

Le Jardin de l'Empire ou le malicieux bestiaire de l'histoire

Des animaux, des champignons et des pirates

Cédric Mong-Hy¹

Résumé :

Cet essai est une méditation anthropologique et philosophique sur l'animal *Homo sapiens sapiens*, lui-même réceptacle de nombreuses incarnations animales. La question centrale en serait : par quels systèmes d'idées et jusque dans quelles mesures l'humanité a-t-elle mis en œuvre les conditions de son auto-élevage (Sloterdijk) sous la forme d'un bétail énergétique, dont le capitalisme algorithmique s'est fait le meilleur berger ? D'une façon volontairement provocatrice, il s'agit en effet d'une sorte d'éthologie humaine en situation apocalyptique : on se penchera sur l'histoire de l'humain et des animaux qu'il contient, sur leurs modes de vie, la nature de leurs habitats et les possibilités qu'ils ont encore de bouleverser leur compréhension de la biosphère. En partant de Hegel, Marx, Kojève et des querelles philosophiques autour du concept de « fin de l'histoire », on examinera en quoi l'ère capitalocène se caractérise au niveau ontologique par un système incontrôlable (Baudrillard) et « irréparable » (Agamben), au niveau gouvernemental par une « biopolitique » (Foucault) et au niveau économique par un « arraisonnement » (Heidegger) et un « aplanissement » (Ingold) de la planète. Pour finir, on opposera à ce paradigme technico-comptable délirant deux exemples de nature anarchiste qui offrent des visions du vivant où les relations de pouvoir ont une élégance qui laisse songeur : les champignons et les pirates. Il ne faudra pas pointer là des solutions qui puissent « sauver le monde », mais plutôt l'occasion – en une utopie capable de rire d'elle-même – de multiplier les jardins contre le Jardin de l'Empire.

¹ Cédric Mong-Hy est né en 1979 en terre pirate, à Madagascar. Après s'être destiné à être biochimiste ou astrophysicien, il effectue des études de Lettres et obtient un doctorat avec une thèse sur l'œuvre anthropologique et économique de Georges Bataille. Parallèlement à l'écriture de cette thèse, il étudie aux Beaux-Arts dont il sort aussi diplômé. De tempérament, il est chercheur *indisciplinaire*, c'est-à-dire indiscipliné et transdisciplinaire, ouvrant la porte tant aux lettres, aux arts et aux sciences humaines qu'aux sciences naturelles. Outre ses recherches sur Bataille, en particulier un essai bientôt traduit en espagnol (*Bataille cósmico*, à paraître), ses travaux tournent actuellement autour des pirates, dont il explore la figure du point de vue de la philosophie politique et de l'anthropologie anarchiste (« Des pirates aux hackers », 2020, et « D'une Libertalia l'autre », à paraître), ainsi qu'au prisme de la biologie, spécifiquement de la mycologie (« Funghi Genius Hacker », 2020). Il vit sur l'île de La Réunion, où il enseigne aux Beaux-Arts. // Cédric Mong-Hy was born in 1979 in pirate land, in Madagascar. After having intended to be a biochemist or an astrophysicist, he studied Letters and obtained a doctorate with a thesis on the anthropological and economic work of Georges Bataille. At the same time as writing this thesis, he studied at the Fine Arts School, from which he also graduated. By temperament, he is an undisciplinary researcher, that is to say undisciplined and transdisciplinary, opening the door to letters, the arts and humanities as well as to the natural sciences. In addition to his research on Bataille, in particular an essay soon to be translated into Spanish (*Bataille cósmico*, forthcoming), his work currently revolves around pirates, whose figure he explores from the point of view of political philosophy and anarchist anthropology (“Des pirates aux hackers,” 2020; “D'une Libertalia l'autre,” forthcoming], as well as through the prism of biology, specifically mycology (“Funghi Genius Hacker,” 2020). He lives on Reunion Island, where he teaches at the Fine Arts School.

Mots-clés : animal ; biopouvoir ; anarchie ; utopie ; champignon ; pirate

Abstract:

This essay is an anthropological and philosophical meditation on the animal *Homo sapiens sapiens*, itself the receptacle of many animal incarnations. The central question would be: by what systems of ideas and to what extent has humanity implemented the conditions for its self-rearing (Sloterdijk) in the form of energetic cattle, of which algorithmic capitalism has made itself the best shepherd? In a deliberately provocative way, it is indeed a kind of human ethology in an apocalyptic situation: we will look at the history of humans and the animals they contain, their ways of life, the nature of their habitats and the possibilities they still have to transform their understanding of the biosphere. Starting from Hegel, Marx, Kojève and the philosophical quarrels around the concept of the “end of history,” we will examine how the Capitalocene era is characterized at the ontological level by a system out of control (Baudrillard) and “irreparable” (Agamben), at the governmental level by a “biopolitics” (Foucault) and at the economic level by a “boarding” (Heidegger) and a “flattening” (Ingold) of the planet. Finally, we will oppose this delirious technical-accounting paradigm two examples of an anarchist nature which offer visions of the living where the relations of power have an elegance that leaves one wondering: fungus and pirates. We should not point here to solutions that can “save the world,” but rather the opportunity - in a utopia capable of laughing at itself - to multiply the gardens against the Garden of the Empire.

Keywords: animal; biopower; anarchy; utopia; fungus; pirate

Les hommes sont des animaux dont certains élèvent leurs propres
semblables.

– Peter SLOTERDIJK

0 / Un endroit où respirer ?

Aujourd’hui l’air est empoisonné : ouvrir les vitres, c’est s’ouvrir les
veines.

– Boris PASTERNAK

Ce court essai est une méditation anthropologique et philosophique sur l’histoire et la destinée de l’animal *Homo sapiens sapiens* et de ses avatars. Car *Sapiens* présente un visage humain mais il est aussi *omnia natura* et s’avance volontiers sous les traits d’un requin, d’une fourmi, d’un

agneau et de tout un bestiaire dont j'égèrènerai ici quelques noms. Si je ne manque pas d'ironie (pas plus d'espoir que de désespoir), suivant en cela une tradition philosophique qui n'oublie pas de rire de l'absolu et de sa propre ignorance, je ne suis pas moins, en tant qu'humain et chercheur, en quête d'*un endroit où respirer autre chose que l'air contaminé et conditionné.*

Avant d'envisager les mondes qui nous sont possibles – s'il nous en reste, il faut cependant se demander dans quel monde nous vivons, au croisement de quelles histoires, de quelles folies, de quelles logiques. Cela signifie qu'il faut dresser, après tout, un portrait du monde plutôt ténébreux. Car l'état d'esprit du post-nihilisme est encore collé à celui du nihilisme et le contient littéralement en lui. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de lumière, mais que celle-ci arrive le plus souvent à travers les fêlures du système aussitôt colmaté. J'invite donc qui veut rire et rager à suivre les méandres de ce texte, à la rencontre de l'humain, du non-humain tapi en lui de bien des manières, ainsi que de l'inévitable inhumain. Puissent le lecteur et la lectrice trouver là une bulle d'air inattendue, un îlot où penser.

1 / Histoires

Une caractéristique de l'humain a précisément été de toujours se définir par rapport à des représentations de l'animal.

– Dominique LESTEL

1.1 / « *La fin de l'histoire* »

En France, notamment, une immense partie de la philosophie politique du XX^e siècle a été occupée par le débat dit hégélo-marxiste. L'un des principaux tenants en était Alexandre Kojève, philosophe d'origine russe, neveu de Kandinsky, étudiant de Jaspers à l'Université de Heidelberg et penseur à l'influence colossale dès son arrivée à Paris dans les années 1930. Dans le cours qu'il professa à l'École des Hautes Études de 1933 à 1939, et qui accueillit les André Breton, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau ou encore Georges Bataille – sur lequel je reviendrai, Kojève livra une interprétation de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel qui

marqua toute la philosophie qui devait suivre². C'était sans doute la première fois que Hegel était lu à la lumière de Marx et Engels d'une façon aussi éclatante et que la haute abstraction hégélienne trouvait une assise historique mesurable dans la matière³. Rappelons l'essence de cette théorie : l'histoire étant perçue par Hegel comme un fil évolutif qui par étapes dialectiques successives se dirige vers une forme d'accomplissement de l'humanité, cette dialectique idéaliste s'incarnait via Marx dans une « lutte des classes » économique-politique entre les possesseurs du capital et les détenteurs de la force de travail, et à l'extrémité de ce processus historique idéal et matériel, Kojève voyait « la fin de l'histoire » où règne « tout ce qui rend l'Homme *heureux*⁴ ». Pour la clarté de mon raisonnement, il convient de dire immédiatement que si la notion de « fin de l'histoire » a au début de ce texte une valeur, je ne lui accorde pas pour autant celles de vérité ou de réalité. Cette notion est ici purement opératoire, c'est un tremplin pour réfléchir, elle ne peut donc que constituer le départ d'une réflexion et non son aboutissement. Après tout, interroger les « mondes possibles », c'est interroger le sens de l'histoire, ou du moins les directions qu'elle est capable de prendre, s'il est possible de les détecter.

Dans *L'ouvert*, Giorgio Agamben revient sur ce dossier classique de « la fin de l'histoire » et il ne cache pas la distance quelque peu moqueuse qu'il prend vis-à-vis du hégélo-kojévo-marxisme⁵. Agamben s'attarde en particulier sur les notes de bas de page qui concluent pour ainsi dire l'*Introduction à la lecture de Hegel* et qui ont été rajoutées de la main même de Kojève. Deux notes de bas de page, l'une de 1947 et l'autre de 1968 lors de la réédition de l'ouvrage, qui en disent long sur sa pensée et la façon dont celle-ci a évolué, car il se trouve que jusqu'à sa mort survenue peu après ladite réédition, Kojève a envisagé plusieurs « fins de l'histoire » et qu'il a pu les situer en différentes époques passées et futures. De son aveu, Kojève concluait d'abord en 1946 que cette fin était à venir et qu'elle verrait « la disparition de l'Homme », c'est-à-dire la disparition de l'humain en tant qu'animal qui s'oppose à la nature dans un rapport de négation dialectique :

² Ce sera Queneau, auditeur assidu du séminaire de Kojève, qui publiera ses notes de cours, revues par le maître. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*.

³ Queneau observait : « Parmi les intellectuels les mieux qualifiés de ces années [dix-neuf cent] vingt-cinq, peu d'entre eux se doutaient qu'il y avait un lien quelconque entre le communisme du couteau-entre-les-dents et la dialectique hégélienne. » QUENEAU, *Premières confrontations avec Hegel*, p. 695.

⁴ KOJEVE, *op. cit.*, p. 435.

⁵ AGAMBEN, *L'ouvert*, p. 14-27.

La disparition de l'Homme à la fin de l'Histoire n'est donc pas une catastrophe cosmique : le Monde naturel reste ce qu'il est de toute éternité. Et ce n'est donc pas non plus une catastrophe biologique : l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en accord avec la Nature⁶.

Peu après, en 1948, Kojève estimait que « la fin hégélo-marxiste de l'Histoire était non pas encore à venir, mais d'ores et déjà un présent⁷. » « La fin » avait eu alors lieu selon lui en 1806 lors de la bataille d'Iena, qui mit les grandes puissances de la planète sur la voie d'un capitalisme qui deviendrait lui-même un communisme, conformément à l'idée de Marx⁸. Puis, de 1948 à 1958, à la suite de voyages aux Etats-Unis et en URSS, Kojève a cette fois ces pensées saisissantes, dont on ne sait pas si elles sont prophétiques, cryptées ou provocatrices :

Si les Américains font figure de sino-soviétiques enrichis, c'est parce que les Russes et les Chinois ne sont que des Américains encore pauvres, d'ailleurs en voie de rapide enrichissement. J'ai été à en conclure que l'*American way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique, la présence actuelle des Etats-Unis dans le Monde préfigurant le futur "éternel présent" de l'humanité toute entière. Ainsi le retour de l'Homme à l'animalité apparaissait non plus comme une possibilité encore à venir, mais comme une certitude déjà présente⁹.

Que Kojève ait pressenti à quel point le mode de vie américain était et allait être une force hégémonique, c'est une chose, mais qu'il compare l'*American way of life* à la vie animale post-historique, voilà qui est insolite pour un stalinien comme lui. Toutefois Kojève ne s'arrête pas là. Dans la note rajoutée dans la seconde édition, il confie que suite à un autre voyage au Japon en 1959, il a « radicalement changé d'avis¹⁰ ». La culture japonaise, et particulièrement ce qu'il appelle son « snobisme » – qu'il ne définit pas, sinon à l'associer à l'exotisme de la cérémonie du thé, de l'*ikebana* ou du *hara-kiri* –, lui apparaissait cette ultime fois comme la forme de la vie post-historique par excellence, vers laquelle se dirigeraient toutes les autres sociétés : « L'interaction récemment amorcée entre le Japon et le Monde occidental aboutira en fin de compte non à une

⁶ KOJEVE, op. cit., p. 434-435.

⁷ Ibid., p. 436.

⁸ ATTALI, *Karl Marx ou l'esprit du monde*.

⁹ KOJEVE, op. cit., p. 436-437.

¹⁰ Ibid., p. 437.

rebarbarisation des Japonais, mais à une "japonisation" des Occidentaux (les Russes y compris)¹¹ ». Il ne s'agissait pas cependant pour Kojève d'un destin animal et son argument laisse pantois : « Vu qu'aucun animal ne peut être snob, toute période post-historique "japonisée" serait spécifiquement humaine¹². » Plutôt qu'une humanité rendue à la nature, le « snobisme » serait selon Kojève une négation sans commune mesure du « donné "naturel" ou "animal"¹³ » et serait en cela une fin humaine de l'histoire. Il achève sa note par un paragraphe laissant le rapport entre humanité et animalité de l'humain être l'enjeu fondamental d'une « fin de l'histoire » qu'il ne situe plus dans le temps¹⁴.

1.2 / *Kojève au chômage ou le devenir-mouton*

Il n'est généralement pas de bon ton de rire des idées d'un aussi éminent philosophe et pourtant il semble bien qu'il y ait un comique chez Kojève dont, selon Bataille, il n'est d'ailleurs qu'à demi responsable. Bataille, je l'ai dit, a été l'un des auditeurs de Kojève à l'École des Hautes Études, et s'il a été fort impressionné par sa vision de Hegel, il ne s'est cependant pas trouvé solidaire de ses idées sur « la fin de l'histoire ». On cite souvent à ce titre la fameuse lettre à Kojève, datée de 1937, publiée en appendices de *Le Coupable*, où Bataille oppose à la Négativité hégélienne (l'outil suprême de la réalisation historique) sa propre « négativité sans emploi », « au chômage », qui n'est en rien le bras ouvrier de l'histoire et de sa fin, terme ou but, mais tout au contraire « la réfutation du système fermé de Hegel »¹⁵. En 1952, la position de Bataille n'a pas bougé sur ce point et dans une lettre pourtant amicale, il adopte une franchise que Diane son épouse juge « désagréable¹⁶ » tant il est vrai qu'elle est caustique :

¹¹ Ibid., p. 437.

¹² Ibid., p. 437.

¹³ Ibid., p. 437.

¹⁴ Il serait passionnant d'analyser aujourd'hui la pensée de Kojève au regard d'un fait nouveau, encore peu étudié, voire pas du tout, à savoir que selon des révélations des services de contre-espionnage français, Kojève aurait été un agent du KGB. NART, *Alexandre Kojevnikov dit Kojève*.

¹⁵ Je renvoie ici à la version complète de cette lettre publiée par Michel Surya dans la correspondance de Bataille, la version donnée dans *Le Coupable* étant tronquée. BATAILLE, lettre à Kojève du 6 décembre 1937, in BATAILLE, *Choix de lettres*, p. 131 et sq.

¹⁶ BATAILLE, lettre à Kojève du 8 avril 1952, in ibid., p. 443.

Je crois que vous minimisez l'intérêt des expressions évasives que vous employez au moment où vous débouchez dans la fin de l'histoire. C'est pourquoi votre article me plaît tant, qui est la façon d'en parler la plus dérisoire, c'est-à-dire, à mon sens, la plus évasive.

Seulement vous allez peut-être vite, ne vous embarrassant nullement d'aboutir à une *sagesse ridicule* : il faudrait en effet représenter ce qui fait coïncider la sagesse avec l'objet du rire. Or je ne crois pas que vous puissiez personnellement éviter ce problème dernier. Je ne vous ai jamais rien entendu dire, en effet, qui ne soit expressément et volontairement comique, au moment d'arriver à ce point de résolution. C'est peut-être la raison pour laquelle vous avez affecté de faire une part à ma propre sagesse¹⁷.

Bataille, mort en 1962, n'a pas eu le bonheur de connaître la note comique de Kojève sur le « snobisme » japonais, mais il est clair qu'il aurait lu là un de ces propos « dérisoires » et « évasifs » à la « *sagesse ridicule* », et qu'il aurait certainement ri du haut de sa « propre sagesse », qu'il ne qualifie pas mais dont on se doute qu'elle est au diapason de celle de Kojève, risible en un sens.

D'évidence, Agamben trouve lui aussi cette série de thèses kojéviennes « burlesque¹⁸ ». Mais en même temps que l'éclat de rire qu'il renvoie à Kojève via Bataille, quelque chose retient son attention et lui semble fondamental dans ces délires logiques : c'est la lutte entre l'humanité et l'animalité en elle toujours présente et manifestée dans la barbarie et dans les guerres. Le fait est que Kojève voit le futur de l'humanité comme un « devenir-animal¹⁹ », pour reprendre le terme de Gilles Deleuze, et Agamben ne manque pas d'interroger ce devenir, car à ses yeux « le conflit politique décisif, qui gouverne tout autre conflit, est, dans notre culture, le conflit entre l'animalité et l'humanité de l'homme²⁰ ». Cette interrogation cependant ne se pose plus pour Agamben au regard d'un avènement d'un autre monde et d'une nouvelle humanité, parce que Agamben est un interprète attentif de Guy Debord et qu'il voit notre société contemporaine comme celle du « spectacle²¹ », qui est à sa façon « l'achèvement des destinations épocales²² » dans la mesure où

¹⁷ Ibid., p. 441-442. Cette lettre de Bataille fait suite à un article de Kojève sur Queneau où il est question de « sagesse ».

¹⁸ AGAMBEN, op. cit., p. 24.

¹⁹ DELEUZE, *Logique de la sensation*, p. 19.

²⁰ AGAMBEN, op. cit., p. 127.

²¹ DEBORD, *La société du spectacle*. Voir le livre qu'Agamben dédie à la mémoire de Debord : AGAMBEN, *Moyens sans fins*.

²² AGAMBEN, op. cit., p. 128.

« la société du spectacle » n'a pour but que de se reproduire indéfiniment dans son propre miroitement.

C'est là, dans cette « machine anthropologique » qui « tourne aujourd'hui à vide²³ », qu'Agamben essaye de repérer ce qu'il y a de « devenir-animal » dans l'humain. Il fera preuve parfois d'une ironie féroce, mentionnant notamment une anecdote liée au Collège de sociologie (que Bataille avait fondé avec Roger Caillois et Michel Leiris dans les années 1930). Ce Collège s'était alarmé de la montée du nazisme et de la mollesse des pays menacés, et dans l'une de ses déclarations, datée de 1938, Agamben relève ce passage où Bataille accuse le comportement du plus grand nombre qui consiste à être « des sortes de moutons conscients et résignés à l'abattoir²⁴. » Agamben prendra à la lettre cette considération ovine et il en fera, sourire malicieux aux lèvres sans doute, un « devenir-animal » à la hauteur risible de la « sagesse » de Kojève. Même, il en fera un réel être-animal présent *hic et nunc*. Juste après avoir évoqué ces moutons humains allant à l'abattoir, il lance ainsi pour conclure laconiquement : « Bien qu'en un sens tout différent de celui qu'avait à l'esprit Kojève, les hommes étaient désormais réellement redevenus des animaux²⁵. » Le « devenir-animal » de Kojève, qui devait avoir la force d'un dévoilement authentique, s'avachit en un trivial devenir-mouton. Quel horrible et banal destin animal que voilà, où l'animalité humaine n'est pas seulement en proie à la bestialité, mais aussi à la bêtise proverbiale des moutons de Panurge. Autant Agamben trouvait indécidable le ton sur lequel Kojève imaginait les fins de l'histoire (« il est impossible de faire le partage entre un absolu sérieux et une ironie tout aussi absolue²⁶ »), autant il est difficile de saisir le degré de sérieux que Agamben attribue ici à sa propre analyse. Le moins que l'on puisse dire est que le maniement de cette ironie, sûrement inspirée de Socrate ou de Nietzsche, est redoutable et qu'elle ajoute une difficulté sans résolution à la question des tribulations de l'histoire du monde et de son devenir.

1.3 / *L'histoire sans fin*

²³ Ibid., p. 128.

²⁴ BATAILLE, cité par AGAMBEN, in op. cit., p. 19.

²⁵ AGAMBEN, op. cit.

²⁶ Ibid., p. 22.

Admettons néanmoins à ce stade que le Système de Hegel soit caduque et qu'il ne puisse pas garantir l'explication du monde présent et à plus forte raison de ses autres possibilités futures. Dès lors, Nietzsche, le « parodiste de l'histoire universelle²⁷ », la Némésis de Hegel, le pourrait-il ? Rien n'est moins sûr là encore, ou alors dans un sens trompeur et narquois, car si Nietzsche revient, c'est pour nous parler de l'« Eternel retour » sous sa forme catastrophique. En ce sens Jean Baudrillard fut sans doute l'un des interprètes les plus vifs et les plus déstabilisants de Nietzsche, car chez Baudrillard il n'y a plus de processus historique eschatologique, plus d'« histoire » au sens hégélien :

La fin, c'est aussi la finalité, ce qui lui donne un sens. Et quand on est dans des processus qui se développent par réaction en chaîne, qui deviennent exponentiels, au-delà d'une certaine masse critique, ils n'ont plus ni finalité ni sens. Canetti le note à propos de l'histoire : nous serions passés au-delà du vrai et du faux, au-delà du bien et du mal, sans moyen de revenir en arrière. Il y aurait une sorte de point d'irréversibilité au-delà duquel les choses perdent leur fin. Quand quelque chose prend fin, c'est que cela a véritablement eu lieu, tandis que s'il n'y a plus de fin, on entre dans l'histoire interminable, la crise interminable, dans des séries de processus interminables²⁸.

Agamben le dit d'une façon à peine différente : « Le capitalisme n'a aucun *telos*, il est essentiellement infini, et pour cela précisément, il est sans cesse en proie à une crise, toujours en train de finir²⁹. » Se dissipe le rêve de Nietzsche d'une « transvaluation de toutes les valeurs³⁰ » et d'une « surhumanité » capable d'incarner l'immanence de cette mutation. C'est pourquoi « la fin de l'histoire » devient sous la plume de Baudrillard l'« Eternel retour » de « l'illusion de la fin³¹ », « illusion » repoussée et renouvelée indéfiniment dans le temps. L'« Eternel retour » est de fait la superstition liée à la résolution des problèmes ultimes. Notre époque est en cela paroxystique, à l'instar du paroxyton en prosodie, elle se situe éternellement juste avant sa fin, donnant au désastre sa poésie relative. C'est un symptôme de ce qui est devenu ou a toujours constitué sa nature, car si quelque chose est arrivé au bout de son histoire, c'est pour Baudrillard l'idée même d'histoire, qui se trouve effacée sous l'excès généralisé de réalité et de virtualité produit par les sociétés

²⁷ NIETZSCHE, cité par WARIN, in *Nietzsche et Bataille*, p. 2.

²⁸ BAUDRILLARD, *Mots de passe*, p. 57-58.

²⁹ AGAMBEN, *Création et anarchie*, p. 126.

³⁰ BAUDRILLARD, *Le paroxyste indifférent*, p. 10.

³¹ BAUDRILLARD, *L'illusion de la fin*.

« spectaculaires » de Debord et d'Agamben : « Nous sommes désormais dans un processus d'illimité, où la fin n'est plus repérable³². » A cet endroit, la dialectique hégélienne et la « machine anthropologique » se sont emballées, le cœur de l'histoire est tachycarde et arythmique et voilà que le destin lui-même est essoufflé et hagard. Le monde, tel qu'il est livré aujourd'hui encore et toujours aux fracas des conflits, des guerres et des catastrophes humaines, ne fait qu'abonder au diagnostic de Baudrillard. Depuis longtemps il semble que l'histoire ne soit plus un grand récit ou une épopée : elle est devenue, à la mode télévisuelle d'aujourd'hui, une *série*. « La fin de l'histoire » ne l'est donc jamais que *jusqu'au prochain épisode*.

En 1992, lorsque Francis Fukuyama crut apercevoir que « la fin de l'histoire » avait été réalisée dans le début de la mondialisation de l'économie de marché ainsi que dans l'extension du domaine des démocraties libérales³³, il ne se doutait visiblement pas à quel point l'histoire allait poursuivre son chemin malgré toutes les conjectures et les augures philosophiques. En effet, si le mur de Berlin était alors tombé et que les Américains avaient manifestement emporté le combat idéologique, économique et culturel face aux pays communistes, l'histoire de la seconde moitié du XX^e siècle avait aussi en sourdine mis en place les conditions d'apparition de nouvelles forces sur le théâtre des opérations mondiales, ce que ni Fukuyama ni Kojève n'avaient vu venir à l'horizon de « la fin ». Dans l'histoire récente, les Américains et les Russes n'ont pas seulement continué à s'opposer plus ou moins secrètement dans une guerre froide quasi ininterrompue et à s'imposer partout ainsi, car les pays que l'on disait il y a encore peu de temps du « Tiers-Monde » font désormais partie de la donne mondiale, et plus seulement en tant que périphéries subalternes admises à alimenter en ressources naturelles des centres, mais en tant que puissances, volontés de croissance et d'alignement sur les niveaux de vie les plus élevés de la planète (c'est-à-dire ceux de l'*American way of life*, avec ses délices et ses désastres). L'accès à l'indépendance des anciennes colonies européennes, l'importance prise par le Moyen-Orient dans l'industrie pétrolifère mondiale ainsi que l'apparition des pays dits cette fois « émergents » – autant de faits pourtant gouvernés par les deux grands blocs à leurs propres fins – ont initié tous les *épisodes* de l'histoire que nous essayons de suivre depuis, pêle-mêle : la guerre du Golfe comme prétexte à la relance économique, la montée du terrorisme islamiste, Al-Qaïda, les attentats du 11 septembre 2001 et la dérive sécuritariste qui a suivi (des affaires Wikileaks à Pegasus en passant par le scandale de la NSA et de

³² BAUDRILLARD, *Mots de passe*, op. cit., p. 57.

³³ FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*.

la télésurveillance globalisée), l'augmentation titanesque du pouvoir de la Chine, la croissance économique rapide de l'Inde, du Brésil et de la Russie, l'imposition de la démocratie par la force dans les anciens régimes dictatoriaux d'Afrique et du Moyen-Orient, les Printemps du Jasmin, les mouvements décoloniaux, les questionnements identitaires, les soulèvements de Hong Kong, le retour du fascisme, la résurgence des guerres de religion et la réapparition des Croisades, Daesh, les Talibans, etc.

La réalité dépasse toujours la théorie, car la théorie est toujours une fiction. Dans la *saison* que nous traversons, l'histoire est la pulvérisation des théories de « la fin de l'histoire », elle est la démultiplication vertigineuse de kyrielles de scènes et de séquences miroitant partout sur le globe, réalisant ainsi une politique qui devient « spectacle » confus et *big data* infinis. Dans leurs synthèses, Kojève ou Fukuyama avaient négligé ces « restes » laissés aux frontières de leur dialectique. Ils avaient oublié les oubliés, soit des pans entiers de l'humanité hors des projecteurs et des circuits visibles, donc pensables. L'histoire intègre désormais ces émergences inattendues, *jusqu'au prochain épisode*.

2 / Biopouvoirs

Calm.

Fitter, healthier and more productive.

A pig

In a cage

On antibiotics.

– RADIOHEAD

2.1 / *L'hégélo-darwino-kojévo-chardino-marxisme ou le capitalocène décomposé*

Si je voulais réfléchir comme un biologiste ou un sociologue darwiniste, je pourrais me demander dans quelle phase de l'évolution se trouveraient la « fin de l'histoire » et le « devenir-animal » de Kojève, ou du moins dans quelle phase l'*Homo sapiens sapiens* pourrait atteindre un monde possiblement respirable. Je ne suis pas darwiniste (ni anti-darwiniste, ou biologiste ou

sociologue d'ailleurs), je me demande cependant si, dans l'élan qui construit et dévore en même temps la planète, dans cette histoire hégélo-kojévo-marxiste qui se donne pour tâche de se rendre maîtresse de toute la matière, inerte et vivante, si dans cette vision de l'histoire donc il n'y aurait pas une tentation biologique et cosmique inavouée qui s'exprime avec aisance dans le capitalocène. Le terme « capitalocène » recouvre ici en grande partie ce que l'on entend généralement par « anthropocène ». J'utilise l'un et pas l'autre non par coquetterie d'auteur, mais parce que la notion d'anthropocène me semble-t-il est problématique. Elle est en effet fort mal nommée car elle a ceci d'irritant d'être le simple et idiot reflet de l'orgueil de l'humain, qui donne son nom à ce fléau avec l'espoir démiurgique de l'enrayer. De plus, si l'*anthropos*, est bien un agent affectant la planète, de sa lithosphère à son atmosphère en passant par sa biosphère, ce n'est pas l'espèce en elle-même qui doit être accusée (l'*Homo sapiens sapiens* a vécu au bas mots plus de cent mille ans sans occasionner beaucoup plus de dégâts que les castors), mais le système économico-techno-politique qui s'y est greffé à grande échelle et qui amoindrit la puissance et la santé de la vie. Il convient donc de désigner le capitalisme et ses logiques d'extraction, de surproduction, de reproduction, de stockage accumulatif, de thésaurisation et de circulation démente de la matière, de l'énergie et de l'information. La question qui me titille pourrait se résumer ainsi : le capitalisme serait-il un évolutionnisme ? Ou : l'hégélo-kojévo-marxisme serait-il concomitant d'un cartésianisme tenace cherchant à nommer et à dominer la nature, cartésianisme lui-même relayé par les possibles interprétations hiérarchiques fournies par le darwinisme et la téléologie anthropo-cosmologique de Pierre Teilhard de Chardin ? Ou encore : l'hégélo-darwino-kojévo-chardino-marxisme serait-il un messianisme sans Dieu, et donc, au fond, sans sauveur ni salut ?

Il n'est bien sûr pas évident de voir accoler ici des domaines *a priori* séparés : l'héritage philosophique et historique charrié par Kojève, les théories anthropologiques, biologiques et cosmologiques issues de Darwin et de Teilhard de Chardin, et enfin la théologie de la complexité que ce dernier a introduit dans son œuvre scientifique. Le « chardino-marxisme³⁴ » a d'ailleurs été combattu par Louis Althusser au Parti communiste français et parallèlement Michel Foucault voyait comme une « mystification » cette volonté de justifier la dialectique marxiste par « la grande Loi de complexité³⁵ » tendue vers un biblique « point Oméga³⁶ » que défendait Teilhard de Chardin. Pourtant on pourrait dire en un sens que c'est l'assemblage, voire l'amalgame de ces différentes

³⁴ FOUCAULT, « Entretien avec Madeleine Chapsal », p. 544.

³⁵ TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, p. 58.

³⁶ Ibid., p. 286.

théories qui fonde aujourd'hui l'esprit du temps, c'est-à-dire l'esprit du capitalocène avancé. La marche historique décrite par Kojève sur la base de Marx, accentuée par la science de *Sapiens* lorsqu'il découvre qu'il est un sommet dans une évolution qui n'est plus seulement biologique mais aussi cosmologique, s'est forgée en une eschatologie qui est tout à la fois philosophique, scientifique, économique, politique, anthropologique et religieuse. C'est pourquoi on peut reconnaître dans l'hégélo-darwino-kojévo-chardino-marxisme, dont le capitalisme néolibéral est l'incarnation actuelle, les traits de ce que l'on pourrait appeler un complexe techno-sacré, bien que la figure divine n'y soit pas présente au sens où on l'entend d'habitude.

On reconnaît quelque chose de cet étrange (étrangement familier) messianisme politique athéologique dans les analyses qu'Agamben fait du monde contemporain. Ce qu'à la suite de Walter Benjamin il appelle distinctement « la religion capitaliste³⁷ » (qui est coextensive de « la société du spectacle ») est de bien des façons l'expression d'un *remake* de la Genèse dans lequel, au nom du mythe du progrès et du génie de notre espèce, les fruits et les animaux du Jardin sont laissés à la voracité et à la vénalité des humains, qui se retrouvent sans possibilité de salut, pas plus que de péché.

De même que, selon Benjamin, le capitalisme est une religion dans laquelle le culte s'est émancipé de tout objet et la culpabilité de tout péché, donc de toute rédemption possible, de même, au point de vue de la foi, le capitalisme n'a pas d'objet : il croit au pur fait de croire, au pur crédit, ou à l'argent. Ainsi le capitalisme est une religion dans laquelle la foi – le crédit – s'est substituée à Dieu. Autrement dit, puisque la forme pure du crédit est l'argent, c'est une religion dont le Dieu est l'argent.

Cela signifie que la banque, qui n'est rien d'autre qu'une machine à fabriquer et à gérer le crédit, a pris la place de l'Eglise et, en gouvernant le crédit, manipule et gère la foi – la confiance rare et incertaine – que notre temps a encore en lui-même³⁸.

Rien de plus abstrait que la foi en Dieu, si ce n'est la croyance en la monnaie. Pourtant les effets de ces *credo* sur le réel sont incontestables : pour l'Un et l'Autre, on tue. « La religion capitaliste » est le *crédit* donné à l'obscénité de cette situation entretenue. Elle est la foi, le *credo*

³⁷ AGAMBEN, « Le capitalisme comme religion », in *Création et anarchie*, p. 113-131. « Le Capitalisme comme religion » est à l'origine le titre d'un fragment posthume de Benjamin.

³⁸ Ibid., p. 119.

renversé, transvalué, retourné en une « Négativité » aliénée qui altère les conditions même de toute vie.

A cet endroit, il est possible que « l'avant-garde de l'humanité³⁹ », celle qui selon Kojève devait prendre sur elle de guider le troupeau humain vers « la fin de l'histoire », soit en train de faire face à son être-porc. Je ne parle évidemment pas de l'animal au groin délicat auquel nous devons la sublime *pata negra*, mais du *serf volontaire contemporain* décrit par Gilles Châtelet sous ces traits dans *Vivre et penser comme des porcs*⁴⁰. C'est bien sûr l'immonde goinfre humaine qui est en cause. Comme le suggère Bataille, si Dieu est effectivement un porc⁴¹ et qu'il a fait l'humain « à son image », alors la vie humaine est bel et bien une manifestation porcine et l'économie de sa religion ne peut être que non-humaine, sinon inhumaine. Pendant ce temps, toute une autre partie de l'humanité, parfois confondue avec la première, devient littéralement chèvre⁴², hantée qu'elle est par l'idée de faire partie intégrante de la *ferme planétaire*, dont un autre nom pourrait être *l'Immaculé abattoir*.

2.2 / *De nos amours vaches avec la nature : l'emballement du système*

Heidegger (dont Agamben suivit les cours et à qui il emprunta peut-être sa grande sensibilité au vocabulaire⁴³) utilisait le terrible mot d'« arraisonement⁴⁴ » pour décrire la relation que les humains et leurs technologies cybernétiques entretiennent aujourd'hui avec la nature. Il est clair que le capitalisme a toujours eu des *amours vaches*⁴⁵ avec sa Mère et Marâtre la Terre. La connotation militaire de l'« arraisonement » est en cela très lisible : il s'agit de déterminer une cible et de mettre en œuvre une stratégie pour la placer dans une zone de captation et de contrôle. En l'occurrence, l'« arraisonement » capitaliste de la nature est selon la formule de Léna Balaud et

³⁹ KOJEVE, op. cit., p. 436.

⁴⁰ CHATELET, *Vivre et penser comme des porcs*.

⁴¹ « J'ai dit : "Dieu, s'il "savait", serait un porc". Celui qui (je suppose qu'il serait, au moment, mal lavé, "décoiffé" ») saisirait l'idée jusqu'au bout, *mais qu'aurait-il d'humain ?* » BATAILLE, *Madame Edwarda*, p. 31. Je souligne.

⁴² « Devenir chèvre », en français, est équivalent au « *to blow a cow* » anglo-saxon. Devenir chèvre qui explose de colère face à une situation intenable.

⁴³ « En philosophie, les questions terminologiques sont importantes. Comme l'a dit un philosophe pour lequel j'ai le plus grand respect, la terminologie est le moment poétique de la pensée. » AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, p. 7.

⁴⁴ HEIDEGGER, cité par VIDALOU, in *Etre forêts*, p. 99.

⁴⁵ Pour poursuivre notre bestiaire humain, la langue française désigne par « amour vache » un amour blessant et peu supportable.

Antoine Chopot « la mise au travail généralisée des vivants et de leurs milieux d'existence⁴⁶ », donc de toute la planète. L'« arraisonement » est encore proche de ce que Tim Ingold appelle « l'aplanissement⁴⁷ » que l'on peut lire, à la mesure du rouleau-compresseur, comme un écrasement simultané du vivant et des possibilités de penser autrement que selon la rationalité capitaliste. Car le capitalisme est extrêmement rationnel, il *est* la raison absolue et le « calcul total⁴⁸ » des *dépenses* et des *recettes*⁴⁹. Deleuze le disait fort bien :

Pas la moindre opération, le moindre mécanisme industriel ou financier qui ne manifestent la démente de la machine capitaliste et le caractère pathologique de sa rationalité (pas du tout fausse rationalité, mais vraie rationalité de ce pathologique, de cette démente, car la machine fonctionne, soyez-en sûrs). Elle ne risque pas de devenir folle, d'un bout à l'autre elle l'est depuis le début, et c'est de là que sort sa rationalité⁵⁰.

Cette rationalité délirante fait dire à Heidegger que la Terre, à toute son échelle, a été transformée en un « entrepôt de minerais » et qu'elle est ainsi « mise en demeure de livrer de l'énergie qui puisse être extraite et accumulée »⁵¹.

Comme chacun sait (ou feint de ne pas savoir), cette situation aberrante ne peut pas durer sans occasionner des dommages toujours plus désastreux sur notre espèce et bien d'autres avec elle. Mais il faut reconnaître que la situation dure depuis longtemps malgré la conscience aigüe et douloureuse que nous en avons. Et il y aura toujours un caractère décevant aux réponses que les humains (moutons, porcs, chèvres ?...) pourront fournir pour résorber cette entropie apocalyptique qu'ils génèrent au sein de l'écosystème. La chose était précocement très claire pour Baudrillard en vertu même de l'« emballement » de toutes les machines, anthropologiques et industrielles et du phénomène paroxystique qu'était devenue la société :

⁴⁶ BALAUD et CHOPOT, *Nous ne sommes pas seuls*, p. 157. Voir aussi la contribution de ces auteurs dans ce volume.

⁴⁷ INGOLD, in DESCOLA et INGOLD, *Etre au monde*, p. 61.

⁴⁸ VIDALOU, op. cit.

⁴⁹ Par une relecture de Bataille, j'ai essayé de faire ressortir quelques paradoxes anthro-sociologiques de cet emballement contemporain en revisitant la notion de « dépense » au regard de la sacro-sainte « recette ». MONG-HY, « Dépense / Recette », <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/10867>.

⁵⁰ DELEUZE, *L'île déserte et autres textes*, p. 365.

⁵¹ HEIDEGGER, cité par VIDALOU, in op. cit., p. 100.

Les risques encourus par l'espèce humaine sont [...] moins des risques *par défaut* (extinction des ressources naturelles, déprédation de l'environnement, etc.) que des risques *par excès* : emballement de l'énergie, réaction en chaîne incontrôlable, autonomisation folle. Cette distinction est capitale, car s'il peut être répondu aux risques par défaut une Nouvelle Écologie Politique, dont le principe est aujourd'hui acquis (il fait partie des Droits Internationaux de l'Espèce) absolument rien ne peut contrecarrer cette autre logique interne, cette accélération qui joue à quitte ou double avec la nature. [...] Une chose est sûre : la complexité des données initiales, la réversibilité possible de tous les effets font qu'on ne peut se faire d'illusion sur aucune forme d'intervention rationnelle. Devant un processus qui dépasse de tellement loin la volonté individuelle et collective des acteurs, on ne peut qu'admettre que toute distinction du bien et du mal (et donc dans ce cas la possibilité de juger de la juste mesure du développement technologique) ne vaut strictement que dans la marge infime de notre modèle rationnel – à l'intérieur de ces limites une réflexion éthique et une détermination pratique sont possibles – au-delà de cette marge, au niveau de l'ensemble du processus que nous avons nous-mêmes déclenché, et qui se déroule désormais sans nous, avec l'implacabilité d'une catastrophe naturelle, règne, heureusement ou malheureusement, *l'inséparabilité du bien et du mal*, et donc l'impossibilité de promouvoir l'un sans l'autre. Ceci est proprement *le théorème de la part maudite*, et il n'y a pas lieu de s'interroger si cela doit être, il en est ainsi, et ne pas le reconnaître, c'est tomber dans la plus grande illusion. Ceci n'infirme pas ce qui peut être fait dans la sphère éthique, écologique, économique de notre vie, mais ceci en relativise totalement la portée au niveau symbolique qui est celui du destin⁵².

Le tranchant de cette analyse peut paraître effrayant, mais elle ne fait d'une certaine manière que confirmer à quel point nos amours vaches avec la nature constituent des liaisons dangereuses, sinon fatales. Dans le domaine de l'action écologique, au niveau individuel ou industriel, la rationalité des actions à mettre en place pour tenter de *réparer* le système capitaliste n'est pas à mettre en cause et en la matière les bonnes idées foisonnent. Mais ce que la rationalité écologique sous-estime, c'est le facteur humain en sa part démente et surtout le facteur systémique emballé qui auront toujours d'infinies logiques délirantes à lui opposer. En quelque sorte, le monde et l'histoire semblent livrés à ce qu'Agamben appelle « l'Irréparable » :

L'Irréparable c'est que les choses soient ainsi comme elles sont, de cette façon ou d'une autre, livrées sans remède à leur manière d'être. Irréparables sont les états de choses, quels qu'ils soient : tristes ou joyeux, atroces ou bienheureux. Comment tu es, comment est le monde – tel est l'Irréparable⁵³.

⁵² BAUDRILLARD, *La Transparence du Mal*, p. 108-109-110.

⁵³ AGAMBEN, *La communauté qui vient*, p. 95.

2.3 / *La vie selon Disney ou la nature vomitoire de « La Nature »*

Tel est sans doute le *statu quo* présent de la lutte écologique, qui nous place dans un long combat, sinon un combat sans fin : la rationalité extractiviste et financière du capitalisme n'est pas moins réelle, logique et solide que les rationalités « soutenables » qui cherchent à la contrer. D'autant que certaines de ces modalités « durables » font parfois davantage preuve d'un écologisme sentimental inquiétant que d'une réelle intelligence de la perception et de l'action. Apercevant ce danger, Balaud et Chopot notent :

Pour nombre de théoricien.nes et militant.es, viser un réenchantement de la nature n'est qu'une forme de dérive spirituelle, un esthétisme, un détournement de l'attention vis-à-vis du vrai combat. Pire : un appel réactionnaire à retrouver un passé ou une civilisation européenne mythifiée. Certes, les récits de décentrement de l'humain ne constituent pas comme tels une menace pour l'ordre du monde : ils sont d'abord le signe d'une déstabilisation, et non d'une force constituée ; ils peuvent tout aussi bien être neutralisés que mis au travail par le néo-capitalisme techno-culturel ; et ils traversent probablement de manière très inégale les différentes classes sociales⁵⁴.

Il est toujours à craindre en effet que les meilleures intentions se transforment en initiatives malheureuses finissant par s'inscrire dans le tissu qu'elles cherchent à déchirer, quitte à exploiter cyniquement la détresse générale en monnayant des « solutions ». Parmi les symptômes les plus révélateurs de ces formes pauvres et sentimentalistes du « réenchantement », on trouve la mode actuelle du véganisme, qui se traduit par un être-Bambi vanté par ses apôtres cybernétiques, la célèbre classe dite des influenceuses et influenceurs. Surfant allègrement sur la mauvaise conscience « anthropo-scénique », l'appel à se faire herbivore *healthy* pour « sauver La Nature » est ainsi une affaire florissante, mimant les prés bucoliques et arcadiens dans lesquels ces herbivores rêvent naïvement de gambader. Le savoir pathologique (l'ignorance décomplexée) qu'a ce véganisme de la nature et du vivant est en harmonie avec l'univers larmoyant de certains dessins animés hollywoodiens, comme le rappelle Dominique Lestel : « La préservation de la Nature croise Walt Disney. Le chasseur cruel ne doit pas tuer le père de Bambi et le lion sauvage, nécessairement

⁵⁴ BALAUD et CHOPOT, op. cit., p. 73.

sauvage, doit devenir végétarien pour respecter le droit des zèbres⁵⁵. » Lestel ironise à peine, rappelant aussi qu'il n'y a pas si longtemps « des militants écologistes et végétariens se disaient prêts à défendre les biotechnologies uniquement dans le cas où on pourrait génétiquement modifier des renards pour les rendre végétariens⁵⁶. » Et à l'ours et à la brebis sans doute de se payer d'un « *hakuna matata* » amical avant de brouter ensemble du quinoa « bio » et « commerce équitable »...

Jean-Paul Curnier, dans son *Philosopher à l'arc*, s'attaquait aussi littéralement et fatalement à Bambi et fustigeait joyeusement le véganisme viral ambiant, y voyant quelque chose comme la réaction pusillanime à un dérèglement global vis-à-vis du vivant, de l'industrie agro-alimentaire et de la mise à mort des animaux⁵⁷. Ainsi, pour retrouver le sens de la mort animale, depuis longtemps perdu par l'achat rituel en supermarché de la viande sous cellophane stérile, Curnier s'est voué dans les dernières années de sa vie à ne manger que la viande des animaux qu'il chassait dans la forêt, à l'arc donc, en un geste aussi pensé que primal.

Après tout, si de nos jours tant de gens se soucient de l'industrie de l'abattage et de la viande, c'est peut-être qu'ils entrevoient dans leur propre corps un destin similaire, celui du bétail évoluant dans l'Immaculé et immanent abattoir. En ce sens, il est possible que beaucoup de ces *vegans* aient éprouvé par une voie détournée, sinon renversée, le « devenir-animal » de Deleuze sous sa forme originelle, à savoir celle du frisson que le peintre Francis Bacon ressentait chaque fois qu'il se rendait chez le boucher, s'imaginant lui-même pièce de gigot suspendue à un crochet – figure obsédante que l'on retrouve dans ses œuvres les plus célèbres (par exemple *Peinture* (1946)) : « Nous sommes de la viande, nous sommes des carcasses en puissance. Si je vais chez le boucher, je trouve toujours surpris de ne pas être à la place de l'animal⁵⁸. » Car c'est bien dans son livre sur Bacon que Deleuze imagine la notion de « devenir-animal », loin là encore de l'idée de Kojève, mais toujours selon une certaine destinée, incisive et létale :

Ce que la peinture de Bacon constitue, c'est une *zone d'indiscernabilité, d'indécidabilité*, entre l'homme et l'animal. L'homme devient animal, mais il ne le devient pas sans que l'animal en même temps ne devienne esprit, esprit de

⁵⁵ LESTEL, *Les origines animales de la culture*, p. 406.

⁵⁶ Ibid., p. 406.

⁵⁷ CURNIER, *Philosopher à l'arc*.

⁵⁸ BACON, *L'art de l'impossible*, cité par ESMERALDA, « Orlan et l'élucidation de la chair », p. 89.

l'homme, esprit physique de l'homme présenté dans le miroir comme Euménide ou Destin⁵⁹.

Accablant miroir que voilà, car Euménide, rappelons-le, était la déesse infernale du remord. Quoi qu'il en retourne, il est d'une nécessité vitale – à laquelle nos perceptions quotidiennes et conniventes donnent encore un *crédit* insuffisant – de réexaminer notre relation au vivant, et pas seulement aux animaux. Sans cette réévaluation profonde, il faut soupçonner que nous pourrions en rester indéfiniment au stade des « réenchantelements » marchands et d'une nature disneyifiée restant l'objet du capital et de la culpabilité du spectateur/consommateur/destructeur.

3 / Anarchies

Morne plaine !

– Victor HUGO

3.1 / Leçons de champignons : la vie plurielle

Quid du vivant donc ? Que savons-nous aujourd'hui que nous ne savions pas hier et qui pourrait nous aider à requalifier déjà conceptuellement notre rapport à la vie d'une manière générale ? Beaucoup, mais encore trop peu au regard du changement de paradigme qui semble nécessaire pour cesser d'être porc. La science biologique inaugurée par Lamarck a plus de deux cents ans d'existence et pourtant, malgré les progrès faramineux de ses connaissances et de ses techniques, la définition de la notion de vie demeure une impressionnante tache aveugle. Dans les fondements mêmes de la science expérimentale que se voulait être la biologie dès le XIX^e siècle, définir la vie n'était nullement utile, il suffisait de s'apercevoir qu'il y avait là de la matière organisée et animée – d'où le fait que, quand définition il y avait, leur caractère était absolument vague. On connaît le mot quasi tautologique de Bichat : « La vie est l'ensemble des fonctions qui

⁵⁹ DELEUZE, *Logique de la sensation*, p. 19-20.

résistent à la mort⁶⁰. » Pasteur n'était pas moins elliptique : « La vie ne peut se définir. Ce qu'on en peut dire de plus clair, c'est qu'elle est le germe et son devenir⁶¹. » André Pichot, dans la conclusion de son *Histoire de la notion de vie*, relève que la biologie moderne ne déroge pas à ce silence, la recherche de cette définition demeure pour ainsi dire un tabou sinon un objectif réputé inatteignable : « La définition de la vie – si elle est parfois évoquée – est reportée à l'infini, comme but et fin ultimes de la biologie⁶². » Qui sait si le fait de reculer face à cette question (qu'est-ce que la vie ?) ne serait pas en partie responsable de la relation mutilée et mutilante que les sciences et techniques entretiennent avec la nature ?

Il faut bien avouer que notre vision de la vie est extrêmement sectorisée. Si les sciences biologiques et l'écologie globale nous ont fait comprendre que dans sa diversité le vivant était une unité, il reste que nous ne cessons pas de regarder la vie en la découpant et en isolant ses différentes formes. La taxinomie linnéenne est une illustration de cette grande dissection et de cette grande aliénation de la nature : règnes, classes, ordres, familles, genres, espèces et sous-espèces sont les catégories d'une unité divisée. La catégorie d'« individu » se tient au milieu de toutes celles-là, division de toutes les divisions, et elle est par excellence le modèle des études expérimentales et le standard de nos perceptions précisément individualistes.

Or cette focalisation sur « l'individu », « l'organisme », « la cellule » ou toute autre monade enfermée dans sa membrane n'est que contingente, dès lors une base de compréhension plus éclairante du *bios* pourrait tout à fait se situer ailleurs, comme le suggère Ingold. Rapportant un échange avec le mycologue Alan Rayner, Ingold note ainsi que « toute la biologie serait différente si le mycélium – plutôt que, disons, une souris ou un oursin – avait été pris comme un exemplaire prototypique de l'organisme⁶³. » La discrète spécialité qu'est la mycologie, l'étude des champignons, recèle en effet des ressorts surprenants pour réexaminer la complexité du vivant. Le monde des champignons, ou fonge, n'est pas seulement celui des promeneurs et des gourmets, car sous son apparente immobilité innocente, il cache des mécanismes ancestraux qui sont au cœur de toutes les relations vivantes.

⁶⁰ BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, cité par PICHOT, in *Histoire de la notion de vie*, p. 526.

⁶¹ PASTEUR, *Ecrits scientifiques et médicaux*, p. 82.

⁶² PICHOT, op. cit., p. 937.

⁶³ INGOLD, « From science to art and back again », p. 215. Je traduis.

Le fait est que les champignons furent parmi les tout premiers êtres vivants à apparaître sur la planète dans le bouillonnement des océans primitifs, il y a près de deux milliards et demi d'années. Les ancêtres de la pénicilline ou de la girolle se trouvaient parmi les amibes et les premières créatures microscopiques, bien avant qu'apparaisse quelque chose comme l'animal ou la plante. Cette fonge initiale fut aussi la pionnière des terres émergées, il y a un milliard d'années, avec six cents millions d'années d'avance sur la flore et la faune. Ces champignons se répandirent, digérèrent la surface de la roche, formant progressivement une couche sédimentaire. Les premières algues qui se fixèrent hors de l'eau ne purent cependant s'y implanter que grâce à l'aide des champignons déjà présents dans le sol, car seulement équipées de pseudo-racines, ces algues ne pouvaient pas capter toute l'eau et les nutriments nécessaires à leur survie. Leur subsistance et leur développement ont donc été permis par une forme de symbiose qui a pour ainsi dire dessiné nos paysages et, partant de là, tout ce qui les peuple : la symbiose mycorhizienne, qui comme le mot l'indique est l'association bénéfique réciproque du champignon (*myco*) et de la racine de la plante (*rhiza*). Alors que le champignon sous sa forme de mycélium prélève dans le sol de l'eau et des sels minéraux qu'il achemine vers les pseudo-racines, le végétal de son côté nourrit le mycète des sucres fabriqués lors de la photosynthèse⁶⁴.

Cette symbiose mycorhizienne est aujourd'hui un phénomène connu, y compris du grand public, notamment grâce au bestseller mondial de Peter Wohlleben, *La vie secrète des arbres*⁶⁵. Les champignons en effet, depuis ces âges reculés, n'ont jamais cessé de s'allier aux plantes et aux arbres, les connectant aux ressources du sol et les connectant aussi entre eux grâce à ce que les biologistes appellent désormais le *Wood Wide Web*, c'est-à-dire le réseau mycorhizien qui est l'essence même de toute forêt. On doit l'éclaircissement de ce mécanisme symbiotique au mycologue Francis Martin qui, en étudiant le laccaire, un champignon commun des bois, est parvenu à discerner la nature exacte des relations entre l'arbre et le champignon. Il est étonnant de constater que, malgré l'annonce médiatique d'une symbiose quasi parfaite créatrice de mondes, le commerce biochimique mené par les deux associés n'est pas complètement l'harmonie pacifique que l'on pense. Si l'observation finale signale bien une symbiose, celle-ci s'établit en réalité après un combat enzymatique sophistiqué par lequel l'insignifiant champignon cherche à neutraliser le

⁶⁴ Sur l'histoire de la fonge, voir la synthèse de LE TACON et MAURICE, *L'odyssée des champignons*. Voir aussi cette première tentative d'essai anthropo-mycologique : MONG-HY, « Funghi Genius Hacker ».

⁶⁵ WOHLLEBEN, *La vie secrète des arbres*.

réflexe défensif qu'a le géant sylvestre à son encontre⁶⁶. Le mycélium et la racine scellent leur alliance au plus grand avantage de chacun au bout de ce combat, qui évoque bien davantage une joute courtoise qu'une lutte à mort pour la reconnaissance hégélienne ou qu'une situation compétitive de jungle darwinienne.

De fait, la remarque que Rayner faisait à Ingold prend tout son sens : le mycélium ne se comporte pas comme un individu recherchant la clôture gloutonne et sans partage qui permettrait sa seule *croissance* au détriment de ses semblables ou des espèces qui vivent là dans l'indivision, au contraire le mycélium cherche l'accord avec son milieu et met en place d'heureux contrats interspécifiques qui mettent les géants à son niveau. Observer le vivant au travers du mycélium, c'est donc regarder au-delà de l'individualité organique et spécifique pour concevoir la vie comme un tissu d'interrelations et d'enchevêtrements. C'est pourquoi nous avons un problème terminologique conséquent : lorsque nous disons « *la vie* », « *le vivant* », nous entretenons un obstacle supplémentaire à notre compréhension des tissages complexes qui nous parcourent en tout sens, car étant essentiellement la pluralité des alliances et des associations (symbiotiques ou parasitaires), « *la vie* » ne supporte pas le singulier.

3.2 / *Rompre « l'aplanissement » : vers une anthropo-mycologie*

Il n'y a donc pas à être surpris si depuis quelques années l'anthropologie commence à s'intéresser à la mycologie. L'élégance *naturelle* avec laquelle s'installent le *modus videndi* mycorhizien et la pluralité des mondes forestiers a évidemment de quoi laisser rêveur, et certains mycologues eux-mêmes semblent inciter à une réflexion politique prenant en compte cet aspect du vivant, qui n'est en rien marginal puisqu'il est l'un de ses fondements préhistoriques. Martin, malicieusement, qualifie ainsi la bataille mycorhizienne de « coup d'Etat des symbiotes⁶⁷ ». Et s'il ne s'agissait pas que d'une métaphore ?

Ingold le premier a fait raisonner anthropologie, mycologie et politique. Né au milieu des champignons (son père était un mycologue distingué), il s'est intéressé dès le milieu des années 1990 à la nature mycélienne de la fonge, au fait qu'elle était d'abord un ensemble de lignes, de

⁶⁶ MARTIN, *Sous la forêt*, p. 121-129.

⁶⁷ Ibid., p. 129.

nœuds et d'enchevêtrements⁶⁸. Ingold a ainsi élevé le terme « mycélium » au rang de concept, affinant en cela le « rhizome » hérité de Deleuze et Félix Guattari ou d'Edouard Glissant⁶⁹, le mycélium étant selon ses termes « un bien meilleur modèle pour la multiplicité singulière de la vie⁷⁰ ».

Les champignons, voyez-vous, ne se comportent tout simplement pas comme des organismes devraient se comporter. Ils coulent, ils suintent, leurs limites sont indéfinissables ; ils emplissent l'air de leurs spores et infiltrent le sol avec leurs sinuosités, leurs fibres ne cessant de se ramifier et de s'étendre. Ce que nous voyons à la surface du sol, ce sont simplement des organes de fructification. Mais il en va également ainsi avec les hommes. Ils ne vivent pas à l'intérieur de leur corps, comme les théoriciens de la société se plaisent à l'affirmer. Leurs traces s'impriment dans le sol, via leurs empreintes, leurs sentiers et leurs pistes ; leur souffle se mêle à l'atmosphère. Ils ne restent en vie qu'aussi longtemps que subsiste un échange continu de matériaux à travers des couches de peau en extension et en mutation constante. C'est pourquoi j'en suis venu à interroger ce que nous entendons par "environnement", pour finalement ne plus le concevoir comme ce qui entoure – ce qui est "là dehors" et non "ici dedans" – mais comme une zone d'interpénétration à l'intérieur de laquelle nos vies et celles des autres s'entremêlent en un ensemble homogène⁷¹.

En vertu de ce changement d'optique sur la définition de « l'environnement », Ingold inventait en 2003 la notion de « personne mycéliale⁷² », une conception de l'individu telle que son indivision est celle des multiples flux et existences qui conditionnent le *bios* même. Il demande ainsi :

Que se passerait-il si nous pensions la personne comme un mycélium fongique, non comme un blob, mais comme un enchevêtrement de lignes, ou de relations, le long desquelles la vie est vécue ? Que se passerait-il si notre écologie était faite de lignes plutôt que de blobs ?⁷³

⁶⁸ INGOLD, correspondance personnelle, août 2020.

⁶⁹ DELEUZE et GUATTARI, *Mille Plateaux*. GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*.

⁷⁰ INGOLD, correspondance personnelle, août 2020.

⁷¹ INGOLD, *Marcher avec les dragons*, p. 10.

⁷² INGOLD, *Two Reflections on Ecological Knowledge*, p. 301-311.

⁷³ INGOLD, « From science to art and back again », p. 215-216. Je traduis. Je ne suis pas certain du terme « blob », il est utilisé tel quel par Ingold. Je ne sais pas s'il s'agit d'un idiome ou de la créature unicellulaire géante qui fascine les biologistes. Mais si je ne me trompe pas, voilà un nouveau masque animal pour l'humain et cela aurait d'autant plus de sens que le blob est réputé être « un génie sans cerveau » (un documentaire d'Arte sur la créature porte ce titre éloquent).

La mycologie se présente là comme une « discipline profondément subversive⁷⁴ » et elle est comparée à l'anthropologie car ensemble « elles se glissent furtivement dans les fondations du pouvoir et en sapent progressivement les prétentions⁷⁵. » La pensée de Ingold est de fait « un défi lancé aux pouvoirs de l'entreprise qui cherche à aplanir le monde⁷⁶. » Il se situe explicitement contre le complexe politico-techno-scientifique qui écrase les vies dans « l'aplanissement » de tout ce qui n'entre pas dans le calcul absolu des recettes naturelles. Ingold rend visible cet « aplanissement » et la force mycologique littéralement capable de le briser en passant par les œuvres de Klaus Weber et de Katherine Ball, des artistes qui en exposant les pouvoirs incroyables des champignons ont eu en commun de faire le parallèle entre désobéissance civile et « désobéissance biologique »⁷⁷. L'art en l'occurrence est moins que jamais une illustration inoffensive, mais une pensée à l'œuvre et la recherche du sens de l'insubordination vitale (la liberté). Ainsi Weber, avec une œuvre joliment intitulée *Unfolding cul-de-sac*, ensemence une parcelle de Berlin de spores de l'*Agaricus bitorquis* avant de la recouvrir d'une épaisse couche d'asphalte⁷⁸. Cet agaric étonnant est aussi appelé « champignon des trottoirs » pour la simple et bonne raison qu'accoutumé aux milieux inhospitaliers et pollués des villes, il s'y épanouit en éclatant les surfaces mortes de béton et de goudron. Ball de son côté, dans son *Garden of Biological Disobedience*, procède aux mêmes expériences avec le coprin chevelu⁷⁹. L'artiste se présente d'ailleurs comme « habitat » plutôt qu'habitante, elle se revendique ainsi une personne plurielle, mycéliale : « Katherine Ball est un habitat pour champignons et bactéries localisé sur la planète Terre. Se mouvant ensemble en symbiose, comme les vagues font océan en se mouvant, ils pratiquent l'art de vivre sur une planète endommagée⁸⁰. »

En des démonstrations qui émerveillent Ingold, les recherches de Weber et Ball instruisent un double principe inéluctable : d'une part celui d'« aplanissement » qui rabote et étouffe dans leur substrat les possibilités vivantes, d'autre part celui de « soulèvement » qui fait

⁷⁴ Ibid., p. 215.

⁷⁵ INGOLD, *Marcher avec les dragons*, p. 10.

⁷⁶ INGOLD, *Etre au monde*, p. 62.

⁷⁷ Ibid., p. 61-62.

⁷⁸ Weber a reproduit cette expérience dans une galerie londonienne en 2004 : <https://www.cubittartists.org.uk/klaus-weber-unfolding-cul-de-sac>.

⁷⁹ <http://katherineball.com/Fuzzy-Biological-Sabotagerie>.

⁸⁰ <http://katherineball.com/About>. Je traduis.

courir la vie selon des lignes et des courbes libres. Il faut entendre dans ce second principe tant le soulèvement populaire des insurrections que le « soulèvement terrestre⁸¹ » par lequel le *bios* répond à la gabegie capitalocène. Le champignon quant à lui agit clairement dans les deux soulèvements : déchaussant les pavés des villes à l'instar des révoltés pour en frapper l'ordre politico-scientifique établi.

L'intérêt remarqué d'Anna Lowenhaupt Tsing pour le matsutake, le bien nommé « champignon de la fin du monde », est aussi évidemment une façon d'explorer « les ruines du capitalisme »⁸² et de partir en quête de réseaux vivants qui *résistent* à « l'arraisonnement ». Dans le prolongement de Ingold, la notion de « symbiopoïèse⁸³ » que Tsing met en avant permet de reconsidérer la définition de l'environnement comme entourage et celle de l'évolution comme « *struggle for life* » en critiquant le paradigme autopoïétique dominant. Les créatures vivantes n'existent pas seulement en vertu des lois verticales de la physique et de la chimie, car la vie plurielle est par nature inscrite dans l'horizontalité des relations mycéliennes, dont la caractéristique est d'être le mouvement, l'échange et le brassage. Le champignon est un symbole de cet *agir*, car il n'a rien de l'immobilité de l'être ou de l'incertitude du devenir. Dans cet ordre d'idée Ingold en est récemment venu à penser que le nom « fonge » devrait en fait être un verbe, un infinitif dont on puisse toujours conjuguer et « activer les enchevêtrements⁸⁴ » : fonger, *to fungus*. « Aussi nous ne devrions pas dire, "ici il y a de la fonge, de tel ou tel genre", mais plutôt, "il y a quelque chose en train de fonger". Par là, on peut voir le fongé comme une part d'un processus de vie⁸⁵. »

3.3 / *Jardinage, impérialisme et piraterie*

Un livre récent d'Agamben, censé être un commentaire de la théologie du Jardin d'Eden, pourrait être lu comme une analyse de l'opposition séculaire entre la figure de l'« Empire⁸⁶ » capitaliste et l'image de la nature salvatrice (c'est son invitation à peine voilée).

⁸¹ BALAUD et CHOPOT, op. cit.

⁸² TSING, *Le champignon de la fin du monde*.

⁸³ Ibid., p. 219.

⁸⁴ Ibid., p. 21.

⁸⁵ « Thus we should not say, "here is a fungus, of such-and-such a kind", but rather, "here is a sort of fungusing going on". That way, we can see fungusing as part of a life-process. » INGOLD, correspondance personnelle, août 2020.

⁸⁶ HARDT et NEGRI, *Empire*.

Concluant son propos, Agamben écrit : « Seul le Royaume donne accès au Jardin, mais seul le Jardin rend pensable le Royaume⁸⁷. » Pour deux raisons principales, j'en déduis que, d'une certaine façon, *tous les jardins appartiennent à la mort* : parce que le jardin, s'il est un lieu symbiotique et mycéliel, est aussi le théâtre perpétuel de conflits meurtriers entre proies, prédateurs et parasites (les jardins sont des tombeaux), mais surtout parce que le jardin émerge là où il y a du malheur (les jardins naissent pour compenser l'horreur alentour). La beauté des jardins, en filigrane de laquelle toute la chrétienté rêve l'Eden, est donc selon une image dialectique l'envers profane de l'enfer sur Terre. Autrement dit, si le jardin existe, c'est qu'un Empire s'exerce en dehors de son enclos vert, un Empire qui détruit ce que le jardin essaye de garder vivant. A l'image du champignon et de l'arbre, le jardin et l'Empire n'existent que dans leur interdépendance et leur compossibilité : il n'y a pas de jardin sans Empire et pas d'Empire sans jardin. Et ce qui fait le lien privilégié entre eux, qui permet d'accéder au jardin tout en conservant la conscience de la puissance infinie d'« arraisonement » de l'Empire, c'est le pirate.

L'un des sens étymologiques du mot « pirate » renvoie à « qui tente sa chance dans l'inconnu ». Dans l'âge d'or de la piraterie, qui coïncide de fait avec le début du siècle des Lumières⁸⁸, la vie pirate était là encore à mille lieues de ce qu'en a fait Disney. Loin d'être de simples voyous des mers, ignares et farouches, les pirates étaient en réalité de réels penseurs de leur condition hors norme. L'histoire et l'anthropologie anglo-saxonnes établissent en effet depuis quelques courtes décennies que le pirate était une figure politique que l'on peut rapprocher du « bandit social⁸⁹ » de Eric J. Hobsbawm, soit que la piraterie constituait dès l'origine une expérience consciente de sédition et de sécession vis-à-vis d'un système qui diminuait et humiliait la vie. La piraterie de l'âge d'or en tant que telle, celle des histoires du Capitaine Kid, de Rackham le rouge ou de La Buse, était l'incarnation d'une violence qui se voulait légitime car elle se situait à l'opposé de l'autoritarisme abject des géants impériaux, ce qui a fait dire à Marcus Rediker, à David Graeber ou à Curnier que la démocratie était née non pas à Athènes au V^e siècle avant J.-C., mais entre le XVII^e et le XVIII^e siècles dans les Caraïbes et le sud-ouest de l'océan Indien, sur les navires hissant le pavillon noir⁹⁰. Le code pirate qui régissait l'organisation de la vie à bord de ces bateaux

⁸⁷ AGAMBEN, *Le Royaume et le Jardin*, p. 149.

⁸⁸ Le livre quasi testamentaire de David Graeber montre les liens évidents et pourtant inexplorés entre la philosophie des Lumières et les expériences politiques menées à Madagascar par les pirates, les Malgaches et leur descendance métisse. GRAEBER, *Les pirates des Lumières*.

⁸⁹ HOBBSAWM, *Les bandits*.

⁹⁰ REDIKER, *Pirates de tous les pays* ; GRAEBER, *La démocratie aux marges* ; CURNIER, *La piraterie dans l'âme*.

ferait en effet rougir la plus démocratique et la plus égalitaire des républiques contemporaines⁹¹ : il n'y avait par exemple pas de chef ni de commandement sur les vaisseaux pirates, sauf à la bataille, la justice n'était pas délivrée par un seul mais par « la Compagnie » toute entière, tout butin était partagé en part quasi égale, la violence faite aux femmes était bannie, la « caisse de Chatham » indemnisait les malades, blessés et mutilés, etc. Spécialiste de l'« histoire d'en bas⁹² », c'est-à-dire l'histoire du soulèvement, Rediker lance, frondeur :

Les pirates ont apporté des solutions concrètes à toutes les questions pratiques de leur époque.

Le problème de la concentration des pouvoirs ? Elire les dirigeants, limiter leur autorité et les rendre responsables devant la collectivité, par tous les moyens nécessaires.

Le problème de la hiérarchie ? Redéfinir la division du travail et donner à tous la même part de ressources.

Le problème du salaire ? L'abolir et transformer chacun en partenaire partageant les risques.

Le problème de la mauvaise santé ? Créer un état minimum de sécurité sociale à bord du navire.

Le problème de la pauvreté ? S'emparer des biens des riches et les répartir de façon équitable⁹³.

Pour le dire autrement, le pirate était un anarchiste avant l'heure, au sens kropotkinien que soutenait Graeber dans sa propre « anthropologie pirate⁹⁴ » :

Anarchisme : Nom donné à un principe ou une théorie de la vie et de la conduite en vertu de laquelle la société est conçue sans gouvernement. Dans une telle société, l'harmonie est obtenue, non par la soumission à la loi ou par l'obéissance à une autorité quelle qu'elle soit, mais par des ententes librement consenties entre les divers groupes, territoriaux et professionnels pour assurer la production et la consommation, ainsi que pour satisfaire la variété infinie des besoins et des aspirations de tout être civilisé⁹⁵.

⁹¹ CURNIER, op. cit., p. 77-95.

⁹² REDIKER, op. cit., p. 293.

⁹³ Ibid., p. 19-20.

⁹⁴ Voir le compte rendu que j'ai donné des *Pirates des Lumières* : MONG-HY, « D'une Libertalia l'autre », à paraître.

⁹⁵ KROPOTKINE, cité par GRAEBER, in *Pour une anthropologie anarchiste*, p. 7.

L'existence du pirate était en effet une pure réponse au mode de vie avilissant imposé par l'Empire comme forme standard de la vie humaine. Si le pirate prenait le large, s'il voulait réinventer sa propre liberté, c'est qu'il fuyait un système politique globalisant qui contenait déjà en germe le nôtre : l'esclavagisme, la naissance du libéralisme et de la « biopolitique⁹⁶ » comme exploitation générale de l'humain par l'humain à tous les niveaux de l'industrialisation de l'Europe et de ses colonies, tout cela dessinait progressivement l'ère obscène du capitalocène. Dans cet Empire né malade, le pirate est *un animal qui ne cherche pas à croître*. Comme le dit bien encore Rediker, il désire le « monde inversé⁹⁷ » de cet enfer productiviste et vampirique : le pirate veut le jardin. Mais ce jardin océanique, dont Libertalia la légendaire démocratie pirate est l'emblème inaltérable⁹⁸, a pour clôture mitoyenne ou plutôt pour interface naturelle « la mise au travail » de la planète et des humains.

Ce n'est donc pas pour rien si notre époque connaît une réactivation de la piraterie sous toutes ses formes : non seulement la piraterie maritime sur l'océan Indien ou les mers de Chine, mais aussi la piraterie informatique qu'est le *hacking*⁹⁹ (dont Julian Assange et Edward Snowden sont les agitateurs les plus connus) et évidemment la piraterie terrestre portée par les communautés et les « personnes mycéliales » soucieuses d'agir contre la démence ambiante. Néanmoins ce n'est pas pour rien non plus si ces pirates anciens ou nouveaux ont pour repaires des lieux reclus dans « le désert du réel¹⁰⁰ » : des îles (immobiles ou flottantes – les navires), des capsules (les chambres calfeutrées des hackers) ou des oasis forestières (les résistances zadistes¹⁰¹). Cette spatialisation particulière de la vie pirate est due à la nature même du système capitaliste qui est – en une variation de « l'Irréparable » et de « l'Improfanable¹⁰² » d'Agamben – de toujours chercher à se constituer en un monde Impirable. Car si le pirate existe, c'est uniquement dans les minces marges de cet Impirable. Ce qu'il recherche peut-être là, ce sont les « îles anthropogènes¹⁰³ » dont

⁹⁶ Foucault a clairement posé la naissance de cette nouvelle gouvernementalité du « capital humain » à partir du XVIII^e siècle. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*.

⁹⁷ REDIKER, op. cit., p. 42.

⁹⁸ DEFOE, *Histoire générale des plus fameux pirates*, p. 19-64.

⁹⁹ Voir MONG-HY, « Des pirates aux hackers », p. 117-136.

¹⁰⁰ Les WACHOWSKI, *Matrix*.

¹⁰¹ Les ZAD (Zones A Défendre), comme celle qui agita Notre-Dame-des-Landes pendant des décennies, empruntent évidemment une partie de leur esprit à la « Zone d'Autonomie Temporaire » de Hakim Bey, qui lui-même se plaçait explicitement sous le signe de Libertalia. BEY, *TAZ*. Le texte est piratable sur le site de l'éditeur : <https://www.lyber-eclat.net/lyber/taz.html>.

¹⁰² « La religion capitaliste, dans sa phase extrême, vise à la création d'un Improfanable absolu ». AGAMBEN, *Profanations*, p. 107.

¹⁰³ SLOTERDIJK, *Ecumes*, p. 316.

parle Peter Sloterdijk, ces îles qui à l'instar de celle de Robinson Crusoé (dans lequel Sloterdijk ancre son modèle¹⁰⁴) font en quelque sorte fusionner l'habitat et l'habitant en les maintenant dans leur solitude partagée et inviolée.

Toutefois, paradoxalement – et dans ce paradoxe réside peut-être la différence entre le militant et le pirate –, si le pirate fustige et attaque l'Empire, il ne cherche pas réellement à pirater l'Impirable, c'est-à-dire à réparer « l'Irréparable », car ces opérations sont au fond pour lui hors de propos. Ce n'est pas faute de possibilités (encore une fois les idées ne manquent pas), ni forcément faute de l'impossibilité intrinsèque d'intervenir dans le système emballé, c'est plutôt l'intuition comme clastrienne¹⁰⁵ que « la multiplicité singulière » de la piraterie doit son indivision formidable au fait de refuser de prendre la place de « l'Un » arraisonnant et aplanissant. Car le pirate, s'il renversait l'Empire, ne donnerait alors naissance avec le temps qu'à un nouvel « Un » totalisant, renforcé dans son immunité par son origine pirate toujours remise en avant¹⁰⁶.

A la fin, c'est la raison pour laquelle, sur le conseil du bon Pangloss, il incombe de continuer à cultiver et à multiplier les jardins, et il convient parallèlement de se méfier comme du mildiou de la possibilité d'avènement du Jardin unique, que celui-ci soit imposé par un impérialisme ou par un autre qui se dirait plus vert et vertueux.

198 4 / Utopies

En gros, si vous n'êtes pas un utopiste, vous êtes un imbécile.

– Jonathan FELDMAN

Les Grecs anciens nommaient *padeia* l'art de l'élevage des êtres humains au meilleur de leur nature¹⁰⁷. Les constantes révolutions culturelles du capital ont porté et tordu cet art jusqu'à son sommet morbide actuel, ouvrant toujours plus grand les portes de la *ferme planétaire* au *bétail*

¹⁰⁴ Ibid., p. 273.

¹⁰⁵ CLASTRES, *La Société contre l'Etat*.

¹⁰⁶ Curnier, dans *La piraterie dans l'âme*, rend limpide la façon dont l'antique démocratie athénienne avait pour base la piraterie et la manière dont on peut lire la part avare et mesquine de cet héritage pirate dans les affinités que les démocraties contemporaines ont avec le crime organisé, la malversation et l'extorsion.

¹⁰⁷ OUELLET, *La révolution culturelle du capital*, p. 300.

énergétique. A l'heure où l'incurie capitaliste a déjà poussé les peuples des cinq continents à se soulever dans les rues pour crier leur vie de misère (France, Grèce, Chili, Haïti, Irak, Liban, Soudan, Algérie, Russie, etc.), à l'heure aussi où la crise globale liée au virus Covid-19 place la planète entière dans un « état d'exception¹⁰⁸ » sans précédent dans lequel tout un chacun est selon la *novlangue* en vogue « confiné », assigné à « l'essentiel » de ce qui fait tourner la machine capitaliste (métro-boulot-shopping-dodo, toute distraction contrôlée), à cette heure triste donc, personne ne peut nier l'acuité de cette part de la théorie de Kojève selon laquelle dans l'histoire il y a de l'animal qui travaille en l'humain (ou de l'animal qui travaille sous un visage humain), et personne ne peut plus nier davantage la pertinence de l'idée de Sloterdijk selon laquelle dans ce « parc humain » notre espèce procède avec une grande science à son auto-élevage¹⁰⁹. Mettre fin à cet état de fait, n'est-ce pas, ce serait enfin respirer hors d'une sphère conditionnée à tout point de vue. Telle serait l'utopie démente et dangereuse. Mais comme le résume bien ce sarcasme que vérifient tous les romans et films d'anticipation : « On s'imagine aujourd'hui plus facilement la fin du monde que celle du capitalisme¹¹⁰. »

Reste que l'*Homo sapiens sapiens*, dans l'obscurité et la confusion de ses rêves, s'imagine aussi qu'un jour il sera un animal incarnant son nom avec dignité : un animal sage. Il a par ailleurs d'étranges croyances auxquelles il a parfois déjà donné corps. L'histoire n'étant pas fermée comme le voulaient Hegel et Kojève, qui sait donc de quoi l'humain sera encore capable dans les siècles et les millénaires à venir – s'il est encore là ?

A ce sujet, j'invite sans hésitation au réalisme le plus décevant : la dystopie (« le meilleur des mondes ») est toujours aux portes de l'utopie (un monde meilleur) et nous ne devrions jamais sous-estimer le guêpier dans lequel nous nous sommes fourrés avec le consentement du plus grand nombre.

J'invite aussi, simultanément et contradictoirement, à emprunter généreusement l'humeur du regretté Graeber lorsqu'il apposait la citation de Jonathan Feldman en épigraphe de

¹⁰⁸ Reprenant les mots ô combien d'actualité de Benjamin, Agamben écrit : « *L'état d'exception est devenu la règle.* » AGAMBEN, *Moyens sans fins*, p. 125.

¹⁰⁹ SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*. De son côté, d'une façon finalement peu différente, James C. Scott (que Graeber fréquenta dans la petite sphère anarchiste de Yale) a récemment montré que la domestication des animaux et des plantes s'était aussi traduite par une domestication de l'humain par les pouvoirs coercitifs des premiers Etats du Néolithique, bien avant Athènes. Assigné aux champs et aux pâturages initiaux, plante parmi les céréales, animal parmi le bétail, l'humain faisait naître le travail imposé. La biopolitique a là de nouveaux horizons où penser ses origines. SCOTT, *Homo domesticus*.

¹¹⁰ JAMESON, cité par OUELLET, in op. cit., p. 285.

Pour une anthropologie anarchiste, au côté de la définition de Kropotkine. Car désirer ce monde de rêve, ce monde impossible qui est le seul monde réellement respirable, c'est une utopie, une utopie imbécile, oui. Mais, à tout prendre, il faut sans doute préférer cette imbécilité-là à toute autre. C'est, je crois, le sens de la vie.

WORKS CITED:

- AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient – Théorie de la singularité quelconque*. Paris: Seuil, 1990.
- AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins – Notes sur la politique* (1995). Paris: Payot & Rivages, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'ouvert – De l'homme et de l'animal* (2002). Paris: Payot & Rivages, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Profanations* (2005). Paris: Payot & Rivages, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* (2006). Paris: Payot & Rivages, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Création et anarchie – L'œuvre d'art à l'âge de la religion capitaliste*. Paris: Payot & Rivages, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Le Royaume et le Jardin* (2019). Paris: Payot & Rivages, 2020.
- ATTALI, Jacques. *Karl Marx ou l'esprit du monde*. Paris: Fayard, 2005.
- BALAUD, Léna, et CHOPOT, Antoine. *Nous ne sommes pas seuls – Politique des soulèvements terrestres*. Paris: Seuil, 2021.
- BALL, Katherine. Site de l'artiste. <http://katherineball.com>. Consulté le 26/09/2021.
- BATAILLE, Georges. *Madame Edwarda*, in *Œuvres complètes*, tome III. Paris: Gallimard, 1971, p. 7-31.
- BATAILLE, Georges. *Choix de lettres – 1917-1962* (édition établie, présentée et annotée par Michel Surya). Paris: Gallimard, 1997.
- BAUDRILLARD, Jean. *La Transparence du Mal – Essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris: Galilée, 1990.
- BAUDRILLARD, Jean. *L'illusion de la fin ou la grève des événements*. Paris: Galilée, 1992.
- BAUDRILLARD, Jean. *Le paroxyste indifférent – Entretiens avec Philippe Petit*. Paris: Grasset, 1997.
- BAUDRILLARD, Jean. *Mots de passe*. Paris: Fayard, 2000.
- BEY, Hakim. *TAZ – Zone d'autonomie temporaire* (1991). Paris: L'Eclat, 1997.
- CHATELET, Gilles. *Vivre et penser comme des porcs – De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*. Paris: Gallimard, 1998.
- CLASTRES, Pierre. *La Société contre l'Etat – Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Minit, 1974.
- CURNIER, Jean-Paul. *Philosopher à l'arc*. Fécamp: Lignes, 2016.

- CURNIER, Jean-Paul. *La piraterie dans l'âme – Essai sur la démocratie*. Fécamp: Lignes, 2017.
- DEBORD, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1967.
- DEFOE, Daniel. *Histoire générale des plus fameux pirates* (1726), tome II. Paris: Phébus, 1990.
- DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon – Logique de la sensation*. Paris: La différence, 1981.
- DELEUZE, Gilles. *L'île déserte et autres textes – Textes et entretiens 1953-1974*. Paris: Minuit, 2002.
- DESCOLA, Philippe, et INGOLD, Tim (Débat présenté par Michel Lussault). *Etre au monde – Quelle expérience commune ?*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2014.
- ESMERALDA. « Orlan et l'élucidation de la chair ». *Quasimodo*, n. 5 (1998), p. 87-98.
- FOUCAULT, Michel. « Entretien avec Madeleine Chapsal ». In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 541-546.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique – Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.
- FUKUYAMA, Francis. *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme* (1992). Paris: Flammarion, 2009.
- GLISSANT, Edouard. *Traité du Tout-Monde – Poétique IV*. Paris: Gallimard, 1997.
- GRAEBER, David. *Pour une anthropologie anarchiste* (2004). Montréal: Lux, 2018.
- GRAEBER, David. *La démocratie aux marges* (2014). Paris: Flammarion, 2018.
- GRAEBER, David. *Les pirates des Lumières ou la véritable histoire de Libertalia*. Montreuil: Libertalia, 2019.
- HARDT, Michael, et NEGRI, Toni. *Empire*. Paris: Exils, 2000.
- HOBSBAWM, Eric. *Les bandits* (1969). Paris: La découverte/Zones, 2008.
- INGOLD, Tim. « Two Reflections on Ecological Knowledge ». In: SANGA, Glauco, and ORTALLI, Gherardo (org.). *Nature Knowledge: Education, Cognition, Identity*. New York: Berghahn, 2003, p. 301-311.
- INGOLD, Tim. *Marcher avec les dragons*. Bruxelles: Zones sensibles, 2013.
- INGOLD, Tim. From science to art and back again: the pendulum of an anthropologist. *Interdisciplinary Science Reviews*, v. 43, n. 3-4 (2018), p. 213-227.
- KOJEVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel – Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau* (1947). Paris: Gallimard, 1968.
- LESTEL, Dominique. *Les origines animales de la culture* (2001). Paris: Flammarion, 2003.
- LE TACON, François, et MAURICE, Jean-Paul. *L'odyssée des champignons*. Versailles: Quæ, 2019.
- MARTIN, Francis. *Sous la forêt – Pour survivre il faut des alliés*. Paris: HumenSciences, 2019.
- MONG-HY, Cédric. « Des pirates aux hackers – Du non-sens de la démocratie au sens du combat ». In: DELORME, Pierre-Alexandre, et POUTOT, Clément (org.). *Clastres – Une politique de l'anthropologie*. Lormont: Le bord de l'eau, 2020, p. 117-136.

- MONG-HY, Cédric. « Funghi Genius Hacker – Du hacking comme propriété du monde vivant ». In: LEBRUN, Karine (org.). *Pratiques du hacking* (en ligne). Ecole européenne supérieure d'art de Bretagne, 2020. <https://www.pratiquesduhacking.com>. Consulté le 26/09/2021.
- MONG-HY, Cédric. « Dépense / Recette – Epilogue à la transgression ». *Socio-anthropologie* (en ligne), n. 44 (2021). <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/10867>. Consulté le 13/12/2021.
- MONG-HY, Cédric. « D'une Libertalia l'autre – Pour une anthropologie pirate – A propos de David Graeber, *Les pirates des Lumières ou la véritable histoire de Libertalia* ». *Lectures anthropologiques* (en ligne), à paraître. <https://www.lecturesanthropologiques.fr>.
- NART, Raymond. « Alexandre Kojévnikov dit Kojève – Un homme de l'ombre ». *Commentaire*. N° 161, printemps 2018 (en ligne). <https://www.commentaire.fr/boutique/achat-d-articles/alexandre-kojevnikov-dit-kojeve-12474>. Consulté le 26/09/2021.
- OUELLET, Maxime. *La révolution culturelle du capital – Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*. Montréal: Ecosociété, 2016.
- PASTERNAK, Boris, *Le docteur Jivago* (1957). Paris: Gallimard, 1972.
- PASTEUR, Louis. *Ecrits scientifiques et médicaux*. Paris: Flammarion, 1994.
- PICHOT, André. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993.
- QUENEAU, Raymond. « Premières confrontations avec Hegel ». *Critique*, n. 195-196 (1963), p. 694-700.
- RADIOHEAD. *OK Computer*. Grande-Bretagne: Parlophone, 1997.
- REDIKER, Marcus. *Pirates de tous les pays – L'âge d'or de la piraterie atlantique (1716-1726)* (2004). Montreuil: Libertalia, 2017.
- SCOTT, James. *Homo domesticus – Une histoire profonde des premiers Etats* (2017). Paris: La découverte, 2019.
- SLOTERDIJK, Peter. *Règles pour le parc humain – Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger* (1999). Paris: Mille et Une Nuits, 2000.
- SLOTERDIJK, Peter. *Ecumes (Sphérologie plurielle) – Sphères III* (2003). Paris: Maren Sell, 2005.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Le champignon de la fin du monde – Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme* (2015). Paris: La découverte/Les empêcheurs de penser en rond, 2017.
- VIDALOU, Jean-Baptiste. *Etre forêts – Habiter des territoires en lutte*. Paris: La découverte/Zones, 2017.
- WACHOWSKI, les. *Matrix*. USA: Warner Bros, 1999.
- WARIN, François. *Nietzsche et Bataille – La parodie à l'infini*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- WEBER, Klaus. Site de la galerie de l'artiste à Londres, Cubitt : <https://www.cubittartists.org.uk/klaus-weber-unfolding-cul-de-sac>. Consulté le 13/12/2021.
- WOHLLEBEN, Peter. *La vie secrète des arbres*. Paris : Les Arènes, 2017.