

Ô mes amis, il n’y a nul amy. Les nôtres peuplent le désert

Vivien Giet

Doctorant en philosophie à l’UNamur et Paris 8, ses recherches portent sur le matérialisme historique et la question du virtuel chez Gilles Deleuze et Walter Benjamin.

vivien.giet@unamur.be

Erwan Lesage

Professeur certifié de philosophie. Diplômé à l’institut des études politiques de Rennes et à Paris 7 en sociologie et philosophie politique, il prépare une recherche, à partir de Gilles Deleuze et Félix Guattari, sur les formes de subjectivation autoritaire à l’heure du capitalisme néolibéral.

erwan13@live.fr

Ensemble, ils tentent de penser les contours d’une écologie mineure.

The concept of “attachment to the Earth” is encountering a growing success in the field of political ecology. It has been particularly invested by Bruno Latour who tries to change our perspective on ecological struggles by using and transforming Schmittian arguments to apprehend territoriality, social classes, friendship and enmity. For Latour, ecology is a matter of delineating a new “nomos of the Earth”. We argue that, in this movement, his concept of “Gaia” as a network of relations loses its emphasis on multiplicity. Latour seeks to build a hegemony with this new political attractor. We show that this strategy is both in principle and in practice aporetical. Hence, against Latour, we set up the lineaments of a politics of multiplicities between Pierre Clastres, Gilles Deleuze and Eduardo Viveiros de Castro.

133

Nous sommes les Involontaires de la Patrie. Parce qu'autre est notre
volonté. Involontaires de toutes les Patries, désertez!
Eduardo Viveiros de Castro, *Les involontaires de la patrie*

Manifeste pour un Brésil mineur, *Os Involuntários da Pátria* entend se battre pour défendre l'existence des peuples indigènes contre l'État brésilien s'appropriant les terres, administrant les populations par une double opération : indianisation homogénéisante de la multiplicité des peuples, désindianisation du pays tout aussi violente. Cette dernière consiste à séparer les indigènes de la terre et à les « mettre au travail », pauvres nécessaires à la fois à l'administration d'État et au mode de production capitaliste dont le Brésil contemporain expose toute la violence. Un autre rapport à la terre possible, virtualité que les indigènes entretiennent et actualisent pour leur compte contre la conception majoritaire, celle que l'État Blanc déploie et impose. « Non pas « notre terre », mais la terre d'où nous sommes, de qui nous sommes » (Viveiros de Castro 2017, 128), car ce qui définit l'indigène c'est bien son attachement à un territoire non pas qu'il occupe, mais territoire qui le traverse et auquel il appartient. Une politique de la terre donc, et du territoire auquel on s'attache pourvu que ce soit en désertant l'État, le capitalisme, l'organisation blanche du partage nature/culture. L'anthropologie de Viveiros de Castro dessine une politique minoritaire, un devenir-indien du politique ou l'enjeu de la terre est central : il s'agit de pouvoir s'y territorialiser tout en refusant l'opération de coupure qu'impose l'État.

L'attachement, l'appartenance à une terre acquiert une importance toujours croissante au point de s'affirmer comme le socle d'une nouvelle écologie politique. Ce thème a été particulièrement investi par Bruno Latour lequel cherche aujourd'hui à redessiner le champ politique à partir de la figure de *Gaïa*. Non par une terre divine mais le terrestre comme force matérielle, réseau de forces immanentes que les modernes ont cherché à apprivoiser en oubliant qu'elle agirait en retour. C'est à partir de ce fondement ontologique que Latour engage une réflexion stratégique pour lutter contre la catastrophe en cours. À l'en croire, il faudrait polariser tout autrement le champ politique classique en faisant place à ce pôle attracteur terrestre dont l'action et la rétroaction est aujourd'hui manifeste : « Ou bien nous dénions l'existence du problème, ou bien nous cherchons à atterrir. C'est désormais ce qui nous divise tous, bien plus que de savoir si nous sommes de droite ou de gauche » (Latour 2017, 15). La ligne de partage que cherche à construire Latour opère donc entre les terrestres et les personnes proprement hors-sol dont l'horizon « n'appartient plus aux réalités d'une terre qui réagirait à ses actions » (Latour 2017, 48). Trump en est le représentant paradigmatique. On pourrait sans doute en dire autant du fascisme fossile de Jair Bolsonaro (Zetkin Collective 2020).

Cette restructuration semble poser à nouveaux frais toute une série de problèmes politiques anciens : celui des inscriptions territoriales et celui des alliances, à quoi s'articulent des modalités et des objectifs stratégiques à définir. En éclairant cette perspective, nous serons conduits à questionner la manière dont Latour cherche à articuler théoriquement et politiquement l'attachement à la terre : la consistance des opérations de description, de prise de conscience et d'alliance qu'il appelle de ses vœux nous semble devoir être interrogée au regard de l'intuition minoritaire qui

servit pourtant de terreau à son anthropologie. Identifier les écueils de la géopolitique latourienne pour tracer les linéaments d'une stratégie minoritaire contemporaine, telle est, en substance, l'objectif de ce qui suit. [1]

Nomos et nomadisme

Dépasser les vieilles polarités, mais « par quel miracle ? », se demande Latour. C'est que nos positions politiques sont déterminées avant toute chose par des rapports corporels qui forment des réseaux. Pour Latour, il s'agit alors de les exprimer, de les décrire : « La politique a toujours été orientée vers des objets, des enjeux, des situations, des matières, des corps, des paysages, des lieux. Ce qu'on appelle les valeurs à défendre, ce sont toujours des réponses aux défis d'un territoire que l'on doit pouvoir décrire » (Latour 2017, 70). C'est dans cette lignée que s'inscrivent les « nouveaux cahiers de doléances » que Latour aspire à composer. Par une série de questions visant à dégager une description à la première personne de notre vie et du milieu dans et par lequel elle se déploie, Latour nourrit l'idée qu'une telle procédure peut servir de cadre à une redéfinition claire des territoires et des alliances politiques et écologiques pour demain. Tout se passe comme si la description suffisait à éclairer la situation et permettait de choisir son camp. D'une certaine manière, on voit poindre ici son attention pour la théorie lippmanienne de la démocratie : la démocratie ne trouve de sens qu'une fois les intérêts de chacun mis sur la table et, sur ce terreau, rejoindre ceux qui donnent des signes convergents. « Soyez intéressés, mais affichez vos intérêts, et alors on pourra peut-être s'accorder » (Latour 2008, 27).

Dans ces conditions, un territoire n'est évidemment pas délimité par un cadre national ou étatique. En effet, l'entité constituée par l'État-nation est à la fois trop large et trop restreinte pour une vraie géopolitique. Comment pourrait-elle saisir, dans son caractère universel et abstrait, la singularité des milieux de vie qu'elles subsument de fait ? La description fine et localisée d'un territoire par des habitants n'est pas une opération consensuelle qui viserait à diviser nettement une parcelle du territoire national selon une quelconque authenticité : il s'agit d'une procédure par laquelle se définit un ensemble d'intérêts multiples et qui structure conséquemment des lignes de partage relativement souples. On a déjà évoqué la manière dont Latour entendait tracer cette carte : « La compilation puis la superposition des [descriptions] devraient dessiner peu à peu un paysage composé de lignes de conflits, d'alliances, de controverses et d'oppositions » (Latour 2020a). Il en appelle ainsi à un nouveau *Nomos de la terre* reprenant de manière singulière – en en renversant les termes – la prise de terre que Carl Schmitt caractérisait comme événement à l'origine de « tout ordre concret ultérieur et de tout droit ultérieur » (Schmitt 2001, 53).

Pour le juriste allemand le *nomos* est « événement historique constituant » (Schmitt 2001, 77). Il tient en une triple opération : prendre (*nehmen*), partager (*teilen*), pâturer (*weiden*). S'approprier un territoire, en partager les biens et y produire, voilà en quoi consiste, selon Schmitt, les problèmes politiques et économiques centraux. Et si ces trois éléments varient en importance en fonction des contextes, Schmitt insiste sur la

[1] Pour une bonne partie ces critiques dépliant les réticences timidement formulées dans les notes en bas de page de l'étude de la conflictualité latourienne par Viveiros de Castro et Danowski (2017).

« prééminence de la prise par rapport au partage et au pâturage ». Schmitt semble penser la prise de terre (*Landnahme*) uniquement sur des territoires qui s'offrent aux hommes comme une extériorité qu'il s'agirait nécessairement de subsumer. Une terre ou une mer libre, c'est toujours un espace à prendre et à quadriller. Cette manière de penser l'espace a l'avantage de se défaire des distinctions entre géographie humaine et physique puisqu'elle pose tout territoire comme engendré et intriqué dans d'innombrables situations concrètes.

Pour Latour, cette perspective est intéressante dans la mesure où elle permet de se situer : « avant l'invention de la distinction entre nature et politique » (Latour 2015, 303). Ce qu'il entend par là, c'est que l'opération de découpage d'un territoire est éminemment politique et engage immédiatement des conflictualités qui dessinent et décident de l'ennemi à combattre. Autrement dit, habiter un territoire et s'y attacher, c'est déjà s'opposer à ceux qui n'ont aucune considération pour les formes de vie concrètes qui y trouvent leur place. Cette appropriation des concepts schmittiens est séduisante dans la mesure où elle rend immédiatement sensibles les conflictualités territoriales que l'écologie politique doit investir. Notons que le critère du politique propre à *Der Begriff des Politischen* reconnaissable ici – nous y reviendrons – est immédiatement lié à un ancrage territorial, un *nomos*. Cette synthèse par Latour de la pensée schmittienne pose un certain nombre de difficultés quant à savoir quelle position adopter face à l'ennemi, quels amis sont possibles dans ce jeu et à quel partage terrestre, quel équilibre stratégique effectif on aboutit. C'est sur ce dernier point qu'on se penche immédiatement.

Sur ce point Latour cherche à renverser Schmitt tout en gardant l'idée d'une terre comme « mère du droit ». On pourrait même dire qu'il radicalise cette position puisqu'une des grandes limites du juriste allemand consiste selon lui à voir la terre comme inanimée, comme objet à prendre. Il commente : « Pas un instant Schmitt n'imagine – et comment le pourrait-il à l'époque où il écrit ? – que la Terre puisse occuper une autre position que celle de ce qui est pris ! ». En inversant le rôle de celui qui est pris, Latour cherche à définir le territoire comme ce à quoi on appartient. Le nouveau *nomos* part de *Gaïa* et, par l'attention fine qu'on lui porte, redéfinit des espaces et des classes. Pour Latour, il s'agit encore une fois de clarifier le champ politique : « qu'on voit votre main ».

Si le *nomos* se présente comme un élément d'une histoire mythique du droit international, son véritable rôle conceptuel est de rendre les collectifs à nouveau comparables. Autrement dit, *nomos* est une version plus juridique et plus érudite du terme de cosmogramme que j'ai utilisé pour imaginer l'assemblée diplomatique des peuples en lutte pour la Terre (Latour 2015, 303).

Pour Latour, si l'on abandonne les arguments d'ordre général pour penser singulièrement les prétentions locales, il est possible de véritablement refonder la politique au diapason d'un matérialisme bien compris. Alors que, pour les Humains, « il est impossible de tracer une carte précise de leurs conflits géopolitiques », les Terrestres, attentifs aux réseaux de leurs interdépendances multiples, clarifient les enjeux. Au risque de perdre la dynamique qui justifie le concept même de *Gaïa* ? Car Latour a beau insister sur la fragilité des agencements territoriaux, il n'empêche que c'est

toujours dans la perspective d'une forme de clarté dans les métriques et les tracés géopolitiques qu'il convie les terrestres à décrire « centimètre par centimètre » ce par quoi ils subsistent. C'est d'ailleurs cette clarté qui, comme nous le verrons dans la seconde partie de ce texte, guide le réinvestissement par Latour d'une logique orthodoxe et périmée de la conscience de classe (Latour 2020b). Si l'on nous avait dit que la lutte écologique était guerre de position, qu'appartenir à la terre était y creuser sa tranchée !

Mais à peine formulée, la critique que nous engageons à cet endroit semble passer à côté du fait même de l'ambiguïté de Latour à ce sujet. Il alterne entre deux registres pour penser la politique, qui rappellent ceux avec lesquels Schmitt jongle pour *nouer* le rapport entre la terre et la loi. Comme l'indique Guillaume Sibertin-Blanc dans un commentaire du *Nomos der Erde*, le juriste allemand hésite entre deux manières de penser ce rapport ; soit comme constitution, soit comme fondement objectif :

l'analyse schmittienne oscille entre le langage politico-juridique de la constitution (la prise de terre est l'acte originellement constituant du droit) et le langage idéaliste de l'expression ou de la manifestation (les normes de droit, les rapports juridiques intérieurs et extérieurs, et aussi bien les systèmes économiques de production, de circulation et d'échange, ne sont que l'expression de l'ordre de coexistence des puissances ayant pris la terre, et ayant ainsi imposé pour une ère historique donnée la division et la répartition fondamentales de la terre) (Sibertin-Blanc 2013, 90).

Certes, avec Latour les coordonnées ont changé, les hommes perdent leur prétention sur *Gaïa*. C'est *Gaïa* qui les traverse et les prend. Décrite comme la mère du droit, c'est elle qui s'impose, traverse les hommes et leur fixe des dépendances dont ils ne peuvent se défaire que par abstraction (Latour 2015, 302). D'où l'alternative déjà citée plus haut devant laquelle Latour nous place : « ou bien nous dénions l'existence du problème, ou bien nous cherchons à atterrir ». On peine à voir comment ladite alternative peut se concilier avec la perspective politique d'une construction de territoires multiples et mouvants. On a même l'impression de retrouver, alors même qu'il cherchait à nous en prémunir, les arguments schmittiens les moins susceptibles d'être détournés à des fins écologiques et désirables. On se permet à nouveau de citer longuement le commentaire de Guillaume Sibertin-Blanc sur Schmitt pour mieux mesurer les difficultés que pose la thèse d'une justice immanente à *Gaïa*:

La terre est déjà justice, justice immanente, unité originaire de la puissance et du droit, c'est-à-dire source de la règle ou de la limite, parce qu'elle est l'instance limitante fondamentale. Aussi toute problématisation structurale du droit, c'est-à-dire de la limite, et singulièrement du droit international et de la « circonscription » de la guerre, sera une mise en question des structures territoriales dans lesquelles, dans une séquence historique donnée, des puissances peuvent coexister (Sibertin-Blanc 2013, 91-92).

À quoi il est possible d'opposer un *nomos nomadique* cherchant à conjurer un rapport à la terre qui ne peut l'occuper qu'en la découpant en parcelle. Bataille étymologique d'abord, il s'agit pour *Mille Plateaux* de revenir au mot *Nem*, qui signifie distribution et non partage ou limite (Deleuze & Guattari 1980, 237). Ainsi, il est possible de se distribuer (hommes, bêtes,

activités) dans un espace sans avoir à le cloisonner, à le fixer, à en limiter l'utilisation et la taille de façon parcellaire. Si l'espace nomade est lisse et illimité, ce n'est pas parce qu'on l'homogénéise et qu'on y projette le fantasme d'une terre inépuisable. C'est parce que le sol y est une donnée intensive et en variation, support au mouvement et non matière sécable :

Alors que dans le strié les formes organisent une matière, dans le lisse des matériaux signalent des forces ou leur servent de symptômes. C'est un espace intensif, plutôt qu'extensif, de distances et non pas de mesures. Spatium intense au lieu d'Extensio. Corps sans organes, au lieu d'organisme et d'organisation. La perception y est faite de symptômes et d'évaluations, plutôt que de mesures et de propriétés (Deleuze & Guattari 1980, 485).

Peupler le désert, c'est-à-dire fuir la capture de l'État, entretenir un rapport intensif à la terre, se faire un territoire mouvant aux contours flous et sans points fixes, voilà plutôt le mot d'ordre dont on trouve l'actualisation dans les luttes pour la terre des indiens du Brésil (Albert 2008). Dans cette lignée, Viveiros de Castro formule l'alternative suivante à l'ère de l'anthropocène : « choisir entre "devenir-indien" – habiter les marges, vivre aux limites de la clôture (il n'est pas nécessaire d'aller dormir dans les bois pour cela, c'est d'autre chose qu'il s'agit) – ou demeurer dans les centres fortifiés » (Viveiros de Castro 2019, 63). Que cette pensée territoriale, de type deleuzien, puisse s'appuyer sur des éléments que Latour a lui-même contribué à construire (Viveiros de Castro 2009) ne constitue pas à nos yeux une objection suffisante. Le devenir-latourien de l'écologie nous semble prendre les chemins inverses du devenir-écologiste de Latour lui-même. Soutenir le contraire impose qu'on nous explique comment l'on passe de l'impossible circonscription des réseaux de relations dans lesquels nous sommes pris à la nécessité, médiatisée par une dialectique de l'intérêt, de tracer les frontières des territoires en lutte : « désignez vos ennemis et délimitez le territoire que vous êtes prêts à défendre » (Latour 2015, 317). L'injonction politique à délimiter son territoire réactive des affects dont on peine à saisir la productivité et la désirabilité politique : Latour en est conscient et s'en prémunit à plusieurs reprises, mais par des incantations qui sont au mieux fragiles, au pire naïves. Pour s'en convaincre, il n'est pas utile de se lancer dans un jeu d'opposition théorique un peu artificiel entre le migrant de Latour et le nomade deleuzien, entre la recherche de métriques et la production d'espace lisse, entre conscience de classe et subjectivation minoritaire ou devenir-autre. On suggère plutôt de se pencher sur les dynamiques conflictuelles de *Face à Gaïa* et d'*Où atterrir?*. On le verra, Latour et Schmitt n'ont alors pas fini de se parler, nous éloignant de plus en plus de la désertion à laquelle on pensait être conviés.

Terrestres de tous les pays, unissez-vous !

En réalité, Latour n'a pas seulement fait de l'œuvre de Schmitt un territoire à réaménager, il y a aussi trouvé les moyens de formuler la division des camps qui doit découler logiquement des prémisses établies par sa tentative descriptive et son appel à l'atterrissage. Pour cela, il inaugure une nouvelle polarisation du champ politique, dont l'axe passe entre les mailles de nos certitudes héritées, mettant sens dessus dessous nos habitudes en

matière d’alliance et de définition de l’ennemi. De deux choses l’une : ou l’on se détache définitivement de la terre en continuant la fuite en avant engagée depuis belle lurette sur ce front de la modernisation depuis laquelle les positions respectives de la droite et la gauche ont longtemps été structurées (au risque de devenir « hors-sol » selon les termes de l’auteur), ou bien l’on prend acte de ce sur quoi risque de déboucher semblable attitude et l’on se décide alors à redescendre (en vue de s’ancrer dans un sol pour redécouvrir notre condition de « Terrestres »).

En premier lieu, force est de reconnaître à Latour qu’il ne se cache pas d’énoncer clairement et distinctement l’objectif sous-tendu par cette démarche : élaborer « une alternative crédible, vécue, sensible, à la division Gauche/Droite toujours aussi aiguë (Latour 2017, 70). » Il faut également s’empresse de lui concéder une forme de lucidité quant au caractère ambitieux du chantier qu’il prétend lancer, lucidité d’autant plus bienvenue qu’elle le conduit à admettre que cette repolarisation en cours, loin d’être achevée, n’a pas encore supplanté la division précédente, de sorte qu’il ne saurait y avoir de triomphe des « Terrestres » sans la combinaison de cette nouvelle force politique avec les deux « attracteurs » de la politique classique, le local et le global – deux faces d’une même pièce dont droite et gauche furent et demeurent dépendantes. Autrement dit, pour constituer le Nouveau Monde et redonner sa chance à *Gaïa* en luttant contre ceux qui n’en ont cure, il va bien falloir compter sur l’ancien ; par suite, il va falloir déterminer ce qui dans l’ancien monde mérite d’être sauvé – c’est-à-dire avec qui les « Terrestres » peuvent s’allier. C’est là que Schmitt revient dans les préoccupations latouriennes, passant cette fois-ci par une porte dérobée.

Car la conceptualité grâce à laquelle Bruno Latour élabore sa proposition d’une nouvelle division politique est à son tour hantée par le spectre de l’auteur du *Nomos der Erde*. Il n’est qu’à regarder la façon dont il justifie cette cartographie à nouveaux frais du paysage conflictuel pour s’en convaincre :

Et pourtant toute l’orientation politique dépend de ce pas de côté : il faut bien décider qui nous aide et qui nous trahit, qui est notre ami et qui est notre ennemi, avec qui s’allier et avec qui se battre — mais selon une direction qui n’est plus tracée (Latour 2017, 47).

Parti d’une aspiration territoriale foncièrement schmittienne, Latour retrouve donc le penseur allemand au moment d’en tirer des conclusions en termes de polarisation politique. On sait que dans l’arsenal conceptuel du Schmitt des années 1930, l’État fait figure d’hypostase en tant qu’il est la dérivation institutionnelle de la constitution préalable d’une unité politique particulière : celle du peuple. Il en est donc dépendant et se présente comme « [son] mode d’existence spécifique » (Schmitt 1992 : 59), tant et si bien que semble se faire jour ici une phase de transition entre le décisionnisme radical de sa *Politische Theologie* (1921) et la théorie des ordres concrets de son *Nomos der Erde* (1950) [2]. Or Latour, se refusant comme on l’a vu aux précautions d’usage en matière d’histoire de la philosophie, se montre assez peu regardant de la cohérence et des évolutions de l’œuvre schmittienne et préfère le lire en théologie plutôt qu’en

[2] Pour des approches généalogiques de l’œuvre de Schmitt, voir Galli (1996). En ce qui concerne l’évolution de sa pensée relative aux droits international cf. Jouin (2013).

exégète. Il recourt ainsi à ce fameux couple conceptuel au sein duquel Schmitt avait trouvé l'*alpha* et l'*omega* de cet espace invariablement dissensuel qu'est le terrain du politique lorsqu'il affirmait que

[1] la distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi. Elle fournit un principe d'identification qui a valeur de critère, et non une définition exhaustive ou compréhensive (Schmitt 1992, 64).

On peut aisément supposer que Latour sait ce qu'il fait lorsque résonne en son discours l'écho de cette distinction. Deux questions se posent alors nécessairement, auxquelles Schmitt avait le mérite de répondre avec une honnêteté dont on connaît les conséquences : qui peut au juste nommer l'ennemi ? À quoi doit s'ajouter ceci : dans quelles conditions le combat doit-il s'exercer une fois la nomination faite ? Le penseur allemand donnait à l'État le rôle de désignateur pour autant qu'il fût adossé à l'existence d'un peuple ayant déjà défini ce qui lui est étranger. Il percevait dans la guerre le mode d'application privilégié de sa notion de politique (Schmitt 1992, 82-84). Or on sait également qu'il déplorait ce que son hypothèse était devenue au contact de l'État libéral-démocratique, y décelant une potentielle dissolution de la politique où la neutralité dont se réclame l'entité souveraine finit par la transformer en « une association parmi d'autres », au point de lui ôter cette prérogative qui consistait à figurer l'ennemi – tout du moins l'ennemi *en dernière instance*. [3]

Si Latour, comme on a pu le voir, évite à juste titre d'hériter en totalité de ce paradigme schmittien, croyant laisser l'État dans le placard où l'histoire pourrait bien le ranger, il n'en demeure pas moins que se tisse au creux de la description qu'il nous donne une perspective qui reprend les fondements de cette analyse. D'une part, fixés aux striures de leur territoire, les « Terrestres » auront un sol commun et c'est depuis celui-ci qu'ils devront s'ériger contre tout ce qui s'y soustrait, tout ce qui fuit. D'autre part, les alliances qu'il convient de configurer pour être à la hauteur de l'enjeu climatique dépendront éminemment de cette attache territoriale, qui se substitue à l'État mais n'est au fond qu'une autre manière d'en faire survivre le principe conceptuel – *Urstaat*. [4]

Car l'attracteur terrestre semble revêtir des atours quasi magiques chaque fois que Bruno Latour convoque des exemples concrets. Comme si ce réseau d'attaches qu'est *Gaïa* se changeait en centre d'intérêt bien compris dès lors que les agents font un effort de réflexivité. De fait, « pour mouliner de la politique, il vous faut des agents qui joignent leurs intérêts et leurs capacités d'action » (Latour 2017, 84) ; on ne peut pas mieux reprendre ce qu'une certaine vulgate marxiste avait conçu à travers l'idée de conscience de classe dont la révélation passerait par la description adéquate de ses intérêts objectifs. Ici, les intérêts objectifs sont ceux de la Terre, tant et si bien que la classe est devenue *géosociale*, mais le motif demeure le même : pour garder les pieds sur Terre, les êtres sont tenus de s'apercevoir qu'ils ont cette dernière en commun, et d'accepter que l'intérêt qu'elle porte est universel puisqu'elle est cela même par quoi nous sommes tous engendrés. De là

[3] Voir à ce sujet le commentaire éclairant de Chantal Mouffe (1992).

[4] Rappelons que l'*Urstaat* fait figure chez Deleuze et Guattari du principe originel depuis lequel se fonde toute aspiration étatique, principe qui réside essentiellement dans son auto-présupposition violente, et qui fournit « l'éternel modèle de ce que tout État veut être et désire (Deleuze & Guattari 1972, 257). » C'est le *nœud* dont on parlait en commentant le *Nomos der Erde*.

s'ensuit la nécessité de convaincre ceux qui seraient désorientés politiquement, les égarés de la modernité, qui se sont réfugiés dans les bas-fonds du « local » ou dans les cimes du « global » à défaut de comprendre que ce qu'ils cherchent à exprimer trouve son sens dans le « terrestre ». Affleure alors cette politique des alliances dont Latour nous explique qu'elle doit se faire au prix de désarçonner nos complexions.

L'important, c'est de pouvoir sortir de l'impasse en imaginant un ensemble d'alliances nouvelles : « Vous n'avez jamais été de gauche ? Ce n'est pas grave, moi non plus, mais, comme vous, je suis radicalement Terrestre ! » Tout un ensemble de positions qu'il faut apprendre à reconnaître, avant que les militants de l'extrême Moderne aient totalement ravagé la scène... (Latour 2017, 74)

S'il prend bel et bien la précaution d'écarter toute forme de prévalence identitaire dans l'affirmation d'un attracteur « terrestre », en rabattant cette tendance sur celle du « local », Latour n'en formule pas moins une hypothèse qui a de quoi nous bousculer : les alliances vont s'avérer composites au sein de cette guerre dont la Terre est l'enjeu. Il se pourrait donc bien que, des « réactionnaires » aux « néolibéraux » (Latour 2017, 69-70), la gaïapolitique ait à se constituer un écheveau d'alliés pour le moins étonnant si elle se veut tant soit peu conséquente. Or il faut lire ce passage avec le sérieux qu'il impose, et formuler deux hypothèses à son sujet. Soit il s'agit d'établir des alliances avec ceux qui, parmi les « réactionnaires » et les « néolibéraux », ne le sont que par erreur ou mécompréhension de leurs intérêts réels, fondamentalement attachés à la Terre. Alors on est ramené à l'observation que nous faisons ci-avant, selon laquelle une description adéquate amènerait tout à fait logiquement un re-positionnement politique à son tour adéquat. On l'a dit, cette conclusion ne va pas sans rappeler ce qui, dans une certaine vulgate marxiste que Latour lui-même voue aux gémonies, consistait à se donner les camps politiques dans leur objectivité matérielle, en considérant par conséquent que ceux qui se soustraient à cette conclusion logique se trompent dans leur combat. Ici, intervient une objection dont on peut trouver la source chez Deleuze et Guattari, lorsqu'ils nous rappellent à propos du fascisme

[qu']il ne suffit pas de dire : ils ont été trompés, les masses ont été trompées. Ce n'est pas un problème idéologique, de méconnaissance et d'illusion, c'est un problème de désir, et le désir fait partie de l'infrastructure. Les investissements préconscients se font ou devraient se faire suivant les intérêts de classes opposées. Mais les investissements inconscients se font d'après des positions de désir et des usages de synthèse, très différents des intérêts du sujet qui désire, individuel ou collectif (Deleuze & Guattari 1972, 124).

À en croire les deux auteurs, il est vain de rabattre l'expression des aspirations politiques sur son caractère idéologique, étant donné qu'il n'est pas de biais idéologique qui ne soit d'abord un investissement de désir par où le champ social apparaît pour ce qu'il est : une construction affective dont les coordonnées précèdent et subsument les intérêts que la réalité nous dicte. C'est donc cette erreur que les schèmes latouriens reconduisent incidemment, là où l'on sait pourtant combien les réflexions deleuzo-guattariennes imprègnent l'œuvre de ce philosophe (Giet & Lesage 2021).

C'est alors qu'apparaît la seconde hypothèse : il s'agirait en fait de constituer un front commun sous-tendu par cette entité nouvelle qu'est la Terre. Autrement dit, la Terre constituerait alors la réponse à la désorientation (au désordre) géopolitique libéral que le Schmitt d'après la guerre cherchait à conjurer. Un tel front peut bien être emporté vers l'attracteur terrestre; eu égard à ce qu'il définit comme ennemi et aux amis qu'il envisage, il ne paraît pas absolument absurde de le nommer anti-moderne. Il ne faudrait pas en déduire trop vite que s'installe ici une nouvelle ambiguïté, résidant dans le caractère homogénéisant dudit attracteur terrestre; mais la pente sur laquelle il nous engage semble en définitive ne pas s'extraire tout à fait de ce paradigme. [5] Et pour cause, si les pré-supposés dont part Latour nous amènent à des configurations politiques hétérogènes dont il faut bien admettre qu'elle nous étonne (et dont on sait que l'aspect provocant qu'elles revêtent est au fond ce que Latour recherche), il tend à les rabattre sur des coordonnées homogènes qui, substituant des intérêts bien compris à des idées mal comprises, structureraient les luttes depuis un sol commun. Tel est le prix de cette urgence qui nous somme de prendre acte politiquement du désastre écologique : aucune perspective n'est possible si l'on ne s'en remet pas à cette issue consistant à faire alliance avec ce que l'ancien monde concevait comme le diable. Écologistes, encore un effort pour être réellement « Terrestres » !

De nouveau, des linéaments de la théorie schmittienne se font jour ici. Irrémédiablement arraché du sol, l'ennemi ultra-moderne invite les terrestres à se définir comme amis dans un processus d'identification négative et, consécutivement, les inscrit sur le front d'une nouvelle guerre où les certitudes géosociales finiront par supplanter toute prétention à la guerre de classe dans sa version marxiste. Or, lorsqu'on s'essaie à traduire concrètement cette injonction, force est de constater que les exemples qui viennent à l'esprit s'avèrent bien incongrus. Faudrait-il que l'ingénieur « néolibéral » pétri de convictions environnementales s'aperçoive qu'il a tout intérêt à les mettre au service des zadistes ? Doit-on faire en sorte que l'électeur « réactionnaire » se rende compte que ce n'est pas le bon étranger qu'il déteste ? À tout le moins, il s'agirait pour ceux que le salariat contraint à réclamer des emplois aux conséquences écologiques délétères de prendre suffisamment de recul pour admettre que leur subsistance, inféodée à celle de la Terre, les oriente *objectivement* vers les mêmes intérêts que ceux qui combattent les installations dont surgiront de tels emplois (Latour 2020b).

La Terre – ou *Gaïa* dans sa figuration mythique – doit donc devenir le catalyseur de nos expériences politiques. Et ce n'est qu'à cette condition que nous serons en mesure de pallier notre incapacité à former les alliances que de tels enjeux nécessitent. L'étrange hétérogénéité qui, du point de vue des coordonnées politiques héritées, s'affirme au cœur de ce à quoi Latour nous invite change alors de substance lorsqu'on la regarde depuis les nouvelles coordonnées qu'il tente de tracer. Rabattue sur l'attracteur terrestre, la question de la subsistance dessine en réalité des alliances qui, de ce point de vue, deviennent homogènes. Autrement dit, *Gaïa*, plus qu'un catalyseur, devient le vecteur d'homogénéisation que Schmitt ne parvenait plus à trouver dans l'État. En bref, il suffirait de passer d'une

[5] Que *Gaïa* flirte avec l'unité contre la multiplicité ; que le multiple se pense paradoxalement mieux dans le concept de Nature compris comme champs de virtualité, c'est ce qu'on peut conclure de l'étude de Pierre Montebello (2019).

description (droite/gauche) à l'autre (terrestre/hors-sol) pour retrouver un peu de bon sens dans la partition des luttes en cours – n'est-ce pas après tout « la chose du monde la mieux partagée » ?

D'un point de vue stratégique, il est permis de douter de la pertinence de ces invocations à l'alliance. Et d'un point de vue théorique, rien ne nous oblige à adhérer sans réserve à cette polarisation schmittienne du politique. Il conviendrait peut-être de penser à nouveaux frais et en dehors de ce cadre des conflictualités qui font place à du multiple. C'est à une telle entreprise que s'adonne justement Viveiros de Castro dans son œuvre, en allant chercher chez les Indiens de quoi « multiplier notre monde » en pensant avec eux (Viveiros de Castro 2009, 169). Face au caractère massif de la figuration latourienne des alliances, qui rabat celle-ci sur une instance homogénéisante (et surdéterminante), l'anthropologue brésilien dessine une autre voie pour tenter de soustraire la politique à toute espèce d'unification étatique.

Guerre et multiplicités : hégémonie ou écologie mineure

Pour cela, il part lui aussi de la fonction guerrière, à la différence près qu'il en fonde l'analyse non plus sur Schmitt mais sur Clastres. Mettant nos concepts à l'épreuve de ceux des indigènes – Tupi-Guarani en l'occurrence –, il en tire une tout autre définition de l'ennemi, dont découle une appréhension plus hétérogène et moins normative de l'alliance, qui ne saurait entrer dans la cartographie bien établie des striures étatiques. Viveiros de Castro observe donc que les alliés politiques, en Amazonie, constituent

une altérité qui demeure altérité (altérité potentielle), marquée par des connotations agressives et prédatrices beaucoup plus productives rituellement que la simple inimitié générique et anonyme [...]. C'est la figure instable de l'allié politique qui empêche aussi bien une « réciprocité généralisée » (la fusion des communautés en une unité sociologique supérieure) qu'une guerre généralisée (l'atomisation suicidaire du *socius*) (Viveiros de Castro 2019, 95-96).

De prime abord, on aura raison de se demander si de telles observations faites à propos de sociétés dont les coordonnées sont parfaitement incomparables aux nôtres ont lieu d'être extraites de leur contexte et réinscrites dans le nôtre. Il n'en est évidemment pas question, puisque c'est une aide conceptuelle que Viveiros de Castro trouve ici, plutôt qu'une grille analytique définitive (aucune prétention descriptive, donc). Dès lors, on aura raison de s'étonner que l'alternative mise en exergue au sein de ce passage fasse un tel écho à celle que nous soumet Latour. Car c'est bien du côté de « la fusion des communautés en une unité sociologique supérieure » que lorgnent les alliances qu'il voudrait former. Leur mécanisme, étayé sur la conceptualité schmittienne analysée ci-avant, vise à l'aspiration de toute marge vers un centre qui n'est autre que ce fameux nouvel attracteur terrestre. Une nouvelle unité politique doit surgir des anciennes dissensions en concentrant son attention sur le dernier ennemi qui vaille le coup d'être combattu. Une nouvelle unité politique, et donc un nouveau peuple, un peuple de terrestres, indivisible une fois qu'il a trouvé un sol commun où atterrir. Comment ne pas y voir le surgissement de cette violence originelle par quoi toute aspérité du *socius* est englobée, mesurée grâce à un

dénominateur commun – *Gaïa* ? Comment ne pas s'en inquiéter à l'heure où les fantasmes homogénéisants sont aussi prégnants ?

Or, si l'analyse de Viveiros de Castro nous semble ici devoir être prise en considération, c'est précisément parce qu'il trouve dans cette politique indigène – politique des multiplicités – un principe d'alliance non homogénéisant qui laisse le corps politique ouvert aux contingences des situations dans lesquelles il est pris. « Totalité soustractive, indivision négative. Absence de distinction localisable entre un dedans et un dehors. Multiplication du multiple. » En bref, non plus une guerre de positions : une guerre de superpositions ! On retrouve ici le thème de la distribution nomadique, intensive, dont *Mille Plateaux* nous fournissait le concept plus haut. C'est-à-dire qu'il ne saurait y avoir, à l'occasion des nouveaux enjeux écologiques, de rabattement intégral d'une polarisation sur une autre. Plus encore, il ne saurait y avoir de polarisation du tout, si ce n'est sous la formes d'alliances intensives et de compositions hétérogènes, toujours instables et pourtant à entretenir dans leur instabilité. Composition qui se ferait dès lors à l'aide de nos vieilles divisions politiques (droite/gauche) autant qu'au moyen de nouvelles divisions dont il nous incombe de définir contextuellement les limites à partir de ce que nous sommes prêts à engager dans une lutte et de la façon dont il convient de s'y engager. Si bien des lignes directrices sont susceptibles de s'entrechoquer dans les combats politiques à venir, il en demeure certaines qu'on ne pourra pas intégrer – lignes de mort –, d'autres qui nous orienterons sans nous faire atterrir – lignes de fuite.

De fait, c'est bien ainsi que les luttes écologiques se construisent en l'état ; il y a fort à parier que ce n'est même qu'ainsi qu'elles pourront persévérer, quitte à s'intensifier. Car le zadiste et l'agriculteur affilié à la FNSEA qui deviennent alliés contextuels à Notre-Dame-des-Landes [Collectif Mauvaise troupe 2016] ne s'échangent pas leurs identités. Aucun des deux n'avale l'autre ; ils entrent simplement dans un pur devenir, au nom de la Terre ici, sans doute au service d'autre chose ailleurs. De même, le Gilet Jaune qui finit par s'unir au militant écologiste et clame que « fin du monde » et « fin du mois » relèvent au fond du même combat ne change pas du tout au tout. Ou plutôt si, mais pour rester le même autrement, c'est-à-dire en ayant croisé, depuis sa propre situation concrète, la possibilité de l'analyser différemment. Gardant à l'esprit sa revendication première, il se voit pris dans une interminable série de devenirs qui ne suppriment pas pour autant le motif initial de son soulèvement : sa ligne n'a pas de terme – fût-ce la Terre. Il s'agit donc de faire s'entrecroiser des investissements, de les laisser se composer, sans les ramener à un quelconque principe qui vaudrait *en dernière instance*, un principe à l'aune duquel un peuple homogène serait à constituer.

Parce qu'il s'agit bien de cela dans le propos de Latour : trouver des bases communes au peuple en devenir que seraient les Terrestres. Et le doter d'un récit qu'il puisse reprendre à son compte pour alimenter ses luttes. Par un geste constructiviste qui n'est pas sans rappeler l'hypothèse populiste (Laclau 2005), il engage sa bataille sur un terrain idéologique pour donner à l'écologie son grand récit organique, en espérant que celui-ci finisse par prendre consistance au point de se substituer aux récits précédents. L'objectif est bien ici de dessiner un peuple uni capable d'incarner une force politique à la hauteur des enjeux contemporains : et quand bien

même on compte sur des alliances hétérogènes, l'opération est bien celle d'une homogénéisation par le truchement d'un signifiant vide, signifiant maître capable de mobiliser une foule par-delà les différences qui la traverse. Comme l'indique Balibar, il y a tout lieu de regarder avec méfiance les possibilités réactives de telles opérations qui font peser le risque du mythe de l'homogénéité sur la politique, charriant des risques qu'on ne peut raisonnablement négliger (Balibar 2010, 229-238).

Et quand bien même ces éventualités réactionnaires seraient définitivement écartées, on peine à imaginer que ce peuple de Terrestres puisse prendre effectivement une consistance autrement que dans les doux songes de quelques écologistes entêtés. Car s'il s'agit d'aligner au sein de ce récit les intérêts des paysans sans terres avec les lubies des technocrates environnementalistes et des réactionnaires en quête de « retour à la terre », la partie, loin d'être gagnée, se joue sur un tout autre plan que la simple description – analyse concrète des situations concrètes. Inféoder la question écologique aux jeux idéologiques au point d'en faire le problème de *représentation* dont nous parlions au début de l'article, voilà qui pourrait bien ne pas suffire. Ou, le cas échéant, ne pas être assez rapide au regard des enjeux charriés par le changement climatique. En l'occurrence, on a de nouveau deux hypothèses qui s'affrontent ici. Soit il conviendrait, pour le dire grossièrement, de changer nos croyances, et pour cela de faire porter ce changement par un peuple qui s'en ferait le messenger – constitution performative du peuple des terrestres :

dites-nous plutôt *qui* vous êtes, *qui* sont vos amis et vos ennemis, *qui* vous êtes prêt à sacrifier pour votre bonheur, *quels* étrangers peuvent vous mettre dans une situation telle que votre existence sera niée – et, en plus, s'il vous plaît, dites-nous enfin clairement *par quelle* *déité* vous vous sentez convoqué et protégé (Latour 2015, 318-319).

Tout ce par quoi Latour aspire à la constitution descriptive d'un peuple homogène des terrestres est contenu dans ce passage offensif, qui joue sur une ambiguïté facétieuse quant au sens qu'il convient d'accorder à la notion d'étranger. Il n'en demeure pas moins que la force mystique à laquelle est conditionnée le succès de cette croyance [6] nous laisse perplexe et pourrait bien nous engager sur des chemins qui ne mènent nulle part, en tout cas pas là où l'on croyait. Du reste, il est fort peu probable qu'une telle invocation démette par elle-même les structures par lesquelles nous investissons le champ social.

Soit alors – et c'est la seconde hypothèse – il s'agit de travailler les récits de l'intérieur, de substituer une métaphore à l'autre, dans une sorte de combat nietzschéen qui devrait déboucher sur une hégémonie culturelle. Cela expliquerait l'empressement avec lequel Latour s'adresse à toutes les classes, y compris et surtout à celles dont le marxisme avait fait son ennemi. L'atterrissage nécessite ainsi que le grand récit des Terrestres devienne majoritaire, jusqu'à épuiser ceux qui se sont par trop éloignés du sol, quitte à les laisser partir seuls dans l'espace. Néanmoins, on est en droit de douter de ce que cette hypothèse implique. D'une part, on peut douter du fait qu'il ne soit question que d'adéquation descriptive et de mise en récit dans la perpétuation

[6] Il faut préciser ici qu'il n'est pas exclu d'établir une stricte équivalence entre croyance et description, puisque ces deux termes ont le même sens dans la conceptualité latourienne, et l'on sait combien celui-ci a tenté de se départir avec raison de ce terme en le renvoyant à l'écart axiologique constitutif de tout jugement de vérité (Viveiros de Castro 2009, 167).

de l'organisation productive. D'ailleurs, il n'est pas certain que le capitalisme – si l'on peut encore le nommer ainsi – y succombe, ni même que le grand récit latourien soit tout à fait incompatible avec les discours dont se tisse la perpétuation matérielle de ce mode de production. Or si les classes sortent indéniablement reconfigurées de la période en cours, il n'est pas permis de faire l'économie d'une analyse approfondie du système qui rendit nécessaire cette description et qui, aux dernières nouvelles, n'a pas été défait. D'autre part, ce devenir-majoritaire de l'écologie se heurte à des problèmes concrets. À quelle échelle aura-t-il lieu ? S'agit-il de substituer à la cosmopolitique kantienne une géopolitique latourienne ? Et n'y aura-t-il pas des divisions à l'intérieur même de ce paradigme terrestre, qui ne saurait tout attirer sans en même temps se constituer un dehors, sans éprouver l'hétérogène ? Ce drôle de populisme, qui voudrait défaire le monde avant même de s'être fait un peuple, hérite étonnamment des problèmes les plus classiques parmi ceux qui ont guidé la politique moderne. Et le risque auquel il nous expose est de nous faire oublier que la Terre dont il se réclame est un désert qu'il s'agirait de peupler sans pour autant s'y installer, en investissant des territoires, en tissant des interactions entre eux, pour ne jamais se fixer au sol bien défini sur lequel Bruno Latour nous dit de prendre pied. S'ouvrir à ce que l'écologie rend politiquement possible, c'est aussi trouver les moyens de ne pas soumettre nos luttes à un récit qui dicterait nos places. Ou bien, pour le dire avec Beckett dans *Le Dépeupleur*, attendre qu'apparaisse « ce zénith inviolable où se cache aux yeux des amateurs de mythe une issue vers terre et ciel » (Beckett 1970, 18).

Bibliographie

- Albert, B. (2008). « Terre natale : vue d'ailleurs », Virilio P., Depardon R., et al., *Terre natale. Ailleurs commence ici*. Paris : Fondation Cartier pour l'art contemporain, 39-60.
- Balibar, E. (2008). « Populisme et politique : le retour du contrat », rééd. dans 2010. *La proposition de l'égaliberté*. Paris : PUF, 229-238.
- Beckett, S. (1970). *Le Dépeupleur*. Paris : Minuit.
- Collectif Mauvaise troupe. (2016). *Contrées. Histoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*. Paris : L'Éclat.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *L'anti-Œdipe*. Paris : Minuit.
- Deleuze G., & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris : Minuit.
- Galli, C. (1996). *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna : il Mulino.
- Giet, V. & Lesage, E. (2021, à paraître). « Atterrir ou s'aguerrir : Subjectivité, temporalité et écologie minoritaires », *Cahiers du GRM*, no. 17.
- Jouin, C. (2013). *Le retour de la guerre juste. Droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*. Paris : Vrin.
- Laclau, E., (2008). *La raison populiste*. Paris : Seuil.
- Latour, B. (2002). « Guerre des mondes, offre de paix », Colloque de Cerisy, *Guerre et paix des cultures*, 61-80.
- Latour, B. (2008). Préface à Lippmann W. 2008. *Le public fantôme*. Paris : Démopolis.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Paris : La Découverte.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir?* Paris : La Découverte.
- Latour, B. (2020a). « Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d'avant-crise », AOC, [consulté en ligne : <https://aoc.media/opinion/2020/03/29/imaginer-les-gestes-barrieres-contre-le-retour-a-la-production-davant-crise/>].
- Latour, B. (2020b). « Quel État peut imposer des gestes barrières face aux catastrophes écologiques », *Esprit*, [consulté en ligne : <https://esprit.presse.fr/article/bruno-latour/quel-etat-peut-imposer-des-gestes-barrieres-aux-catastrophes-ecologiques-42765>].
- Montebello, P. (2019). « Nature et attachement à la terre », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 117, no. 2, 225-250.
- Mouffe, C. (1992). « Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt », *Revue française de science politique*, no.1, 83-96.
- Schmitt, C. (1992). *La notion de politique. Théorie du partisan*. Paris : éditions Champs Flammarion.
- Schmitt, C. (2001). *Le nomos de la terre dans le droit des gens du Jus publicum Europaeum*. Paris : PUF.
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris : PUF, 70-110.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris : PUF.
- Viveiros De Castro, E. (2017). « Les involontaires de la patrie », *Multitudes*, no. 69
- Viveiros de Castro, E. (2019). *Politiques des multiplicités*. Paris : Éditions Dehors.
- Viveiros de Castro, E. & Danowski D. (2017). *The ends of the world*. Cambridge : Polity.
- Zetkin Collective. (2020). *Fascisme fossile. L'extrême droite, l'énergie, le climat*. Paris : La fabrique.