieux le dominer.

Peur aussi, sans doute, comme les nombreux dirigeants et magistrats qui ont participé en Europe à l'extermination des 100 000 sorcières (dont 17 000 sorciers) entre le 15e et le 18e siècle. Cette chasse aux sorcières n'est pas, comme le montre Carolyn Merchant, le résultat d'un obscurantisme moyenâgeux, mais le côté sombre de la naissance du rationalisme moderne, dont la nouvelle « méthode scientifique » s'inspire directement de ces « enquêtes » anti-sorcellerie. Peur, comme les officiers français à Sétif en 1945 en terre algérienne ; comme les colons états-uniens en terre indienne (*Indian country*) dans la « conquête de l'Ouest » ; peur comme tous les peuples illégitimes sur une terre qui ne leur appartient pas, où ils ne peuvent se maintenir que par la force militaire

Ce genre de peur qui force à tuer tout le monde – le massacre constituant sans doute la preuve empirique que l'univers est bel et bien mort.

Pour le chamane et militant yanomami Davi Kopenawa, c'est précisément parce que le monde est plein d'intériorités que la destruction par les blancs du sol, du sous-sol et des rivières va conduire, à la « chute du ciel » (comme le rappelle Jean-Christophe Goddard dans *Ce sont d'autres gens*).

Les politiques de lutte contre le projet moderne de « réduire au silence » la Terre (et les peuples qui attestent sa puissance virale), Ghosh les appelle des « politiques vitalistes » – reprenant le nom de la position philosophique qui, dans l'histoire européenne des idées, tint tête à la position mécaniste – avant que celle-ci ne soit finalement victorieuse au 19e siècle avec l'invention de la biologie moderne. Pour Ghosh, le monde est pourtant bien vivant ; et avant que les savants européens n'imposent l'idée inverse, les peuples l'ont toujours su. L'écologie et l'hypothèse Gaia sont, à ses yeux, un simple retour à la raison vitaliste :

> *« Ce fleuve souterrain qu'est le vitalisme remonte à la surface avec fins » partout dans le monde après avoir coulé sous terre pendant des siècles. »*

Même lorsqu'elles sont inoffensives, ces « politiques vitalistes » heurtent les mythes modernes au point de déclencher de fortes agressions. Plus près de nous que les îles Banda, la dégustation d'un bon verre de vin biodynamique – produit en mobilisant une vision du monde qui postule son intériorité spirituelle – peut par exemple être perçu comme un geste menaçant, voire insurrectionnel. À l'occasion de la publication des *Êtres de la vigne*, de l'anthropologue Jean Foyer, notre maison d'édition a ainsi

découvert – dans l'institution académique et dans les réseaux sociaux – la virulence du front rationaliste-moderniste. Il ne s'agissait pas là de discussions argumentées sur le livre, mais d'un refus définitif de principe (parfois même assorti d'insultes). *Les Êtres de la vigne* est pourtant un solide essai de sciences humaines qui propose simplement une étude fine de la pratique et des représentations de vignerons nos biodynamistes en Anjou, avec le regard exempt de malveillance qui convient à ce genre de travaux – comme l'auteur l'avait fait auparavant (sans en être inquiété) lorsqu'il avait étudié la pratique et la cosmologie de paysanneries autochtones au Mexique.

Mais il faut savoir que Rudolf Steiner (1861-1925) – l'inventeur en 1924 de la biodynamie, qui est accessoirement une des branches maîtresses de l'agroécologie – est considéré par le front rationaliste comme un dangereux « sorcier » de l'époque contemporaine. Aussi est-il régulièrement envoyé au bûcher dans des journaux aux lignes politiques pourtant divergentes (*Marianne*, *Le Point*, *Le Figaro* ou encore *Le Monde diplomatique*). Nos confrères et consœurs des éditions Actes Sud ont été à plusieurs reprises les victimes collatérales de ces autodafés ultra-modernistes. Comme si Steiner, ce chamane européen, ce savant goethéen illuminé et traversé de « visions » (avec sa philosophie, il faut bien le dire, un peu fantasque), constituait aujourd'hui pour le monde, en période de sixième extinction et de génocides, une menace contagieuse qu'il fallait endiguer…

L'antispiritualisme est une passion qui fait rage en France de façon chronique, avec une virulence qui rejoue, comme un trauma, la naissance de la modernité. Ainsi, la très zélée Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (Miviludes) a-t-elle, par exemple,

ete condamnee en 2018 par le tribunal administratif à une amende de 2000€ pour sa dénonciation injustifiée de l'anthroposophie[1].

L'enjeu de cette tribune n'est pas de faire allegeance à une quelconque institution spirituelle ; mais d'interroger l'édifice bétonné de certitudes de celles et ceux qui se présentent comme les défenseurs de « la science ». En milieu moderne sécularisé, l'accusation de « spiritualisme » – ou de « vitalisme » est un opérateur puissant de discrédit académique et de bannissement politique – dont l'usage peut être dévastateur, et dont on pourrait donc être tenté de se préserver. Nous n'espérons pas convaincre ici ces quelques hussards du rationalisme, mais interroger la façon dont nous avons toutes et tous plus ou moins intériorisé ces figures d'autorité – et notre soumission intime à cette « terreur mécaniste » qu'ils rejouent sans cesse.

Il ne s'agit pas ici de lutter contre la construction de savoirs empiriquement fondés (avec hypothèse, expérience, conclusion), autrement dit « les sciences », mais contre le scientisme (qui avance en général sous le nom de « la science ») – cette philosophie dogmatique selon laquelle le monde est un amas de matière morte et donc une ressource disponible. Sauf que, contrairement à l'idée confortable en vigueur, il n'est pas si facile de distinguer la pratique d'élaboration de connaissances expérimentales (« les sciences ») de cette croyance anti-spirituelle, et ce pour la simple raison qu'historiquement, les deux ont marché en connivence tout au long de l'ère moderne : le progrès des sciences ne cesse de « prouver » que ce monde sécularisé est le nôtre, et peut continuer d'autoriser sa profanation (même si au niveau individuel, des scientifiques peuvent avoir une vision du monde mystique, vitaliste ou spirituelle,

[1] https://www.francetvinfo.fr/sante/maladie/cancer/une-medecin-anthroposophe-condamnee-a-une-amende-pour-avoir-critique-la-science_2726701.html

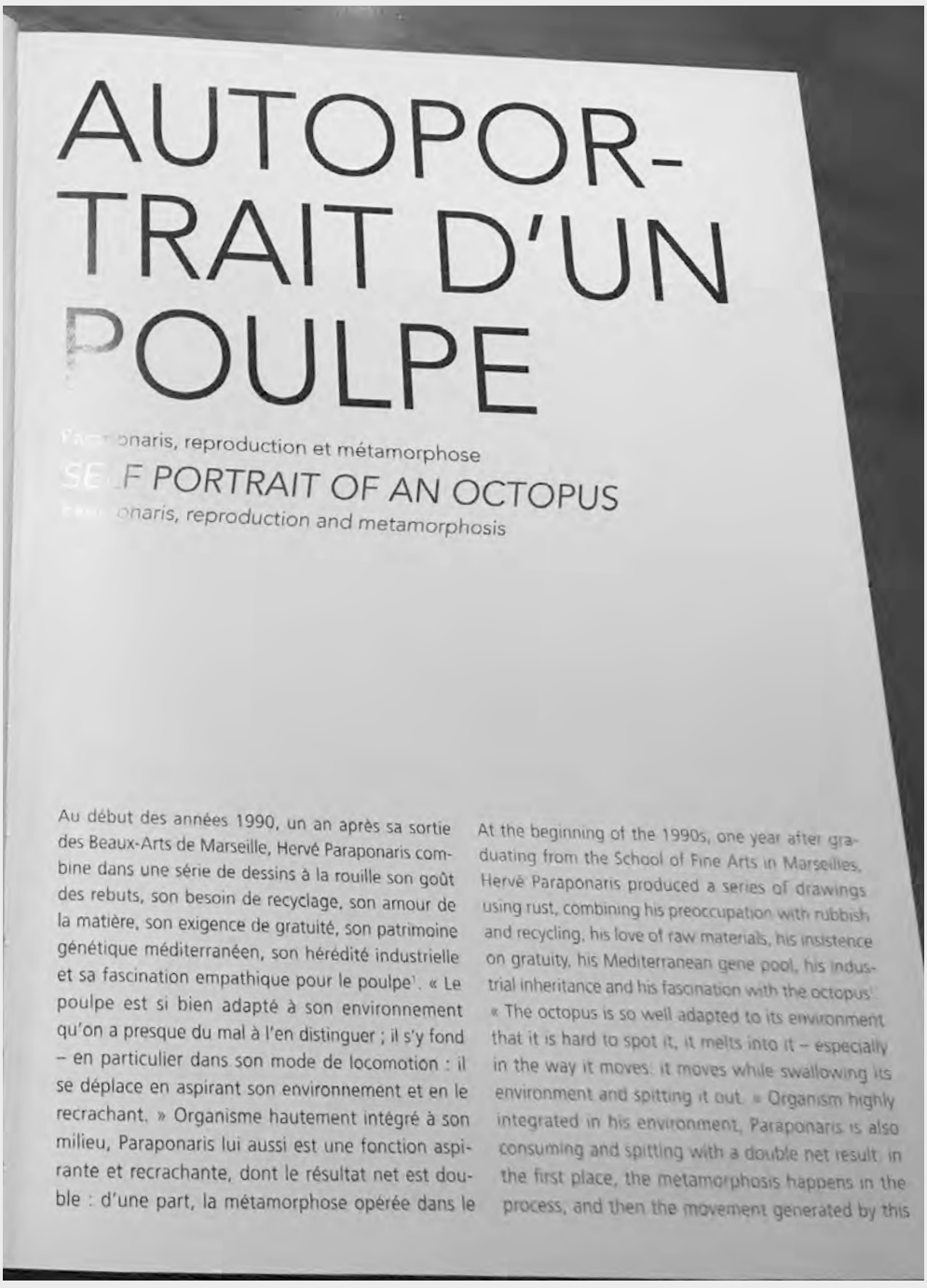
comme Newton ou Einstein). Comme le rappelle la philosophe australienne écoféministe Val Plumwood dans *La Crise écologique de la raison*, « la technoscience moderne (...) a contribué à produire la crise environnementale au moins autant qu'à y remédier, notamment en appliquant à des situations et à des systèmes extrêmement complexes des formes de connaissance spécialisées à vocation instrumentale, dont le but est de maximiser la production ; et *quatre scientifiques sur cinq travaillent aujourd'hui pour des entreprises qui suivent précisément une telle orientation* ». La séparation du scientisme et « des sciences » est donc un vaste et subtil chantier philosophique, social et politique...

Nous ne bénéficions d'aucun accès privilégié au monde des esprits ; mais nous sommes en revanche convaincu·es que cette philosophie scientiste ultra-rationaliste, dominante chez les élites occidentales et cruciale dans le monde moderne sécularisé, qui croit *savoir* que le monde est mort, mécanique et matériel, a une responsabilité majeure dans le désastre écologique. Il ne s'agit pas ici d'une opinion, mais d'une thèse solidement documentée, depuis des décennies, par l'ensemble du mouvement de l'écologie politique et des humanités écologiques, et par l'ensemble du catalogue des éditions Wildproject – qui n'a jamais rien fait d'autre, en un sens, que l'étayer.

Sommes-nous donc si assurés de vivre dans un monde sans esprit, dans un cosmos sécularisé ? Sommes-nous si légitimes à le débiter en morceaux, et si autorisés à excommunier celles et ceux qui font l'hypothèse de son intériorité ? Pourquoi combattre avec tant d'arrogance et d'acharnement cette idée d'une intériorité spirituelle des êtres et des choses ? En quoi cette idée menace-t-elle l'identité moderne et l'ordre de son monde ? De quoi avons-nous donc si peur ?

ÉCOLOGIE ET ESTHÉTIQUE

Autoportrait d'un poulpe (2013)



AUTOPOR-
TRAIT D'UN
POULPE

Paraponaris, reproduction et métamorphose

SELF PORTRAIT OF AN OCTOPUS

Paraponaris, reproduction and metamorphosis

Au début des années 1990, un an après sa sortie des Beaux-Arts de Marseille, Hervé Paraponaris combine dans une série de dessins à la rouille son goût des rebuts, son besoin de recyclage, son amour de la matière, son exigence de gratuité, son patrimoine génétique méditerranéen, son hérédité industrielle et sa fascination empathique pour le poulpe[1]. « Le poulpe est si bien adapté à son environnement qu'on a presque du mal à l'en distinguer ; il s'y fond – en particulier dans son mode de locomotion : il se déplace en aspirant son environnement et en le recrachant. » Organisme hautement intégré à son milieu, Paraponaris lui aussi est une fonction aspirante et recrachante, dont le résultat net est double : d'une part, la métamorphose opérée dans le

At the beginning of the 1990s, one year after graduating from the School of Fine Arts in Marseilles, Hervé Paraponaris produced a series of drawings using rust, combining his preoccupation with rubbish and recycling, his love of raw materials, his insistence on gratuity, his Mediterranean gene pool, his industrial inheritance and his fascination with the octopus[1]. « The octopus is so well adapted to its environment that it is hard to spot it, it melts into it – especially in the way it moves: it moves while swallowing its environment and spitting it out. » Organism highly integrated in his environment, Paraponaris is also consuming and spitting with a double net result: in the first place, the metamorphosis happens in the process, and then the movement generated by this

Page précédente et ci-dessous / previous page and below : **Poulpe**, 1991, polyptique / polyptych, 16 figures, dépôt de rouille sur papier / rust on paper, 43 x 35 cm chaque / each. Collection : FRAC PACA
Page de droite / right page : **LP on fire**, 1988, sérigraphie sur papier / silk screen painting on paper, 43 x 37 cm. Collection particulière / private collection.

processus ; et d'autre part, le mouvement engendré par cette métamorphose, qui permet à l'artiste de se propulser.

À la fin des années 1980, dans sa quatrième année d'école, Hervé Paraponaris a réuni le génie bâtisseur de son père, chef d'équipe dans la construction navale, et la méticulosité de sa mère, couturière, dans la construction d'un roller-coaster en allumettes sur l'espace horizontal d'une statue préalablement renversée et mise à terre[2]. Il a mis le feu aux allumettes, photographié l'événement à sa seule lueur, et reconstruit le roller-coaster sur les traces de cet incendie. Paraponaris parle de cette pièce comme du portrait de son père, mort brûlé dans un accident du travail. Par la réappropriation, le détournement et l'incendie de la copie en plâtre d'une statue représentant un roi de l'Ancien Testament, le fils reproduit le père. Looping.

Paraponaris partage avec de vieilles théories de l'art, comme celle de Kant, l'idée que créer, c'est relayer un processus universel, partout à l'œuvre – la création n'est pas un acte solitaire transcendant le monde, mais la participation à une mue incessante. Plus précisément, cet acte se divise selon lui en trois temps : « appropriation, métamorphose et redistribution ».

metamorphosis allows the artist to move forward.

At the end of the 1980s, in his fourth year at the School, Hervé Paraponaris combined the building genius of his father, team manager in naval construction, and the meticulousness of his mother, a seamstress, in the construction with wood matches of a roller-coaster on the horizontal surface of a statue, which had been knocked down[2]. He set fire to the matches, took photos of the event under its only light, and rebuilt the *roller-coaster*[3] on the remains of the fire. Hervé Paraponaris talks about this work as the portrait of his father, burnt to death accidentally at work. Through the reappropriation, the diversion and the fire of the plaster copy of a statue representing an Old Testament king, the son reproduces the father. Looping.

Paraponaris shares with old art theories, such as Kant's, the idea that creating means taking over a universal process, everywhere at work – creating is not a solitary act transcending the world, but the participation in a constant moult. More precisely, this act is divided into three parts: « appropriation, metamorphosis and redistribution ». Paraponaris breaks down the artistic process, in a way which has a disturbing connection with the very movement of animal life,

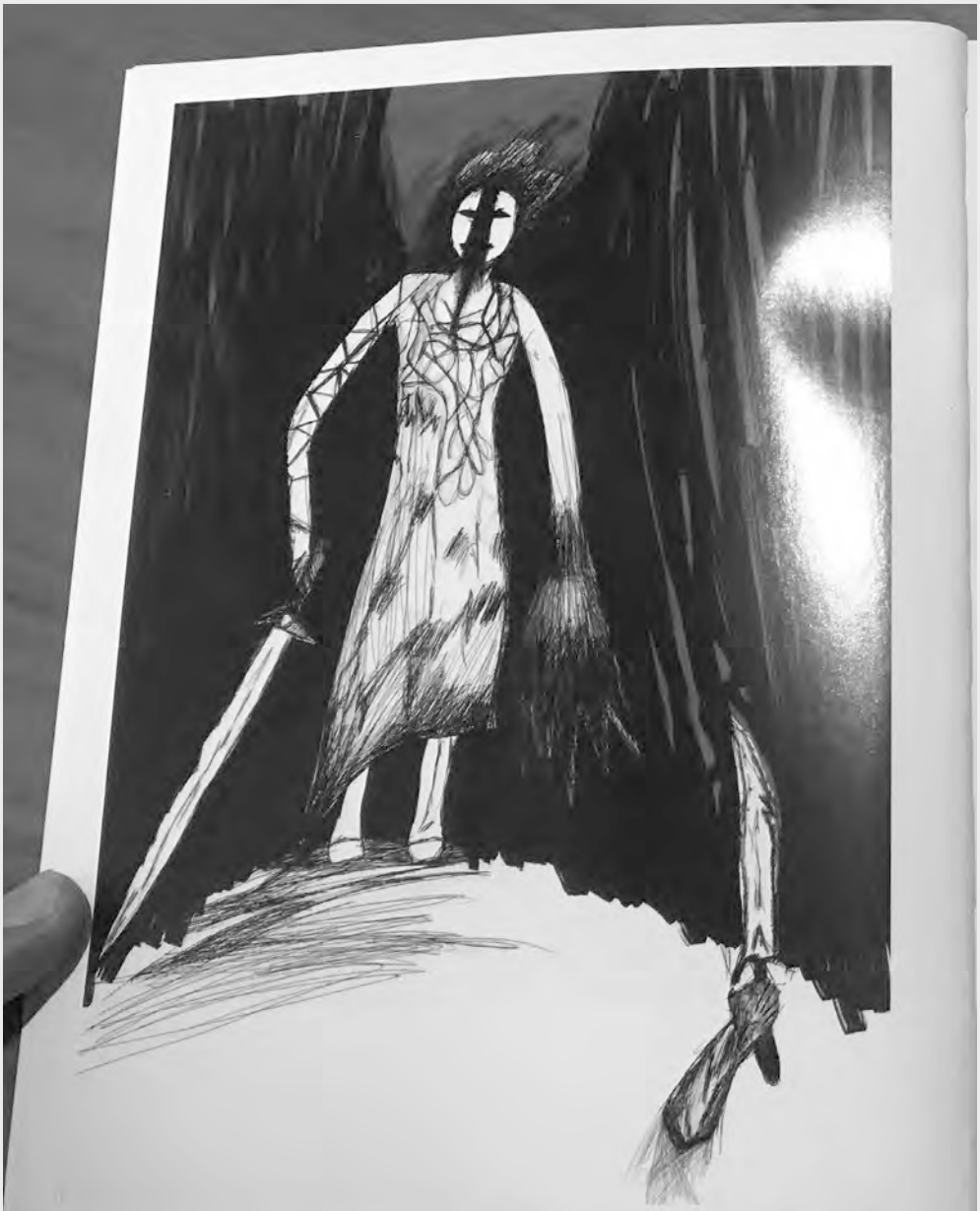
Décomposition toute personnelle du processus de création, qui présente pourtant une parenté troublante avec le mouvement même de la vie animale, qui consiste en effet à attraper, à ingérer et à rejeter. Au passage, une partie de la matière du monde qui nous entoure a été transformée en nous-mêmes ; une autre a été rendue au monde.

Un squelette en position fœtale, tenant un revolver entre les dents, un collier de perles autour du cou, et entre les jambes une boule à facettes surplombée d'une bougie, son Autoritratto al revolver est bien plus tardif que le portrait du père. Et si tout le monde est mort ici – l'artiste est un squelette, le père, un gisant – il faut peut-être y voir, comme chez Camus, le revers d'un inextinguible et voluptueux désir de vivre. Si on ne parvient pas à lire, à travers l'œuvre volontiers conceptuelle et toujours méticuleuse de Paraponaris, une sensualité puissante, une sensibilité de jeune fille, et un ancrage enragé dans le monde physique, on aura peut-être manqué l'essentiel. Cette œuvre est fondamentalement charnelle ; entrons-y avec la volupté qui convient. Il cite Paul Thek : « À ce moment-là, il y avait une telle tendance en faveur du minimal, du non-émotionnel, que je voulais dire de nouveau quelque chose à propos de l'émotion,

which actually consists of ca[illegible]gesting and regurgitating. There is a parall[illegible] how part of the world's material around us [illegible] transformed within ourselves; another part [illegible] rendered to the world.

A skeleton in fetal position, holding a revolver between its teeth, a pearl necklace around its neck and between its legs, a faceted ball with a candle on top, his *Autoritratto al revolver* came much later than the father's portrait. As here everyone is dead – the artist is a skeleton, the father, a recumbent effigy, one should probably see, as in Camus' writing, the reverse side of an inextinguishable and voluptuous desire to live. If, in Hervé Paraponaris' readily conceptual and always meticulous work, one cannot read a powerful sensuality, a young girl sensibility, and a enraged anchoring in the physical world, one may probably have missed the point. His work is fundamentally carnal; let's enter it with the necessary voluptuous delight. He cites Paul Thek: « At this moment, there was such a tendency in favor of the minimal, of the non-emotional, that I wanted to say something about the emotion, about the horrible face of things. I wanted to bring back the crude characteristics of human flesh into art. »

Autoritratto al revolver, 2004-05, squelette, perles, coquillages, bougie, sacs plastiques, miroir, PVC, laque, plexiglas, bolduc, système d'éclairage avec programmateur / skeleton, beads, shells, candle, plastic bags, mirror, PVC, lacquer, Plexiglas, ribbon, lighting system with programmer, 96,8 x 46,9 x 150 cm, 220 x 160 x 210 cm. Détail et vue de l'exposition **Bad mood** / detail and Bad mood exhibition view, galerieofmarseille, Marseille, 2007.



She, featuring Hugo Paraponaris, 2006, stylo Bic et marker sur papier / ballpoint pen and marker on paper, 100 x 70 cm. Collection particulière / private collection.

De gauche à droite / from left to right : **Platform**, featuring Louise Paraponaris, 2007, feutre sur papier absorbant / felt-tip pen on paper towel, 22 x 22 cm.
The rider, featuring Hugo Paraponaris, 2006, stylo Bic sur papier / ballpoint pen on paper, 120 x 100 cm. Collection particulière / private collection.
Tower, featuring Hugo Paraponaris, 2005, fusain sur papier / charcoal on paper, 100 x 70 cm. Collection : Fonds Communal de la Ville de Marseille.

...tions de la face horrible des choses. Je voudrais amener les caractéristiques crues de la chair humaine dans l'art. »

L'œuvre ne vient pas donner sens à ce monde – c'est le monde qui irrigue l'œuvre. Et la condition d'individu est fragile, plus ténue et moins réelle peut-être que cette puissance vivante qui, de génération en génération, reproduit et métamorphose. La vie elle-même passe son temps à récupérer, transformer et redistribuer. Ainsi Hervé crée-t-il à travers Hugo Paraponaris, en reproduisant les dessins de rêves et de cauchemars qu'il découvre dans le carnet de son jeune fils. C'est parce que la vie génère sans cesse qu'elle peut parfois dégénérer. Dans un de ses dessins de rêves, Hugo représente son père en « conducteur de monstres » et la maison familiale en tour de Babel[3]. Louise, sa fille, retranscrit à l'encre métallique, dans son projet *Louiseville*, les plans d'une ville sur des essuie-tout[4]. Cette ville et ce projet donneront lieu à *M.U., Mediterranean Underseas*, projet d'un métro subaquatique reliant les pays de la Méditerranée.

Rêves, cauchemars, reproductions, métamorphoses. Il s'agit de prendre au sérieux cette analogie, qui ne consiste pas à dire que Paraponaris *est* un poulpe,

The work does not intend to give meaning to this world – it is the world which irrigates the work. The condition of the individual is fragile, more tenuous and less real maybe than this living power which, from generation to generation, reproduces and metamorphoses. Life itself spends its time collecting, transforming, redistributing. That's why Hervé has been creating through Hugo Paraponaris, reproducing the drawings from dreams and nightmares that he found in his young son's sketchbook. It is because life constantly generates that it can degenerate. In one of his drawings from dreams, Hugo represented his father « as a rider of monsters » and the family home as the Babel Tower[3]. Louise, his daughter, transcribed with metallic ink a city's maps on paper towel for his project *Louiseville*[4]. This city and this project gave way to *M.U., Mediterranean Underseas*, a project for a sub aquatic subway linking the countries of the Mediterranean.

Dreams, nightmares, reproductions, metamorphosis. We must seriously take this analogy, which does not consist in saying that Paraponaris *is* an octopus, but that in some respects, his attitude in life, his management of existence, the way he participates in creation which is everywhere at work allow to reconsider the genius of the octopus which is one of the animal

Further Replica* - *Tout ce dont je me souviens, 1993-2008, stylo Bic sur papier / *ball point pen on paper*, sér[illegible] / *series of 36*, 29.7 x 21 cm chaque / *each*.

mais qu'à certains égards, son comportement dans la vie, sa gestion de l'existence, la façon qu'il a de participer à la création qui est partout à l'œuvre permettent de reconsidérer le génie du poulpe, qui est l'une des expressions du génie de la vie animale – de la beauté troublante, profonde, inquiétante, palpitante, angoissante, de ce monde qui, pour le meilleur et pour le pire, est vivant.

La reproduction est à entendre dans ce contexte. Aussi bien la question de la reproduction anime-t-elle la dramaturgie de la vie biologique depuis plus longtemps que les débats de l'histoire de l'art. Reproduction, copie, double, duplicata, contrefaçon, remplacement, vol, disparition, métamorphose : c'est ici que s'inscrivent et prennent sens les objets volés de Paraponaris[5]. Parce que créer, pour nous autres hommes, c'est toujours refaire, il existe mille façons de s'approprier le matériau de départ ; mille façons de le métamorphoser ; mille façons de le redistribuer. Demeurer sagement dans la chaîne du commerce légal, réglé par l'achat et la vente, est inhabituel pour un enfant né dans les quartiers populaires de Marseille – et carrément aberrant pour un poulpe. Les phrases de la police qui se substituent aux objets volés au moment de leur saisie au musée d'art contemporain de Marseille mesurent la différence nette qui existe entre l'espace naturel et l'espace légal[6].

life's expressions of genius – of the moving, deep, disturbing, exciting, agonizing beauty of this world which for better or for worse, is alive.

The reproduction must be considered in this context. The question of the reproduction has then been animating the dramatic effects of biological life for a longer period than the debates in art history. Reproduction, copy, double, duplicate, forgery, replacement, theft, disappearance, metamorphosis: this is where we find Paraponaris' stolen objects and where they take up their meaning[6]. For us, mankind, creating always means doing over again; there exists a thousand ways to appropriate the starting material; a thousand ways to transform it; a thousand ways to distribute it again. Quietly remaining in the legal commercial line, regulated by the purchase and the sale, is unusual for a child who was born in the poor areas of Marseilles – and completely absurd for an octopus. The sentences by the police which replace the stolen objects when they are seized at the Museum of Contemporary Art in Marseilles demonstrate the net difference existing between the natural space and the legal space[7].

It is not only as an artist or a builder that Paraponaris has to this extent invested the public space – inventorying by reflex the objects that have been

De gauche à droite / from left to right : **Pump up the blue - Creating reflections** et **Pump up the blue - The neighbours' kids**, featuring Géraldine Viellepeau, 2006-07, Ijburg, Amsterdam, échafaudages / scaffoldings, dimensions variables / various dimensions. Création d'une extension éphémère pour l'Organisme social pour l'esprit *Blue House* à Amsterdam ; installation à base d'échafaudages permettant de requalifier l'espace privé et de créer un nouvel espace public / creation of a temporary extension to the Housing association for the mind *Blue House* building in Amsterdam; installation with scaffoldings which qualifies differently the private space and creates a new public space.

Si Paraponaris a à ce point investi l'espace public – en y inventoriant par réflexe les objets qui y sont laissés, en s'y servant si besoin, en achetant les droits de reproduction de la maison-caddie d'un clochard du centre-ville de Marseille, en y construisant des skateparks qui sont aussi des places, en y hissant des échafaudages – ce n'est pas seulement en artiste ou en aménageur[7]. C'est surtout en sauvage : car l'espace public est à Paraponaris ce que l'eau est au poulpe, l'environnement dont il se sert pour créer et se propulser. L'espace public est donc à prendre au sens le plus littéral, et le plus universel ; espace = public.

Une clef de lecture de l'ensemble du travail d'Hervé Paraponaris réside dans l'art – au sens le plus archaïque du mot – d'utiliser la contrainte. De montrer, comme dit Platon, que « le manque est ressource ». Que la contrainte est une opportunité. Dès que sa liberté d'agir est limitée, Paraponaris fait un geste qui la décuple. S'il n'a que 240 livres sterling de budget, il les convertit en pièces jaunes et en fait une ville[8]. Fougue nonchalante de celui qui veut vivre et jouir avec la même ardeur qu'il veut s'économiser. Cela devient un jeu permanent avec la vie : mettre en place des fonctions qui déploient la plus grande amplitude possible entre pauvreté des moyens et

left, using them if necessary, buying the copyright of the shopping-cart-house of a homeless from downtown Marseilles, building roller skateparks that are also squares, setting up scaffoldings[6]. It is essentially like a primitive: because the public space is for Paraponaris what water is for the octopus. The environment he uses to create and move forward. Public space must then be understood in the most literal sense, and the most universal: space = public.

The key to reading Hervé Paraponaris' work lies in the art – in the most prosaic sense of the word – of using constraint, and as Plato said, of showing that « the lack of means is resource ». That constraint is an opportunity. As soon as his liberty to act is limited, Paraponaris has a gesture which decuples it. If his budget is limited to 240 sterling pounds, he converts them into yellow coins and makes a city out of them[7]. Nonchalant enthusiasm of the one who wants to live and enjoy himself with the same ardor as he wants to pace himself. It becomes a permanent game with life: setting functions which open up the widest possible amplitude between lack of the means and richness of the effect. The value of the result does not consist in the quantity of the effort but in the accuracy of the gesture, the pertinence

richesse de l'effet. La valeur du résultat ne réside pas dans la quantité de l'effort, mais dans la précision du geste, la pertinence du dispositif, dont l'un des plus exemplaires à cet égard est celui de la série God in my studio ; ici l'infinie abondance de formes venues de la réflexion de la pure lumière touche à l'extase.

Les artistes ne sont pas là pour nous faire la leçon ; mais cela ne les empêche pas de nous rappeler, si nous le souhaitons, à des vérités essentielles. L'une des premières de ces vérités, c'est que la vérité est acte, et non discours ; que ce monde est physique avant d'être représentation ; et que l'objet est toujours plus dense que la parole. Le statut de la théorie chez Paraponaris est à ce titre remarquable. Si son œuvre et son discours sont épris de théorie et de concept, c'est que la théorie, chez lui, est ingéniosité, savoir-faire, fonction active, opérationnalité. La théorie est l'un des outils les plus puissants pour ouvrir les portes, traverser les murs, agrandir l'espace, modifier son destin. Au moins autant que la fonction onirique, la théorie est l'un des lieux où le monde se métamorphose, se duplique, se reproduit.

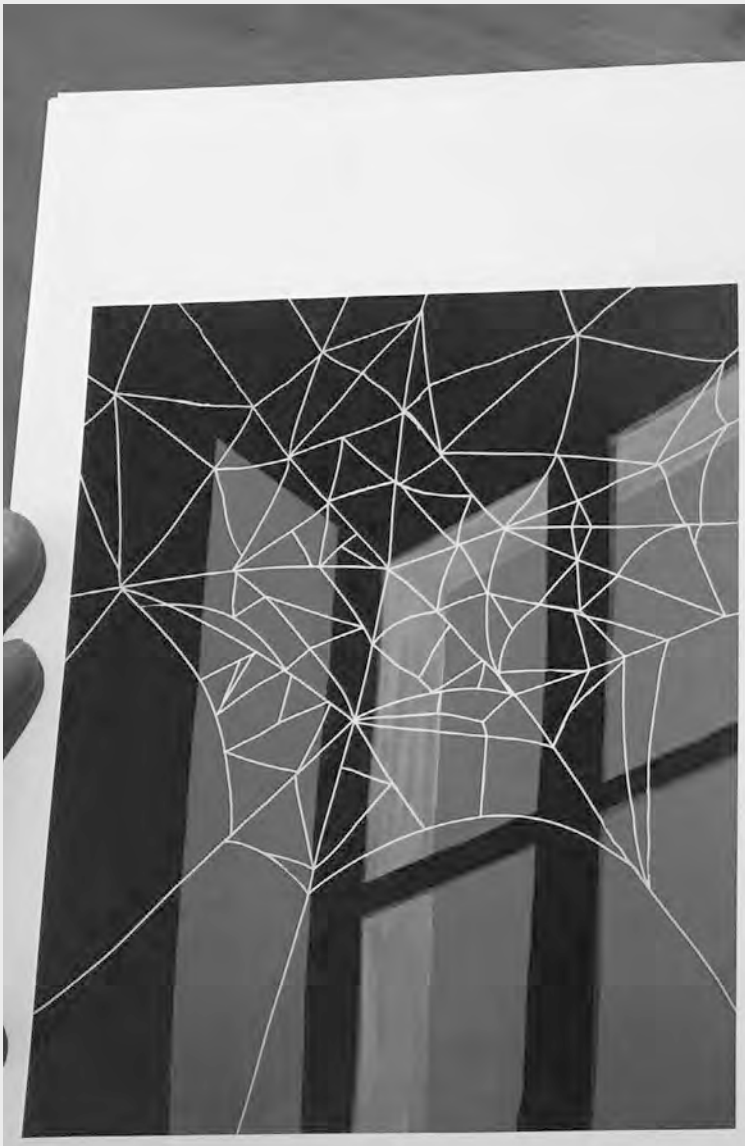
L'œuvre d'Hervé Paraponaris est l'expression, sous des formes à chaque fois radicalement différentes, de l'incessant processus d'appropriation-métamorphose-

of the system, with the most exemplary [illegible] is regard being in the series *God in my studio*, [illegible]e endless abundance of forms created by the re[illegible]on of pure light reaches ecstasy.

Artists are not here to give lessons, but this does not prevent them to remind us, if we are willing to accept, of essential truths. One of the first ones of these truths, is that truth is act and not words; that this world is physical before being representation; and that the object is always denser than the spoken word. For this reason, the status of theory according to Paraponaris is remarkable. His work and his speech are devoted to theory and concept because for him, theory is ingenuity, savoir faire, active function, operational condition. Theory is one of the most powerful tools to open doors, pass through walls, enlarge space, modify one's destiny. At least as much as the function of dreaming, theory is one of the places where the world transforms, duplicates and reproduces.

Hervé Paraponaris's work is the expression, every time under totally different forms, of the constant appropriation-metamorphosis-redistribution process that the living world is about. Paraponaris' work tells us about nature – not about its representation reduced

Page de gauche / left page : **God in my studio**, 2003-06, tirage lambda / lambda print, polyptique / polyptych, 21 x 15 cm chaque / each.
Ci-dessous / below : **Ruins of mercy - Dollar version**, 2008, pièces de monnaie, bouteilles d'alcool / coins, bottles of spirits, dimensions variables / various dimensions. Vue du stand de la galerieofmarseille / view of galerieofmarseille exhibition booth, Next Art Fair, Chicago, 2008. Versions euro, dollar, et livre sterling / euro, dollar and pound versions. Version euro collection du FRAC PACA / euro version FRAC PACA collection



Comme à la maison 1/2, *2007, gouache et correcteur sur papier / gouache and white out on paper,* dyptique / dyptych, *160 x 136 cm chaque / each*

redistribution en quoi consiste le monde vivant. L'œuvre de Paraponaris nous parle de la nature – non pas de la représentation, réduite à peau de chagrin, que s'en donnent les scientifiques, mais celle qui naît, qui meurt, qui souffre, qui mange, qui est mangée, qui reproduit, recopie, transforme. On voudrait que ces courtes notes soient aux actes de Paraponaris ce que sont à la Maison bleue les échafaudages qui l'entourent, ce que sont aux Rolex les papiers carbones au moyen desquels il les contrefait[9]. Qu'en redoublant ces actes, ces notes puissent leur faire une nouvelle peau provisoire, qui soit l'occasion d'une mue prochaine ; qu'elles les métamorphosent en prolongeant cette constante de Paraponaris : reproduire, dans tous les sens du terme, c'est-à-dire perpétuer un acte permanent qui, au point d'intersection de la jouissance et de la vérité, est la vie de la vie.

Baptiste Lanaspèze

to nothing as given by scientists, but the one that gets born, dies, suffers, eats, is eaten, reproduces, copies, transforms. I wish this short essay could be to Paraponaris' acts what the surrounding scaffoldings are to the Blue House, what carbon papers are to counterfeit Rolexes[10]. I wish that while redoubling these acts, this essay could provide them with a new temporary skin which could be the opportunity for a coming moulting; transform them while extending Paraponaris' constancy: reproduce, in all of the term's meanings, that is to say carry on a permanent act which at the intersection point of enjoyment and truth, is the life of life.

Baptiste Lanaspèze

Baptiste Lanaspèze
Directeur des éditions Wildproject, consacrées à la pensée écologiste (www.wilproject.fr), et auteur de *Marseille, énergies et frustrations* (Autrement, 2006).

Baptiste Lanaspèze
Director of Wildproject publishing (www.wilproject.fr), dedicated to ecology, and author of *Marseille, énergies et frustrations* (Autrement, 2006).

GR2013 : introduction au topoguide

Terminal à conteneurs de Mourepiane (Grand port maritime de Marseille, bassins Est).
PHOTO GEOFFROY MATHIEU ET BERTRAND STOFLETH

Édito

La culture du territoire

Dans le territoire dessiné par Marseille-Provence 2013, capitale européenne de la culture, les artistes-marcheurs du GR®2013 ont tracé un voyage infini, autour de la mer de Berre et du massif de l'Étoile.

Cet espace de vie, ils nous proposent maintenant de l'arpenter et de le découvrir, en glissant notre regard dans le leur, grâce à ce topo-guide unique en son genre, fruit d'une collaboration entre la Fédération française de la randonnée pédestre, le Conseil général des Bouches-du-Rhône, le Comité départemental de la randonnée pédestre des Bouches-du-Rhône, les éditions Wildproject, Marseille-Provence 2013 et, bien sûr, les 11 artistes-marcheurs associés au GR®2013.

Le département des Bouches-du-Rhône, qui est l'un des plus urbains de France et qui compte 30 zones Natura 2000*, fut grâce aux Excursionnistes* marseillais l'un des laboratoires de la randonnée pédestre à la fin du 19e siècle. Aujourd'hui, le Conseil général des Bouches-du-Rhône entretient 2 700 km de PR (chemins classés "Promenades et randonnées"). Et le département compte 118 associations de randonnée – un cas unique en France. Ici, pas de doute, la marche fait culture.

L'aventure que nous vous proposons est d'abord de découvrir d'un œil nouveau, par des chemins de traverse, des territoires apparemment bien connus. Aller une fois d'Aix à Marseille à pied, c'est modifier pour toujours sa représentation des lieux ; c'est prendre conscience qu'en ville, nous sommes toujours dans la nature, et en tout cas dans la biosphère.

Au-delà même du territoire marseillais, le GR®2013 aborde d'une façon résolument originale la question de la ville contemporaine, de son usage, de sa valeur, de son avenir. Ce regard riche et inédit s'applique à tous les continents et tous les pays du monde. Aussi ce projet, éclos des singularités de ce territoire, espère valoir bien au-delà, par les enjeux urbanistiques, artistiques et culturels qu'il aborde.

Bon voyage !

La pluie battait quand je suis sorti de la maison du chat agressif et lunatique que je gardais. Je n'en voulais plus de ses griffes et de ses dents. Avant de partir, j'ai vidé mes poches du fond de l'atelier. Clef, couteau, téléphone, porte monnaie, agenda. Je sais sais rien d'autre que mes vêtements. Je me sens libre et léger. Je peux aller partout sans rien. Je peux marcher dans la pluie, traverser le brouillard épais et me sentir libre de ne pas voir l'horizon. Une lumière blanche et diffuse longe le relief des collines de verdure. J'aime la lumière aux formes imprécises. Je me dirige vers elle, je les traverse, entre les propriétés et les routes. Je saute entre les flaques et je sais que je dois quitter cette ville. Je vais devenir insaisissable, introuvable, invisible, je vais me cacher dans les montagnes derrière ces collines et je ne dirai pas que je suis là aux inconnus. Je marcherai tous les jours. Je passerai mon temps dans les terrains vagues à errer joyeusement entre les ombres et les sources, dans les éclats de brillance nettes et découpées des instants de discernement intense. Je me souviens quand je suis arrivé dans cette ville la réalité me prenait aux yeux, me sautait à la gueule et je marchais des jours entiers dans une sorte de mine de réalité saisissante pure et directe qui me poussait à fouiller et traquer le moindre recoin de cette ville sauvage

Préambule

L'art de la marche en milieu périurbain

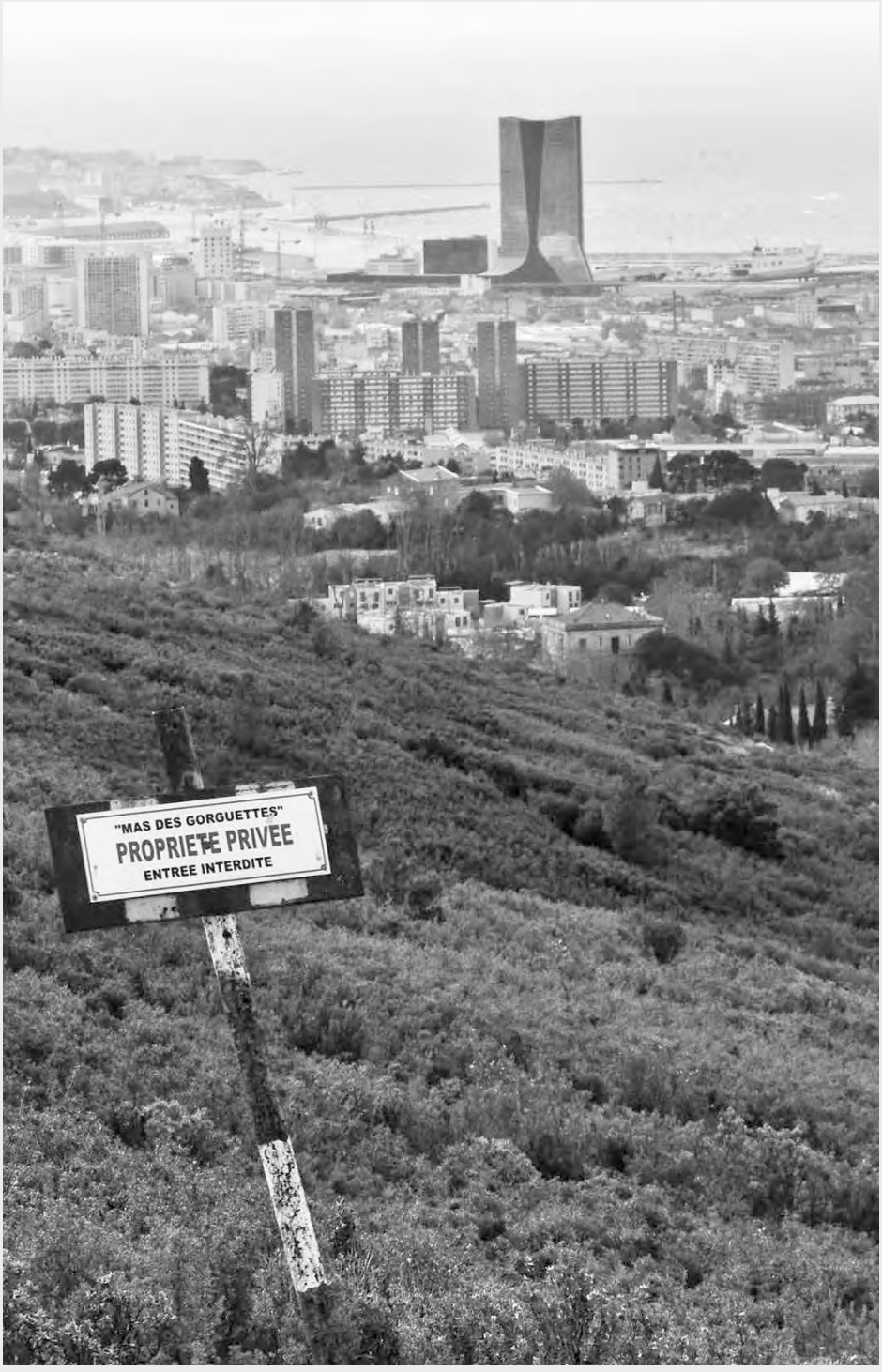
Le projet GR®2013 s'est élaboré au croisement d'une pratique populaire, la randonnée, et de démarches expérimentées depuis des années par des artistes, ici et ailleurs, proposant à travers la marche d'autres représentations du territoire métropolitain que celles des outils classiques de valorisation territoriale.

Si le tracé révèle à lui seul ce nouveau regard sur le territoire, ce topo-guide est un vecteur essentiel de relecture d'un paysage périurbain, et un outil de médiation crucial pour le GR®2013. Il est à la fois l'endroit où se nomment et se partagent les trames narratives, les strates qui constituent le territoire, les connaissances convoquées (qu'elles soient sensibles ou plus scientifiques). Il est également pour nous l'endroit privilégié d'élaboration d'une pensée et d'une culture commune de la métropole, enrichie de la diversité des pratiques de chacun des artistes. C'est la mise en partage de cette culture métropolitaine qui permettra que le projet s'inscrive dans une dynamique durable, au-delà de l'année capitale.

Ce topo-guide n'est donc pas un prolongement annexe du GR®2013, ni un simple outil pratique, mais au centre du projet, comme point de convergence de nos pratiques. Nous ne voulions pas dissocier l'objet pratique permettant de cheminer (le descriptif de l'itinéraire) de l'objet artistique, car l'apport artistique et culturel s'inscrit dans l'espace commun et quotidien.

Le Cercle des Marcheurs, janvier 2012

DESSIN MATHIAS POISSON


"MAS DES GORGUETTES"
PROPRIETE PRIVEE
ENTREE INTERDITE

Sommaire

Introduction :
le grand 8 de l'aire métropolitaine 8

L'itinéraire du GR® 2013
Les 7 séquences du GR®2013 **18**

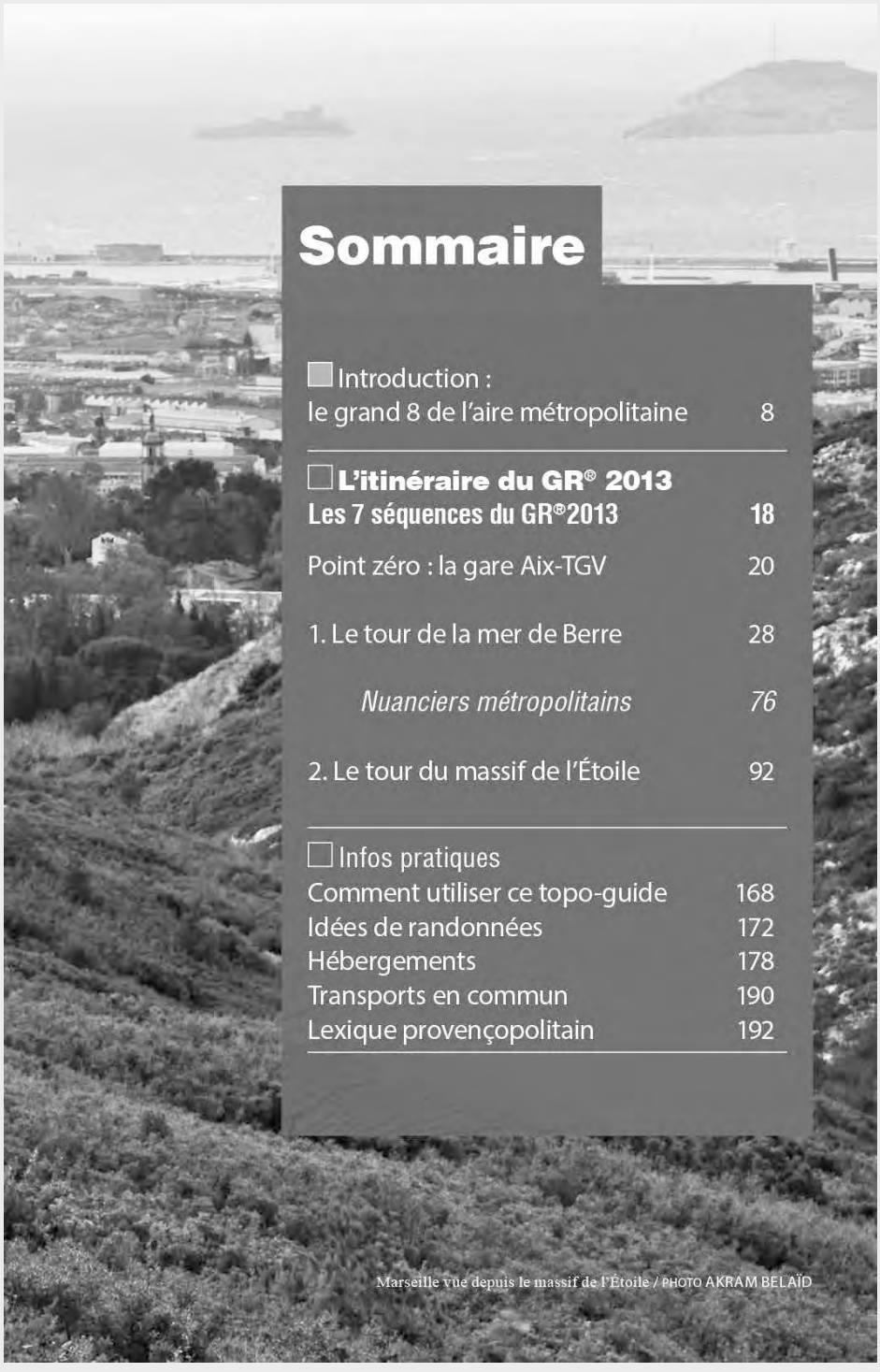
Point zéro : la gare Aix-TGV 20

1. Le tour de la mer de Berre 28

Nuanciers métropolitains *76*

2. Le tour du massif de l'Étoile 92

Infos pratiques
Comment utiliser ce topo-guide 168
Idées de randonnées 172
Hébergements 178
Transports en commun 190
Lexique provençopolitain 192



Marseille vue depuis le massif de l'Étoile / PHOTO AKRAM BELAÏD

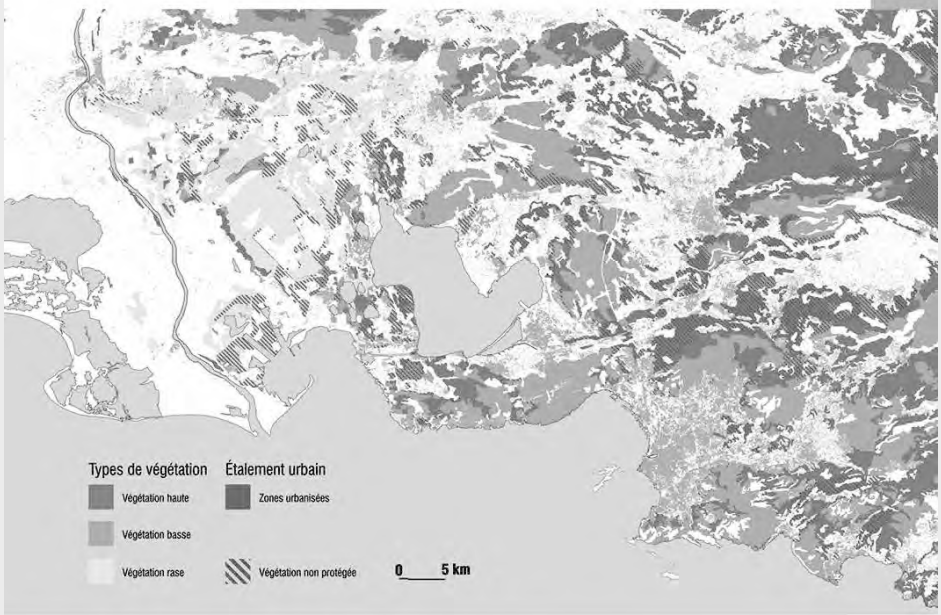
GR®2013
La ville à la campagne

C'est une métropole* sauvage, une ville étale, en archipel, pleine d'espaces non bâtis. Les formes de la nature y sont nombreuses, entretenant des interactions variées avec l'espace construit. Des espaces « naturels » identifiés, patrimonialisés, protégés, où l'on vient faire du tourisme et du loisir de plein air (Calanques, Sainte-Victoire, Garlaban…). Mais aussi des espaces naturels moins nobles, moins protégés, souvent utilisés pour la chasse (grive, sanglier…) comme « les collines » de l'Arbois, de l'Étoile, de la Nerthe, de La Fare… Dans l'urbain qui se desserre, les franges végétales spontanées dans les interstices forment le « tiers-paysage» qui intéresse paysagistes et artistes. Dans les lotissements néo-provençaux, la nature construite des pelouses nettes et des jardinets renvoie à l'imaginaire des séries télévisées et à leur climat nord-américain.

La nature de la métropole, ce sont d'abord des usages vivriers (cueillette, chasse, pêche) et agricoles (blé d'Aix, maraîchers de Saint-Julien, serres de Berre, AMAP d'Aubagne…). Également des espaces de loisirs (à des échelles de parcs différentes : jardins de quartier, parcs urbains, collines métropolitaines, parcs nationaux) – pour des activités hétroclites et parfois conflictuelles : rando, chasse, quad, ball-trap, aéromodélisme… (cf. « Un territoire usagé » p. 16). La nature de notre monde urbanisé, c'est aussi le millefeuille des protections (ZNIEFF*, site classé, réserve naturelle, parc régional, parc national, Natura 2000, etc.). La nature des villes, que commence à étudier l'écologie urbaine, ce sont les plantes pionnières, les bords de route, les friches végétales, etc., étudiant la possibilité de création de « trames vertes » (systèmes de continuité végétale) à l'échelle urbaine et régionale, pour tenter de contrebalancer l'effet de fragmentation des écosystèmes induit par nos infrastructures (routes). Dans cette vision des continuités, le chemin est un cas particulier de corridor, et participe du projet de restauration écologique mondiale, du retramage contemporain du sytème Terre.

** Les astérisques signalent les mots expliqués dans le lexique provençopolitain, p. 192.*

Lotissement de la Batarelle au nord de Marseille, en piémont du massif de l'Étoile / PHOTO PHILIPPE PIRON



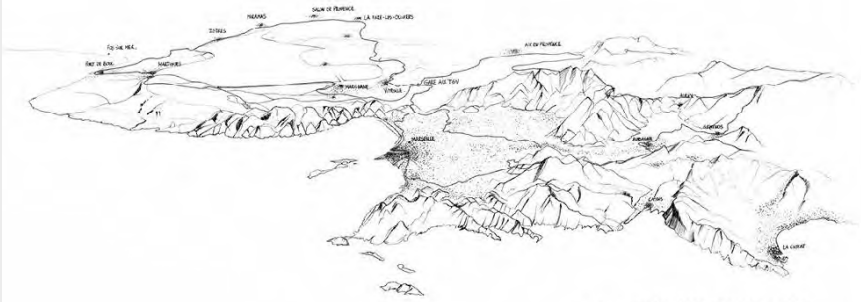
Végétation - Franges urbaines et végétation non protégée
CARTO 'ATLAS MÉTROPOLITAIN' JULIE HERMANOWICZ, FRÉDÉRIC BOURDIEC, VIVIEN DEL CAMPO 2011

GR®2013

Autour de la mer de Berre et du massif de l'Étoile

Le GR®2013 veut dessiner la forme de la métropole marseillaise. Son urbanité discontinue est structurée par deux grands vides, deux espaces inconstructibles : à l'ouest, la mer de Berre (155 km²), et à l'est, le massif de l'Étoile et du Garlaban (120 km²). La mer de Berre (« mar de Berre » en provençal) est à la fois l'une des plus grandes mers intérieures d'Europe occidentale, et aussi l'une des zones* où l'air est le plus pollué. Le massif de l'Étoile et du Garlaban est un relief structurant des Bouches-du-Rhône, autour duquel s'enroulent la vallée de l'Huveaune (entre Aubagne et Marseille), la vallée minière de Gardanne, et l'autoroute Aix-Marseille. Le GR®2013 propose de faire le tour de ces deux monuments.

De la "fédération décentralisée" des oppida* celtes (cf. p. 70) au complexe industrialo-portuaire de Fos sorti de terre dans les années 1960, cet espace métropolitain ne cesse de créer des formes et des usages, des déblais et des remblais. Le GR®2013 propose de redescendre des divins sommets olympiens pour s'engager dans les plaines – comme des hommes et des femmes – et éprouver



DESSIN STÉPHANE BRISSET / SAFI

LA MER & L'ÉTOILE
Le creux & le plein
La lagune & la colline
La mer & la garrigue*
Bourdigues* & bastides

Jean Renoir & Marcel Pagnol
Toni & Manon
Le sel & le lignite
Le pétrole & la bauxite
Le Yin & le Yang

Le creux (mer de Berre) et le plein (massif de l'Étoile) / PHOTOS PHILIPPE PIRON (G.) et D.R. (D.)

GR®2013
Une métropole en réseaux et en flux

USAGES

Ces deux formes – la mer et la colline – produisent un ensemble de réseaux d'échange, de commerce, de production et de déplacements. Bien que dénuée d'unité administrative et politique, cette métropole a cependant trois mille ans d'usages et d'ouvrages, fondés sur une présence humaine immémoriale, qui se compte en dizaines de milliers d'années. Ce que nous voyons résulte d'un dialogue permanent entre la topographie des sites et les besoins. La profondeur historique se lit dans le feuilletage des réseaux.

RÉSEAUX ET OUVRAGES

À l'échelle du grand 8, plusieurs réseaux ont dessiné l'espace et façonné le paysage, et de façon exponentielle depuis la Révolution industrielle :

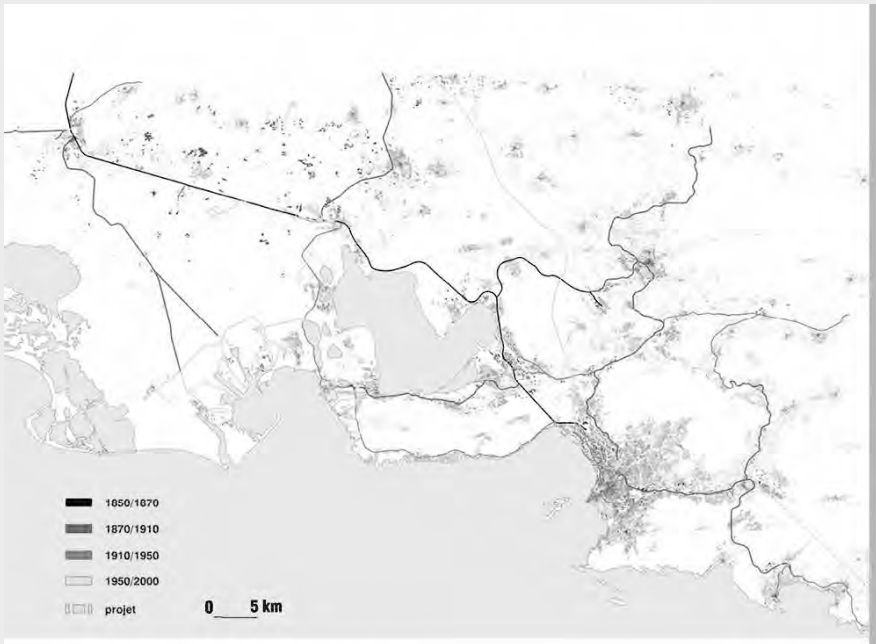
- LES OPPIDA* CELTES autour de la mer de Berre et du massif de l'Étoile (cf. p. 70)
- LES CANAUX (de Craponne* au canal de Provence)
- LES TRANSPORTS FERROVIAIRES (du PLM* à la nouvelle ligne TGV)
- TRANSPORTS ROUTIERS (de la via Aurelia à l'autoroute* A7)
- LES PIPELINES (cf. p. 80)

La plupart des monuments* du GR®2013 sont les parties immergées de ces réseaux.

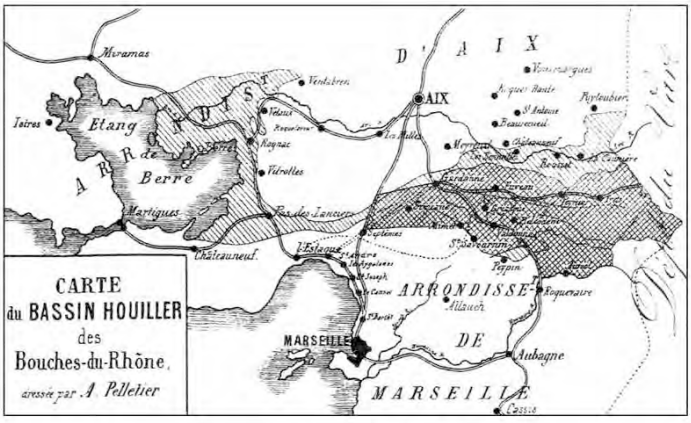
ESPACES NATURELS ET SENTIERS DE RANDONNÉE AUTOUR DU GRAND 8

- NORD : Durance, Alpilles, Lubéron, Ventoux (GR®6 et GR®653)
- EST : Sainte-Baume, Var, Toulon (GR®9 et GR®98)
- SUD : chaîne de la Nerthe, Calanques (GR®51)
- OUEST : Arles, Crau, Camargue

Carte du transport de gaz naturel en France (21e siècle)
CARTO GRTGAZ



Chronologie - Mise en place du réseau ferroviaire
CARTO 'ATLAS MÉTROPOLITAIN' AUDREY AYAVOU, CÉLINE PEYRARD, EVE-MARIE CHAILLAN 2011



Carte du bassin houiller des Bouches-du-Rhône (19e siècle)
CARTO ALAIN PELLETIER IN XAVIER DAUMALIN, LE BASSIN MINIER DES BOUCHES-DU-RHÔNE 1809-2003, MONOGRAPHIE MINIÈRE, MÉMOIRE DE LA MINE, CULTURE 2000, 2004, 2005

GR®2013
Dessiner un chemin

« Certains artistes dessinent avec des pinceaux sur une toile,
d'autres avec des bulldozers sur des sites. »
– Robert Smithson, artiste, 1938-1973

Comment fait-on un chemin ? L'histoire des chemins se perd en général dans leur réalisation. On les emprunte, et on oublie comment ils en sont venus à se faire. Dans un espace aussi anciennement habité que la métropole marseillaise, les chemins ne manquent pas. Il fallait commencer par les inventorier.

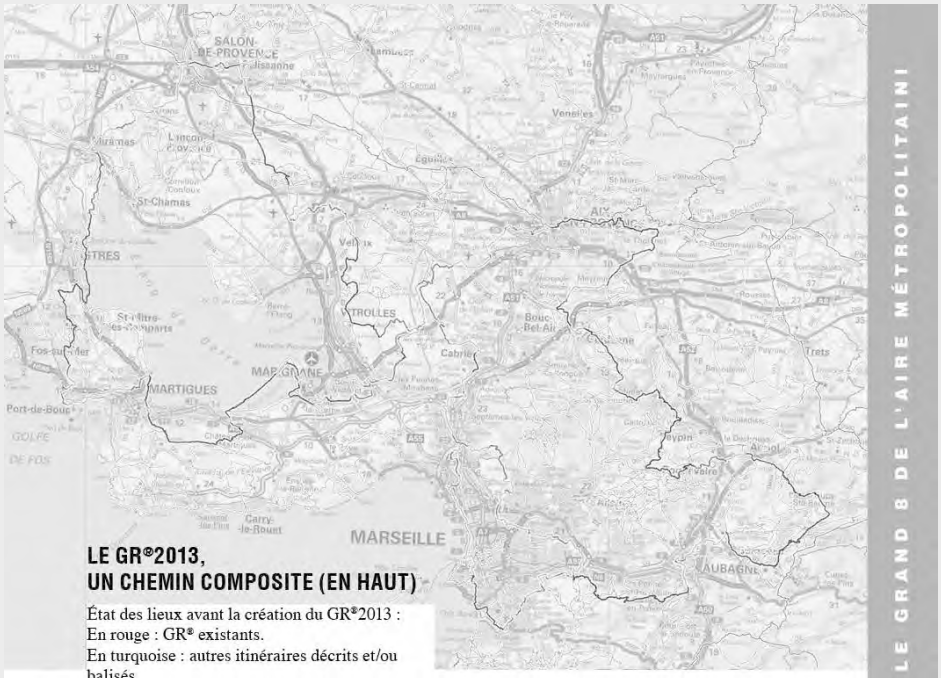
La construction d'un chemin, bien que physiquement légère, obéit à des contraintes comparables à celle d'une infrastructure de transport – autorisations de passage, viabilisation. Pour garantir la pérennité de leur continuité, il est préférable d'éviter les propriétaires privés, et il faut rassembler les autorisations des propriétaires publics. Les chemins sont vivants ; et ils ont une histoire, à commencer par celle de leur genèse. Voici les grandes étapes du GR®2013, un chemin de 365 km réalisé en 36 mois.

- Avril 2010 : projet de GR®2013 proposé par Baptiste Lanaspeze dans le cadre d'une mission d'« éditorialisation de la programmation artistique » commanditée par MP2013
- Juillet 2010 : forme en 8 autour de Berre et de l'Étoile proposée par Nicolas Mémain à l'issue de la réunion de présentation du GR®2013 aux artistes marcheurs
- 3 septembre 2010 : première balade collective des artistes, au plateau de l'Arbois
- Octobre 2010 : découverte du GR® en projet, le « Sentier de découverte de l'étang de Berre » (monté par l'Epareb et CDRP13)
- Septembre 2011 : finalisation d'un premier projet de chemin après 20 journées de repérages collectifs du Cercle des Marcheurs
- 2012 : concertation (Conseil général des Bouches-du-Rhône, 38 communes) et finalisation du tracé (obtention des autorisations de passage)
- Octobre 2012 : homologation du GR®2013 par la FFRandonnée.
- Février 2013 : finalisation du topo-guide
- Mars 2013 : finalisation du balisage

LE GR®2013 : UN READY-MADE

Si le GR®2013 a pu être fait dans des délais aussi courts, et offrir moins de 50 % de bitume en pleine métropole, c'est qu'il existe un Plan départemental d'itinéraires de Promenades et Randonnées (PDIPR) et que, pour 46 %, le GR®2013 est constitué d'itinéraires inscrits au PDIPR ou d'autres itinéraires balisés (cf. carte ci-contre).

LE GR®2013 SE CONNECTE À 4 AUTRES GR® :

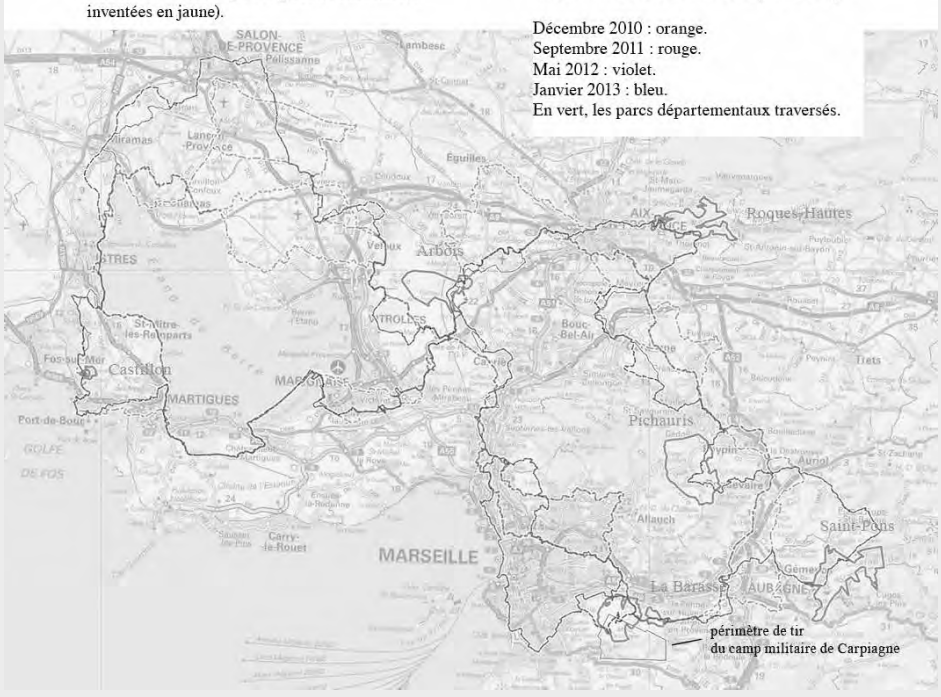


LE GR®2013, UN CHEMIN COMPOSITE (EN HAUT)

État des lieux avant la création du GR®2013 :
En rouge : GR® existants.
En turquoise : autres itinéraires décrits et/ou balisés.
Le GR®2013 est lui-même un itinéraire composite fait de : sentiers existants (en violet), routes randonnées existantes (en bleu), sentiers de randonnée inventés (en vert), routes randonnées inventées en jaune).

HISTORIQUE DU TRACÉ (EN BAS)

Décembre 2010 : orange.
Septembre 2011 : rouge.
Mai 2012 : violet.
Janvier 2013 : bleu.
En vert, les parcs départementaux traversés.



GR®2013
Un territoire usagé

Le geste agricole qui persiste, les traces de la relation homme-animal. Les loisirs, ruraux ou citadins – pêche, escalade, kite-surf, aéromodélisme, ball-trap et minimoto.

Les usages – anciens, récents, contradictoires. Professionnels et récréatifs ; sérieux et futiles. Discrets et envahissants, archaïques ou émergents. Tant d'usages – simultanés ou successifs – si variés, si densément présents dans l'espace, et surtout dans les interstices. Quad, prostitution, chasse, randonnée. Reproduction de l'aigle de Bonnelli. Parcours équestre, minimoto, deal, bronzage.

Un territoire fait de frontières et de passages. Frontières entre particuliers ; frontières entre public et privé. Les barrières – nombreuses, parfois cassées ou contournées. Un territoire qui est la vaste coulisse – périurbaine – de petits espaces de scène – centres-villes. Des coulisses qui sont souvent des déchets – privés ou publics, officiels ou sauvages. La violence du territoire. La violence faite au territoire.

Les déblais et remblais, qui redessinent la ligne du sol. L'acte industriel qui travaille l'infrastructure : prend le lignite sous la montagne, la mêle à la bauxite, en tire l'alumine, en rejette autant de boues rouges*. En fait des collines, des terrils, des crassiers. Creuse des galeries, des tunnels. Fait de la soude* avec du sel – rejette du chlore. Puis un siècle après, fait du chlore – et rejette de la soude*. Raffine le brut. Charge, décharge, remue. Mélange, coupe, trace, creuse, transperce, déplace. Paysage plié, déplié, replié, redéplié. Aux articulations usées. Paysage ridé, plissé. Paysage provençal trafiqué. Paysage déprovençalisé, reprovençalisé. Un paysage bon à jeter. Ou une œuvre d'art ultime.

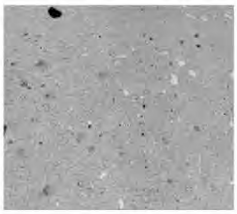
Un paysage inconnu, qui détourne le regard. Un paysage où ce nouveau sentier de randonnée, comme une lumière arasante, vient se lover. Vient dévoiler les reliefs cachés, les traces, les blessures et les marques. Les bleus. Un paysage nu, sans plus aucune pudeur. Un paysage dévasté. D'une splendeur toute neuve. Un paysage où ce nouveau chemin identifie de nouveaux monuments, de nouveaux points de vue, et va les soumettre à de nouveaux usages – au risque de l'usure.

Le paysage usagé des Bouches-du-Rhône, autour de la mer de Berre et du massif de l'Étoile.

– Baptiste Lanaspeze avec le Cercle des Marcheurs
pour l'Observatoire photographique du paysage.

Les 4 couleurs du territoire

Dans les descriptifs d'itinéraires de ce topo-guide, les objets d'intérêt et monuments apparaissent en caractères gras, dans l'une de ces 4 couleurs. Pour chaque étape, on peut ainsi apprécier la variété des espaces arpentés, et identifier leurs usages dominants.



bâtir

Routes, autoroutes*, ponts, supermarchés : le bâti du 20e siècle. La ville n'est plus un îlot, mais une nappe. Sous l'espace périurbain de la métropole, les traces du bâti antérieur (la ville médiévale, antique, celte).

biotopes

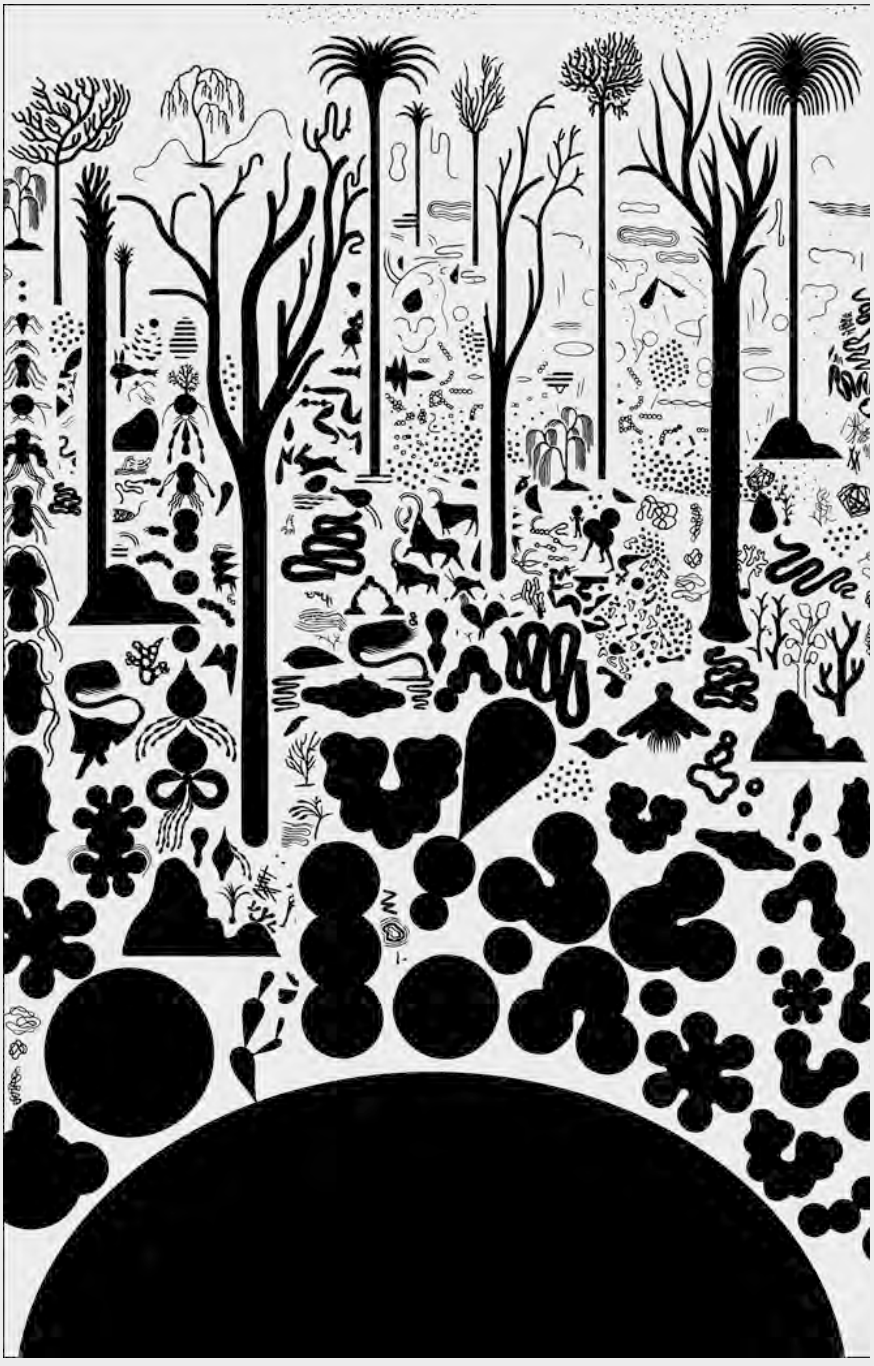
Végétaux spontanés ou cultivés. Animaux d'élevage ou animaux sauvages. L'espace métropolitain est un paysage complexe, fait de biotopes variés (plusieurs dizaines de zones* Natura 2000*), entre "agriculture urbaine" et "tiers-paysage".

eaux

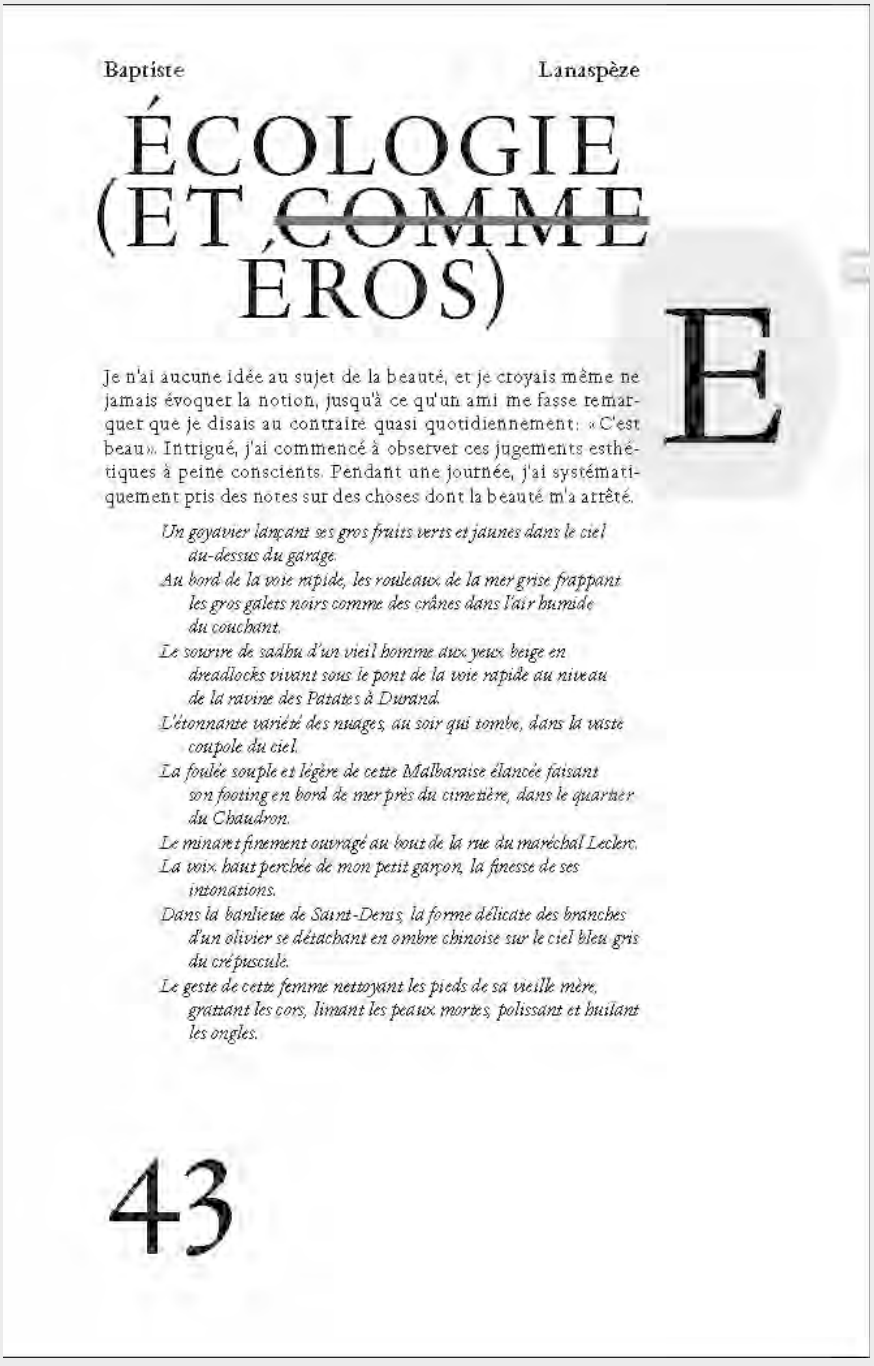
Réseau des réseaux, fondation des fondations, l'eau a sculpté tous les paysages de la métropole (deltas du Rhône et de la Durance), creusé des mers et des vallées. Canalisée et recomposée depuis le 16e siècle, c'est avec elle qu'on dessine la ville.

produire

Production technologique. De la soude* chimique du 18e siècle à la puce électronique, en passant par les raffineries de pétrole et les serres de l'agriculture hors-sol, l'acte industriel modèle les paysages, déblaye, remblaye, dessine, creuse et comble.



É comme Écologie (ou comme Éros) (2022)



Baptiste Lanaspèze

ÉCOLOGIE (ET ~~COMME~~ ÉROS)

E

Je n'ai aucune idée au sujet de la beauté, et je croyais même ne jamais évoquer la notion, jusqu'à ce qu'un ami me fasse remarquer que je disais au contraire quasi quotidiennement : « C'est beau ». Intrigué, j'ai commencé à observer ces jugements esthétiques à peine conscients. Pendant une journée, j'ai systématiquement pris des notes sur des choses dont la beauté m'a arrêté.

Un goyavier lançant ses gros fruits verts et jaunes dans le ciel au-dessus du garage.

Au bord de la voie rapide, les rouleaux de la mer grise frappant les gros galets noirs comme des crânes dans l'air humide du couchant.

Le sourire de sadhu d'un vieil homme aux yeux beige en dreadlocks vivant sous le pont de la voie rapide au niveau de la ravine des Patates à Durand.

L'étonnante variété des nuages, au soir qui tombe, dans la vaste coupole du ciel.

La foulée souple et légère de cette Malbaraise élancée faisant son footing en bord de mer près du cimetière, dans le quartier du Chaudron.

Le minaret finement ouvragé au bout de la rue du maréchal Leclerc.

La voix haut perchée de mon petit garçon, la finesse de ses intonations.

Dans la banlieue de Saint-Denis, la forme délicate des branches d'un olivier se détachant en ombre chinoise sur le ciel bleu gris du crépuscule.

Le geste de cette femme nettoyant les pieds de sa vieille mère, grattant les cors, limant les peaux mortes, polissant et huilant les ongles.

Un grand ficus dans la nuit, éclairé par un réverbère, au-dessus des containers à ordures.

En réalité, mon rapport au monde est donc profondément informé par la beauté. Mais le spectre de cette beauté est si large, et ses motifs sont si complexes et enfouis, indissociables des situations où je suis pris, de mes propres singularités, entremêlés aussi à mes penchants moraux, spirituels, politiques, que j'hésite à les soumettre à l'analyse.

Quand est-ce que je dis que « c'est beau » ? Parfois lorsque les formes s'arrangent d'une façon telle que j'ai envie de rester là à les regarder sans fin. Parfois, lorsqu'un comportement ou un geste semble empreint d'amour, ou avoir été inspiré par une grâce. En général, lorsque le monde semble habité et avoir de l'âme. Et toujours, la beauté semble avoir partie liée avec la physicalité du monde, son incarnation, la chair des choses – incluant la nôtre.

Cette insertion sensible de nos vies physiques dans un tissu de relations avec la Terre et avec d'autres êtres vivants : tel est précisément le monde selon l'écologie – cette science ~~située~~ des relations des êtres vivants entre eux et avec leur environnement. La relation esthétique, en tant que relation au monde située et incarnée, est profondément écologique. Le sens esthétique est un outil de connaissance relationnelle, dans lequel nous engageons la profondeur de notre propre être ; et, contre une vision atomiste et dualiste de la nature, il pourrait aussi constituer un puissant outil de recomposition écologique de notre rapport au monde.

Si le rapport esthétique au monde est un mode de connaissance – distinct, voire concurrent, de l'explication analytique – il ne s'agit donc pas de théoriser le beau (selon l'idée de l'esthétique comme « science du beau »), mais de prendre au sérieux la beauté. Non pas définir la beauté, mais penser depuis la beauté.

Dans la tradition moderne, la science du beau se donne pour objet privilégié les productions humaines, les œuvres d'art, les créations de l'esprit. Et quand elle se tourne vers la nature, c'est en général vers le « paysage », avec ce que cela implique de

cadrage pictural. À rebours de cette conception spiritualisée et anthropocentrée, j'aimerais considérer un autre type d'expérience de la beauté – une expérience relationnelle radicale, ancrée dans la vie biologique, indissociable de notre condition de mammifère, et pourtant structurante de notre humanité : la beauté qui est liée au désir physique de l'autre – au désir de son corps, de son être, de son âme. Il s'agit là d'une expérience de la beauté qui est archaïque, envahissante, variée culturellement – humaine, mais si profondément humaine, qu'elle nous relie à l'inhumain, à l'anonyme, à la terre, à l'humus. Non pas une beauté à distance, maîtrisée, mais une beauté de contact, située, incarnée, relationnelle : la beauté de l'être aimé, la beauté de celui, de celle que nous voulons désespérément entendre, voir, toucher, caresser, lécher, mordiller, aspirer, pénétrer, étreindre, posséder, bénir, sauver. La beauté du visage aimé, de ses mots, de ses gestes, de ses mimiques. La beauté qui s'annonce, puis grandit et s'exalte dans la danse de l'amour. Non pas la beauté d'un paysage qu'on domine, mais la beauté d'un être qui nous hante et avec lequel on veut se fondre. « Il baissa la tête, et de sa joue, il lui frotta le ventre et les cuisses, encore et encore. [...] Beauté chaude, vivante, du toucher, tellement plus profonde que la beauté de la vue[1]. »

Avec son mélange de ~~pureté~~ et de charge érotique, cette beauté-là risque de gêner ce qu'il y a de puritain en nous ; la gêne vis-à-vis de la dimension sexuelle de l'amour résonne directement avec le grand partage moderne nature/culture, comme un de ses volets éthiques ou pratiques.

Cette beauté-là nous trouble, modifie notre état intérieur, altère notre humeur, intensifie la façon dont les fluides circulent dans notre corps, nous fait sortir de nous-mêmes en extase, ou trembler de peur. Cette beauté-là, lorsqu'elle est là, rend le monde beau, magique, coloré, lumineux ; et son retrait rend la vie laide, insipide et morne.

Il y a dans la beauté érotique une intelligence qui engage notre corps. Et l'intelligence du corps, ce n'est pas seulement l'intelligence des organes faisant en silence leur extraordinaire travail coordonné, ni même seulement l'intelligence des réactions physiques et émotionnelles à des situations, c'est aussi l'intelligence d'un être vivant relié, en contact permanent avec le

1. D. H. Lawrence, *L'Amant de Lady Chatterley*, trad. de F. Roger-Cornaz, Paris, Gallimard, 1993 [1928].

monde ; c'est l'intelligence d'une histoire de la vie sur la Terre qui a plusieurs milliards d'années ; c'est une intelligence qui engage notre psychisme (notre âme) dans sa profondeur incarnée, bien en dessous de la surface des motifs conscients. Une connaissance vivante du vivant peut mobiliser l'expérience érotique, paradigme incandescent de l'expérience esthétique. Qu'est-ce qui nous permet de marginaliser et de dégrader comme « bestial » le désir sexuel ? Qu'est-ce qui nous permet de refuser aux vivants non humains l'expérience de l'attachement existentiel à l'autre ? L'amour « n'est pas seulement une affaire privée ; [c'est aussi] un outil de connaissance[2] ».

Le choc amoureux s'accompagne souvent d'un sentiment intense de reconnaissance : on a moins l'impression de rencontrer, que de retrouver quelqu'un. On peut lire cette reconnaissance comme une exception, un phénomène unique et transcendant ; on peut aussi la lire comme ~~le paradigme d'une situation universelle~~ : comme la forme maximale d'une *affinité* qui existe entre tous les êtres vivants, et qui donne une assise biologique à l'idée mystique de Paul que « nous sommes tous membres les uns des autres[3] ».

Pour le grand écologue et primatologue japonais Imanishi Kinji, ce qui relie entre eux les membres d'une espèce, et les espèces les unes aux autres, est ce sentiment spontané de reconnaissance mutuelle ; et cette reconnaissance est rendue possible par ce qu'il appelle l'affinité, qui est pour lui un fait structurant des sociétés des êtres vivants : le fait que nous autres les vivants terrestres, nous nous reconnaissons entre nous car nous avons un ancêtre commun, nous venons tous, au bout du compte d'un même premier être vivant. Le sentiment aigu de la laideur fait lui-même partie de cette affinité : si tel mode d'existence nous fait horreur – ces pattes velues, ces yeux trop nombreux, cette peau trop visqueuse, ce corps trop allongé – c'est bien que ~~j'y reconnais~~ quelque chose. Face à une forme absolument sans rapport avec moi, ~~je n'aurais~~ pas de réaction émotionnelle.

Depuis les centaines de millions d'années que la reproduction sexuelle est apparue chez les vivants, les partenaires se choisissent et se reproduisent, déployant souvent dans ce processus des trésors d'ingéniosité formelle – de beauté. Générations

2. Andreas Weber, *Matter and Desire. An Erotic Ecology*, Hartford, Chelsea Green Publishing, 2010, p. xiii.

3. « Romains 12:5 », *dans Le Nouveau testament*, éd. Louis Segond, Genève, Société biblique de Genève, 2018.

après génération, le choix érotique des vivants crée, brasse et sculpte la forme, la couleur, la vivacité des espèces. À chaque espèce, ses formes propres, et aussi une certaine idée de la beauté. Dans l'effort de sa vie pour penser une théorie écologique de l'évolution, Imanishi insiste sur le fait que c'est le dynamisme subjectif des vivants qui sculpte leur évolution – et non pas les « mutations » hasardeuses et leur « sélection » par « l'environnement » (selon l'orthodoxie néo-darwinienne mécaniste).

> *Bien sûr, je ne crois pas que les organismes comprennent la beauté de la même façon que nous. Mais je reconnaîtrais ici franchement qu'il y a chez les êtres vivants (ou dans la vie des êtres vivants) une dimension qui ne peut pas être interprétée simplement en termes de lutte pour la survie. Que cela soit ou non intentionnel, les êtres vivants deviennent progressivement beaux. Chez les ammonites, qui vivaient dans les océans du mésozoïque, les motifs gravés sur les coquilles sont peu à peu devenus, au fil du temps et au fur et à mesure de la croissance de l'espèce, plus raffinés et délicats. N'est-ce pas de l'art dans le monde des êtres vivants ? Ne pourrait-on pas parler de culture dans le monde des êtres vivants, même si elle ne ressemble pas à celle du monde des humains[4] ?*

Cette conception autorise à voir le monde terrestre comme une gigantesque œuvre collective issue des relations des êtres vivants entre eux, de leur considération mutuelle, de leur attraction et de leur union. Chaque espèce développe son sens de la beauté ; et toutes ces beautés hétéroclites coexistent au sein d'écosystèmes qui sont des compositions collectives tâtonnantes et « participatives », dénuées de direction artistique unifiée.

Cette conception de la Terre comme production érotique, œuvre culturelle, création sacrée, n'est pas compatible avec l'organisation socio-économique moderne, qui n'est éthiquement tenable qu'à condition d'accorder foi à « l'ordre mécanique » de la nature[5]. Pour le philosophe amérindien Jack Forbes, au contraire,

> *La vie des peuples amérindiens s'articule autour du concept du caractère sacré, de la beauté, de la puissance et de la parenté de toutes les formes d'existence. En bref, l'éthique ou les valeurs morales des Amérindiens font partie intégrante de leur cosmologie*

4 Kinji Imanishi, *Le Monde des êtres vivants*, Marseille, Wildproject, 2011 [1941], p. 160-161.
5 Carolyn Merchant, *La Mort de la nature*, Marseille, Wildproject, 2021 [1980].

> *[…]. La plupart des langues autochtones n'ont pas de mot pour désigner la « religion » et il est peut-être vrai qu'un mot pour désigner la religion n'est jamais nécessaire jusqu'à ce qu'un peuple ne l'ait plus. Comme l'a dit Ohiyesa (Charles Eastman) : « Chaque acte de sa vie [celle de l'Indien] est, dans un sens très réel, un acte religieux. »*

Selon cette perspective religieuse et « éco-érotique » de la beauté, le cours ordinaire de la vie sur Terre est *le travail de l'amour*, qui sculpte la beauté du monde. Et plus on s'éloigne de l'amour, de sa pratique et de son culte, plus on mène des vies destructrices, marquées au sceau de la mort. Cela fait résonner autrement le principe fondamental de l'« éthique de la terre » (*land ethic*) du forestier et écologue Aldo Leopold : « Une chose est bonne lorsqu'elle tend à préserver […] la beauté de la communauté biotique[7]. » La beauté de la communauté biotique, c'est-à-dire la beauté vivante des êtres vivants – qui est moins *à entendre comme* la beauté discutable d'une peinture de paysage, que comme la beauté saisissante d'un être aimé que nous désirons des orteils aux cheveux.

6 Jack D. Forbes, *Christophe Colomb et autres cannibales*, Paris, Le passager clandestin, 2017, p. 69.

7 Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Flammarion, 2020 [1949].

ÉCOLOGIE ET URBANISME

L’écologie urbaine nous permet de refaire société avec la Terre (2021)

« L’écologie urbaine nous permet de refaire société avec la Terre »

Propos recueillis par Nicolas Truong

Publié le 02 août 2021 à 01h11, modifié le 21 octobre 2021 à 17h04

Lecture 5 min.

Article réservé aux abonnés

Offrir l’article | Lire plus tard

ENTRETIEN | « Les penseurs du vivant » (7/12). Mieux que la végétalisation des agglomérations surdimensionnées, il faut « mettre les villes dans la nature plutôt que la nature en ville », estime l’éditeur Baptiste Lanaspeze, pionnier des sentiers métropolitains et concepteur du GR 2013 à Marseille.

Né en 1977, Baptiste Lanaspeze est auteur, éditeur et consultant. Il a fondé et dirige les éditions Wildproject, consacrées à la pensée écologiste. Initiateur du GR 2013, il est le cofondateur de l'Agence des sentiers métropolitains, l'auteur de *Marseille, ville sauvage* (Actes Sud, 2012, rééd. 2020) et, avec Paul Hervé Lavessière, du *Sentier du Grand Paris* (Wildproject, 2020).

Comment définissez-vous l'écologie urbaine ?

L'écologie est la science des relations des vivants avec la Terre, et la ville est un mode d'habitat caractéristique des sociétés humaines. L'écologie urbaine pose donc une question fondamentale : comment organiser les habitats humains de façon qu'ils s'insèrent dans les autres habitats terrestres ? Comment pouvons-nous refaire société avec la Terre ?
La recomposition écologique de nos territoires urbains constitue, en quelque sorte, le volet opérationnel de l'écologie théorique et politique. Et elle est – enfin ! – en train de susciter l'attention des architectes et des urbanistes, comme en témoigne, par exemple, la récente exposition du Pavillon de l'Arsenal « La beauté d'une ville : controverses esthétiques et transition urbaine ».

Lire aussi | « La protection de la biodiversité démarre en bas de nos immeubles »

Pourquoi ce regain d'intérêt pour la nature en ville ?

Cet intérêt pour la nature en ville me semble une première étape vers une véritable écologie urbaine. L'expression « nature en ville », qui n'existait pas dans les années 2000, est devenue, depuis une décennie, un enjeu, parfois un slogan. Du côté des habitants, on l'associe à des initiatives spontanées de végétalisation, allant des rues plantées (dans les centres-villes) aux jardins potagers en pied d'immeubles (dans les résidences collectives).

Et du côté des collectivités locales, l'expression est devenue omniprésente depuis la réforme réglementaire de 2010, qui inscrit dans le code de l'urbanisme des continuités écologiques (« trame verte et bleue »). Cela a contraint les techniciens et les élus à s'approprier cette nouvelle dimension de l'aménagement urbain. Cette réforme réglementaire est issue de « l'écologie du paysage », une sous-discipline de l'écologie, apparue dans les années 1980, qui étudie la fragmentation des habitats naturels dans les territoires habités (ruraux, périurbains, urbains), et qui invite à créer de nouvelles connexions pour recomposer le tissu de la matrice du vivant. C'est le propos de ces « trames vertes » ou « corridors » que de retisser de la vie dans notre monde déchiré.

Lire aussi | « La biodiversité en ville n'est pas le problème mais une des solutions »

La façon dont nous habitons la Terre constitue une des causes importantes de la « sixième extinction ». La nature en ville est-elle vraiment un projet stratégique pour renverser cette tendance ?

Bien qu'elle ait eu le mérite de faire venir les écologues à la table des négociations, et d'obliger les urbanistes à acquérir des rudiments d'écologie scientifique, la « nature en ville » constitue une entrée insuffisante dans la vaste question de l'écologie urbaine. Elle peut trop facilement servir de caution écologique à un développement urbain qui se contente de rajouter du végétal et de restaurer les rivières. Un des mantras des projets institutionnels de « nature en ville » est par exemple de *« planter davantage d'arbres pour créer des îlots de fraîcheur et lutter contre le réchauffement climatique »*. Mais à quoi bon, si on reste dans des villes surdimensionnées, structurées par le transport express, ultra-carbonées, financiarisées, ultra-inégalitaires, dépendantes de flux mondialisés ?

Au risque d'une formule trop expéditive, je dirais que la question n'est pas tant la nature en ville que les villes dans la nature. Il faut renverser la charge de la preuve ! On trouve normal de faire des enclaves de nature sauvage (parcs naturels), mais ne serait-ce pas les villes qui devraient limiter leur emprise spatiale, pour préserver la santé et la beauté du monde vivant ?

Est-ce la raison pour laquelle vous avez créé le GR 2013, ainsi que l'Agence des sentiers métropolitains ?

Le GR 2013 est en effet né de ces méditations sur l'écologie urbaine, pendant que j'écrivais *Marseille, ville sauvage*. Je venais de créer les éditions Wildproject, et ma découverte de la philosophie de l'écologie m'avait convaincu qu'on ne pouvait plus philosopher sans avoir une pratique de terrain. Pour interroger ce champ de recherche de l'écologie urbaine, le territoire marseillais me semblait idéal : la richesse des relations ville-nature à Marseille me nourrissait intimement sur les plans sociologique, géographique, poétique...

C'est ainsi qu'est née l'idée de transposer la pratique de la randonnée pédestre dans les espaces urbains et périurbains – entrées de villes, pavillons, zones d'activités, friches... Depuis le XIX^{e} siècle et la peinture de paysage, la randonnée avait beaucoup contribué à l'émergence d'une sensibilité proto-écologiste, cependant encore marquée par la nature vierge et le dualisme. Inspiré par des artistes-marcheurs marseillais comme Hendrik Sturm ou Nicolas Memain, qui arpentaient et racontaient le périurbain, j'ai voulu décaler vers nos territoires habités le regard admiratif du randonneur.

A la suite de la création de ce premier sentier, nous avons fondé, en 2014, avec l'urbaniste Paul-Hervé Lavessière, l'Agence des sentiers métropolitains ; et d'autres sentiers sont apparus en France et dans le monde. Nous avons parcouru, en collectif, des milliers de kilomètres à pied dans les banlieues de Marseille, Paris, Bordeaux, Tunis, Milan, Cologne, Athènes, Boston... ce qui a donné naissance à une « Académie des sentiers métropolitains » en six langues.
Nous définissons notre Agence des sentiers métropolitains comme une agence d'urbanisme atypique, en contexte de transition écologique : les sentiers métropolitains sont des équipements urbains indispensables pour permettre aux citadins d'atterrir sur leurs territoires, et de se sentir légitimes à contribuer aux débats sur la réinvention écologique des villes.

Lire aussi | « Les villes doivent s'inspirer de la climatologie urbaine pour répondre à la crise sanitaire »

Comment la ville peut-elle refaire société avec la Terre ?

Plusieurs dynamiques sont à l'œuvre. D'abord, l'agriculture urbaine est un mouvement international essentiel, qui relie le plaisir, l'estomac, l'assiette, le transport et le territoire urbain. Ce mouvement mobilise les habitants, qui plébiscitent les marchés paysans ; mais aussi les porteurs de projets agricoles, qui sont de plus en plus nombreux. Il résonne également avec une dimension théorique, que le philosophe de l'architecture Sébastien Marot a résumée autour de la notion d'« agritecture » dans la dernière Triennale de Lisbonne. L'idée est que, jusqu'au XIX^{e} siècle, on avait toujours pensé dans un même geste la question urbaine et la question rurale ; et qu'il est vital de réactiver cette unité.

Ensuite, un autre mouvement, qui me semble structurant, est la reprise actuelle, par une nouvelle génération de militants et de chercheurs, du « biorégionalisme » – un mouvement californien des années 1970, lié à la contre-culture, qui invite à recomposer radicalement nos habitats et nos modes de vie à partir et au service des territoires vivants et des bassins versants. Avec des gens comme Mathias Rollot (*Qu'est-ce qu'une biorégion ?*, Wildproject, 2021, 140 pages, 12 euros), ce mouvement est en train d'infléchir le sens même du mot « architecture ».

Lire aussi | Wildproject, dix ans d'« humanités écologiques »

Ces deux mouvements témoignent d'une effervescence prometteuse pour esquisser les principes d'une véritable écologie urbaine. Nous nous y essayons en ce moment avec « Villes terrestres », un projet européen d'éducation à l'écologie urbaine destiné aux professionnels de la ville, et qui rassemble l'Agence des sentiers métropolitains, la Cité de l'agriculture, à Marseille, l'association urbAgora, à Liège, Il Mercato ritrovato, à Bologne, et la métropole de Barcelone.

Les villes écologiques de demain

Avec Paul-Hervé Lavessière, 2024)

Préambule

Avons-nous une véritable vision de la ville écologique de demain ? C'est du sentiment de ce manque qu'est né le projet de formation « Villes terrestres ». Une vision consensuelle ne serait sans doute ni possible ni souhaitable, mais nous avons au moins besoin d'un horizon qui nous permettrait, en tant que société, de concerter nos efforts. Cela permettrait aussi de débusquer aisément les projets qui n'ont que peu ou pas de puissance transformatrice, mais relèvent d'un simple effet d'affichage ou de communication - ce qu'on appelle du *green washing* (mascarade écologique).

On pourrait avoir l'impression que depuis une décennie environ, on ne parle que d'écologie urbaine : « bâtiments bas carbone », « construction biosourcée* », « normes HQE », « mobilité douce », « Agenda 21 », « nature en ville », « trames vertes et bleues* », etc. Mais si les initiatives et les approches se multiplient, elles sont d'effet très inégal, n'ont pas nécessairement de liens entre elles, et ne forment pas une approche globale cohérente. Surtout, elles ne remettent pas en cause la fabrique industrielle de la ville et ses grands travaux - éventuellement maquillés de vert -, comme les grands équipements de transport express, les extensions urbaines, les voies rapides... qui sont des facteurs majeurs de la Sixième Extinction*.

* Les mots suivis d'un astérisque sont définis dans le glossaire en fin d'ouvrage (p. 135).

Pas d'action efficace dans le présent sans vision à long terme

Dans quelle temporalité nous situons-nous avec ces « villes terrestres » ?

Bien souvent, les politiques publiques sont envisagées à court-moyen terme. Il est rare de se projeter au-delà de dix ou vingt ans, la contrainte étant souvent liée d'une part à la gestion des urgences, et d'autre part aux enjeux électoraux. On pense donc beaucoup à demain, mais presque jamais à après-demain.

Précisément parce qu'il est peu réaliste de changer une ville en un mandat, nous avons besoin d'ouvrir un horizon à plus long terme, qui oriente l'action immédiate. Sans une vision partagée, notre action est limitée à des mesures superficielles qui entretiennent le *statu quo*.

Un des enjeux de ce manuel est d'articuler le temps de l'action présente et celui de la prospective. Pour mettre en œuvre les villes terrestres, nous devrions donc apprendre à penser d'abord à trente ans, puis à trois ans, puis à trois mois.

Écologie et urbanisme : deux cultures

Une des raisons (ce n'est pas la seule) de ce flottement collectif est liée au fait qu'il n'existe presque pas de culture commune entre les mondes de l'aménagement* (architecture, urbanisme) et les mondes de l'écologie (qu'on l'entende au sens scientifique, politique, ou philosophique). À l'exception de quelques structures (comme l'École nationale supérieure du paysage de Versailles) et de quelques individus (architectes exceptionnellement formés à l'écologie, écologistes exceptionnellement formés à l'architecture), l'écologie n'est pas *attendue* dans la culture d'un architecte, et l'urbanisme fait rarement partie de la culture d'une écologue (scientifique) ou d'un écologiste (militant).

Et ceci n'est pas le fruit du hasard, mais au contraire un héritage moderne, qui sépare et hiérarchise expressément ce qui relève de la culture et de l'esprit humain d'un côté ; et ce qui relève de la nature de l'autre. Cet effet de ségrégation est accentué par le fait que ni les pensées de l'écologie ni l'architecture ne font partie des programmes de l'enseignement secondaire, ce qui - sans une démarche active ou un heureux concours de circonstance - rend possible une ignorance totale de l'un ou de l'autre chez

un·e professionnel·le adulte. Une des nombreuses conséquences logiques de ce clivage culturel est la prolifération de postures unilatérales - comme l'idée, fréquente dans les mondes de l'écologie, qu'il faudrait « en finir avec les villes », ou encore, du côté de l'aménagement, qu'il suffirait de « décarboner* tout ça » (cf. schéma ci-contre, étape 1).

Une autre définition de l'écologie urbaine

Pourtant, ces deux communautés ont pour objet de travailler sur le même enjeu et ont donc en partage la même notion fondamentale : l'« habitat* ». Mais elles la définissent de façon complètement différente : du côté de l'aménagement, comme un mode d'occupation de l'espace par l'homme à des fins de logement ; et du côté de l'écologie, comme le milieu vivant permettant à une ou plusieurs espèces de mener leurs cycles de vie. D'un côté, un espace abstrait où la nature n'est à peu près pensée que comme du foncier disponible ; et de l'autre, une Terre où les humains ne sont considérés que comme perturbateurs. Comme s'il s'agissait de deux réalités disjointes, sans intersection, presque de deux planètes distinctes.

Ce manuel voudrait donc contribuer à l'émergence d'une culture commune entre écologie et architecture (cf. schéma ci-contre, étape 2), afin de construire une notion unifiée et partagée de l'habitat. Nous l'entendons comme *le milieu vivant (sauvage ou anthropisé) permettant à une ou plusieurs espèces, y compris l'espèce humaine, de mener pleinement leur vie en bonne santé dans la prise en compte et le respect des autres espèces*.

Ainsi compris, l'habitat pourrait devenir la notion centrale de l'écologie urbaine[1], ici redéfinie comme *théorie et pratique des habitats humains groupés, de façon à ce qu'ils s'insèrent dans les autres habitats terrestres* (cf. schéma ci-contre, étape 3).

L'écologie par les villes ?

La ville contemporaine est l'une des responsables de la crise écologique, mais aussi l'une des premières victimes potentielles de ses effets (par son manque d'autonomie en ressources vitales, qui la rend entièrement dépendante des flux mondialisés).

1. Tour à tour définie comme sociologie urbaine, ou étude des écosystèmes en milieu urbain, ou encore comme technique de la nature en ville – l'écologie urbaine est pour le moins un champ de recherche et d'action ambigu (cf. glossaire en fin d'ouvrage).

Figure 1 : Vers l'écologie urbaine : le rapprochement inéluctable entre les mondes de l'écologie et les mondes de la fabrique de la ville (2010-2040)

ÉTAPE 1 : La méconnaissance mutuelle des mondes de l'écologie et de la fabrique de la ville

« Il faut en finir avec les villes ! »

« Il faut bien loger les gens ! Et on va décarboner, c'est bon. »

ÉTAPE 2 : L'apparition d'une culture commune

Quelques act·rices à l'intersection : l'ENSP de Versailles, André Aschieri, David Holmgren, Rob Hopkins, Sébastien Marot, Mathias Rollot, Territoires pionniers, Philippe Simay, Clara Simay, la Cité de l'agriculture, Chris Younès, Sabine Barles... et quelques autres.

ÉTAPE 3 : L'écologie urbaine comme le champ théorique et pratique réunissant écologie et architecture (2040)

L'enjeu : la réorganisation des habitats humains de façon à ce qu'ils s'insèrent dans les autres habitats terrestres.

Devons-nous pour autant en finir avec les villes ? Les villes sont-elles irrémédiablement incompatibles avec l'idée d'équilibre écologique ? De quelle ville parlons-nous ?

Nous pensons que la ville peut et doit devenir un levier de résolution de la crise écologique et sociale, notamment en se réappropriant la question de son alimentation, en retrouvant une souveraineté économique, et en favorisant davantage la vie de son territoire. Pour s'émanciper des logiques mondialisées destructrices, la municipalité constitue une échelle d'action privilégiée et stratégique[2]. De plus en plus de communes et de territoires urbains s'engagent déjà dans une démarche de transition* écologique sérieuse[3].

Mais sans une vision à long terme, comment mettre en œuvre les mesures nécessaires, favoriser habilement les initiatives citoyennes - et susciter l'adhésion des habitant·es ?

Quatre scénarios ambiants

La façon dont nous nous rapportons au moyen et au long terme dépend beaucoup de notre sensibilité, de notre culture, de nos imaginaires, et est liée à nos croyances, nos classes sociales... Ces inclinaisons lointaines, qui dépassent largement l'échéance des mandats électoraux, et qui ont depuis deux siècles été largement préemptés par l'idée de « progrès » et de « développement », ne font que très rarement l'objet de discussions argumentées.

Dans nos conversations concernant l'avenir (telles qu'on les entend dans les médias ou dans la vie ordinaire), on peut déceler quatre familles principales de projection sur le long terme.

Une première famille, qu'on pourrait appeler le scénario technophile, prévoit la prochaine inhabitabilité de la Terre, et s'en remet au développement technique pour s'émanciper de la condition terrestre (transhumanisme, terraformation de Mars...). Ce scénario fait l'objet d'investissements financiers considérables de la part d'entreprises multinationales liées aux technologies.

Une deuxième famille, qui se nomme le scénario du développement durable, de la croissance verte

2. Sur les fondements écologiques du municipalisme, voir Murray Bookchin, *L'Écologie sociale*, Wildproject, 2020.

3. Cf. par exemple le réseau des « Villes en transition » fondé en 2006 et qui revendique près de 1000 initiatives dans 25 pays.

ou de l'écomodernisme, mise sur une Terre encore vivable pourvu qu'on réussisse à limiter le réchauffement du climat*, et se donne donc comme priorité la décarbonation de l'industrie. Ce scénario est celui qui domine au sein des États dits développés, et notamment de l'Union européenne.

Une troisième famille, celle de l'effondrement, pointe les fragilités systémiques de toutes nos organisations sociales, économiques, institutionnelles, face à la crise écologique mondiale, et invite à se préparer à la survie en solitaire ou en petites communautés, le plus souvent rurales. Ce scénario est notamment porté par des individus, des petits groupes, et il semble résulter d'une dynamique sociale spontanée (contrairement aux deux premiers).

Une quatrième famille est celle de la descente énergétique, qui se donne pour objectif prioritaire de maintenir l'horizon d'une Terre vivable et en santé suffisamment correcte pour maintenir les populations humaines et non humaines actuelles et invite donc à réorganiser nos sociétés depuis les territoires, par un processus de relocalisation*. C'est le scénario dominant dans les mondes de l'écologie politique. Dans ce scénario, la réponse résidera dans la capacité des sociétés humaines à se réorganiser, et non de la surenchère technologique.

On peut aussi constater que parmi ces quatre familles, les trois premières bénéficient d'une réelle visibilité médiatique ; et que la dernière, qui est pourtant l'une des plus fondées sur le plan écologique, demeure pour le moment marginale dans la conscience collective. C'est aussi le scénario qui implique le remaniement le plus sérieux de notre organisation politique.

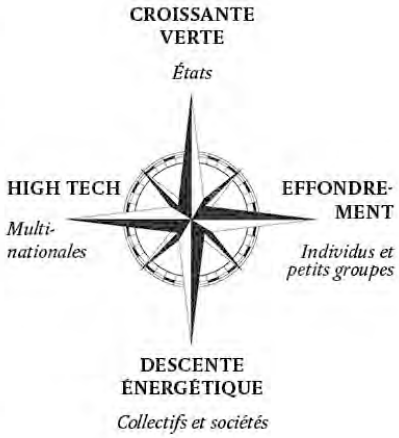


Figure 2 :
Boussole des quatre scénarios ambiants du futur.

Diagnostic écologique : désordre mondial, mais solutions locales

Du point de vue des États et des organisations internationales, qui se situent dans une approche globale et industrielle, la situation est relativement simple : il y a un problème de climat, à cause du carbone rejeté dans l'atmosphère ; la solution consiste donc à gérer le méga-système planétaire par la décarbonation de l'industrie et la géo-ingénierie.

Indépendamment du respect qu'on peut accorder aux sensibilités des divers groupes sociaux, cette

Figure 3 :
Le réchauffement climatique n'est qu'une des causes de la crise écologique, qui consiste essentiellement en l'extinction de la vie sur Terre.
© Dessin Gabrielle Rayé

conception est écologiquement problématique. La crise écologique ne se réduit pas en effet au changement climatique, mais consiste principalement en la destruction irrémédiable de la vie sur Terre (ce qu'on appelle techniquement « la Sixième Extinction de masse », cf. Elisabeth Kolbert, *La Sixième Extinction*, 2017, prix Pulitzer). Même si la baisse des émissions de CO_2 permettait de réduire significativement le réchauffement climatique, cela n'aurait malheureusement qu'un effet marginal sur ce qui est le cœur du problème écologique (cf. figure ci-contre).

À l'échelle des communes et dans nos territoires de vie, la crise écologique est tangible : la faune s'amenuise (on ne voit presque plus de vers luisants ou d'alouettes...), les sols meurent et s'érodent. Or cette Sixième Extinction est directement causée par nos modes d'occupation de l'espace (l'« aménagement du territoire ») : 1) l'agriculture industrielle (grandes parcelles, monocultures, pesticides) et 2) l'énorme étalement urbain lié au tout-voiture.

Ce sont bien ces deux volets de l'habitat moderne (transformation industrielle de la ville et transformation industrielle de la campagne) qui entraînent la destruction des habitats naturels, la disparition des oiseaux et de la faune... L'extinction de la vie sur Terre n'est pas quelque chose de lointain, mais au contraire de plus en plus palpable dans nos territoires de vie. Face aux désordres mondiaux, les solutions sont bel et bien locales[4].

L'immense tâche collective à laquelle nous sommes donc confrontés en tant que sociétés est donc rien moins que de réinventer la ville et la campagne - de recomposer la relation entre habitat, production et alimentation[5].

Notre scénario : la descente énergétique *comme projet*

Or ce qui a rendu possible cette industrialisation de la ville et de la campagne, c'est la surabondance d'énergie. Si nous devons réduire drastiquement notre consommation d'énergie, ce n'est donc pas

4. Comme l'a bien compris et raconté la réalisatrice Coline Serreau dans son formidable film documentaire *Solutions locales pour un désordre global* (2010) sur l'impasse de l'agriculture industrielle et la simplicité des solutions mises en œuvre dans les territoires.

5. C'est la thèse centrale de l'importante exposition internationale *Taking the country's side* de Sébastien Marot (Triennale de Lisbonne, 2019), qui a contribué à inspirer ce projet Villes terrestres.

uniquement à cause de l'épuisement des ressources, ni même à cause des émission de CO_2 que produisent les énergies fossiles - mais plus fondamentalement, parce que c'est l'énergie surabondante qui rend possible la destruction de la vie sur Terre, d'une part, et du corps social d'autre part. La descente énergétique*, c'est-à-dire la diminution d'un facteur 5 ou 6 de la consommation d'énergie des sociétés industrielles*, semble donc la clef de voûte d'un projet de revitalisation écologique et sociale.

L'abondance énergétique favorise une organisation sociale technocratique qui renforce à son tour les inégalités et produit des effets de « contre-productivité » ; c'est là, depuis les années 1970, une thèse établie et documentée en écologie politique (notamment par Ivan Illich).

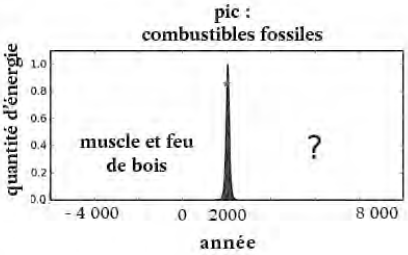
Les immenses embouteillages qui s'étendent chaque jour sur les autoroutes urbaines (malgré la multiplication des voies de circulation) sont l'une des nombreuses illustrations du piège technologique qui finit par limiter, et non pas favoriser, la liberté des citoyens - contraints à devenir les rouages d'une grande machine. Carboné ou non carboné, le problème demeure.

Aussi, puisque l'énergie surabondante ne repose pas sur des savoir-faire populaires et accessibles à tous, les citoyens sont à la fois dépendants et mis à distance de cette énergie. En effet, personne ne peut pomper lui-même du pétrole dans le sous-sol pour le raffiner dans son jardin ou se construire une mini centrale atomique sur son balcon. À l'inverse, il existe ce qu'Ivan Illich appelle des outils « conviviaux* » (qui sont nécessairement sobres en énergie) : ce sont des outils simples, au service de la vie en commun, accessibles, réparables, améliorables et transmissibles et dont la technologie ne fait pas de mystère à ses usagers (par exemple, un moulin ou un vélo).

Même si le lien entre sobriété énergétique et société conviviale n'est pas un lien direct de cause à effet, la descente énergétique est cependant un levier pour mettre un terme à la fois à la destruction de la vie sur Terre (l'Extinction) et à la dislocation sociale (individualisme, malaise social, solitude, troubles psychologiques...).

La gestion collective immémoriale, depuis des siècles voire des millénaires, de la ressource en eau par

Figure 4 : La brièveté de l'ère des combustibles fossiles © Tom Murphy, « Pour moi, le développement durable, c'est de la foutaise » (blog « Do the Math »).



*** Descente énergétique (n. f.) :** Processus par lequel une société réduit, volontairement ou involontairement, sa consommation totale d'énergie.

*** Société industrielle (n. f.) :** Société structurellement fondée sur l'utilisation de moyens de production industriels, et marquée par l'industrialisation des secteurs de la santé, de l'éducation, des transports, des loisirs, par l'urbanisation galopante, par la dépendance aux énergies fossiles, – confrontée à des problèmes de contre-productivité (ex. maladies nosocomiales, crise écologique, cancers...).

> Même si on découvrait une source d'énergie propre et abondante, la consommation massive d'énergie aurait toujours sur le corps social le même effet que l'intoxication par une drogue physiquement inoffensive, mais psychiquement asservissante. Un peuple peut choisir entre la méthadone et une désintoxication volontaire dans la solitude, entre le maintien de l'intoxication et une victoire douloureuse sur le manque, mais nulle société ne peut s'appuyer là-dessus pour que ses membres sachent en même temps agir de façon autonome et dépendre d'une consommation énergétique toujours en hausse.
>
> **Ivan Illich,**
> ***Énergie et équité*, 1973**

les systèmes de petits canaux gravitaires (comme les « béals » en Provence) est un exemple parmi d'autres de technologie simple, coordonnée par une série d'agents locaux : meuniers, cantonniers, lavandières. Ce patrimoine a en partie été détruit par la création de grandes infrastructures modernes, qui ont individualisé l'accès à l'eau. Autrefois, si l'eau ne coulait plus dans le canal gravitaire, on marchait quelques kilomètres pour constater le problème et trouver une solution. Depuis les grandes infrastructures, si l'eau ne coulait plus au robinet, on téléphonerait au gestionnaire qui seul aurait le pouvoir, la technologie, les ressources pour gérer le problème. C'est de ce changement que parle Illich : une perte de connexion avec le monde et un sentiment pour les citoyen·nes d'être dépossédé·es de moyens d'agir. Que ferons-nous demain si Internet ne marche plus ? Si l'électricité est coupée ? Si l'eau ne coule plus au robinet ? De quel moyens et savoir disposons-nous pour vivre si les *hotlines* ne répondent plus ?

De façon générale, la mutualisation des outils (machine à laver, outils de bricolage, petit matériel électronique) rend nécessaires l'intelligence et le soin collectif. Au sein d'une société « conviviale », reposant sur une capacité plus importante à s'auto-organiser à l'échelle locale, chacun·e peut ressentir dans sa vie quotidienne et sur son territoire les effets liés à son mode de vie.

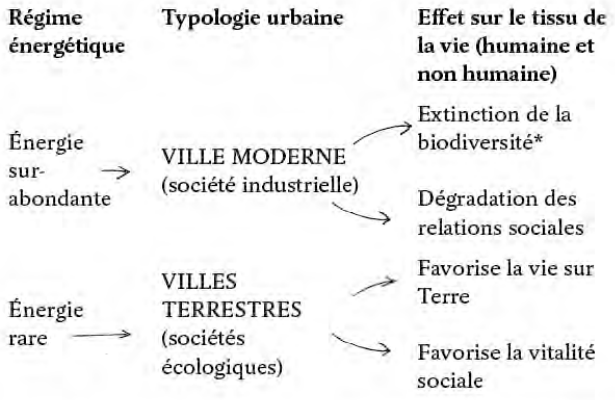


Figure 5 :
Synthèse conceptuelle
du projet Villes terrestres

La descente énergétique est donc un projet qui implique une mutation structurelle de la ville et de ses usages, ainsi qu'un changement de nos modes de vie. Se passer de quelque chose de nocif n'est pas à penser comme une privation ou une frustration, mais comme une guérison - la guérison des terri-

toires et de tous ceux qui les habitent. Il s'agit d'un enjeu de *santé écologique*, c'est-à-dire de la santé de la Terre - incluant la santé des humains. Bien mise en œuvre, la descente énergétique est une opportunité qui permet de repriser le tissu social et écologique d'un territoire.

La question de l'échelle

Existe-t-il un seuil au-delà duquel le nombre d'habitant·es d'une même ville ou agglomération n'est plus tenable ? Jusqu'à combien d'habitant·es est-il encore envisageable de parler de ville écologique ?

La taille compte, mais cela ne signifie pas que ce qui est petit est nécessairement vertueux. On peut imaginer une communauté de 500 habitant·es qui soit une catastrophe écologique et humaine - 200 villas climatisées en plein désert avec une nourriture importée à 100 %, des pelouses arrosées et 300 gros 4×4 sur des routes goudronnées. Même sans caricature, un·e habitant·e d'un village du Larzac possède aujourd'hui un téléphone, des meubles de cuisine, une télévision, une voiture, qui ne sont pas fabriqués sur place ; pas plus que la plupart des fruits et légumes qu'elle achèterait à la supérette du village. L'impasse écologique des métropoles de plusieurs millions d'habitant·es semble en revanche avérée. Ces méga-objets qui sont à la fois *inévitables* si on se tourne vers le passé (car conséquence directe de la civilisation industrielle) et *impossibles* quand on regarde l'avenir[6], ne fonctionnent qu'au prix d'une captation des ressources (notamment alimentaires) à l'extérieur et d'une production de déchets à exporter. Les métropoles ne sont pas capables de produire dans leur arrière-pays ce qu'elles consomment, ni d'assumer localement les nuisances qu'elles provoquent. Cela se répercute donc sur d'autres territoires, parfois lointains : on importe des denrées et des matières premières depuis les marchés internationaux ; on exporte des déchets à l'étranger.

Le seuil démographique maximum pour une ville écologique dépend probablement des capacités productives de son arrière-pays et des relations qu'elle entretient avec lui. C'est l'intuition de la pensée biorégionale*, qui met en avant la notion de bassin-versant comme unité de base pour considérer les

6. Sébastien Marot, *Prendre la clef des champs*, Wildproject, 2024.

ressources du territoire. Ce seuil maximal pourrait varier de 50 000 habitant·es dans tel contexte géographique, à 500 000 dans un autre[7].

À l'inverse d'une ville adossée à un arrière-pays quasi exclusivement consacré à une production d'exportation[8], une ville terrestre doit construire une alliance avec son arrière-pays ; et c'est à partir de cette relation qu'une échelle démographique pourra apparaître.

Une descente énergétique selon cinq modalités

Si nous embrassons donc la descente énergétique comme un projet désirable - sachant qu'elle est de toute façon une contrainte matérielle -, comment nous organiser pour sa mise en œuvre ? Telle est la vocation de nos « cinq piliers » : proposer une approche systémique, trans-sectorielle, pour construire des politiques municipales écologistes de long terme qui soient cohérentes et suivies d'effets sociaux, écologiques, économiques et politiques.

1) Tout d'abord, il nous a semblé vital de favoriser la vie du territoire où nous nous trouvons - et d'aborder pour cela la circulation des eaux et des vivants, humains inclus (pilier 1 : ville poreuse*).

2) Une nécessité fondamentale est ensuite que les villes se réapproprient leur alimentation (pilier 2 : ville nourricière).

3) Pour ce qui concerne le bâti, la logique de destruction/reconstruction doit faire place à une réhabilitation* systématique, et à des habitats plus mutualisés (pilier 3 : ville réhabilitée).

4) Tendre vers une plus grande autonomie en biens, aussi émancipée que possible des flux industriels mondialisés, va passer par l'émergence d'un tissu d'ateliers et de manufactures, et un retour en ville du travail de la main (pilier 4 : ville productrice).

5) Enfin, les modes de vie liés à ces changements se caractérisent par une intensification des interactions sociales et de la vie commune (pilier 5 : ville du soin).

---

7. Dans son ouvrage *Mesure et démesure des villes* (CNRS, 2020), Thierry Paquot avance le demi-million d'habitant·es comme horizon à ne pas dépasser, notamment parce qu'au-delà, les phénomènes d'inégalités s'aggravent et les services n'arrivent plus à atteindre l'ensemble des habitant·es.

8. Par exemple, autour de Cognac, 80 000 hectares de vignes sont cultivés pour la fabrication de cognac, un produit exporté à l'étranger à 98 %.

Ces cinq piliers (et le détail de leur exposition) s'incrivent dans l'héritage du réseau des « Villes en transition » développé depuis 2006 (à l'initiative de l'écologiste britannique Rob Hopkins), et dont nous partageons le principe cardinal de la descente énergétique. « Villes terrestres » comme « Villes en transition » revendiquent l'héritage de David Holmgren, père de la permaculture, mais aussi de la prospective écologique[9].

Pour chacun des cinq piliers, nous présentons tour à tour : des fondements théoriques, des initiatives inspirantes (où on voit émerger les villes terrestres de demain), la mémoire des luttes (et des cultures traditionnelles ou vernaculaires*), des outils concrets (sous la forme de cartes issues du jeu Villes terrestres), des dissensus persistants, et une récapitulation des idées clefs.

Notre défi : faire avec

La grande question pratique qui s'ouvre désormais à nous est donc : *Comment faire advenir les villes terrestres depuis la ville moderne, sans faire table rase, mais en travaillant à partir de l'existant ?*

9. David Holmgren, *Comment s'orienter : permaculture et descente énergétique*, Wildproject, 2023.

De la ville moderne...

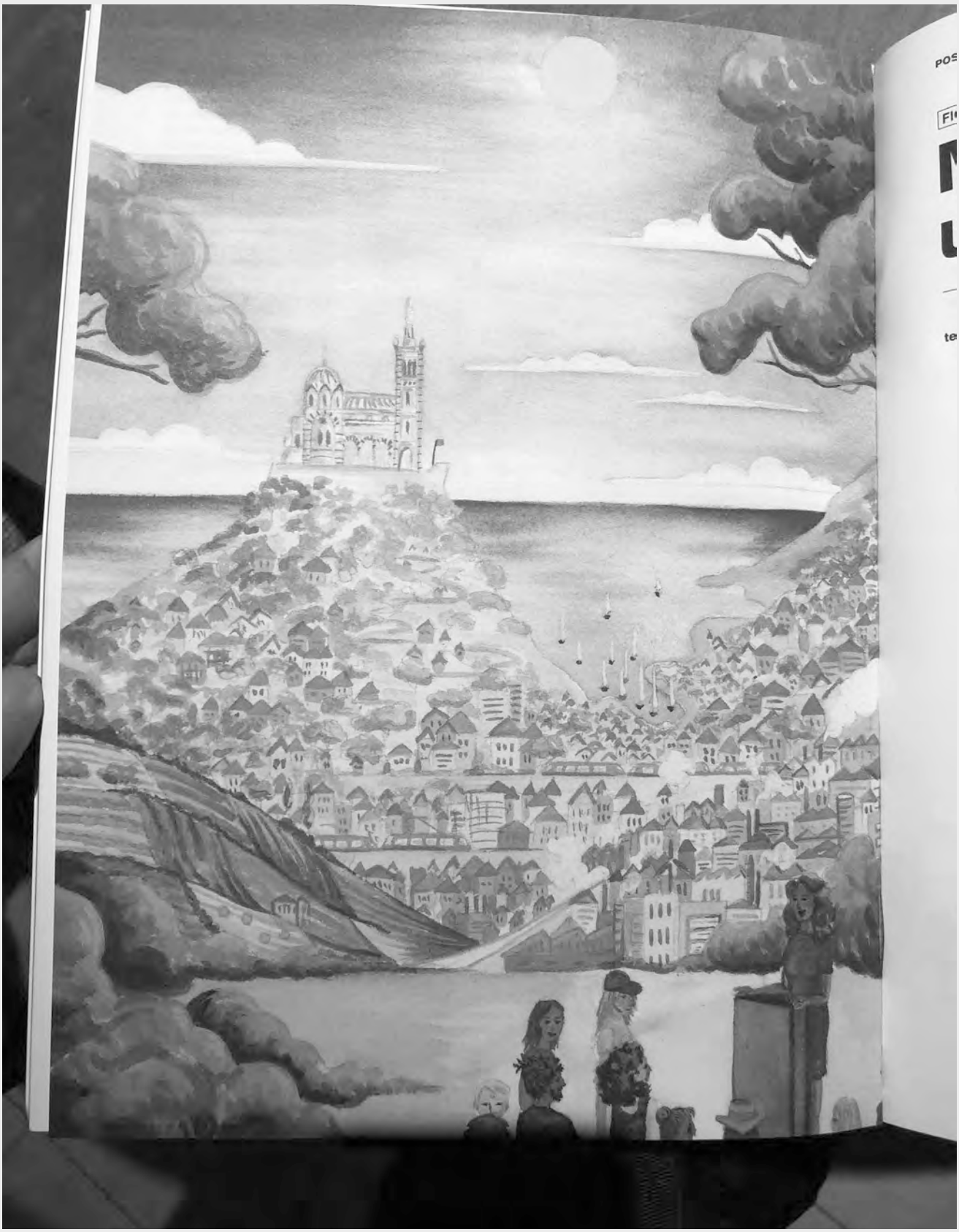
La ville qu'on connait, qu'on habite, qui nous façonne, et qui continue d'être le modèle régnant dans le monde du développement, est la ville moderne. Ses principes fondamentaux répondent négativement, point par point, aux cinq piliers des villes terrestres.

VALEUR, EMBLÈME, HÉROS	SURENCHÈRE CONTEMPO-RAINE	LES CINQ IMPASSES DE LA VILLE MODERNE
Valeur : Fonctionnalisme (zoning*) Emblème : la voiture (Jay Walker) Héros : Le Corbusier	Voiture électrique	**1. VILLE FRAGMENTÉE** **La ville moderne se caractérise par une série de fragmentations – verticales entre les quartiers, et horizontales entre ciel et terre – qui stérilisent et minéralisent le territoire.**
Valeur : Abondance à bas prix Emblème: l'abattoir de Chicago Héros : E. Leclerc	Agriculture cellulaire	**2. VILLE VORACE** **Dans la ville moderne, on importe l'écrasante majorité des produits alimentaires, et l'on dispose seulement de deux à trois jours d'autonomie.**
Valeur : Croissance Emblème : la barre et le lotissement Héros : Rem Koolhaas	Résidence semi-fermée labellisée écoquartier	**3. VILLE SANS LIMITES** **Libérée des contraintes spatiales par de nouveaux matériaux (acier, béton...) et les énergies fossiles, la ville monte en hauteur et s'étale sans limite.**
Valeur : Attractivité Emblème : le logo (au lieu du blason) Héros : Jean-Noël Kapferer	Airbnb	**4. VILLE MARCHANDISE** **Mimant les logiques des grandes entreprises, la ville construit une image de marque et se vend comme un produit pour attirer notamment des profits de l'industrie du tourisme.**
Valeur : Mobilité Emblème : l'autoroute urbaine Héros : Jeff Bezos	*Smart city**	**5. VILLE EXPRESS** **L'accélération des rythmes de vie urbains est soutenue par un panel d'outils numériques instantanés de mise en relation et de services qui remplacent la convivialité.**
<< SOLITUDE		

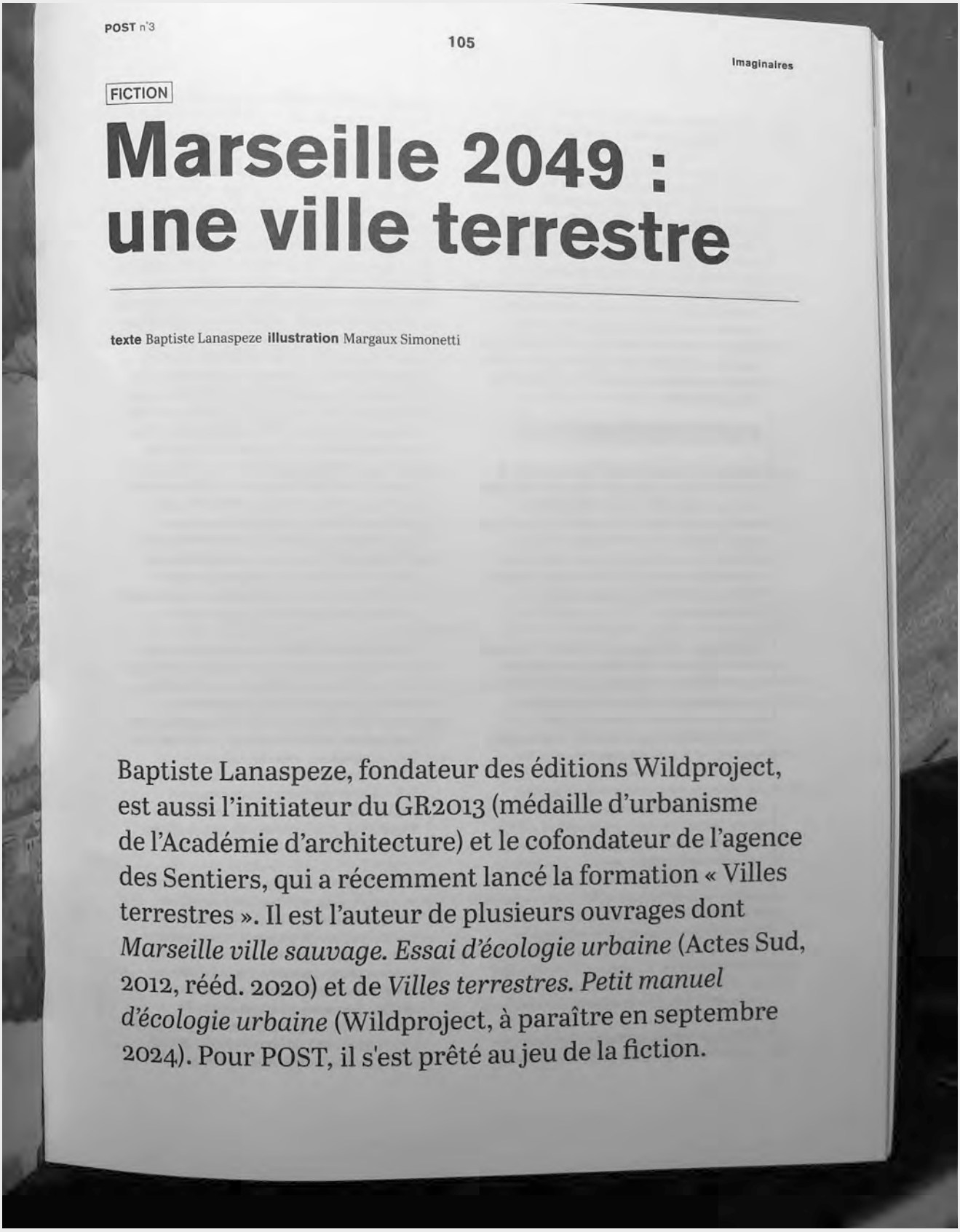
... vers les villes terrestres

La descente énergétique se met en place à travers ces cinq piliers. Elle est à penser non pas comme une privation, mais comme une guérison - guérison des territoires et de tous ceux qui les habitent. Un enjeu de santé écologique, qui unit santé de la Terre et santé (physique et mentale) des humains.

LES CINQ PILIERS DES VILLES TERRESTRES	MISE EN ŒUVRE DE LA DESCENTE ÉNERGÉTIQUE
1. VILLES POREUSES **Circulation des eaux et des vivants** Peut-on imaginer une ville qui favorise la vie de son territoire ? À quelles conditions ?	Moins de voitures. Davantage de transports doux et de transports collectifs.
2. VILLES NOURRICIÈRES **Vers une alimentation saine, locale et accessible** Une ville, ce sont d'abord des milliers de corps qui réclament leur pitance quotidienne. Comment repenser la ville reliée à son terroir, au sein d'un système agri-alimentaire juste et durable ?	Moins d'agriculture industrielle (intrants chimiques, machines, expédition). Davantage de petites exploitations locales.
3. VILLES RÉHABILITÉES **Habiter ensemble un bâti hérité** Comment tirer le meilleur parti du patrimoine bâti hérité et des usages existants pour construire une relation vertueuse entre le bâti et son milieu ?	Moins de destruction et de construction, moins d'extraction de matériaux. Davantage de rénovation et de réemploi.
4. VILLES PRODUCTRICES **Le travail de la matière** La mise en œuvre d'une économie urbaine saine remet à l'honneur la production et l'intelligence du travail humain, et fait bénéficier d'objets locaux de qualité.	Moins de production industrielle, moins de transports. Davantage de manufactures, d'artisanat et de réparation.
5. VILLES DU SOIN **L'infrastructure invisible** Comment reconstruire des solidarités au sein de nos foyers, de nos voisinages, de nos quartiers, de nos villes ? Comment mieux partager le travail du soin pour qu'il soit le fruit de toutes et tous – et non pas seulement celui des femmes ou des professionnel·les de santé ?	Moins de consommation individuelle d'énergie et de biens. Davantage de mutualisation.
	CONVIVIALITÉ >>



Marseille 2049 : une ville terrestre (2024)



FICTION

Marseille 2049 : une ville terrestre

texte Baptiste Lanaspeze **illustration** Margaux Simonetti

Baptiste Lanaspeze, fondateur des éditions Wildproject, est aussi l'initiateur du GR2013 (médaille d'urbanisme de l'Académie d'architecture) et le cofondateur de l'agence des Sentiers, qui a récemment lancé la formation « Villes terrestres ». Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *Marseille ville sauvage. Essai d'écologie urbaine* (Actes Sud, 2012, rééd. 2020) et de *Villes terrestres. Petit manuel d'écologie urbaine* (Wildproject, à paraître en septembre 2024). Pour POST, il s'est prêté au jeu de la fiction.

> Marseillaises, Marseillais,
La campagne est maintenant achevée, et d'ici la fin du mois de mai 2049, nous saurons si notre équipe municipale est, comme je l'espère, reconduite. Après trois mandats, et à l'âge qui est le mien, je serai heureuse de passer la main à notre tête de liste, Chloé Salhraoui, qui a largement fait la preuve, à la fois dans sa carrière de thérapeute et de femme politique, de sa clairvoyance et de sa sagesse.
Ce sera donc mon dernier discours de première magistrate. Je voudrais saisir cette occasion, puisque nous sommes ce soir entre amis, pour revenir sur le chemin parcouru. Face aux nouveaux défis qui nous attendent, je voudrais nous remémorer la métamorphose que notre ville a accomplie.

LE CHEMIN PARCOURU

Depuis la Nouvelle République de 2029 et le renforcement de la souveraineté municipale rendu possible dans cette Constitution écologique et fédérale, Marseille a pu renouer avec la tradition ancestrale de cité libre. L'indépendance de notre ville n'est plus un thème folklorique, mais désormais une réalité politique, adossée à une autonomie économique.

En 20 ans, tandis que s'enrayaient l'une après l'autre les filières industrielles mondialisées, et par l'effet d'un faisceau puissant d'initiatives spontanées et de dynamiques sociales – soutenues et accompagnées par la municipalité –, notre territoire a peu à peu reconstruit, avec les communes voisines, une véritable autonomie dans les domaines de l'énergie, de l'alimentation, des biens manufacturés et même des biens industriels. Cette autonomie nous a notamment permis de traverser convenablement les divers épisodes de pénurie céréalière des années 2030, l'arrêt de production des outils numériques, et j'en passe. Elle a aussi renforcé le pacte politique qui nous unit, dans une solidarité plus grande entre producteurs et consommateurs, employeurs et employés. Cette autonomie, chacune et chacun y tient car chacune et chacun sent désormais que c'est notre force, notre sécurité et notre fierté.

Cette autonomie alimentaire et énergétique – à un niveau que nous n'avons pas connu depuis le début du XX^e^ siècle – accompagne d'autres modes de vie, d'autres habitudes, un autre quotidien, d'autres vêtements, un autre régime, une autre santé. Mais elle accompagne également les paysages de ce nouveau Marseille, du Marseille de mon fils, qui a aujourd'hui 40 ans, et qui se souvient à peine du Marseille de son enfance. Ce souvenir est pourtant encore vif dans l'esprit des gens de ma génération : un Marseille envahi de voitures et de touristes, de pauvreté et d'inégalités. Ces nouveaux paysages productifs, on peut les admirer depuis le tram de l'Estaque : c'est une mosaïque vivante, faite de terres agricoles, de manufactures (bois, métal, textile, savon…), d'ateliers d'électronique, de petites industries, de plus larges unités de production électrique. C'est toute une couronne productive qui s'est créée sur presque 100 km² autour du centre, et qui est devenue notre vaste et précieuse arrière-cour industrieuse. C'est de là que nous tirons un tiers de nos ressources alimentaires (le reste venant quasiment exclusivement du département), et c'est de là que nous approvisionnons aussi en biens divers la ville, le département et le marché régional. Nous avons depuis bien longtemps dépassé les « 10 millions d'œufs par an » du slogan de notre première mandature…

Souvenez-vous, Marseillaises, Marseillais, les tempêtes que nous avons dû affronter lorsque nous avions pris la décision – si nécessaire, si douloureuse et si mûrement réfléchie – de procéder à l'interdiction des supermarchés, et avions lancé les 1000 emprunts à taux zéro pour les créateurs d'ateliers et de manufactures. Souvenez-vous des pressions, des manifestations, des incendies, des sanctions fiscales du gouvernement. Aujourd'hui, c'est pourtant devenu la norme, partout en France !

Notre ville est redevenue un atelier, et le taux de chômage est stabilisé à moins de 5 %. Bien que nos modes de vie soient sobres et laborieux, la ville n'a jamais été aussi riche. Le vieux terradou marseillais des bastides a connu une renaissance sous une nouvelle forme, celle d'une puissance productive pacifiée de la terre et des hommes. C'est d'autant plus remarquable que cela s'est passé petit à petit, sans plan préalable. On est loin de ces quartiers nord largement résidentiels,

>

marqués par la pauvreté – mais ce n'est pas non plus le retour à cette « guerre entre l'industrie et la campagne provençale » dont parlait Walter Benjamin en remontant la rue de Lyon dans les années 1920. Notre immémoriale couronne agricole, devenue successivement lieu de plaisance de la bourgeoisie au XIXe siècle, arrière-port industriel, puis quartier populaire ségrégué au XXe siècle, est aujourd'hui une couronne productive mixte et industrieuse. L'ancienne cité de la Castellane, adossée à la centrale électrique de la Bricarde, est devenue un important atelier d'électronique. Et avec la Cité de l'agriculture, 1200 parcelles de tailles diverses ont été créées, et le vaste système d'irrigation gravitaire du canal a été réhabilité. Ce paysage de production, il fait ma joie d'élue, mais aussi mon bonheur de Marseillaise. Je vous y croise souvent le dimanche, en famille, sur le réseau de sentiers créés autour du GR2013 par le Bureau des guides.

Ce paysage de production est visible aussi en ville – où vit maintenant l'essentiel de la population – par les centaines de fabriques, d'ateliers de réparation, de cordonniers, de couturiers, de garages à vélos, de petites manufactures, qui débordent des rez-de-chaussée dans les huit arrondissements du centre, de la Joliette au Vieux-Port, du marché du Soleil à Castellane, du Panier aux Cinq-Avenues. Je voudrais redire aux plus jeunes à quel point l'expérience urbaine est métamorphosée, dans cette ville qui cliquette, martèle et coud du matin au soir, du lundi au samedi. Notre ville ne vit plus au bruit des moteurs, mais au bourdonnement du travail ; et cela ouvre un tout autre monde.

Un autre emblème de cette réussite, et d'échelle mondiale cette fois, est la récente reconversion de la vieille CMA-CGM en compagnie maritime de voyageurs, à la suite de la faillite de l'entreprise après l'effondrement du transport maritime de marchandises. Troisième plus grande compagnie maritime du monde, elle replace la ville sur les grandes routes de voyage international, maintenant que l'avion a quasi disparu, et que les voyages lointains sont redevenus des événements rares dans une vie. En voyant ces passagers du monde entier aller et venir du Caire, Bombay, Singapour, Saïgon…, il me semble revoir un peu de la splendeur légendaire du Marseille de l'époque de Claude McKay, d'Albert Londres et de Blaise Cendrars.

Enfin, depuis l'interdiction de la pêche industrielle en 2031, c'est une mer de nouveau poissonneuse qui a permis depuis dix ans une renaissance de la pêche artisanale et la réouverture de la criée. Les prud'homies de Marseille déclarent une multiplication par trois du nombre de bateaux de pêche et de petits chalutiers.

Il aura donc fallu cette radicale reconversion écologique pour que notre économie se remette enfin – presque un siècle plus tard – du choc économique postcolonial.

D'AUTRES MODES DE VIE

Dans ce processus de descente énergétique, la France n'a rien cédé, grâce au maintien de l'État fédéral, sur les services publics fondamentaux : la sécurité sociale, la santé en général (davantage de médecins, des hôpitaux moins technologiques, mais plus nombreux). Et l'école évidemment, qui est restée une priorité municipale depuis la mandature de 2020, qui avait ouvert le cycle d'action municipale que nous avons poursuivi.

On vit, on travaille, on a ses loisirs au même endroit. Et je m'en émerveille, même si mon fils et les gens de sa génération trouvent ça naturel. Je m'en émerveille, mais il ne faudrait pas, puisque c'est ainsi que les femmes et les hommes ont vécu sous le soleil, partout dans le monde, depuis la nuit des temps – à l'exception des 150 ans de société industrielle dont nous sommes désormais dégagés.

Alors certes, en comparaison avec les années 2010, nos modes de vie actuels sont d'une frugalité qui donnerait sûrement à nos grands-parents une impression de pauvreté. Mais notre sentiment à toutes et tous, dans ce monde d'énergie raréfiée, où le bateau a remplacé l'avion, où le tramway a remplacé la voiture (qui avait remplacé le tramway), notre sentiment à toutes et tous, je le sais, est celui de la fierté, de la dignité retrouvée.

Quelle joie pour moi toujours renouvelée que de descendre chaque matin cette Canebière

grouillant de monde, agitée du bruissement des livraisons des vélo-cargos et de la foule qui se presse aux trams pour rejoindre les manufactures et les champs. L'étonnant maintien de la démographie du centre-ville depuis la fin des années 2030, alors que l'exode urbain battait son plein en France et dans la plupart des pays du Nord-monde, s'explique certes par le regain d'agrément de notre centre-ville entièrement rendu aux piétons, par le reflux des habitants de notre première couronne face à la conversion productive des territoires périurbains, par les changements de style de vie induits par la chute des transports individuels, mais aussi par l'afflux de nouveaux habitants venus de France et de l'étranger, en quête de ce qui semblait une utopie : une vie à la fois urbaine et écologique.

Avec 400 000 habitants, soit presque la moitié de la population du début du XXIe siècle, notre ville est donc l'une des plus grandes d'Europe. Ce qui donne encore plus de force à nos accomplissements en termes d'autonomie alimentaire. Marseille a donné la preuve que l'urbanité et l'écologie peuvent être compatibles. On peut désormais l'affirmer, non plus comme un programme, mais comme un fait : Marseille est cette « ville terrestre », cette « ville affranchie », que nous appelions de nos vœux en 2020. Une ville qui constitue une communauté souveraine de citoyens libres, en dialogue avec une terre qui est le socle de notre communauté. C'est ici, ensemble, que nos vies prennent sens ; c'est en ce lieu déterminé que s'ancre notre expérience de la Terre.

Une ville affranchie donc, mais une ville dans le monde. Une ville qui se positionne face aux enjeux mondiaux, non pas comme l'éternelle province d'une capitale, ou comme un territoire à coloniser, mais comme cette petite nation à soi qu'elle n'a jamais cessé d'être depuis 2 600 ans. Une ville qui a aussi établi des traités commerciaux avec huit villes d'Europe et du Maghreb, pour pouvoir compter sur un approvisionnement stable en minerais.

Alors oui, de nombreux orages grondent à l'horizon. Le projet Iter a certes été abandonné, mais la production nucléaire continue d'exister en France, avec tous les aléas tragiques que nous avons touchés du doigt depuis l'évacuation définitive de la péninsule du Cotentin à la suite de la catastrophe de La Hague. Nous ne savons que trop ce qu'une catastrophe analogue à celle du Tricastin signifierait pour le Rhône, pour la Camargue, pour notre ville. L'épidémie bactérienne qui a explosé en Amérique latine a été contenue sur ce continent, mais rien ne permet de nous prémunir contre une éventuelle nouvelle souche. Nous vivons des temps troublés, mais des temps remplis d'espoir ; car nous étant émancipés des logiques de destruction, nous touchons désormais du doigt, concrètement, les principes d'une vie bonne.

MARSEILLE AU TEMPS PROFOND

C'est une émotion particulière pour les gens de ma génération d'assister au retour de nombreuses choses que nous pensions englouties – comme de voir mon fils partir pour 20 jours de paquebot aux Comores pour visiter la terre de son père, ou de voir chaque matin les chevaux de trait de ramassage sur le boulevard Longchamp, ou de voir des trams bondés sur la corniche piétonne, et j'en passe. C'est une émotion vaste et puissante, qui mêle plusieurs éléments. C'est d'abord le sentiment, presque sacré, du retour d'un temps cyclique, qui nous libère de l'asservissement où nous étions, perdus sur la ligne droite du « progrès » sans limite. C'est aussi une agréable nostalgie, de voir réapparaître dans le vrai monde des images que nous n'avions jamais vues qu'en photo, et que nous pensions révolues.
C'est enfin le sentiment gratifiant de réviser à la hausse l'estime que nous portons à nos ancêtres et à leur intelligence. En retrouvant collectivement notre bon sens énergétique, nous ne soignons pas seulement nos relations entre vivants par l'effet de la mutualisation, nous ne soignons pas seulement le monde en cessant d'y rejeter toutes les externalités de notre gabegie : nous soignons aussi nos relations aux morts. Et en renonçant à ce mépris moderne (dont nous avions hérité) pour des ancêtres supposés bornés, nous nous réinscrivons dans une lignée, nous faisons la paix avec le passé, nous renonçons à cet orgueil moderne, et nous bénéficions de vents plus favorables, mystérieusement. Je crois que c'est dans cette continuité à nos aïeux, et je dirais, à nos mères, que se trouve aussi la force de notre lien à cette terre. C'est donc,

plus profondément encore que nos formes urbaines et nos styles de vie, un vrai changement de culture qui a été à l'œuvre depuis deux décennies, un changement intime qui touche à nos aspirations, à nos rêves, à nos buts ultimes.

Enfin libérés de cette ivresse pour la nouveauté, de cette solitude accélérée dans une ligne de progrès sans fin, nous retombons dans un monde dont nous découvrons qu'il n'avait pas cessé d'être là et de nous soutenir. Mais je me demande si Marseille n'avait pas toujours conservé, dans sa culture populaire ancestrale, une notion de cette relative immutabilité, de cette solidité du monde, qui en faisait au fond une ville propice à la rénovation écologique que nous venons de vivre.
Je suis historienne de formation, et je connais l'importance de l'histoire. Mais cela ne doit pas nous faire sous-estimer ou perdre la notion de la permanence profonde des choses. Dans 100 ans, dans 1000 ans, comme il y a 100 ans et 1000 ans, les jeunes gens s'embrasseront dans l'odeur des figuiers, les adultes aimeront leurs enfants, les vieux se remémoreront leurs exploits (comme je le fais ce soir…).
Et peut-être même le réseau viaire du centre-ville de Marseille sera largement reconnaissable ; la rue Sainte ira toujours droit vers le ciel, la rue d'Endoume zigzaguera comme un serpent de village, et ce seront les mêmes massifs qu'on apercevra au bout des mêmes rues, la même couleur du soleil sur la pierre rose de Cassis, et le même clapotis de la mer sans répit. Ces choses-là font une culture.

L'avenir, mes enfants, n'existe pas. Il n'est pas autre chose que l'écran de projection de nos désirs et de nos peurs. Et parvenu à l'âge qui est le mien, allégée de mes peurs, mais pas encore entièrement de mes désirs, je vous invite à l'imaginer, à le convoquer, ce monde auquel nous aspirons en 2100 : un monde où l'extinction sera enrayée, où la fertilité des sols et des humains sera de nouveau à la hausse, où la Chine se sera relevée de son effondrement, où les effets du bon gouvernement amérindien auront redonné ses bisons à la prairie…

Une des raisons pour lesquelles j'ai souhaité vivre à Marseille à l'âge de 18 ans est le sentiment que j'avais que ce territoire était immémorial. Depuis plus de deux millénaires, il y a ici une façon d'être qui est intimement mêlée à la forme de la ville dans son site. Et ce site, cette continuité palpable qui se perd dans la profondeur du temps, est un lieu où vivre pleinement l'expérience terrestre. Je suis persuadée que la puissance d'accueil de notre ville est paradoxalement liée à son identité et à son sens des traditions. C'est parce qu'ici on sait qui on est, et où on est, qu'il est si facile de devenir marseillais.

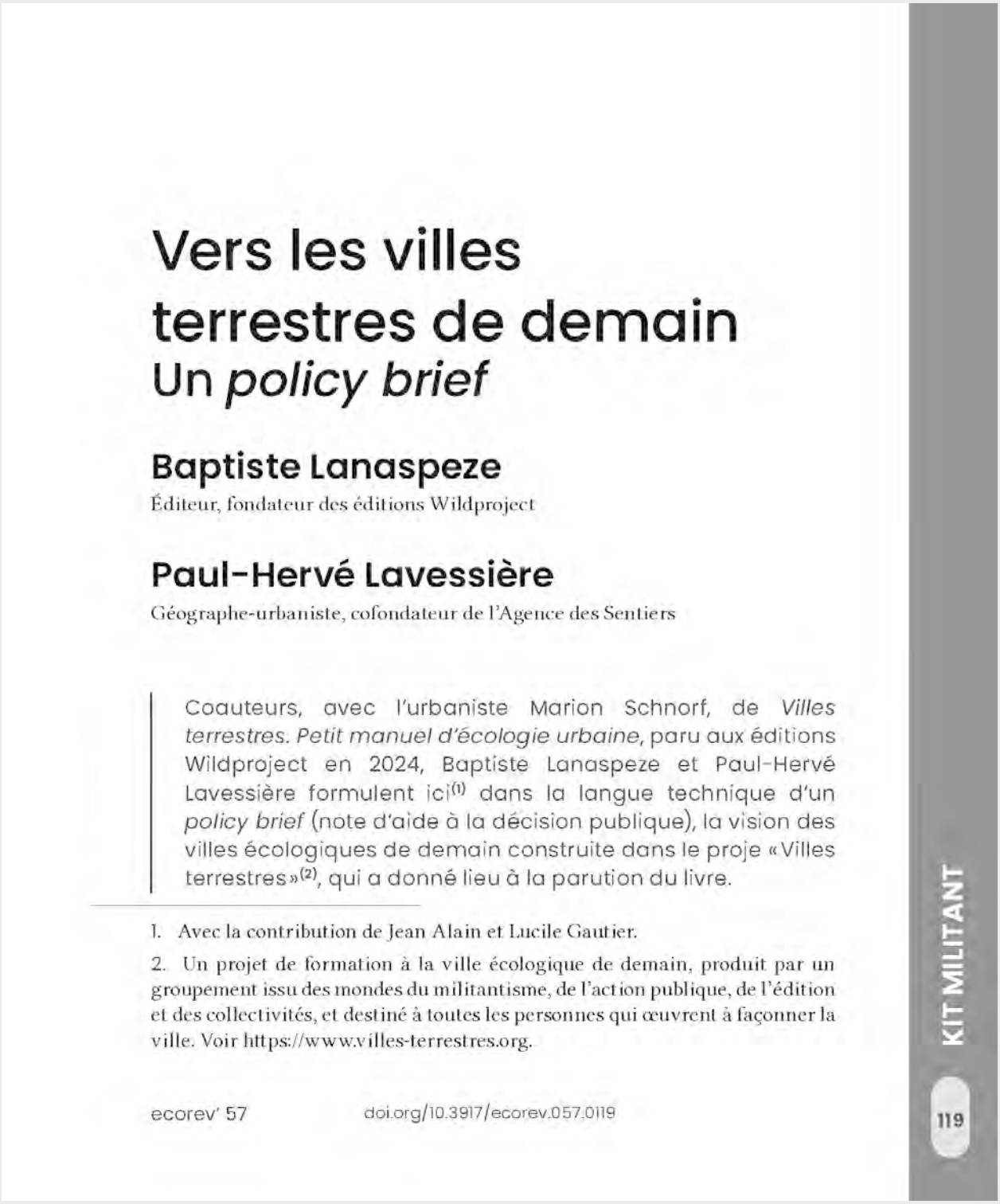
Justement parce que Marseille, dans une Europe largement désurbanisée, fait désormais figure de grande ville, et parce qu'elle a su prouver qu'une grande ville pouvait être écologique, elle peut apporter au monde un repère, de l'espoir – et peut-être un modèle.

Marseillaises, Marseillais, chers amis, la suite de l'histoire est désormais dans les urnes ; mais surtout dans vos mains. Car même si nos adversaires l'emportaient, la mue que nous avons accomplie est désormais irréversible. •

Merci aux camarades de la tribune « Marseille 2050 : la ville affranchie », publiée sur Marsactu en 2020 ; aux partenaires italiens, catalans et belges du projet Villes terrestres, achevé en 2023 ; et aux partenaires du « Kit du Futur » lancé en 2024 et produit par le Pavillon de l'Arsenal. Et merci à Paul-Hervé Lavessière pour sa relecture et ses suggestions.

Vers les villes terrestres de demain : un *policy brief*

(avec Paul-Hervé Lavessière, 2025)



Vers les villes terrestres de demain
Un *policy brief*

Baptiste Lanaspeze
Éditeur, fondateur des éditions Wildproject

Paul-Hervé Lavessière
Géographe-urbaniste, cofondateur de l'Agence des Sentiers

Coauteurs, avec l'urbaniste Marion Schnorf, de *Villes terrestres. Petit manuel d'écologie urbaine*, paru aux éditions Wildproject en 2024, Baptiste Lanaspeze et Paul-Hervé Lavessière formulent ici[1] dans la langue technique d'un *policy brief* (note d'aide à la décision publique), la vision des villes écologiques de demain construite dans le proje « Villes terrestres »[2], qui a donné lieu à la parution du livre.

1. Avec la contribution de Jean Alain et Lucile Gautier.

2. Un projet de formation à la ville écologique de demain, produit par un groupement issu des mondes du militantisme, de l'action publique, de l'édition et des collectivités, et destiné à toutes les personnes qui œuvrent à façonner la ville. Voir https://www.villes-terrestres.org.

ecorev' 57 doi.org/10.3917/ecorev.057.0119

Préambule

Les dynamiques actuelles en écologie politique invitent à un décentrement de l'urbain vers le rural, comme en témoigne par exemple depuis quelques années la floraison du mouvement biorégionaliste, qui a donné lieu en 2024 à des états-généraux à l'Académie du Climat à Paris et à un colloque de Cerisy[3]. L'architecture elle-même est invitée à s'émanciper de son tropisme urbain, au profit d'une reconsidération de son ancrage rural et rustique[4].

Ces mouvements sont aussi à comprendre, dans le contexte des années 2010, comme une réaction salutaire à la surenchère de « métropolitanisme » qui, depuis une décennie environ, a accompagné en France l'émergence des métropoles administratives, dans un discours de surenchère technologique (*smart city*, électrification, décarbonation) et d'intensification du front de « modernisation »– sur fond de « nature en ville »[5].

L'opposition entre ces deux groupes socio-politiques (urbains modernistes et écologistes anti-urbains) a créé un angle mort sur la question de l'avenir écologique des villes : il faudrait soit intensifier l'urbanité, soit simplement déserter ou défaire les villes. Du côté de l'écologie politique radicale, l'idée s'est même insinuée que les villes seraient par définition anti-écologiques. C'est oublier que les villes sont aussi anciennes que les champs, et que, pour la quasi-totalité d'entre elles, jusqu'au XVIII[e] siècle, elles étaient écologiques.

En revanche, cela ne nous dit pas forcément ce que serait aujourd'hui, dans le contexte qui est le nôtre, une « ville écologique » ; ni comment (re)convertir nos espaces urbains motorisés, imperméabilisés, étalés, perfusés en alimentation, en énergie et en biens de consommation. Il est indiscutable que l'explosion des villes

3. Voir Marin Schaffner & Mathias Rollot, *Qu'est-ce qu'une biorégion ?*, Wildproject, 2024. [Voir également Mathias Rollot & Agnès Sinaï, « Politiser le biorégionalisme. Autour de l'ouvrage Réhabiter le monde », *EcoRev'* 2024/1, N° 56, p. 163-174 – NDR].

4. Voir Sébastien Marot, *Prendre la clef des champs*, Wildproject, 2024.

5. [Concernant ces enjeux, voir notre précédent numéro : Habiter les métropoles ? *EcoRev'* 2024/1, N° 56 – NDR].

a été un fait majeur et constitutif de l'émergence des sociétés industrielles ; mais que pourrait vouloir dire *désindustrialiser les villes*?

Au sein de l'écologie politique, il n'existe pas de consensus ou même de réponses claires sur ce sujet : nous ne disposons pas d'une vision, et encore moins d'un plan opérationnel de mise en œuvre des villes écologiques de demain – alors que, du côté du discours développementiste, prolifèrent les nouveaux modèles influents de ville décarbonée, etc.

C'est pour tenter de récapituler les propositions de l'écologie politique au sein d'une théorie urbaine unifiée, que nous avons élaboré le projet « Villes terrestres », un parcours de formation des acteurs et actrices de la fabrique de la ville. Résultat d'une collaboration transnationale sur 3 ans de 6 structures en France, en Espagne et en Italie, ce projet a rassemblé des personnes issues de milieux militants et institutionnels. Il a donné lieu à la publication, en 2024 aux éditions Wildproject, d'un manuel esquissant une architecture des projets urbains écologiques à venir, à travers des références théoriques et des outils pratiques : *Villes terrestres. Petit manuel d'écologie urbaine* (Wildproject, 2024).

Un des enjeux de ce projet est de favoriser la circulation des savoirs depuis l'écologie politique vers l'institution, avec l'espoir d'un double effet : démasquer plus aisément le *green washing* de certains projets, mais surtout, initier une conversation plus intéressante entre les mondes de l'urbanisme et ceux de l'écologie politique. Cela fait 60 ans que le mouvement écologiste alerte à raison sur les impasses de la société industrielle, mais il peine à infléchir de façon suffisante les trajectoires d'intensification du désastre. Avons-nous su présenter toujours une alternative claire, des projets de sociétés réalistes et désirables ? Avons-nous une idée claire de la ville écologique de demain ?

Pour interpeller les décideurs et les institutions (plutôt acquises au projet industriel de décarbonation et de croissance verte) avec les idées de cet « urbanisme écologique », nous avons voulu nous prêter à un exercice original : celui de tenter de formuler les idées principales de notre vision de la ville écologique de

demain dans le style technique d'un *policy brief*, ce document synthétique d'aide à la décision qui répond à une demande urgente d'une instance politique ou d'autres décideurs. En d'autres termes, du Illich écrit dans la langue de la technocratie !

La préoccupation de la relocalisation et de l'autonomie alimentaire, émergentes depuis 2020 dans les instances publiques et les collectivités, semble les disposer à une écoute nouvelle des idées (pourtant anciennes) de l'écologie.

Dans l'élaboration du texte de ce *policy brief*, menée après avoir étudié un échantillon de ce type de littérature, nous nous sommes heurtés à une difficulté. La réappropriation et le détournement des mots de l'écologie par les logique du développementisme pose des problèmes de choix de lexique : nous avons choisi de ne pas utiliser certains mots, trop emblématiques de la croissance verte (« transition », « résilience », « économie circulaire », « développement »), mais par ailleurs d'éviter les mots perçus comme trop militants ou idéologiques (« décroissance ») qui pouvaient donner le sentiment de préempter la démonstration, au profit de mots au sens plus précis et technique comme la « descente énergétique » ou « l'autonomie alimentaire ».

Parmi les enjeux de cette expérimentation : se plier à l'exercice hautement contraint de résumer en 6 000 signes les solutions à un problème complexe ; rendre lisible par des décideurs et des techniciens (non formés à l'écologie) un projet urbain transformateur ; ouvrir une conversation technique et politique sur l'avenir écologique de l'urbanisme.

Organiser la mutation écologique des territoires urbains

Agence des Sentiers
x Éditions Wildproject
2025

Policy Brief

- Nos territoires urbains montrent de plus en plus de signes de vulnérabilité : 1) inondations chroniques ; 2) insuffisante souveraineté alimentaire ; 3) raréfaction des matières premières ; 4) abandon des centres-villes ; 5) isolement social et détresse psychologique.
- Cette situation est due à la persistance de la fabrique moderne de la ville, qui peut se résumer en 5 principaux points correspondants : 1) fragmentation du territoire ; 2) industrialisation de l'agriculture ; 3) étalement urbain ; 4) délocalisation de la production ; 5) uberisation.
- Le défi de l'action locale réside dans la mise en œuvre d'une fabrique *écologique* de la ville, reposant sur 5 piliers complémentaires : 1) préservation et désartificialisation des sols ; 2) reconstruction de l'autonomie alimentaire ; 3) valorisation et requalification du parc bâti existant ; 4) reconstruction d'une autonomie économique locale ; 5) vie sociale organisée autour de la mutualisation de biens et de services.

À l'échelle des communes et dans les territoires, la crise écologique est tangible : la faune s'amenuise, les sols meurent et s'érodent. Or cette situation est directement causée par les logiques industrielles de l'aménagement des villes et des campagnes : 1° l'agriculture industrielle, avec ses grandes parcelles, ses monocultures, ses pesticides et 2° l'étalement sans fin de la ville industrielle, rendu possible par le tout-voiture. L'habitat moderne, dans sa transformation industrielle de la ville et de la campagne, entraîne la destruction des habitats naturels, et donc des êtres vivants. Cette « sixième extinction » de la vie sur Terre ne cesse de s'intensifier depuis 1945 [Kolbert, 2015] en dépit de toutes les mesures. **Pour répondre efficacement à cette situation, il est nécessaire de réorganiser et de réunifier les tissus urbains et ruraux** [Marot, 2024].

La ville contemporaine est l'une des responsables de la crise écologique, mais aussi l'une des premières victimes potentielles de ses effets, par son manque d'autonomie en ressources vitales, et par sa dépendance des flux mondialisés. **La ville peut et doit devenir un levier de résolution de la crise écologique, en favorisant davantage la vie sur son territoire** [Rollot, 2023]. Pour enrayer la sixième extinction, la municipalité constitue une échelle d'action privilégiée et stratégique.

En réponse à une demande sociale grandissante de nature en ville et d'alimentation locale de qualité [Clergeau et Blanc, 2013], de plus en plus de communes et de territoires urbains esquissent déjà des initiatives sérieuses de transition écologique. Depuis une décennie environ, ont été mises en place un grand nombre de mesures d'écologie urbaine (bâtiments bas carbone, normes HQE, mobilité douce, Agenda 21, trames vertes et bleues, etc.). Bien que les initiatives et les approches se multiplient, elles restent cependant isolées, ne forment pas une approche globale cohérente, et n'interrogent pas la fabrique industrielle de la ville (grands équipements de transport express,

Bibliographie

Jane Jacobs, *Déclin et survie des grandes villes américaines*, Parenthèses, 2012

Philippe Clergeau et Nathalie Blanc, *Trames vertes urbaines : de la recherche scientifique au projet urbain*, Le Moniteur, 2013

Philippe Bihouix, *L'Âge des low tech. Vers une civilisation techniquement soutenable*, Seuil, 2014

Elizabeth Kolbert, *La Sixième extinction. Comment l'homme détruit la vie*, Vuibert, 2015

Carolyn Steel, *Ville affamée*, Rue de l'échiquier, 2016

David Holmgren, *Retrosuburbia*, Melliodora, 2018

Rob Hopkins, *Manuel de transition. De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Ecosociété, 2010

Clara et Philippe Simay, *La Ferme du rail*, Actes Sud, 2022

Mathias Rollot, *Les Territoires du vivant*, Wildproject, 2023

Baptiste Lanaspeze, Paul-Hervé Lavessière & Marion Schmorf, *Villes terrestres. Petit manuel d'écologie urbaine*, 2024

Sébastien Marot, *Prendre la clef des champs*, Wildproject, 2024

extensions urbaines, voies rapides, etc.) qui sont des facteurs majeurs de la sixième extinction. **Sans une vision systémique et de long terme, il est impossible de coordonner ces dynamiques, de favoriser les initiatives citoyennes, et de susciter l'adhésion des populations habitantes.**

Or, cette industrialisation de la ville et de la campagne a été rendue possible par la surabondance d'énergie. La descente énergétique, c'est-à-dire la diminution d'un facteur 5 ou 6 de la consommation globale d'énergie, qui est rendue nécessaire par l'épuisement des ressources fossiles et par l'excès d'émission de CO_2, est aussi l'axe directeur d'un projet de revitalisation écologique et sociale des territoires [Bihouix, 2014 ; Holmgren 2018 ; Hopkins, 2019].

Cette descente énergétique se décline en 5 piliers, qui permettent de construire des politiques municipales systémiques, trans-sectorielles, de long terme, formant une fabrique écologique de la ville. Les points présentés iei correspondent à des initiatives documentées dans des communes en Europe (Lanaspeze, Lavessière & Schnorf, 2024).

1. Préservation du foncier et désartificialisation des sols

• La restauration des cours d'eau et le remplacement des sols perméables par des pavés montés sur sables, caillebotis ou sols naturels, permet d'organiser ensemble la circulation de l'eau, des humains et autres vivants sur le territoire.
• Cette politique s'accompagne d'une préservation des surfaces non artificialisées et d'une sanctuarisation des terres agricoles.
• La marginalisation des voitures en ville favorise le développement de la « ville du quart d'heure ».

2. Reconstruction de l'autonomie alimentaire

• La commune accompagne la structuration d'une filière agro-écologique locale intégrée aux circuits alimentaires.
• Elle favorise le développement de cette filière par des marchés publics et des régies agricoles communales.
• Pour favoriser l'émergence d'une culture partagée entre producteurs et consommateurs, elle met en place des politiques d'aide aux ouvertures d'AMAP et d'incitation aux pratiques collectives d'agriculture dans le parc périurbain.

3. Valorisation et requalification du parc bâti existant

• Dans le secteur du bâtiment, les leviers d'action reposent essentiellement sur un réinvestissement et une réhabilitation du parc existant, en favorisant le recours à des matériaux biosourcés (paille, terre, chaux, bois) et de *réemploi* dans une approche transversale et intégrée [Simay, 2022].
• Les municipalités réquisitionnent ou investissent des bâtiments et locaux vacants en les orientant vers des projets d'intérêt communal.

4. Reconstruction d'une autonomie économique locale

• À la logique de « l'attractivité » (reposant sur la théorie de la « base économique ») les communes substituent la recherche de l'autonomie énergétique, productrice, alimentaire, économique.
• Les municipalités favorisent le retour des activités commerciales en rez-de-ville, revitalisant les centres urbains [Jacobs, 2012].
• Les municipalités favorisent l'installation de manufactures dans les friches urbaines.

5. Vie sociale organisée autour de la mutualisation de biens et de services

• Pour accompagner les coopératives habitantes et habitats intergénérationnels), les municipalités achètent et mettent à disposition des bâtiments.
• La marginalisation des voitures et les mobiliers urbains inclusifs conviviaux (bancs, toilettes, lieux ombragés) permettent aux citoyens de se réapproprier l'espace public.
• La généralisation de lieux de mutualisation des outils techniques et électroménagers favorise l'émergence d'un climat social pacifié, riche d'externalités positives.

Ce *policy brief* est issu du livre de Baptiste Lanaspeze, Paul-Hervé Lavessière, Marion Schnorf (dir.) :

Villes Terrestres
Petit manuel d'écologie urbaine
éditions Wildproject, 2024
160 p., 16 €

« Villes terrestres » est un projet de formation réalisé par 5 structures institutionnelles et citoyennes en Belgique (urbAgora asbl), en France (La Cité de l'agriculture), en Italie (Mercato Rinnovato) et Espagne (Área Metropolitana de Barcelona (AMB). Elle a été cofinancée par le programme Erasmus+ de l'Union européenne.

Rédaction avec Jean Alain et Lucile Gautier.
Merci à Raphaëlle Martinez pour sa précieuse relecture.

éditions wildproject

Entretien transversal

(avec Julie Fabre, dans la revue *Tête-à-tête*, 2022)

Observer les villes avec des yeux de naturaliste, pratiquer la marche en philosophe, développer une pensée de l'écologie, théorique et politique, en arpentant les territoires ordinaires mais mal connus des grandes métropoles, accompagner l'émergence d'une scène intellectuelle tournée vers les humanités écologiques et en faire connaître les grands textes… Baptiste Lanaspeze se situe au carrefour de nombreux domaines. Auteur, éditeur et consultant, il a choisi Marseille comme ville d'ancrage et terrain de recherche. En 2012, en collaboration avec le photographe Geoffroy Mathieu, il publie Marseille, ville sauvage *(Actes Sud, rééd. 2020), un essai d'écologie urbaine qui tente de penser autrement les rapports ville-nature. Si être vivant c'est faire société, et si la ville est le mode de développement prépondérant des sociétés humaines, comment repenser nos façons d'habiter pour sortir des mécanismes de destruction, d'exploitation et de domination dont dépend un tel modèle ? Comment nous réorganiser pour refaire société avec la Terre et non l'aliéner en même temps que nous aliéner et nous condamner inexorablement ? Baptiste Lanaspeze est le fondateur des éditions Wildproject, qu'il dirige depuis 2008. Il est l'initiateur du GR 2013, un sentier de grande randonnée en milieu urbain et périurbain dans la métropole marseillaise. En 2014, avec l'urbaniste et géographe Paul-Hervé Lavessière, il crée l'Agence des Sentiers Métropolitains qui coordonne la mise en œuvre d'itinéraires à travers le monde. Il participe également au dispositif « Villes terrestres », un projet européen d'éducation à l'écologie urbaine à destination des professionnels de la ville.*

Cet entretien s'est déroulé à Marseille, dans les locaux de Wildproject, le 9 juillet 2021.

Julie Fabre (TÀT) : En créant la maison d'édition Wildproject en 2008, votre intention était de remédier au manque de visibilité des pensées de l'écologie dans le domaine des sciences humaines en France, alors à la traîne par rapport aux pays anglo-saxons. Aujourd'hui cette scène intellectuelle française que vous appeliez de vos vœux bat son plein – en témoigne l'omniprésence de la notion du vivant, ces dernières années, que nous essayons de questionner dans ce numéro. Quels ont été les jalons de ce phénomène ?

Baptiste Lanaspeze (B. L.) : Entre la fin des années 1990 et le début des années 2000 – mes années de formation en philosophie – la question de la nature n'intéressait pour ainsi dire personne. Il y avait eu quelques ouvrages – on peut mentionner *Le Contrat naturel* (1994) de Michel Serres, *Les Philosophies de l'environnement* (1998) de Catherine Larrère, *Politiques de la nature* (1999) de Bruno Latour, mais on ne se rend pas compte à quel point le sujet était encore marginal dans les débats. Philippe Descola, qui a publié *Par-delà nature et culture* en 2005, et qui est aujourd'hui une figure incontournable des pensées de l'écologie, n'occupait pas une telle place avant cet ouvrage.

À la création de Wildproject en 2008, j'ai découvert, par exemple, que les droits du livre de la biologiste marine américaine Rachel Carson, *Printemps silencieux* (1962), étaient disponibles depuis quarante ans. Pourquoi ce monument de la pensée écologique qui aurait dû être publié en langue française par une grande

maison d'édition, avait-il été laissé de côté? Parce que dans les milieux intellectuels français on ne s'intéressait pas à l'histoire intellectuelle de l'écologie. Il me semble que l'écologie comme mouvement intellectuel s'est véritablement imposée en France autour de 2015, avec l'explosion de la notion d'Anthropocène – je pense à la collection du même nom créée au Seuil en 2013, et au grand colloque au Collège de France en 2015 à l'occasion de la COP21. Depuis lors, ce mouvement n'a fait que se développer et se complexifier: la richesse des publications, le nombre d'auteurs, de talents qui émergent, l'intérêt des journalistes, des lecteurs et des libraires, l'apparition de nouvelles notions virales. Wildproject a essayé de contribuer à cet essor.

L'engouement des années 2015 autour de la notion d'Anthropocène a permis à énormément de personnes d'entrer en relation, par-delà la frontière entre sciences naturelles et sciences humaines. Ça a structuré une scène. Puis, il y a eu la folie autour de la notion d'effondrement, et depuis deux, trois ans, c'est le vivant. Pour ma part, je ne m'y retrouve pas tout à fait. « Le vivant », si on veut en faire une notion cadre des pensées de l'écologie, est un peu trop biologisant à mon goût. Je me retrouve davantage dans la question des relations nature-société. Mais tous ces mots-clefs grégaires sont importants, car ils permettent à des cohortes de gens d'entrer en conversation. Leur succession marque l'avancement du travail collectif. (FIG. 1)

TÂT: Nous savons les questions écologiques puissamment concrètes et urgentes, depuis de nombreuses décennies, mais la pandémie de Covid 19 vous semble-t-elle retentir comme une ultime alarme collective, qui plus est mondiale, et constituer un point de rupture dans le « modèle de développement » dominant?

FIG. 1 *Printemps silencieux* de Rachel Carson, Marseille, Wildproject, 2020, première de couverture.

B. L. : 2020 me semble clairement une date importante. On est très près de l'événement, mais je pense qu'il marque, pour ainsi dire, le début du XXIe siècle. À présent, la question de la reconfiguration écologique de nos sociétés n'est plus évitable pour longtemps. L'ancien monde veut croire qu'on va s'en sortir avec des vaccins, mais il me semble qu'on est définitivement au pied du mur.

TÂT : Les pensées de la décolonisation sont l'un des axes forts de votre maison d'édition. Comment en êtes-vous venu à créer la collection « Le monde qui vient » ? À quel moment s'est imposée à vous l'articulation des pensées de l'écologie et des pensées décoloniales ?

B. L. : Il faut revenir à 2015, année au cours de laquelle je me suis complètement converti aux pensées décoloniales. Lorsqu'est arrivé « Je suis Charlie », il y a eu une espèce d'angoisse collective face à la menace terroriste et une volonté de défendre les valeurs nationales. Je me suis senti loin de mes compatriotes et étranger dans mon propre pays. J'ai alors réalisé à quel point la question décoloniale était un enjeu fondamental et je me suis mis à l'étudier comme un forcené. Le problème, pour les éditeurs artisans comme moi, c'est que la vie de la maison repose forcément sur notre passion d'éditeur, sinon ce n'est pas viable. J'avais donc à la fois une nécessité pratique et morale de faire résonner cette conviction décoloniale dans le catalogue, mais le lien avec l'écologie n'allait pas de soi. À l'issue de deux ans d'interminables discussions avec Pascal Ménoret, un anthropologue arabisant qui avait des coudées d'avance sur moi sur ces sujets-là, nous avons créé en 2017 cette collection, « Le monde qui vient », pour articuler écologie et pensées décoloniales. Il nous a fallu deux ans de réflexion et d'échange pour trouver un cap et faire un premier choix de textes – sachant que la plupart des bons auteurs sur ces sujets-là étaient déjà aux mains des éditions de la Découverte ou de la Fabrique. Je m'interrogeais d'ailleurs sur la nécessité objective d'une telle collection. Est-ce que Wildproject avait vraiment quelque chose à apporter à cet endroit ? Parce que c'est bien joli de militer, mais encore faut-il que ça ait une rationalité d'acteur, de production. Il n'en restait pas moins que le croisement entre les pensées de l'écologie et les pensées décoloniales n'existait pas vraiment. Pourquoi ? Parce que ceux qui prennent en charge la question décoloniale sont souvent pris dans une culture marquée par le marxisme, pas tellement portée sur les petites fleurs et les bêtes à poils et à plumes. Parfois, il y a même une hostilité – une priorité requise du décolonial sur l'écologique. Difficile d'être les deux à la fois, même si les choses bougent.

TÂT : Dans les débats, aujourd'hui, les choses apparaissent de plus en plus indissociables. Il est très fréquent que des anthropologues, des économistes, des juristes, des sociologues, des philosophes et des artistes parlent de ces questions à une même table. Comment opérez-vous ce décloisonnement ?

B. L.: Au départ j'étais très embêté, je l'ai vraiment vécu comme un nouveau sujet, totalement différent de l'écologie. Mais, après quelques mois de réflexion et de lecture, il m'est apparu que le désastre écologique était historiquement indissociable du désastre colonial – historiquement et aussi structurellement. C'est-à-dire que pour exploiter la nature à ce degré-là – et pour le dire très simplement – il faut des esclaves et des terres à s'approprier. C'est le modèle de la plantation, que Malcom Ferdinand, après d'autres, a bien résumé dans *Une écologie décoloniale* (Seuil, 2019): un espace de monoculture et d'asservissement, un double crime contre la Terre et les humains. La plantation est une métaphore brutale de ce qu'est devenu notre monde. La crise écologique ne peut donc être pensée séparément de la crise coloniale.

En créant cette collection «Le monde qui vient», on s'est rendus compte que c'était un travail assez proche d'un projet de recherche. On a une intuition initiale, et on essaie de la creuser – non pas avec des doctorants sur un financement ANR, mais avec des auteurs, sur des ventes de livres. On a donc posé une brique après l'autre. L'une des premières, c'était Ghassan Hage, *Le Loup et le Musulman* (Wildproject, 2017). Hage est un anthropologue australien d'origine libanaise qui formulait la même conviction que nous: «J'en suis venu à penser qu'on ne peut plus être antiraciste sans être écologiste et inversement.» Puis, il y a eu *Contre-histoire des États-Unis* de Roxanne Dunbar-Ortiz (Wildproject, 2018), qui retrace l'histoire du continent nord-américain depuis 400 ans en la décrivant comme une scène de crime. Une scène de crime pleine de sang, de traces et de preuves, sur laquelle on a posé des bouts de tissu, des rustines, des souvenirs-écrans – comme les westerns – alors qu'il y a dix millions d'Indiens qui survivent et résistent aujourd'hui encore à la spoliation de leurs territoires. Ce grand livre d'histoire est un récit décolonial qui touche aussi à la question de la terre, de la propriété et de la spoliation – un élément de base de la stratégie coloniale est par exemple d'accuser les indigènes de ne pas cultiver la terre. Nous avons ensuite publié *La Propriété de la terre* (Wildproject, 2018) de Sarah Vanuxem, une juriste qui réfléchit aux façons de penser autrement le rapport à la terre, comme une faculté d'habiter et non un droit d'abus sur le lieu.

Petit à petit s'est esquissée une problématique qu'on n'avait pas identifiée initialement. Cette idée est apparue notamment avec le dernier livre d'Amitav Ghosh, *Le Grand Dérangement* (Wildproject, 2021). Ce qui est en train d'émerger, c'est ce qu'on appelle maintenant avec Pascal Ménoret «l'érosion de la légitimité de l'État-nation» et la nécessaire invention d'autres modes ou d'autres types de souverainetés. Déjà, dans l'un de ses séminaires récents au Collège de France, «Cosmopolitiques de la territorialité», Philippe Descola examinait le renouvellement des formes de souveraineté. Ce que dit Amitav Ghosh, c'est que l'État-nation est la forme politique qui a accompagné (et peut-être rendu possible) la mise en œuvre du désastre écologique et la structuration coloniale du monde. Et on ne peut pas demander à l'État-nation, dont la structure est profondément impériale, de résoudre une crise qu'il a causée. C'est assez vertigineux, parce qu'on ne sait pas ce qu'il y a après l'État-nation – mais on sait au moins que le ver (de la crise

écologique) est dans le fruit (de nos structures politiques). C'est très intéressant, parce que ça donne tout d'un coup une rationalité à quelque chose qui sinon est très perturbant : je veux dire cette impuissance hallucinante des États à régler la crise écologique, alors qu'ils en comprennent parfaitement les rouages.

TÀT : Vous avez récemment publié avec Marin Schaffner *Les Pensées de l'écologie* (2021), un manuel de poche rassemblant des textes-clés des humanités écologiques à la croisée de nombreuses disciplines. « Ce manuel », écrivez-vous, « suit l'hypothèse selon laquelle la crise écologique n'est pas un problème technologique, ni un accident du développement industriel, mais le résultat direct et prévisible d'un mode d'organisation socio-économique adossé à l'idée d'une séparation entre le "règne humain" et la "nature", nous autorisant à soumettre tout le reste du vivant au service de notre confort[1] ». Le rejet de l'autre, de l'étranger, la déshumanisation, la guerre et la destruction sont devenus des modes de gouvernement à part entière. Achille Mbembe parle, quant à lui, d'« administration de la terreur[2] » dans *Politiques de l'inimitié* (2018). Cela veut-il dire qu'on ne peut pas concevoir de projet écologique sans transformations sociales profondes et sans émancipations politiques ?

B. L. : En effet. Il y a ce livre de Nathaniel Rich, paru au Seuil en 2019, que j'aurais volontiers publié, qui s'appelle *Perdre la terre* et qui raconte comment, en 1979, un rapport du Pentagone expliquait en détail la gravité du réchauffement climatique et comment, dans la foulée, tout a failli être réglé. Il y avait tout le monde autour de la table, tous les grands pétroliers étaient là, tout le monde était prêt à baisser les émissions de CO2 – et tout a foiré, pour tout un tas de raisons. Même chose pour la surpêche et pour les pesticides… Alors certes, on peut toujours accuser les différents acteurs, les lobbies du capitalisme et de l'industrie – je suis le premier à le faire – mais encore une fois, je pense que c'est lié à la puissance structurelle de l'État-nation, à sa structure profondément impériale.

Ce n'est peut-être pas pour demain matin, peut-être dans quelques décennies, mais je pense qu'on est au seuil d'une recomposition politique absolument gigantesque. J'aime beaucoup ce propos de Philippe Descola : « Le défi absolument central de ce siècle semble être de trouver des formes d'articulations entre des façons locales d'habiter le monde et leur intégration à des systèmes institutionnels qui les fédéreraient sans détruire leurs particularités, *une sorte de fédéralisme du local dont la mise en place demande un effort conceptuel considérable, du même ordre d'ampleur par exemple que ce qu'ont accompli les penseurs des Lumières au XVIII^e^ ou du socialisme au XIX^e^*[3]. » C'est ça l'écologie au sens politique du terme selon nous : c'est cette réorganisation radicale des souverainetés dans les sociétés humaines qui permettrait d'éviter qu'on détruise la vie sur terre et qu'on ne

1. *Les Pensées de l'écologie. Un manuel de poche*, anthologie réalisée par Baptiste Lanaspeze et Marin Schaffner, Marseille, Wildproject, 2021, p. 31.
2. Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2018, p. 63.
3. Marin Schaffner (dir.), *Un sol commun. Lutter, habiter, penser*, Marseille, Wildproject, 2019, p. 155.

soit pas juste des « administrateurs de la mort », comme le dit très bien Achille Mbembe. Nous devons mettre en avant tout ce qui peut nous aider collectivement à nous représenter des modes d'organisation socio-économiques locaux et mondiaux plus justes.

TÀT : Si l'on considère que plus de la moitié de l'humanité vit aujourd'hui en ville, penser l'urbain sans l'opposer au vivant, dépasser la dichotomie nature/culture dans nos façons de vivre et d'habiter sont des enjeux majeurs pour y parvenir. Vous avez choisi Marseille comme lieu d'ancrage et terrain d'expérimentation. C'est dans cette métropole qu'est née l'idée d'un sentier de randonnée périurbaine. Vous qualifiez Marseille de « ville sauvage » ou de « ville terrestre ». Qu'entendez-vous par là ?

B. L. : Effectivement, c'est là encore l'histoire de la jonction de deux objets d'intérêt qui dans ma tête, au départ, étaient disjoints : la philosophie de l'écologie et Marseille, ma ville d'adoption. Après avoir écrit mon premier livre sur Marseille[4] (*Marseille, énergies et frustrations*, Autrement, 2006), je me suis intéressé aux relations ville/nature dans cette ville, et il n'existait quasiment rien sur ce sujet. En 2007, au moment où commençait à émerger cette question-là au plan national dans le Grenelle de l'environnement, j'étais en contact avec Nathalie Blanc, une géographe et sociologue qui m'avait initié à l'histoire de l'écologie urbaine. Or, ça me gênait de plus en plus de creuser ces questions en me contentant de lire des bouquins entre quatre murs. L'absence de terrain devenait intenable pour le jeune philosophe de l'écologie que j'étais. Il fallait que je me donne une pratique de naturaliste, mais je ne me voyais pas pour autant faire des herbiers à la campagne. J'étais aussi de plus en plus mal à l'aise avec la pratique de la randonnée pédestre en montagne, je trouvais ça de plus en plus faux. Au moment de l'écriture de ce livre, j'avais rencontré et interviewé des artistes-marcheurs – notamment Hendrik Sturm et Nicolas Mémain – qui m'ont encouragé à pratiquer la randonnée dans le périurbain. J'ai donc commencé à marcher sérieusement un peu partout dans Marseille, accompagné du photographe Geoffroy Mathieu, pour préparer un nouveau livre, *Marseille, ville sauvage. Essai d'écologie urbaine* (Actes Sud, 2012, 2020). Voilà comment j'ai développé une pratique de marche urbaine sur la question ville/nature et comment je m'y suis retrouvé philosophiquement. **(FIG. 2)**

TÀT : *Marseille, ville sauvage* est un essai d'*écologie urbaine*. Que recouvre ce terme ?

B. L. : L'écologie urbaine n'est pas une discipline à proprement parler, c'est plutôt un champ de recherche, qui a reçu des acceptions très différentes et quasiment contradictoires depuis un siècle. L'écologie urbaine est née à Chicago, dans les années 1920-1930, au sein de la sociologie. Il s'agissait d'étudier la répartition spatiale des habitants dans l'espace urbain en s'inspirant des recherches en phytosociologie. Pour montrer les processus de ségrégation sociale et raciale, certains

4. Baptiste Lanaspeze, *Marseille. Énergies et frustrations*, Paris, Autrement, 2006.

chercheurs empruntaient des outils à l'écologie et aux sciences de la répartition des plantes. Une telle naturalisation de la ségrégation sociale paraît évidemment problématique aujourd'hui, mais la démarche se voulait progressiste.

Par ailleurs, il existe une autre acception de l'écologie urbaine: dans le Berlin des années d'après-guerre, des écologues se sont mis à herboriser dans les ruines de la ville – car dans les ruines, poussent énormément de plantes, en particulier celles que l'on appelle pionnières ou rudérales (du latin *ruderis*, les décombres), ces plantes qui viennent recoloniser les milieux perdus par le monde végétal. On peut voir la ville comme un espace arraché au monde végétal, qui tente en permanence de s'y reformer. On lutte systématiquement contre le retour des plantes en arrachant, en piétinant. Mais en milieu tempéré, la terre n'aime pas ça du tout. Si on lui laissait le champ libre, le retour du végétal en ville serait spectaculaire. C'est comme une cicatrice qui a tendance à se refermer et que l'on rouvre sans cesse pour mettre la vie dehors. Bien sûr, il reste de la vie puisqu'il y a des Homo sapiens en nombre, quelques papillons, des oiseaux, des arbres, des jardins, mais les villes sont des écosystèmes évidemment très appauvris et déséquilibrés.

Je voulais bousculer un peu le regard avec *Marseille, ville sauvage*, écrire un livre de méditations, qui ne se voulait pas clos, mais qui ouvrait des pistes. Marcher, collecter des itinéraires, collecter des photos, tout cela était passionnant. Avec Geoffroy, on défrichait – enfin non, c'est le contraire: on enfrichait... on enfrichait le sujet, on essayait de faire bourgeonner des idées nouvelles. J'ai réalisé que si j'aime tant cette ville, depuis toujours, c'est parce qu'ici, il y a cette présence permanente de la nature dans la ville. L'ordonnancement du centre-ville, avec sa grille orthogonale, est très colonial, mais hors du centre, il y a un paysage urbain plutôt proliférant. Bien souvent, on voit qu'il n'y a pas eu de plan préalable. C'est ce que Nicolas Mémain appelle une « ville libérale », au sens où elle est spontanée.

TÀT: Parce qu'elle prolifère de façon un peu organique, parfois improvisée?

B. L.: Exactement. Ce n'est pas le même type d'expérience urbaine qu'avec Paris 75 ou même Manhattan. La nature rentre un peu partout à Marseille, sous la forme d'une montagne qu'on voit au bout de la rue, la mer qui apparaît ou des îles qui surgissent. C'est cette expérience de l'urbanité marseillaise qui m'a fait comprendre que la nature au sens dualiste, moderne du terme, la *wilderness*, a été inventée finalement par des urbains depuis la ville. Définir la ville comme non-nature et la nature comme non-ville, ça ne tient pas. Comme le dit Robert Ezra Park, le fondateur de l'école de Chicago: « La ville n'est pas un simple mécanisme physique ou une construction artificielle, elle est impliquée dans les processus vitaux des gens qui la composent, elle est une production de la nature et, en l'occurrence, de la nature humaine[5] ». Voilà ce qui m'intéressait. Le travail de Gilles Clément,

5. Robert Ezra Park, « The City as a Social Laboratory / La ville comme laboratoire social », in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Éditions du Champ urbain, 1979, pp. 163-179.

FIG. 2 Marseille, Quartiers Nord, cluse des Aygalades.
L'autoroute Nord (A7) entre le cimetière des Aygalades et la résidence le Montléric.
© Photographie de Geoffroy Mathieu.

notamment *Manifeste pour le Tiers paysage*[6] m'a évidemment encouragé. Quelque chose me touchait profondément sur le plan poétique et philosophique dans cette irruption de la nature en ville : Marseille, comme une capitale du tiers paysage ; le rôle de la friche comme changement de paradigme esthétique et éthique ; accorder de la valeur au sauvage, à l'imprévu, au spontané ; valoriser ce qui vient non pas menacer l'ordre de la civilisation mais, au contraire, réintroduire un peu de naturalité dans nos vies domestiquées.

TÂT : Pourtant, au fil de la décennie 2010, le thème de la nature en ville devient quasiment une injonction et, par voie de conséquence, un objet marketing…

B. L. : *Marseille, ville sauvage* paraît en 2012. C'est dans ces années-là qu'a lieu un petit changement de paradigme administratif : la loi intègre les « trames vertes et bleues » dans les PLU (Plan Local d'Urbanisme). Dans toutes les communes de France, on demande soudain aux urbanistes, aux élus, aux techniciens de créer

6. Gilles Clément, *Manifeste pour le Tiers paysage*, Paris, Éditions Sujet Objet, 2004.

FIG. 3 Marseille, quartiers Nord. Vue du quartier Notre-Dame-Limite sur le massif de l'Étoile. De bas en haut, les cités Bourrely, Kallisté et la Solidarité.
© Photographie de Geoffroy Mathieu.

des continuités végétales en ville. L'explosion du thème de la « nature en ville » et de « l'écologie urbaine » prend alors un sens très technique et juridique : comme une injection maîtrisée de biodiversité en ville. La « nature en ville » devenait un slogan associé à un nouveau discours sur les arbres en ville considérés comme des outils de lutte contre le réchauffement climatique : les degrés de réchauffement seront compensés par l'évapotranspiration… Ce genre d'approche technicienne et anthropocentrique, très éloignée de l'esprit de mes recherches, commençait vraiment à me mettre mal à l'aise.

TÂT : On ne change pas de point de vue avec ces comptes-là.

B. L. : S'adapter à la catastrophe qu'on a créée en replantant en ville des arbres qui deviennent des instruments ? Ça me paraissait complètement aberrant. C'est occulter le fait que les métropoles sont écocides, qu'elles détruisent la vie sur terre. La ville engendre des espaces stériles. Tant qu'ils font 1, 2 ou 3 km² ce n'est pas très grave, mais quand ces espaces minéraux, globalement stériles, commencent à s'étendre sur des centaines de km², avec des autoroutes, des voies ferrées qui

fragmentent les habitats, ça devient très dangereux. La superficie du Grand Paris se compte en milliers de km². Avec l'agriculture industrielle évidemment, qui est en haut de l'affiche, l'urbanité contemporaine n'est-elle pas un des noms de la crise écologique ? En gros, il y a nos champs et nos villes, c'est ça le désastre écologique, si on résume. On ne va pas lutter contre ce désastre en « mettant de la nature en ville » – cela relève du pur *green washing*.

Ce que j'invitais à faire dans *Marseille, ville sauvage*, à travers ces friches urbaines, c'était à nous réensauvager intérieurement – et non pas à prétendre sauver la biodiversité en plantant des arbres en milieu urbain. Dans la préface à la réédition du livre en 2020, j'ai donc essayé d'analyser ce qui s'est passé ces dix dernières années pour en tirer les conséquences. « Ville sauvage » exprimait bien mes émotions intellectuelles de l'époque, mais aujourd'hui le projet c'est plutôt « ville terrestre » : la question des villes dans la nature, l'intégration des villes écologiques sur la Terre. Moins la question de la nature en ville, que celle des *villes dans la nature*, dans la biosphère.

TÀT : La marche à pied en milieu urbain a joué un rôle central dans votre réflexion. Comment cette pratique s'est-elle développée ?

B. L. : Lorsqu'on s'est lancés dans l'aventure de *Marseille, ville sauvage* en 2010 avec Geoffroy Mathieu, on flottait un peu dans le décor. Le territoire municipal de Marseille, c'est 240 km², c'est immense comme terrain de jeu et en même temps c'est un terrain compliqué à arpenter. On butait sur une impasse, on tombait sur une autoroute, mais on découvrait des endroits hallucinants. On développait une autre sensibilité à ce pittoresque de la ville-nature. Notre œil s'entraînait à apprécier ces paysages-là, et on aimait ça. Mais on ne se sentait pas du tout à la hauteur du sujet, seuls, tous les deux. C'est au moment du travail pour *Marseille, ville sauvage* qu'est née l'idée d'un GR en milieu urbain, qui est devenu le GR 2013 de la capitale européenne de la culture. On a eu envie de permettre à tout le monde de faire cette expérience, à l'échelle de ce qu'était le territoire de Marseille Provence 2013, qui englobe, au-delà du vaste territoire marseillais, 40 communes autour de l'étang de Berre et du massif de l'Étoile. Travailler à cette échelle était totalement nouveau pour nous tous, y compris pour les dix artistes marcheurs associés au projet. Notre ambition était de créer un sentier de grande randonnée balisé, conçu par des artistes, qui raconte la relation ville-nature dans le paysage métropolitain ou périurbain. Au cours des trois années de cheminement, la métropole est devenue un terrain pour nouveaux naturalistes. Dans le cahier central du topoguide, nous avons rassemblé quelques collections emblématiques de cet « herbier métropolitain » collectif – architectures de plantes des artistes-cueilleurs Dalila Ladjal et Stéphane Brisset, dessins d'objets abandonnés par Mathias Poisson, « états d'épiderme » de Nicolas Mémain… Ce déferlement de matériaux et de données sur le monde, ce monde qui est le nôtre, ce monde infra-ordinaire des entrées de ville, des ronds-points, était tel, que ça m'a cloué le bec sur le plan théorique. Après avoir philosophé éperdument pendant des années, je me

retrouvais à me la fermer et à marcher, à engranger pendant ces deux-trois ans tout un tas de choses d'une grande richesse – que je n'ai toujours pas formulé d'ailleurs. (FIG. 3)

TÀT: Revenons sur la problématique proposée par le titre du numéro: « Nous, vivants ». Comment cette longue expérience de terrain a-t-elle transformé votre regard, à la fois sur le vivant en milieu urbain mais aussi sur l'idée de faire société ? Y a-t-il une dimension sociale du vivant?

B. L.: L'écologie nous invite à décrire, à documenter, à observer les interrelations entre les êtres vivants et leur milieu – à la fois vivant et inerte – donc, à étudier des systèmes d'interrelations. Or nous-mêmes, qui sommes des êtres profondément sociaux, comme le savent très bien les sciences sociales, nous ne sommes pas capables de nous inclure là-dedans. Il y a d'un côté des phénomènes sociaux propres au vivant – avec une forme d'interdépendance également dans la chaîne alimentaire, à ne pas négliger – et de l'autre côté, il y a les sciences sociales, qui traitent du fait social humain comme quelque chose n'ayant rien à voir avec le fait social que documente l'écologie. C'est très intéressant et c'est un leitmotiv inattendu de notre entretien aujourd'hui: la découverte de racines communes à des sujets et des pratiques apparemment disjoints.

L'un des auteurs phares de Wildproject qui pense la socialité du vivant, et qui, à mon sens, a été un précurseur mondial en la matière, c'est le primatologue et écologue japonais Imanishi Kinji. Il expose sa théorie écologique de l'évolution en 1941, dans un ouvrage intitulé *Le Monde des êtres vivants* (Wildproject, 2011) où il décrit la nature comme une société de sociétés. Il montre que nous faisons société non pas parce que nous sommes des hommes et que c'est un privilège humain: nous faisons société parce que nous sommes terrestres. Ça n'existe quasiment pas, des animaux qui ne font pas société. Être vivant, c'est faire société.

Étudier la ville, c'est donc étudier une forme privilégiée par laquelle les humains, aujourd'hui, font société. Alors, de la même façon que certains naturalistes étudient les fourmilières, je fais partie de ces naturalistes qui étudient les villes.

TÀT: Pourquoi la « ville sauvage », telle que vous la définissez, n'est pas une « ville verte » ? Est-ce pour s'extraire du cadre de pensée de la *domestication*, à l'intérieur duquel une certaine conception de l'écologie envisage le monde comme une *maison*, que vous employez le terme de « sauvage » ?

B. L.: Cette question de la domestication me passionne. En effet, lorsque j'emploie le terme de « ville sauvage » à propos de Marseille, c'est exactement le contraire de « ville domestique », « domestiquée » ou même « civilisée », parce que le mot « civilisation » est devenu extrêmement suspect après quatre siècles de colonisation. Le mot *colonisé*, d'ailleurs, veut dire « mis en culture » – *colonia* désigne en latin une propriété rurale, et un établissement de Romains dans une région étrangère. La colonisation renvoie au fait agricole, étymologiquement et historiquement, tandis

que la civilisation, elle, renvoie au fait urbain. Dire qu'une ville est sauvage me paraissait un oxymore intéressant. En dépit de ses origines de comptoir phocéen et de son rôle dans l'invasion romaine des Gaules, Marseille reste marquée par sa structure de cité-état relativement indépendante, qui a toujours eu tendance à résister ou à se tenir à la marge de l'État-nation.

Et puis j'emploie le terme *sauvage* parce qu'il y a une sorte de naturalité de la ville qui se met en scène à Marseille, avec une façon d'habiter, un art de vivre où la maison est un espace secondaire par rapport à l'espace extérieur. Il y a une socialité de la rue très spécifique ici. On te tutoie, on te prêtera son masque et son tuba à la plage sans te connaître, mais on ne t'invitera pas forcément à dîner. L'intérieur est secret. À Marseille, le *domus*, la maison, c'est dehors que ça se passe. Je trouve cela très beau, cette sorte d'habitat « dé-domestiqué ». C'est pour ces mêmes raisons que les éditions Wildproject portent ce nom. Ce n'est pas le *wild* de la *wilderness* (la nature d'Épinal, séparée de l'homme), mais le *wild* intérieur – il s'agit de se dé-domestiquer soi-même. À la fois philosophiquement, en retrouvant la vie en deçà de l'opposition nature/culture, mais aussi politiquement, en s'émancipant de cette civilisation du monde dit « développé ». La dé-domestication dont je parle n'est pas un ensauvagement au sens romantique, mais une dé-civilisation.

TÀT: C'est une décolonisation de l'esprit.

B. L.: Oui, en fait, c'est une décolonisation. Mais j'ai mis dix ans à le comprendre et à le formuler. Avec mon collègue Pascal Ménoret, on dit souvent que j'aurais dû nommer Wildproject en espagnol pour être plus clair: *« proyecto cimarrón »*. *Cimarrón,* c'est le marronnage – l'esclave qui quitte la plantation et qui se cache dans les collines en essayant de survivre. Cet esclave en fuite est appelé « marron ». Je considère que les pensées de l'écologie relèvent du marronnage, parce que lorsqu'on commence à adhérer aux pensées de l'écologie, on sort de l'idéologie de la colonisation, de la civilisation, de l'État-nation. Pour moi, un écologiste conséquent est forcément un marron. Nous sommes ici dans une ZAD ! Enfin, il y a quelque chose de cet ordre. Un jour, on rebaptisera Wildproject « Projet marron » ! Ce serait un affinement de l'idée initiale.

TÀT: Si un changement de sensibilité doit s'opérer, il passera aussi – et peut-être avant tout – par des émotions esthétiques, par des affects, par le corps...

B. L.: On sous-estime la puissance du corps dans son intelligence, sa capacité de régénération, de vie. « Nul ne sait ce que peut le corps », selon la formule de Spinoza. Ce que cette pratique de la marche périurbaine m'a fait comprendre, c'est qu'il y a quelque chose d'analogue avec les territoires. Pendant dix ans, nous avons exploré, traversé, arpenté tous ces lieux du périurbain ordinaire considérés comme inintéressants et laids: les zones d'activités, les lotissements, les bords d'autoroutes, les centres commerciaux immenses, les terrains vagues – dont l'image ou le pittoresque correspondent aussi à une certaine esthétique contemporaine

d'ailleurs. Nous faisions parfois 15 à 20 kilomètres par jour – plus de 1000 kilomètres à pied au total, puisqu'on a parcouru trois fois les 365 km que compte le GR 2013. En marchant autour de l'étang de Berre par exemple, on développe une connexion physique, sensorielle à cet espace, qui amène à un degré d'appropriation insoupçonné. Il s'établit une véritable relation, comme une profonde amitié avec le lieu. Donc, à la clé de cet engagement-là, il y a la découverte littérale de ces sites encombrés de représentations. Alors, oui, je suis devenu un prosélyte de l'inventaire des territoires par la marche, parce que nul ne sait ce que peut un territoire. Se retrouver dans des endroits pollués et se rendre compte que des choses étonnantes se passent sur le plan écologique, sociologique, se surprendre à réaliser à quel point certains lieux censés être dénués d'intérêt s'avèrent puissamment poétiques, c'est une révolution intérieure. La ville s'emploie en permanence à dompter la nature, à la calibrer mais qu'est-ce qui repousse et qui revient? Ce n'est pas seulement le végétal, c'est la vie elle-même. La vie sous la forme de végétaux, d'animaux, mais aussi de bactéries, de virus et d'un tas de choses que l'on ne perçoit pas. La vie humaine aussi, avec toutes les pratiques vernaculaires, les appropriations spontanées du territoire qui modifient sensiblement le paysage. Ce n'est pas dans un bureau que l'on préparera la ville écologique de demain, sa reconversion et sa descente énergétique. La prise de conscience passe par la prise de connaissance directe des territoires, c'est en cela que les sentiers métropolitains sont de beaux outils. On n'ira nulle part si on continue à prendre des décisions en technocrate, même avec des trames vertes et bleues – cet aménagement d'en haut reste tout à fait colonial. **(FIG. 4)**

TÂT : La création du GR 2013 a rencontré un très grand succès. Ce qui est passionnant avec les Sentiers Métropolitains, c'est que ces chemins de randonnée sont à la fois des réalisations extrêmement ténues – quelques traces dans le paysage, des balises, des guides, on est du côté de l'inframince sur des territoires immenses – mais elles ont un potentiel esthétique et politique très forts. On sent l'influence du *Land art* dans ces projets.

B. L. : Le projet du GR 2013 a été sélectionné en 2010, après que Marseille eut remporté le programme européen des « capitales de la culture ». La préparation d'un tel événement dure trois à quatre ans et c'est souvent l'occasion pour les villes sélectionnées de mettre en place des programmes de renouvellement urbain, de promouvoir la ville pour lui donner plus d'envergure internationale. Des retombées touristiques et économiques sont attendues. Il faut se représenter l'agitation qui régnait alors autour de l'obtention de financements, mais aussi les contestations de toute une frange d'acteurs culturels et sociaux inquiets à juste titre des conséquences des projets stars et de l'inévitable gentrification qui allait s'ensuivre – du côté du hip-hop, « Marseille, capitale de la rupture », le titre de RPZ repris par Keny Arkana, est assez emblématique. J'étais très embêté par tout ça : on coulait du béton, le FRAC et le Mucem poussaient comme des champignons, on se la jouait art contemporain comme une grande capitale ; mais la posture passive

ou purement critique ne me convenait pas non plus. Je réfléchissais à un projet qui ne soit pas d'aménagement mais à un projet juste et poétique, peu coûteux, qui me permette de partager ce qui me touche intimement sur ce territoire-là, qui puisse utiliser et déjouer cette « capitale européenne » : un pied de nez à tout ça, en quelque sorte. Un projet « par-delà nature et culture », qui parle à un vaste public et qui valorise une scène locale – d'autant que la marche a une longue histoire dans cette ville, le Cercle des Excursionnistes marseillais, créé à la fin du XIX^e siècle, est une véritable institution.

Le projet du GR 2013 a donc vraiment été conçu *pour* le contexte social, culturel, géographique de Marseille – et, une fois abouti, les choses étaient censées s'arrêter là. Mais l'envie de poursuivre l'expérience est venue rapidement. Pourquoi pas un sentier métropolitain à Paris ? J'ai vécu dix ans dans le 75, et dès que je passais le périph', c'était la panique, je n'avais aucun repère. En y repensant, j'ai honte évidemment, même si je sais que c'est un mal partagé avec presque tous les Parisiens du 75. Là-dessus, un jeune urbaniste me contacte : Paul-Hervé Lavessière vivait à Bruxelles et avait tenté d'initier un projet de sentier semblable à Charleroi, sans succès. Il brûlait de tenter l'aventure dans la capitale française. Nous nous sommes donc lancés dans le projet qui a donné lieu au livre *La Révolution de Paris* (Wildproject, 2014). Et nous nous sommes associés pour créer l'Agence des Sentiers Métropolitains, qui nous a permis de réaliser d'autres sentiers périurbains, en France comme à l'étranger.

TÀT : Comment trace-t-on un sentier métropolitain ? Comment conçoit-on un itinéraire et le met-on en œuvre concrètement ?

B. L. : C'est un processus plus long que ce qu'on peut imaginer. Il y a d'abord la création du tracé. Sur la carte, le sentier dessine une forme. Cette forme générale, c'est déjà une direction, c'est un propos, c'est elle qui va guider les repérages. Mais cette forme peut parfois tarder à venir.

TÀT : C'est une forme signifiante qui a une dimension symbolique ?

B. L. : Elle est d'autant plus signifiante qu'elle dialogue avec un site. Un GR est en quelque sorte un *site-specific*, une œuvre située. Le *Land art* est effectivement une référence fondatrice pour moi, surtout les écrits de Robert Smithson. La lecture de *Sedimentation of the Mind*[7] a accompagné l'invention du GR 2013. Penser la forme-site est la première étape car elle incarne le sens du voyage, elle doit faire sens et donner envie. Dans le guide, nous présentons le GR 2013 comme suit : « Au départ de la gare Aix TGV, sur le plateau de l'Arbois, une double boucle en forme de 8 nous fait faire le tour de l'étang de Berre, le tour du massif de l'Étoile et du Garlaban ». Le résumé de la forme en une phrase constitue un projet de voyage.

7. In *Robert Smithson: The Collected Writings*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1996.

TÀT : C'est le haïku du GR.

B. L. : Exactement. La forme située du sentier doit pouvoir être un haïku. Parfois, la forme vient tout de suite, comme s'imposant d'elle-même. Mais ce n'est pas toujours le cas. Il nous a fallu quatre ans pour imaginer le tracé du sentier du Grand Paris. Son haïku : « Au départ de Versailles, une triple boucle relie le grand Paris des villes nouvelles (Cergy, Marne-la-vallée, Évry et Saint-Quentin-en-Yvelines) avec le grand Paris des faubourgs du XIX^e^ (Saint-Denis, Créteil, Versailles) ». Comme le Grand Paris est gigantesque, c'était intéressant qu'il ait une forme un peu complexe : un trilobe. La seconde étape consiste à transcrire cette forme en un projet d'itinéraire précis, ce qui peut prendre plusieurs années. Par exemple, le sentier du Grand Paris c'est 615 km de tracé, soit quarante jours de marche. Il est quasi impossible de se lancer dans des repérages sans travail préalable, le risque est trop grand de buter sans cesse sur des obstacles. On élabore donc des hypothèses de tracé à partir d'un Système d'Information Géographique (de type Google Earth). Puis on effectue des repérages sur le terrain pour affiner, randonnée après randonnée, et on négocie le tracé avec les collectivités et autres parties prenantes.

Enfin, lorsqu'on est satisfait du trajet dans son ensemble, on passe à la troisième et dernière étape, celle de l'analyse cadastrale, pour s'assurer des droits de passage. Car, si les voies sont empruntables physiquement, il faut aussi qu'elles le soient juridiquement. **(FIG. 5)**

TÀT : C'est un feuilletage complexe. Quel est le statut juridique de ce type de création ?

B. L. : On l'a découvert au fur et à mesure, et on s'est appuyé sur une jurisprudence de la Cour de cassation de Grenoble en 1998, suite à un procès entre deux éditeurs de randonnées pédestres. L'un voulait publier un livre sur l'itinéraire mis en place par l'autre. Cette décision de justice a conduit à distinguer *les sentiers* (qui sont des éléments physiques) et *les itinéraires* (qui sont « des créations de l'esprit qui reflètent la personnalité et la culture de leur auteur »). C'est là-dessus que nous nous appuyons pour établir des contrats d'auteurs d'itinéraires. Le sentier de la Révolution de Paris a ainsi le statut juridique d'une œuvre, dont l'auteur est Paul-Hervé. Comme pour un texte, l'auteur conserve les droits moraux, qui sont inaliénables, mais il cède les droits patrimoniaux pour l'exploitation commerciale. Excepté qu'il n'y a pas d'exploitation commerciale directe pour des sentiers. En revanche, il faut obtenir des subventions auprès des collectivités pour financer la réalisation du sentier.

TÀT : J'imagine qu'étant donné la variété des acteurs, ce n'est pas sans conflits ou âpres négociations.

B. L. : Les sentiers sont des projets territoriaux – et j'emploie ce terme comme un éthologue le ferait en parlant d'un animal territorial. Qu'on le veuille ou non, ces projets comportent une dimension politique insoupçonnée. Il y a un effet

FIG. 4 Carte de la métropole marseillaise présentant une étape de travail du tracé du GR 2013 (2010-2012), auteur : Nicolas Mémain. Carte issue du *Topoguide du GR2013*, coéd. Wildproject / Fédération française de la randonnée pédestre, 2013.

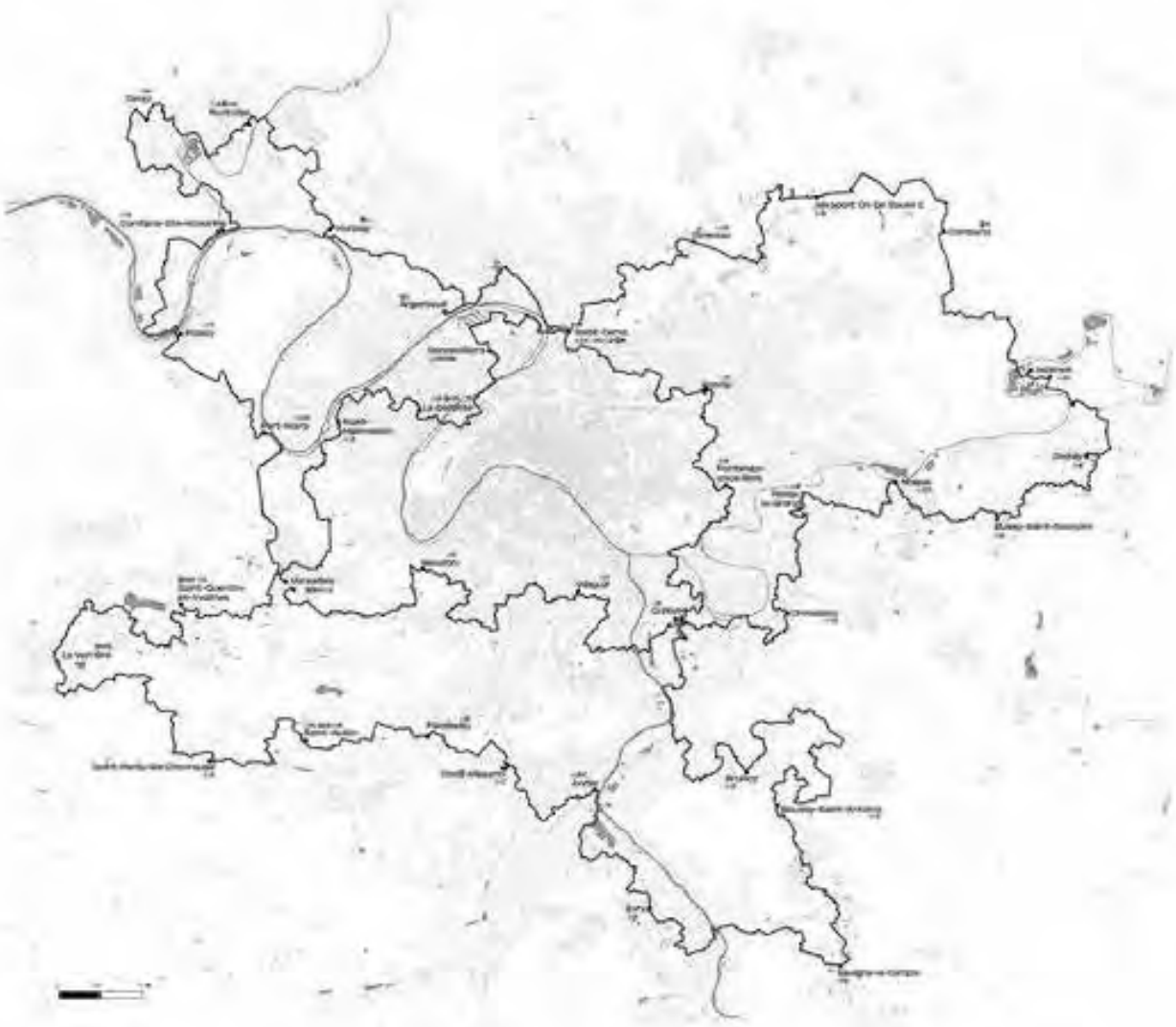


FIG. 5 Carte montrant le tracé en forme de trilobe du sentier métropolitain du Grand Paris (2014), auteur : Paul-Hervé Lavessière, 2020.

ANNÉES 1960

Les départements d'Algérie rapatriés en banlieue

Pendant la décennie où l'on conçoit les villes nouvelles et le RER, les deux départements de la Seine et de la Seine-et-Oise (créés en 1790) éclatent en 7 départements (« Réorganisation de la région parisienne » de 1964).

91, 92, 93, 94 : suite à l'indépendance de l'Algérie, les numéros des 4 anciens départements algériens sont rapatriés en banlieue parisienne, lors de la réforme territoriale de 1964.
Le numéro d'Alger va être attribué à l'Essonne, celui d'Oran aux Hauts-de-Seine, celui de Constantine à la Seine-Saint-Denis, et celui des territoires du Sud, au Val-de-Marne.
Paul Delouvrier, l'urbaniste chargé par le général de Gaulle de la planificaion des villes nouvelles, avait auparavant été délégué général du gouvernement en Algérie pendant la guerre d'indépendance.

FIG. 6 Années 1960 : Les départements d'Algérie rapatriés en banlieue.
Auteur : Baptiste Lanaspeze, issu de *Le Sentier du Grand Paris, Un guide de randonnée à travers la plus grande métropole d'Europe*, Marseille, Wildproject, 2020, p. 270 et 271.

d'appropriation du territoire – même si elle est collective, gratuite et largement dépendante de l'usage que les gens en feront sur la durée. Lorsque l'on dessine un objet de 200, 300, 400 km à l'échelle d'une métropole et qu'on permet à des gens de traverser ce territoire en le découvrant, en le racontant, on réinvente cette métropole d'une certaine façon, on crée un nouvel usage : il y a un nouveau Grand Paris qui émerge avec le Sentier du Grand Paris. Ça ne pèse pas grand-chose sur le plan matériel, ni sur le plan économique – mais sur le plan symbolique, c'est significatif. Peut-être est-ce pour cela que ces projets territoriaux ont tendance à être conflictuels. Nous n'en avions pas conscience au départ, et il nous a fallu apprendre à être diplomates. Les sentiers ont beau être des œuvres de l'esprit, ils s'inscrivent dans des lieux habités où chacun veut savoir, comprendre, exister. Les communes possèdent le foncier et le patrimoine, tandis que les métropoles ont en général la compétence voirie, et un intérêt pour les nouvelles propositions culturelles. Pour tout ce qui concerne la randonnée, la collectivité compétente est le département. La Région, quant à elle, peut financer certains projets. Sans parler des enjeux de gouvernances entre les créateurs de sentiers eux-mêmes. Les situations sont souvent tendues, précisément parce qu'on est sur des problématiques territoriales et on sait que le paysage urbain résulte pour une grande part de la gestion de conflits.

C'est paradoxal : il n'y a presque rien, on ne fait que passer – mais ces tracés restructurent notre rapport au monde.

TÀT : Dans l'avant-propos au livre-guide de Paul-Hervé Lavessière, *La Révolution de Paris. Sentiers métropolitains* (Wildproject, 2014, 2016), vous défendez les vertus de la marche urbaine en employant cette belle image d'une tête partant à la recherche de son corps, en référence à saint Denis, le saint céphalophore de Paris. Un sentier métropolitain permet de mieux comprendre l'histoire d'une ville, peut-être en se réappropriant un territoire dont les divisions spatiales et sociales ont appauvri l'expérience commune. Est-ce qu'un sentier périurbain peut réhabiliter des mémoires, recoudre des parties déchirées, rétablir une continuité entre l'extérieur et l'intérieur, l'intime et le collectif ?

B. L. : Je suis très attaché à cette métaphore de la tête et du corps, qui résume et sédimente une longue expérience des sentiers. Prendre le temps de marcher autrement dans sa propre ville, c'est faire une cure de réalité. Le champ de vision s'ouvre subitement, lorsqu'on découvre le monde tel qu'il est – et non pas tel qu'il se met en scène. L'espace touristique par excellence est le Paris médiéval, un Paris de cartes postales. Mais l'essentiel de ce qui est au-delà du périph' reste une *terra incognita* pour les touristes et souvent pour les habitants eux-mêmes. Lorsqu'on prend le temps de marcher dans chaque partie de la métropole et qu'on commence à se faire une représentation plus correcte du territoire, on prend la mesure du gigantisme de cette ville. Le centre rassemble la majorité des fonctions vitales pour ainsi dire : les grandes institutions gouvernementales, la mairie, les lieux culturels emblématiques. La « tête » se met en scène, elle est bien visible.

Mais qu'en est-il de tout le reste, de ce grand corps qui l'entoure, pour filer la métaphore ? C'est un paysage d'une tout autre nature. Dans ces zones grises de la périphérie se jouent en apparence des choses moins gratifiantes mais elles sont bonnes, elles sont essentielles au maintien de ce centre. Le problème c'est que l'activité de production, avec ses cultures populaires, n'est plus située au centre comme ça l'a longtemps été. Ces zones périphériques sont devenues des espaces artificialisés. Sur certaines cartes de Paris, la mention *Pax touristica* figure sur l'hyper-centre : ce qui signifie que tout autour, dans l'immense périphérie, il ne se passe rien, c'est le non-événement absolu.

C'est aussi intéressant d'observer le problème de la crise écologique sous l'angle de l'évolution démographique des villes. En Europe, autour des cœurs de ville médiévaux, se sont agrégées des communes, puis d'autres, ceinturant le noyau à plusieurs reprises dans une tache urbaine démesurée. Aujourd'hui, l'étalement urbain de Paris est vingt, trente fois plus élevé que ne l'était son emprise foncière médiévale. Pourtant, la démographie n'est pas trente fois supérieure.

TÀT : Renverser le point de vue, en particulier celui du rapport centre-périphérie, en créant un sentier métropolitain, c'est en effet une révolution !

B. L. : Le double sens du mot révolution était intéressant pour cet itinéraire du sentier du Grand Paris qui nous conduit de Saint-Denis à Créteil, de Créteil à Versailles et de Versailles à Saint-Denis. *La Révolution de Paris* est le récit de ces trois étapes de voyage dans les « banlieues » ou les « quartiers » qui entourent le Paris municipal. Il était important pour nous de relier ces trois centralités-là : Saint-Denis, la vieille ville des rois de France et de Joey Starr ; Créteil, préfecture moderniste du Val-de-Marne avec sa *skyline* ; et Versailles, la ville nouvelle du roi Soleil. Cela permettait notamment de transformer le 75 en une espèce de masse grise indifférenciée, alors que normalement, depuis Paris, c'est la banlieue, enfin l'au-delà du périph, qu'on regarde ainsi. On renversait un peu la charge de la preuve, et la tour Eiffel apparaissait comme quelque chose d'extrêmement lointain, un petit point dans le paysage. C'était une façon de remettre la périphérie au centre – au centre de quoi, on ne sait pas trop, mais au centre du regard en tout cas – peut-être au centre d'un autre roman national français.

Ça renvoie à votre question sur la réhabilitation des mémoires, l'idée de recoudre les parties déchirées. En créant ce sentier, nous avons appris des choses essentielles et oubliées sur la départementalisation, notamment au sujet de l'arrière-plan colonial du Grand Paris, tel qu'il a été mis en œuvre dans les années 1960 par le général de Gaulle et son urbaniste Paul Delouvrier. Pendant la décennie où sont conçues les villes nouvelles et le RER, les deux départements de la Seine et de la Seine-et-Oise – créés en 1790 – sont éclatés en sept départements. Paul Delouvrier, en charge de la planification des villes nouvelles, ancien délégué général du gouvernement en Algérie pendant la guerre d'indépendance, de retour d'Algérie en 1962, est chargé de « mettre de l'ordre dans le bordel » qu'était en train de devenir (selon De Gaulle) la banlieue parisienne, avec ses coulées pavillonnaires

spontanées le long des routes nationales. Un département est créé pour le Paris municipal, et dans un contexte de Guerre froide, on fait en sorte que le découpage évite que Paris soit entouré de départements communistes, en rassemblant et en acceptant de laisser aux Rouges ce qui va devenir le 93. Le pompon, c'est que les numéros des quatre anciens départements algériens qu'on vient de perdre sont rapatriés en banlieue parisienne : le numéro du département d'Alger va être attribué à l'Essonne (91), celui d'Oran aux Hauts-de-Seine (92), celui de Constantine à la Seine-Saint-Denis (93) et celui des Territoires du sud au Val-de-Marne (94). Voilà une belle opération de colonisation intérieure du territoire par une souveraineté d'État-nation. C'est une histoire que je trouve édifiante et que tout le monde a oubliée. **(FIG. 6)**

Entretien conçu et réalisé par Julie Fabre

Julie Fabre est critique d'art (membre de l'AICA) et commissaire d'exposition indépendante. Son premier projet curatorial, en lien avec la revue *Tête-à-tête*, a donné lieu à l'exposition *Méditerraner* à la Friche la Belle de mai à Marseille, d'août à novembre 2021. Docteure et agrégée d'arts plastiques et sciences de l'art, elle enseigne en REP+ dans le Gard. Ses recherches interrogent la variabilité et l'instabilité des créations contemporaines à l'ère de l'Anthropocène.

Liste complète des travaux (2008-2025)

I. Travaux d'éditeur

DIRECTION DE COLLECTIONS (AUX ÉDITIONS WILDPROJECT)

« Domaine sauvage » : ouvrages fondateurs des pensées de l'écologie Depuis 2009 • 31 titres publiés

« Tête nue » : des histoires de lieux
2011-2020 • 11 titres publiés

« A partir de Marseille » : le monde entier dans une ville
Depuis 2012 • 9 titres publiés

« Le monde qui vient » : écologies décoloniales
(Fondée avec Pascal Menoret)
Depuis 2017 • 20 titres publiés

« Petite bibliothèque d'écologie populaire » : poche
(avec Marin Schaffner)
Depuis 2019 • 33 titres publiés

« Littératures » : la Terre se raconte
(avec Jean-Christophe Cavallin et l'équipe de Wildproject)
Depuis 2024 • 4 titres publiés

« Architectures » : la recomposition écologique de l'architecture
(avec Paul-Hervé Lavessière)
Depuis 2024 • 2 titres publiés

II. Travaux d'auteur

LIVRES

Auteur unique

Ville sauvage : essai d'écologie urbaine
(avec des photographies de Geoffroy Mathieu),
Actes Sud, 2012, rééd. 2020.

Nature

Anamosa, 2022

Guérir de l'Occident
non publié, 2024

Dirigés et/ou co-auteur

GR2013 Marseille-Provence : sentier métropolitain (dir.),
coéd. Fédération française de randonnée pédestre / Wildproject, 2013

Planète Banlieue : carnets de marche
(avec Paul-Hervé Lavessière)
Mucem, 2018

Les Pensées de l'écologie : un manuel de poche
(dir., avec Marin Schaffner),
Wildproject 2021

Villes terrestres : petit manuel d'écologie urbaine
(avec Paul-Hervé Lavessière),
Wildproject, 2024

Qui enseigne l'écologie : petit manuel de résistance académique
(avec Marin Schaffner),
Wildproject, 2025

ARTICLES, CHAPITRES

Écologie x philosophie

"L'écologie profonde est-elle un humanisme ?"
in revue *Mouvements*, 2007

"Méchante colline"
in *Penser le milieu* avec Augustin Berque, Actes du colloque de la Tourette, 2016

"Désamorcer la bombe"
tribune avec Pascal Menoret, *L'Obs,* 2016

"Résistance gaïenne : une critique décoloniale de l'idée d'anthropocène"
in *Journal d'un travailleur métèque du futur*, dir. Dorothée Dupuis, Temblores Ediciones, 2017

"É comme Écologie (ou comme Éros)"
Chapitre du livre collectif *Abécédaire de la beauté*, dir. Clélia Zelnik, éditions B42, 2022

"La doublure intérieure du désastre écologique"

Analyse Opinion Critique (AOC), 2022

"Un fragment de cosmos habité"
La Tribu du vivant, #8, 2022

"La résurgence du spiritualisme : de la muscade indonésienne aux vignes d'Anjou"
Reporterre, 2024

Écologie x **urbanisme**

"A battle between Provence and Industry"
in *Ex-change Istanbul-Marseille*, Cekül, 2011

"Commune des Aygalades"
in Geoffroy Mathieu, *La mauvaise réputation*, Zoème, 2020

"Prospective écologique et urbaine depuis Marseille"
Analyse Opinion Critique (AOC), 2021

"Paysages métamorphiques"
Article dans Geoffroy Mathieu et Bertrand Stofleth, *Paysages usagés*, Building Books, 2024

"Marseille 2049 : une ville terrestre"
Revue *POST*, 2024

Écologie x **art contemporain**

"Introduction"
in Bureau des Compétences et Désirs, *(À) partir de Marseille – 65 projets d'art contemporain*, 2008

"Autoportrait d'un poulpe"
in Hervé Paraponaris, *Insensé*, Les Presses du réel, 2010

ENTRETIENS

"Soutenir la révolution tranquille"
Mensuel Terre sauvage, 2012

"L'écologie fait des récits"
Entretien vidéo avec Jean-Christophe Cavallin, *Diacritik* 2019

"Sortir du 20e siècle"
Entretien avec Émile Poivet pour le mensuel *Mouvement*, 2019

"Une décennie d'écologie"
Entretien avec Marin Schaffner in *Un sol commun,* Wildproject, 2019

“L’écologie urbaine nous permet de refaire société avec la Terre”
Entretien avec Nicolas Truong pour *Le Monde*, 2021

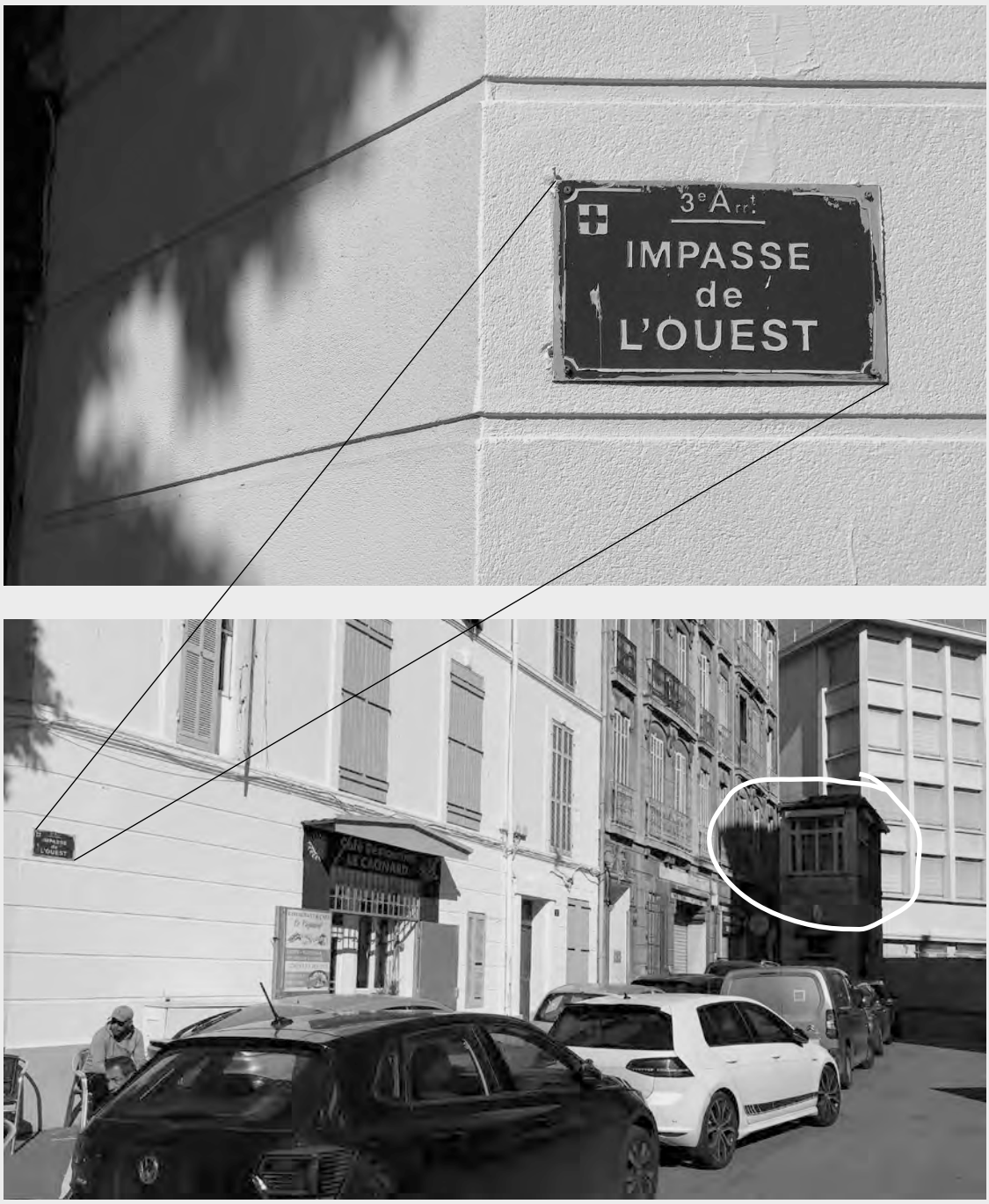
“Les éditions Wildproject”
Entretien avec le Centre national du Livre, 2020

“Villes terrestres”
Revue *Socialter*, hors-série « Renouer avec le vivant », 2020

“Être vivant, c’est faire société”
Entretien avec Julie Fabre pour la revue *Tête-à-tête*, 2022

“L’histoire de Wildproject”
Entretien avec July Robert pour la revue *Agir par la culture*, 2022

“Des livres en milieu naturel”
Entretien avec Anne Dujin, *Esprit*, 2024



Ci-dessus : Premiers bureaux des éditions Wildproject (2009-2011), situés 5 impasse de l'Ouest (Belle de Mai), dans l'ancien studio d'enregistrement du Massilia Sound System, appartenant à la famille de Gari Grèu.

L'ÉCOLOGIE CULTURELLE

Wildproject

ÉDITIONS

Editions Wildproject
5 impasse de l'Ouest
13003 Marseille
06 61 57 81 37

www.wildproject.fr

Ci-contre : En-tête d'un courrier daté de 2010, portant mention de cette adresse.

Titre : Guérir de l'Occident : l'écologie comme sortie du monde blanc

Mots clés : Ecologie, Décolonial, Edition, Psychologie, Ecopoétique, Urbanisme

Résumé : L'écologie, comprise comme guérison de la raison et comme sortie de la modernité : je suis engagé depuis vingt ans en tant qu'éditeur dans cette entreprise philosophique.
Ce travail, qui a lieu à Marseille, est pris dans des dynamiques de création collective : équipe éditoriale, aut·rices de la maison, traduct·rices, con·sœurs édit·rices, artistes marcheurs, co-auteurs… Cette entreprise a donné naissance à un corpus, qui a contribué à l'émergence d'une scène francophone des « pensées de l'écologie », une cosmovision qui renouvelle aussi la pratique de la philosophie.
Je tente ici de ressaisir ce mouvement, en repartant des traces qu'il a laissées : les « travaux » constitués d'une part des six collections que je (co-)dirige sein des éditions Wildproject depuis 2008, et d'autre part des textes que j'ai écrits sur cette même période, en résonance avec ces collections.
Un des enjeux de cette récapitulation thématique est de montrer la source commune et la convergence radicale des pensées de l'écologie et des pensées décoloniales. Un de ses horizons est d'esquisser une reconfiguration de la pratique de la philosophie après l'ère moderne.

Title: Healing from the West: Ecology as a Way Out of the White World

Key words: Environment, Decolonial, Publishing, Psychology, Ecocriticism, Urbanism

Abstract: Ecology, understood as the healing of reason and as a way out of modernity: I've been involved in this philosophical enterprise for twenty years as a publisher. This work, which takes place in Marseille, is caught up in the dynamics of collective creation: editorial team, house authors, translators, fellow editors, walking artists, co-authors… This undertaking has given birth to a corpus, which has contributed to the emergence of a French-speaking scene of "ecological thoughts", a cosmovision that is also renewing the practice of philosophy.
Here, I attempt to recapture this movement, starting again from the traces it has left behind: the "works" constituted on the one hand by the six collections I have (co-)directed within Wildproject Editions since 2008, and on the other hand by the texts I have written over this same period, in resonance with these collections.
One of the challenges of this thematic recapitulation is to show the common source and radical convergence of ecological and decolonial thought. One of its horizons is to sketch out a reconfiguration of the practice of philosophy after the modern era.