

**Théories et pratiques écologiques :
de l'écologie urbaine à l'imagination environnementale**

sous la direction de
Manola ANTONIOLI



PRESSES UNIVERSITAIRES DE PARIS OUEST

Sommaire

OUVERTURE

Les visions écosophiques de Félix 13
René SCHÉRER

REGARDS CRITIQUES SUR L'ÉCOLOGIE

L'écosophie urbaine comme corythme 31
Chris YOUNES

Pour une éthique géographique de la terre 39
Stefania BONFIGLIOLI

Écumes : la science de l'espace selon Sloterdijk 53
Hervé REGNAULD

« Du possible, sinon j'étouffe ! »
L'écologie politique au temps des catastrophes 67
Hicham-Stéphane AFEISSA

Ville, Europe, pensée écologique 79
Anne QUERRIEN

DROIT DE LA NATURE, ÉCOLOGIE POLITIQUE ET ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE

Le statut juridique de la nature : entre sujet et objet de droit 99
Pauline MILON



www.pressesparisouest.fr

2013

• PRESSES UNIVERSITAIRES DE PARIS OUEST

ISSN : 978-2-84016-165-3

Écosophie, éthique de la terre et subjectivité.
Vers une éthique intégrative de la nature? 121
Gérald HESS

Écologie et liberté:
apports et insuffisances de l'écologie politique 137
Augustin FRAGNIÈRE

DE L'ANIMAL

Quels droits reconnaître aux animaux? 157
Anne DALSUET

Le rôle critique du concept d'animal chez Deleuze et Guattari 177
Alain BEAULIEU

La constitution de l'animal: contre la réification et l'utilitarisme 195
Isabelle AVRILAN

PHILOSOPHIE ET ÉCOLOGIE

Politiques de la vie comme « bios/zoé » 211
Rosi BRAIDOTTI

Eau 221
John PROTEVI

Merleau-Ponty et l'écosystème du visible.
Pour une phénoménologie de l'espace topologique 233
Renato BOCCALI

Esthétique industrielle *versus* théologie 249
Christiane VOLLAIRE

ESTHÉTIQUE ET IMAGINATION ENVIRONNEMENTALES

Giuseppe Penone: de seve et de bronze 265
Pierre STERCKX

La Méditerranée entre site, lieu et paysage 271
Manola ANTONIOLI

Guattari et le bio-art. Pour un réveil des puissances de la vie 285
Fabrice BOURLEZ

Entre deux histoires. Les ruines de la modernité, vestiges de l'avenir 303
Émilie HACHE

Art, paradigme esthétique et écosophie 317
Roberto BARVANTI, Silvia BORDINI et Lorraine VERNER

Façonner un paysage 335
Francine GARNIER et Alain ENGELAERE

CONCLUSION

Pratiques écosophiques 353
Manola ANTONIOLI

Philosophie et écologie

Politiques de la vie comme « bios/zoé »

Nous assistons aujourd'hui à la prolifération de discours qui font de la vie le sujet et non pas simplement l'objet du social et des pratiques discursives. Le débat au sujet de la biopolitique et du biopouvoir peut être considéré comme central dans un grand nombre de discours et de pratiques contemporains, et plus particulièrement : la loi (le discours légal et la jurisprudence critique) ; la théorie sociale et politique et l'action politique dans les domaines de la gouvernance, la santé, l'environnement et la gestion de la diversité. Les réflexions sur le changement de la notion de vie, du *continuum* nature-culture et surtout de la notion de l'humain ont fait également l'objet de plusieurs domaines d'analyse interdisciplinaires, comme les *cultural studies*, la théorie féministe, les *media studies*, et les études concernant la science et la technologie. Ces disciplines ont développé des outils originaux et des méthodes d'une grande importance pour la théorie sociale actuelle.

Ces changements radicaux ont induit une réelle dislocation des classifications concernant les espèces, les catégories et les substances qui avaient été précédemment ordonnées de façon hiérarchique et opposées dialectiquement. Le problème du pouvoir et des relations de pouvoir est par conséquent essentiel dans le cadre de cette discussion. La notion de « vie elle-même » est au cœur du capitalisme bio-génétique, en tant que lieu d'investissements financiers, de recherche scientifique et de produits commerciaux. Les profits susceptibles d'émerger de ce réseau complexe d'intérêts sont considérables. Ces interventions d'ordre technologique, à notre avis, ne suspendent ni n'améliorent automatiquement les relations sociales d'exclusion et d'inclusion qui ont historiquement caractérisé les questions de « sexualisation » (femmes, gays et lesbiennes et minorités sexuelles), « racialisation » (peuples autochtones et colonisés) et « naturalisation » (animaux, plantes, etc.).

D'une certaine façon, la structure globale et technologique du capitalisme bio-génétique renforce et intensifie les modes traditionnels de discrimination et d'exploitation. Dénoncée aussi comme « bio-piraterie¹ », la révolution technologique en cours prend pour cible toutes les formes de vie et la totalité de la planète, en tant que capital virtuel. Pour le dire autrement, nous sommes tous devenus des sujets du bio-pouvoir, mais nous différons considérablement dans les modes et degrés d'actualisation de ce pouvoir. « Nous » ça peut vouloir dire ensemble « sous cet aspect », mais dans une différence assez radicale en termes de distribution du pouvoir. Ni la catégorie de « nous », ni « ce » projet ne peuvent être considérés comme monolithiques ou statiques. Rendre compte de ces différences de degré dans le pouvoir en termes de processus, flux et relations complexes est l'un des défis que devront relever les théories critiques contemporaines.

Une théorie « nomade » considère que le défi de la complexité entraîne une redéfinition du fondement même de la subjectivité. La théorie sociale doit déplacer l'emphase portée sur le concept classique et très formalisé de « bios » vers celui de « zoé ». J'ai déjà tracé à plusieurs occasions la distinction entre « zoé » (comme une forme de vie vitaliste, pré-humaine et générative) et « bios » (discours politique sur la vie sociale et politique²). « Bios » comme un équivalent classique de *Logos* se réfère traditionnellement à une forme d'auto-contrôle sur les discours et les pratiques de la vie, est une prérogative réservée aux humains. Étant donné que le concept d'« humain » a été colonisé par le « phallogocentrisme » occidental, il a fini par être identifié avec le mâle, blanc, hétérosexuel, chrétien, propriétaire, citoyen, parlant une langue standard (appartenant donc à la dimension « majeure », telle que Deleuze et Guattari la définissent dans *Mille plateaux*).

« Zoé » indique au contraire ce qui excède la vision du sujet. La philosophie nomade met l'accent sur l'alliance conceptuelle avec les efforts de la théorie de l'évolution pour concevoir une nouvelle relation avec le non-

1. Voir Vandana SHIVA, *Biopiracy: the Plunder of Nature and Knowledge*, Cambridge, South End Press, 1997. En français, on pourra lire du même auteur *Éthique et agro-industrie. Main basse sur la vie*, Paris, L'Harmattan, 2006.

2. N.D.T.: Pour mieux comprendre la nature de cette distinction dans la pensée de Rosi BRAIDOTTI, on pourra lire son seul ouvrage actuellement traduit en français (*La Philosophie là où on ne l'attend pas*, Paris, Larousse, « Philosophier », 2009) et, en anglais, l'ouvrage *Metamorphoses. Toward a materialist theory of becoming*, Cambridge, Polity Press, 2002.

humain. Les pratiques scientifiques contemporaines nous ont obligés à toucher la limite d'une « inhumanité » qui est reliée aux humains précisément dans l'immanence de son matérialisme corporel. Avec la révolution génétique on peut parler d'un « devenir infrahumain » généralisé de « zoé ». La catégorie de « Vie » a explosé dans un réseau d'effets interconnectés.

Mettre l'accent sur la vie comme « bios-zoé » permet d'introduire la dimension éco-philosophique du problème, d'inaugurer une écologie alternative de l'appartenance et d'orienter la théorie critique sur le chemin d'une géophilosophie. Mais surtout, cette approche permet de s'éloigner de l'anthropocentrisme, pour mettre au centre de la réflexion l'enchevêtrement inextricable de l'humain et du non-humain, de la bio-génétique et des forces culturelles dans la théorie sociale contemporaine. On peut donc concevoir un égalitarisme bio-centré qui nous oblige à reconsidérer entièrement le concept de subjectivité en termes de « forces de vie ». Cette distinction soutient l'argument selon lequel l'émergence de nouveaux discours au sujet de la « vie » produit le besoin d'un changement de paradigme dans la pensée politique. Ce défi exige une plus grande créativité intellectuelle et sociale, dans les cultures scientifiques comme dans les cultures en général, ce que la « philosophie nomade » de Deleuze et Guattari n'a jamais cessé de nous rappeler.

Les théories sociales et culturelles post-humaines contemporaines sont en train de disloquer les frontières classiques entre l'humain et ses « autres », de souligner l'importance du « devenir animal », « devenir autre », « devenir insecte », dans une transgression généralisée de toutes les catégories métaphysiques traditionnelles. Une éco-philosophie post-humaine est ainsi en train d'émerger, une pensée qui défie l'anthropocentrisme d'une grande partie de la théorie sociale constructiviste et de la pensée politique prééminemment progressiste. Le post-anthropocentrisme soulève un grand nombre de questions, parmi lesquelles celle qui concerne la politique vitale d'un sentiment élargi de nos connexions environnementales.

AU-DELÀ DU BIOPOLITIQUE

Le contexte théorique de tous ces débats tourne autour de l'héritage du projet inachevé de Foucault concernant la gouvernance à une époque qui signe la fin officielle des déconstructions postmodernes. Au caractère inachevé du projet de Foucault viennent s'ajouter deux éléments dans la réception de son travail: le premier concerne le décalage entre ce qu'on appelle le « second » Foucault (celui qui à travers l'histoire de la sexualité comme

technique du soi pose un nouveau modèle de l'interaction éthique) et le « premier » Foucault, qui se concentrait sur l'analyse des formations de pouvoir et des modèles d'exclusion. Ce décalage institutionnalise une nouvelle « division du travail » entre d'une part les analyses concernant le pouvoir et, d'autre part, le discours éthique. Ce qui produit une sorte de kantisme résiduel dans le dos de Foucault, pour ainsi dire. Il est donc urgent de reconfigurer les débats théoriques autour du biopouvoir dans l'après Foucault, surtout en ce qui concerne ses implications légales, politiques et éthiques.

Au sein des débats éthiques sur la notion de « biopouvoir » a émergé la théorie d'une citoyenneté « biopolitique », comme une instance de gouvernementalité. Cette école de pensée situe le moment politique dans la responsabilité relationnelle et autoréglée d'un sujet bio-éthique qui se charge de l'entière responsabilité de son existence génétique. L'avantage de cette position dans le contexte du démantèlement du *welfare state* et de l'augmentation des privatisations, est qu'elle autorise les usages pervers de cette notion dans la pensée néo-libérale. La citoyenneté biopolitique indexe l'accessibilité et le coût des services sociaux de base comme la santé sur une capacité individuelle et manifeste d'agir de façon responsable en réduisant les risques liés à un mauvais style de vie. En d'autres termes, ici la capacité d'action bio-éthique consiste à prendre soin d'un capital génétique donné au départ. Les campagnes contre le tabac, l'excès d'alcool ou l'obésité, constituent l'évidence même de cette tendance normative néo-libérale qui favorise l'hyperindividualisme.

L'autre élément problématique de la réception de la notion foucauldienne de biopouvoir se situe dans la vitesse du progrès et du changement produits par les biotechnologies contemporaines et dans le défi que ces dernières constituent pour les sciences humaines et sociales. Sur ce point, Foucault a été critiqué, notamment par Donna Haraway, pour avoir proposé une vision datée du fonctionnement de la technologie : le biopouvoir de Foucault tracerait donc une cartographie d'un monde disparu depuis longtemps. Haraway propose, comme alternative au biopouvoir, l'idée que nous sommes désormais entrés dans l'ère de l'informatique de la domination.

Le différent principal entre le biopouvoir de Foucault et la structure de la pensée scientifique contemporaine concerne le problème de l'anthropocentrisme. Les technologies contemporaines ne sont pas axées sur l'humain, mais intègrent désormais l'interdépendance mutuelle des forces matérielles, bio-culturelles et symboliques dans la construction des pratiques sociales et politiques.

L'attention portée à la vie elle-même peut encourager une sorte d'égalitarisme bio-centré, et pousser à reconsidérer le concept de subjectivité dans les termes de « forces de vie ». Cette orientation disloque mais permet également de redéfinir les relations entre soi et les autres en déplaçant les axes traditionnels de différence (le genre, la race et la nature) de l'opposition binaire vers un mode d'interaction plus complexe et moins oppositionnel.

Ainsi la biopolitique ouvre une dimension éco-philosophique de la réflexion et inaugure des écologies alternatives des appartenances et des formes de la participation sociale et politique. Je considère que ces identités sociales « hybrides » et les nouvelles modalités d'une appartenance multiple qu'elles rendent possibles peuvent constituer un point de départ pour une refondation éthique de la participation sociale, de la constitution d'une communauté, et des responsabilités à l'égard des humains et des non-humains.

CONSÉQUENCES DANS LE DOMAINE ÉCOSOPHIQUE

On peut analyser à ce sujet un exemple concret de politique environnementale. À l'époque du capitalisme bio-génétique, l'idée romantique de la nature a été supplantée par l'urgence d'une disparition de la nature. La re-naturalisation de la technologie est particulièrement marquante et inquiétante dans les discours concernant les catastrophes environnementales, comme l'affirme le philosophe John Protevi dans son dernier ouvrage, *Political affect*³. Les forces géo-politiques sont simultanément re-naturalisées et soumises à l'ancienne hiérarchie des relations de pouvoir qui laisse de nouveau le pouvoir à la politique dominante du sujet. Le discours dominant est devenu moralisant quand il porte sur l'environnement, alors qu'il est de plus en plus irresponsable dans sa volonté de perpétuer l'arrogance anthropocentrique et de nier les responsabilités humaines dans les catastrophes naturelles et techniques, catastrophes que nous continuons à attribuer à des forces mystérieuses qui échappent au contrôle humain (la terre, le cosmos ou la « nature »). Notre moralité refuse tout simplement d'assumer la charge des complexités engendrées par les avancées technologiques.

Cette situation génère une double urgence éthique : en premier lieu, il faut savoir comment transformer le deuil et la nostalgie d'un ancien ordre naturel en une action politique effective. Ensuite, il s'agit de fonder une

3. John PROTEVI, *Political affect*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2009.

telle action dans la responsabilité pour les générations futures, dans l'esprit d'une « durabilité » sociale. Cette double nécessité combine des éléments positifs et d'autres négatifs pour les concentrer dans une direction et un projet précis.

La politique nomade est fondée sur l'éthique de la transformation des passions négatives en passions positives, et sur la recherche d'une éthique de la relation qui nous permette de tenir compte des conditions complexes de cette situation. À partir de l'axiome que la même condition de départ peut être une source de négativité mais aussi un matériau pour une transformation positive, l'activisme exige d'être fondé et alimenté par des conditions qui n'existent pas encore – en l'occurrence, les conditions « durables » pour les générations à venir.

Il faut donc se situer aux antipodes de l'idée rationaliste de maîtrise de l'homme sur la nature. La question environnementale de la prévention de l'extinction des espèces est un problème biopolitique: quelles espèces pourront survivre et quelles espèces disparaîtront? Et quels sont les critères qui pourraient nous permettre d'en décider? Une théorie nomade insiste sur l'idée que pour mettre au point des critères de décision adéquats nous avons besoin d'une vision alternative de la subjectivité qui serve de soutien à cet effort et qui puisse le rendre réellement opérationnel.

Il s'agit ainsi d'élaborer une politique « zoé-centrée », post-anthropocentrique, qui dresse les besoins concurrents des animaux et des plantes contre ceux des humains, privilégiés et moins privilégiés. Cette compétition généralisée pour la protection et le soutien est problématique dans la mesure où elle révèle le penchant implicitement anthropocentrique de toutes les formes de politique actuelles, même les plus progressistes. Développer une politique environnementale progressive qui tienne compte des exigences du développement et de la croissance économique est un défi urgent qui ne concerne pas seulement l'extinction ou la survie des espèces animales et végétales menacées, mais aussi la mise en place d'un ordre politique alternatif fondé sur l'idée de « zoé ».

Une éco-philosophie nomade est concernée par trois problèmes reliés les uns aux autres: premièrement, les nouvelles formes d'une « pan-humanité » réactive générées par les sociétés du risque global et partagé⁴; deu-

4. À ce sujet, le texte de référence est Ulrich Beck: *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* [1986], Paris, Aubier, 2001.

xièmement, la grande vitesse de disparition des espèces d'animaux et de végétaux; et enfin, les formes pervasives de la médiation technologique généralisée et la profondeur à laquelle les réseaux globaux de communication et l'intervention bio-génétique sont en train de reconfigurer la relation nature-culture pour la transformer en un *continuum* complexe.

L'accent que j'ai mis sur un égalitarisme bio-centré pourrait être une réponse possible à ces nouveaux défis. Nous avons besoin d'une nouvelle forme de lien entre la nature et la technologie, dans la direction d'une approche « chaotique⁵ » du devenir – un avec l'environnement, au-delà de toute sensibilité œdipienne (le « syndrome panda ») et de l'idée que l'intérêt pour l'environnement serait simplement un luxe pour des occidentaux aisés.

Cette approche géo-centrée et dynamique introduit également la question ouverte que constitue aujourd'hui l'unité de base de l'humain: à cause de l'importance qu'elle donne à la question des disparitions des formes de vie (y compris de l'extinction possible de la vie humaine sur la planète), l'écologie pose également le problème de la mort et du mourir.

La conséquence majeure de la façon dont la philosophie de Deleuze reconfigure la distinction vie-mort dans les termes d'un *continuum* vital fondé sur la différenciation interne est un double renversement: d'une part, celui de l'individualisme en direction de singularités complexes et de l'autre celui de l'anthropocentrisme qui laisse la place à des multiplicités de flux et d'agencements. Le post-structuralisme a initié la critique de la subjectivité en annonçant, avec Foucault, la « mort de l'homme », si par « homme » l'on entend le sujet humanisé de la connaissance. Aujourd'hui nous expérimentons collectivement un stade plus avancé dans ce processus et, comme le montrent les philosophes rhizomatiques de Deleuze et Guattari, nous sommes obligés de faire face à un anthropocentrisme intrinsèque qui nous empêche d'abandonner la division classique entre « bios » et « zoé » et nous fait ainsi nous accrocher à l'idée de la supériorité de la conscience, malgré notre scepticisme post-structuraliste vis-à-vis de cette même notion.

À travers la théorie des « devenirs nomades » ou du plan d'immanence, Deleuze dissout le sujet, tout en lui donnant une nouvelle assise dans le cadre d'une éco-philosophie des appartenances multiples. Cette transformation

5. N.D.T.: la « chaotique » est un concept introduit par Felix GUATTARI dans l'ouvrage *Chaosmosis*, Paris, Galilée, 1992.

se produit en accordant une nouvelle et fondamentale importance au pré-humain et même aux éléments non-humains qui composent le réseau de forces, intensités et rencontres qui contribuent à la constitution d'une subjectivité nomade⁶. Pour Deleuze et Guattari, le sujet est une entité « écologique ». Guattari s'inspire de Simondon pour se référer à ce processus comme une forme transversale de subjectivité ou « trans-individualité ». Cette façon de faire éclater la position d'un sujet auparavant solidement structuré, poursuit un double objectif : premièrement, elle permet de critiquer l'individualisme et deuxièmement elle affirme une notion de la subjectivité définie comme une capacité d'action qualitative, transversale et collectivement orientée.

Mon hypothèse est que, en adoptant une nouvelle théorie du sujet et une nouvelle notion de l'interaction nature-culture, la théorie juridique pourrait dépasser la conception moderniste et réductrice de la justice environnementale et du crime environnemental comme étant basés exclusivement sur le tort et sa réparation. Comme l'écrit Mark Halsey : « Alors qu'autrefois le seul objectif était de contrôler la folie, les jeunes, le féminin, les vagabonds et les marginaux, l'objectif aujourd'hui est d'arrêter le non humain, l'inorganique, l'inerte, ce qu'on appelle en fait le "monde naturel"⁷. »

Pour que cette position ne soit pas comprise à tort comme une forme d'anarchie morale et cognitive, il faut présenter quelques caractéristiques de ce tournant post-humain et éthico-politique. Le premier point essentiel à souligner est que le sujet juridique de ce régime de la gouvernamentalité est en réalité une « unité éco-logique ». Ce « corps "zoé"-conduit » est caractérisé par l'interdépendance qui le lie à son environnement à travers une structure de flux mutuels et de transferts de données, dont le meilleur modèle pourrait être celui de la contamination virale, une interconnexion complexe et intensive⁸. Le deuxième, est qu'un sujet lié à l'environnement est une entité collective, qui se déplace au-delà des paramètres de l'huma-

nisme et de l'anthropocentrisme classiques. L'organisme humain est un « entre-deux » qui est branché et connecté à une variété de sources et de forces possibles. C'est pourquoi on pourrait utilement le définir comme une machine (non pas dans le sens « mécanique », mais dans celui deleuzo-guattarien de « machinique »), ce qui ne veut pas dire un appareil ou une chose avec un but spécifique et utilitaire, mais plutôt une entité qui serait simultanément plus abstraite et plus impliquée dans la matérialité.

La définition minimale d'un corps-machine est celle d'une entité corporelle affective et intelligente qui capture des processus et qui transforme des énergies en forces. Étant liée à l'environnement et basée sur un territoire, une telle entité se nourrit constamment de son environnement (naturel, social, humain ou technologique), l'incorpore et le transforme. « Être un corps » de cette façon écologiquement high-tech signifie être immergé dans de champs de flux et de transformations constants. Ces derniers ne sont évidemment pas tous positifs, même si dans un tel système dynamique on ne peut pas le savoir ou en juger *a priori*. Ainsi, nous devons tenir compte constamment d'une multiplicité de cartographies possibles, de chemins éthiques et de lignes de devenir différents.

Troisièmement, une telle forme de subjectivité fait surgir des questions éthiques. Compte tenu de l'accélération des processus de changement, comment peut-on exprimer la différence entre ces flux différents de mutations et de transformations ? Des lignes de molarité, molécularité et de fuite doivent être prises en compte et cartographiées comme un agencement collectif de parcours possibles du devenir. Aucun modèle monolithique ou statique ne pourra constituer une réponse adéquate : il nous faut plus de complexité, d'ouverture et de diversification des stratégies possibles. Le point de départ est la force générative indomptable de « bios/zoé » et la marque spécifique d'un égalitarisme trans-espèces. La dimension écologique d'une philosophie nomade commence par conséquent à devenir évidente, ainsi que son impact éthique potentiel : c'est une question de forces, tout comme une question d'éthologie.

Quatrièmement, la temporalité spécifique du sujet doit être repensée. Le sujet est une machine évolutive, dotée de sa propre temporalité incarnée, dans les deux sens de la temporalité spécifique au code génétique et de celle plus généalogique des mémoires individualisées. Si le sujet incarné du bio-pouvoir est un organisme moléculaire complexe, une usine bio-chimique

6. N.D.T. : La « subjectivité nomade » est une notion, d'inspiration deleuzo-guattarienne, qui joue un rôle essentiel dans la pensée de Rosi Braidotti. Je renvoie à ce sujet à son ouvrage *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Cambridge, Columbia University Press, 1994.

7. Mark Halsey (juriste australien), *Deleuze and environmental Damage: Violence of the Text*, Burlington, Ashgate Publishing Limited, 2006, p. 15.

8. Voir Keith Ansell-Pearson, *Virid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Londres/New York, Routledge, 1997.

de gènes, une entité évolutive qui s'auto-oriente et construit sa temporalité, nous avons besoin de valeurs éthiques et de capacités d'action politique qui soient en mesure de refléter ce haut degré de complexité.

Pour finir, cette approche éthique ne peut être dissociée d'une analyse du pouvoir. Une vision « bios-zoé-centrée » du sujet technologiquement constitué de la post-modernité ou du capitalisme avancé est tenaillée par ses contradictions internes. En rendre compte est la tâche cartographique d'une théorie critique et une partie essentielle de ce projet consiste à analyser les implications de ces transformations dans une nouvelle vision de la subjectivité, resituée dans une perspective historique⁹.

Cet égalitarisme « bios-zoé-centré » qui est la conséquence potentielle des transformations technologiques en cours a des conséquences radicales sur la vision humaniste du sujet. La puissance de « bios-zoé », en d'autres termes, déplace la vision phallogocentrique de la conscience, fondée sur la souveraineté illusoire du « Je ». On ne peut plus longtemps continuer de penser que la conscience coïncide avec la subjectivité, ou que l'une ou l'autre pourront changer le cours historique des événements. L'individualisme libéral et l'humanisme classique sont radicalement bouleversés par les transformations sociales et symboliques induites par notre condition historique actuelle.

Loin d'être une simple crise des valeurs, cette situation nous confronte à une série formidable de nouvelles opportunités. Une créativité conceptuelle renouvelée et un sursaut de l'imaginaire social sont nécessaires pour affronter la complexité de cette situation. L'humanisme classique, avec ses présupposés rationalistes et anthropocentriques est un obstacle (plutôt qu'une aide) dans ce processus. Comme réponse possible à ces nouveaux défis, nous devrions prendre en considération l'approche post-humaniste d'un vitalisme non-anthropocentrique au sein d'une nouvelle théorie nomade.

Rosi BRAIDOTTI

(traduit de l'anglais par Manola Antoniolì)
Philosophe, fondatrice et directrice du « Centre for the Humanities »,
université d'Utrecht (Pays-Bas).

Eau¹

Dans la section consacrée à la « géophilosophie² » de *Qui est-ce que la philosophie?* Deleuze et Guattari en appellent, après Braudel, à une « géohistoire », autrement dit à une histoire matérialiste, sensible à la terre, voire à une géographie historique ou une histoire géographique. Le préfixe « géo » dans « géohistoire » renvoie au mot « terre » qui, dans *Mille plateaux*³, est utilisé de plusieurs façons différentes en vue de nouer étroitement l'ontologie et la politique pour aboutir à ce que j'ai appelé ailleurs une « physique politique⁴ ». J'expliquerai dans la suite de l'article le sens de cette expression, mais il faut tout de suite préciser que le mot « terre » est utilisé par les deux auteurs au moins selon quatre acceptions.

Dans *Mille plateaux*, « terre » signifie selon les contextes :

- a. le corps-sans-organe (CSO), le plan de consistance virtuel progressivement stratifié;
- b. une partie du système terre-territoire qui caractérise le Romantisme où la terre constitue le lieu, en dehors de tous les territoires, qui rassemble les « forces de la terre » en produisant des agencements territoriaux intenses;
- c. la « nouvelle terre », le corrélat de la déterritorialisation absolue qui capte les « forces cosmiques » ou les nouvelles puissances de création;

1. La première version de ce texte en anglais (« Water ») a été publiée dans la revue électronique *Rhizomes*, n° 15, hiver 2007 et peut être consultée à l'adresse suivante : www.rhizomes.net/issue15/protevi.html

2. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qui est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 82-108.

3. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

4. John Protevi, *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic*, Londres, Athlone, 2001. On pourra lire également l'ouvrage *Political affect*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2009.

9. Voir Rosi BRAIDOTTI, *Metamorphoses...*, op. cit.