

I

---

# laboratoire espace cerveau

---

space brain  
laboratory

---

A

Cycle « **Vers un monde  
cosmomorphe** »

C

**Introduction  
de la Station 21 le  
29 octobre 2021 par  
Matthieu Duperrex**

**Cartographie des  
nous #2 / Le ménage-  
ment de la terre**

– *Ex-Situ* Ferme des  
Blés Barbus *Truinas*  
(*Drôme*)

**Cartography of us  
#2 / Caring for the  
land**

**INSTITUT  
D'ART CONTEMPORAIN**  
Villeurbanne/Rhône-Alpes

11 rue Docteur Dolard  
69100 Villeurbanne  
France

t. +33 (0)4 78 03 47 00  
f. +33 (0)4 78 03 47 09  
[www.i-ac.eu](http://www.i-ac.eu)

## **Retour sur le « travail vivant », ou comment tirer leçon de notre crise d'engendrement ?**

### **Prologue au ménagement de la terre**

Nous ouvrons aujourd'hui, 29 octobre 2021, une nouvelle séquence de La Fabrique du Nous, initiée par l'IAC et URDLA. Lors d'une première cartographie des relations entre humains et non-humains, intitulée « Rituel·le·s » (Station 18, 8-9 janvier 2021), la perspective de construire un « nous » cosmomorphe a été abordée au prisme de la réflexion sur le commun et à partir de l'écoféminisme. En prolongement des lignes alors ouvertes, contre l'Anthropocène comme Homogénocène et à rebours du récit binaire de la Modernité, il s'agit cette fois d'éviter qu'un inopportun essentialisme du « vivant » – « Le » vivant qui sert de bannière fourre-tout à un catéchisme écologique – nous éloigne des marques d'attention spécifiques à tel ou tel existant. Les cartographies du nous exigent en effet un renouvellement des « arts de l'attention » (Anna Tsing) par des pratiques

de description les plus fines possible, afin de mesurer nos attachements à la terre. Ménager cette dernière plutôt qu'aménager le territoire, c'est bien sûr le fait d'engagements corporels et synesthésiques, mais aussi d'efforts de « traduction », ce que produit l'art au croisement des sciences et de leur instrumentation, pour mieux sentir en singularité ce qui nous arrive collectivement.

### **La déterrestation ou l'acosmie, un diagnostic ; la désinhibition, une pathologie**

Réchauffement climatique, cycle de l'azote, pollutions environnementales, sixième extinction des espèces, etc., ce qui nous arrive, justement, est étroitement lié à une désinhibition vis-à-vis du potentiel destructif de notre mode de production capitaliste. Retournant pour ainsi dire la sentence heideggerienne sur l'animal « pauvre en monde », j'avais écrit dans un article<sup>1</sup> que l'acosmie était le mode d'existence des modernes, la privation de monde, non pas le fait de l'animal prisonnier de son cercle de désinhibition, mais bien celui d'une Modernité

négligente (Bruno Latour) qui a inventé un monde d'après la terre et même d'après le temps de la fin du monde, un monde qui produit politiquement, normativement, une inconscience, laquelle permet de poursuivre la robinsonnade capitaliste dans notre cercle de désinhibition.

Comment ménager la terre, c'est-à-dire en finir avec la négligence ? Comment « recosmiser » notre relation à la terre, c'est-à-dire cultiver à nouveau un lien avec une « terre habitée », un écoumène ?

Dans la mésologie d'Augustin Berque, on ne peut recosmiser qu'en procédant avant toute chose à partir du corps, et en reconnaissant plus particulièrement une triade du corps : le corps animal (biologique et individuel), le corps social (techno-symbolique et collectif) et le corps médial (éco-techno-symbolique), lequel constitue notre milieu. Le topos ontologique moderne (TOM) hérité du dualisme sujet-objet est une abstraction de la médiance<sup>2</sup>, du milieu qui co-suscite le sujet et l'objet au travers de l'existence du corps médial. La privation du monde est donc une

négation du corps médial<sup>3</sup>.

### **La leçon de Leroi-Gourhan**

L'écoumène, le milieu habité qui procède du corps médial chez Augustin Berque, est une traduction évolutive et historique du triple processus qu'André Leroi-Gourhan a décrit à propos d'Homo Sapiens et dont l'aboutissement temporaire, pour l'anthropologue, était cette mise à distance du monde et cette représentation de la nature comme « milieu extérieur » à l'aide d'un « édifice exosomatique, artificiel et objectif<sup>4</sup> ». Triple processus évolutif, à savoir : hominisation (geste-parole), anthropisation (espèce humaine-environnement) et humanisation (signification-langage). Par « anthropisation », entendons la transformation physique de l'environnement terrestre sous l'effet des systèmes techniques de l'humanité ; par « humanisation », sa transformation sémantique sous l'effet de nos systèmes symboliques ; et par « hominisation », l'effet en retour de ces transformations sur

celle de l'animal en humain. L'évolution va ainsi dans le sens d'une extériorisation. En caractérisant le milieu humain comme éco-techno-symbolique, en insistant tout particulièrement sur le préfixe « éco- », Augustin Berque traduit un effort de compensation de cette extériorisation en réintroduisant justement ce que l'oubli du corps médial désigne comme problème d'acosmie, à savoir la nature ou la terre comme fond d'émergence de l'écoumène. Il me semble toutefois que le ménagement de la terre doit ouvrir à une meilleure considération des matérialités actives que ne le fait la mésologie avec son gradualisme, qui va du physique au sémantique, privilégiant un emboîtement logique des sphères : la Terre, puis la biosphère, puis la noosphère<sup>5</sup>.

Ce que Berque me semble ainsi négliger dans sa critique du paradigme occidental moderne classique (POMC) – qui s'est selon lui imposé à l'âge classique en Europe, avec la science de Descartes et Galilée – et qui justement aboutirait à une perte de cosmicité<sup>6</sup>, c'est la place des matérialités actives à toutes les échelles (les trois qu'il hiérarchise : planète ou

*Umgebung*, vivant ou *Umwelt*, humain ou *fûdo*), et la logique de leur enrôlement – dans le temps et dans l'espace – par le mode de production capitaliste. Dans un texte récent de première importance, Pierre Caye rappelle à juste titre cette phrase de Leroi-Gourhan selon laquelle, « le fait humain par excellence est peut-être moins la création de l'outil que la domestication du temps et de l'espace, c'est-à-dire la création d'un temps et d'un espace humains<sup>7</sup> ». D'où, pour Pierre Caye, la nécessité de reprendre la réflexion sur la maintenance, sur le soin porté aux infrastructures de notre habitation de la terre face à un système productif qui la rend, justement, inhabitable. Il est donc question de ménager l'espace et le temps et de retrouver la distance de l'espace et du temps, la diastématisation, dont le système productif s'est abstrait, se déterrestriant à mesure qu'il enrôlait toutes les matérialités de la terre<sup>8</sup>. Cette déterrestration nommée capitalisme a pour noyau la mise au travail de la nature.

## **Le modèle de l'architecte pour désigner le travail non asservi chez Marx**

Or c'est justement là que le texte de Marx, qui regorge pourtant de remarques d'une impitoyable justesse sur le capitalisme comme aménagement du territoire – notamment des remarques sur les infrastructures comme capital fixe, que les capitalistes savent faire construire à l'État pour leur propre intérêt<sup>9</sup> – et déterrestration, peut poser un léger problème. J'en viens donc, tardivement, aux fameuses abeilles :

*Notre point de départ, c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les*

*matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. Elle l'exige d'autant plus que, par son objet et son mode d'exécution, le travail enchaîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui comme le libre jeu de ses forces corporelles et intellectuelles ; en un mot, qu'il est moins attrayant<sup>10</sup>.*

L'abeille ne travaillerait pas, et on ne saurait dire que l'apiculteur est le patron des abeilles. C'est un texte qui prête le flanc à la critique. L'anthropologue Tim Ingold en a formulé deux à son endroit, je me permets de le rappeler : tout d'abord l'animal travaille, quoiqu'en dise Marx, et ensuite, il est faux d'adosser la spécificité de la conduite humaine au « projet » (le modèle de l'architecte).

La première critique est formulée dans un article de 1983, « The architect and the

bee<sup>11</sup> ». Comme écrit alors Ingold, si le travail n'est pas nécessairement précédé d'un plan dans la tête (« a symbolic blueprint »), alors on peut dire que les animaux travaillent. « Est-ce que les animaux travaillent ? » : C'est là une question qui va en fait chercher dans les tréfonds de l'anthropologie et dans la définition de l'essence de l'humanité. Ingold dénonce le mécanisme cartésien de Marx qui, lorsqu'il évoque les animaux domestiques, les réduit à de purs instruments techniques. Le labeur de l'animal au service de l'humain est réel et la relation entre les deux individus en ce cas n'est pas instrumentale mais sociale, argue Ingold. Cette dimension sociale de l'existence signifie-t-elle pour autant qu'il y a intentionnalité et action délibérée chez l'animal qui travaille et non pas « comportement programmé » ? Encore oui, à condition de se défaire d'une mésentente sur ce qu'est l'action volontaire comme de ce qu'on appelle « social » : l'inconscient n'est pas synonyme d'involontaire ou de non intentionnel ; la conscience sociale n'est pas identique au modèle d'une

société, en d'autres termes sa représentation symbolique<sup>12</sup>. Une constance des textes d'Ingold est de nous inviter à changer de conception de la conscience, celle-ci étant moins capacité mentale que processus inscrit dans le mouvement dynamique de la vie (qu'Ingold définit comme « seité »).

*Ce que j'ai essayé de montrer, écrit Ingold, c'est que Marx a tort de supposer que l'image ou le modèle préexistant est une condition de la production. Les animaux produisent en tant qu'agents conscients et intentionnels sans détenir un tel modèle ; et si les hommes agissent selon un modèle culturel, la représentation est incomplète. En d'autres termes, la conscience est une condition préalable à la production, mais le modèle conscient ne l'est pas. Les relations sociales, constituant la conscience, investissent l'action d'un but, et en ce sens lui donnent un sens. Mais cela ne les rend pas significatives au sens où elles renvoient symboliquement à une autre réalité : elles sont la réalité<sup>13</sup>.*

La seconde critique est propre à la phénoménologie d'Ingold et à son refus catégorique de l'hylémorphisme comme expression de la production

matérielle. Dans *Marcher avec des dragons*, Tim Ingold contredit la thèse selon laquelle le castor n'est pas un architecte, car l'architecte concevrait d'abord dans son esprit sa cabane – ou bien l'ingénieur concevrait d'abord dans son esprit son barrage sur la rivière –, tandis que la hutte du castor ferait partie de son « phénotype étendu ». Bien évidemment, cette attitude d'architecte aménageur d'environnement (modèle/ exécution) existe, mais pour Ingold, elle est loin de résumer la façon dont les hommes perçoivent leur milieu dans la vie quotidienne. L'histoire d'un environnement est en effet l'histoire de toutes les activités passées de tous les organismes, humains et non humains : « Les personnes sont enveloppées dans les histoires de leurs relations environnementales, et l'environnement est indissociable des histoires des activités des personnes<sup>14</sup> ». D'où la conviction qu'habiter le monde n'est certainement pas possible au sens d'une substance pensée maîtresse de ses prédicats étendus, mais dans l'ouverture relationnelle d'une perspective résidentielle où éclate notamment la séparation

entre sciences biologiques et sciences humaines. Les formes surgissent non selon un schéma hylémorphique, mais dans des contextes relationnels spécifiques où les hommes sont engagés de façon pratique ; enfants de la relation ontologique, les formes émergent et se cristallisent. Dans la perspective résidentielle, les formes émergent toujours dans un environnement spécifique, un lieu, et le castor a, comme l'humain, un environnement modifié par ses ancêtres dans lequel il construit. En fait, « ce n'est pas dans leur capacité à construire des mondes significatifs que réside la singularité des êtres humains, mais plutôt dans leurs aperçus occasionnels d'un monde qui perd sa signification lorsqu'il est dissocié de l'action<sup>15</sup> ».

### **Retour au « travail vivant » de Marx**

Mais Ingold ne dira rien de cette perte de signification, et sa critique de l'environnement comme “nature” comme étant « le produit d'une perspective d'architecte<sup>16</sup> ». Il en ressort que le ménagement de la terre est chez lui non une question de production mais une question de perception, pour une

phénoménologie bifurquée selon laquelle la technosphère n'est rien d'autre qu'un voile d'objets posé sur la réalité des choses.

C'est ici que Marx est beaucoup plus intéressant. Il y a un concept qui est au cœur des recherches préalables au *Capital* et qui s'efface terminologiquement dans le texte ultime, c'est celui de « travail vivant<sup>17</sup> ». Si toutes les formes frustes de travail, si même les techniques d'acquisition comme la chasse et la pêche ont besoin pour moyen d'accomplissement d'un « travail vivant immédiat » préalablement réalisé<sup>18</sup>, la spécificité du capitalisme est dans la transformation du travail vivant en travail objectivé en tant que valeur qui circule, valeur d'échange autonome et s'augmentant en tant que capital, valeur à la reproduction de laquelle le travail vivant n'existe plus que comme moyen<sup>19</sup>. La « pulsion vitale » du capital est de créer de la survaleur, ce qu'il accomplit en devenant un « vampire du travail vivant<sup>20</sup> ». Inspiré par la lecture du chimiste Liebig, Marx décrit la déterrestation du capitalisme tant dans l'industrie que dans l'agriculture, où la

rupture du « métabolisme entre l'homme et la terre » s'institue systématiquement :

*Dans l'agriculture comme dans la manufacture la mutation capitaliste du procès de production apparaît en même temps comme le martyrologue des producteurs, le moyen de travail apparaît comme le moyen d'assujettir, d'exploiter et d'appauvrir le travailleur, la combinaison sociale du procès de travail comme répression organisée de sa vitalité, de sa liberté, et de son autonomie d'individu. (...) Et tout progrès de l'agriculture capitaliste est non seulement un progrès dans l'art de piller le travailleur, mais aussi dans l'art de piller le sol ; tout progrès dans l'accroissement de sa fertilité pour un laps de temps donné est en même temps un progrès de la ruine des sources durables de cette fertilité<sup>21</sup>.*

Si la terre et le travailleur sont les « sources vives » de la richesse<sup>22</sup>, l'appropriation et l'enrôlement des entités naturelles par le capital est la continuation du vampirisme exercé sur le « travail vivant ». Donc, oui, la nature travaille. Et si c'est « le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme » qui intéresse Marx, c'est en revanche comme libération du travail



vivant sous toutes ses formes que nous devons entendre le ménagement de la terre, économie politique terrestre qui reste très largement à écrire, « avec les agronomes romains ou les traités du maraîchage parisien du XIX<sup>e</sup> siècle dans une main et l'ordinateur sous l'autre<sup>23</sup> ».

Il y a dans le traité d'agronomie du poète Virgile, les *Géorgiques*, un étonnant livre IV et dernier, consacré aux abeilles. On y apprend que le berger Protée a perdu ses abeilles du fait de sa concupiscence qui a été funeste à Eurydice. Orphée échoue à ramener Eurydice à la surface – enchâssement du mythe – et « le long du fleuve sur les rives, l'écho répétait Eurydice ! ». C'est-à-dire que si nous quittons la terre, « nous croire capables d'y revenir est une forme de désertion de notre condition terrestre<sup>24</sup> », résume admirablement le traducteur, Frédéric Boyer, de cette nouvelle version intitulée « Le souci de la terre ».

Cela aurait pu être le titre de notre Station 21, si je ne m'étais remémoré que le cri d'Orphée pour la nature perdue – cette Eurydice – émanait de sa tête tranchée par les Furies et

emportée par le fleuve, loin de son corps dispersé dans les champs...

**Matthieu Duperrex**

## Notes

<sup>1</sup> Matthieu Duperrex, « Acosmies. Sur la frange d'un monde inhabitable », *Littera Incognita*, n° 9, 2018 (en ligne : <http://blogs.univ-tlse2.fr/littera-incognita-2/2018/01/09/acosmies-sur-la-frange-dun-monde-inhabitable/>).

<sup>2</sup> La médiance chez Berque rend le japonais *fūdosei*, que Watsuji a défini comme « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki*), c'est-à-dire le couplage dynamique de l'être et de son milieu.

<sup>3</sup> On note que pour Augustin Berque, l'écologisme – respect de l'environnement, éthique de la nature, etc. – ne suffit pas à « recosmiser » puisque l'écologie héritée de la science des écosystèmes s'accommode après tout parfaitement de l'élimination du corps médial.

<sup>4</sup> Dominique Bourg, *L'homme artificiel*, Paris, Gallimard, 1996, p. 125.

<sup>5</sup> Voir la lecture brillante de Yoann Moreau, dans *Vivre avec les catastrophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017 (L'écologie en questions).

<sup>6</sup> Augustin Berque, *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Paris, Belin, 2014.

<sup>7</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. 2 : La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 139 (coll. « Sciences d'aujourd'hui »).

<sup>8</sup> Pierre Caye, *Durer. Éléments pour la transformation du système productif*, Paris, Les Belles Lettres, 2020.

<sup>9</sup> Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Jean-Pierre Lefebvre (trad.), Paris, Éditions sociales, 2011, p. 491-492.

<sup>10</sup> Karl Marx, *Le Capital*, tome 1, livre 1, 3<sup>e</sup> section, chap. VII, p. 139-140, Paris, Éditions sociales, 1983.

<sup>11</sup> Tim Ingold, « The architect and the bee: reflections on the work of animals and men », *Man*, vol. 18, 1983, p. 1-20.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>14</sup> Tim Ingold, *Marcher avec les dragons*, traduit par Pierre Madelin, Bruxelles, Zones sensibles, 2013, p. 144.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 187.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>17</sup> Je ne puis m'étendre ici. Pour un commentaire, voir l'excellent livre de David Harvey, *Les limites du capital*, traduit par Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2020 (coll. « Lignes rouges »).

<sup>18</sup> Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op.cit.*, p. 220.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 225-226.

<sup>20</sup> Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Livre premier, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Quadrige »), 1993, p. 309. Voir aussi p. 337.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 616.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 617.

<sup>23</sup> Pierre Caye, *op. cit.*, p. 268.

<sup>24</sup> Virgile, *Le souci de la terre*, traduit par Frédéric Boyer, Paris, Gallimard, 2019, p. 43 (coll. « NRF »).