

Monde rural et vitesse absolue

Le rural au delà des temps modernes

..... par Jean-Paul CURNIER *

Dans le n°XX-1 (mars 1999) de la revue *Forêt Méditerranéenne*, consacré aux forêts méditerranéennes de 2030, Jean-Paul Curnier avait présenté un premier article, «*la tentation du paysage ou le rural tel qu'en lui même*», extrait de sa contribution à un groupe de travail de prospective sur l'espace rural que la Préfecture de la région Provence-Alpes-Côte d'Azur avait mis en place en 1998 **.

Depuis lors, la première phase de travail de ce groupe a été achevée et nous vous présentons ci-dessous la " suite " du texte de 1999 que nous a donnée Jean-Paul Curnier.

Inertie relative, vitesse absolue

"J'aimerais mieux ne pas!"
(Bartleby)

Dans son court et très bel essai consacré à la figure énigmatique du héros d'Herman Melville, *Bartleby ou la création*, Giorgio Agamben, s'appuyant sur une lecture d'Aristote, propose cette remarque : que la véritable puissance ne consiste pas à faire mais essentiellement à *ne pas faire*. Tout le *ne pas faire* étant alors ce qui constitue la puissance comme réserve d'action et comme maîtrise de cette réserve, la puissance apparaissant comme ce à

quoi un pouvoir est accordé sans qu'il ait pour autant à se manifester.

Cette remarque implique une distinction entre les notions de pouvoir et de puissance que l'on pourrait résumer ainsi : si le pouvoir est d'abord la faculté d'agir sur les choses, sur les êtres et sur le cours des événements, la puissance, elle, est ce qui octroie cette faculté et la rend réelle. Mais inversement, elle ne se traduit pas nécessairement par des actes ; elle est ce à quoi le pouvoir est sinon accordé, du moins supposé. En fait, elle s'exerce par abstention, par retenue, tandis que le pouvoir, lui, ne se manifeste que par son action et ne tient qu'à cette dernière. Si bien qu'un pouvoir peut être dénué de puissance en étant réduit à l'action, alors que la puissance agit comme pouvoir précisément sans le recours à l'action, par une forme d'évocation. Un lion qui dort n'en demeure pas moins un lion et son refus de se déranger n'est pas la marque de sa faiblesse mais celle, tout au contraire, de sa

puissance. De sorte, on le sait, que l'image de la puissance du lion est celle de son impassibilité ; ce qui ne sera jamais le cas pour la souris.

Plus généralement, on constate que plus un être ou une chose nous inspirent cette capacité muette de puissance, plus ils se trouvent associés à l'image de ce qui est calme, impassible, inerte, doté de la capacité de *ne pas faire*. La splendeur hiératique des sommets enneigés, comme l'immensité nue des étendues désertiques sont

** Ce groupe était constitué de Marc Beauchain, Christophe Glorian, Jean-Pierre Legeard, Bernard Vivien, Mireille Arnaud, Jean-Michel Bretel, Jean-Jacques Tolron, Pierre Frapa, Michel Carreno, Jean-Paul Chassany, Claudine Durbiano, Jean-Claude Coquet, Dominique Gigan, Guy Limorte, Robert Douillet, Jean-Paul Curnier, Simone Nadaud, Michel Orcière, Jean Bonnier, mais les articles présentés n'engagent que Jean-Paul Curnier.

* Philosophe - Ecrivain
Prospective et stratégie - Groupe
espaces ruraux

là pour nous le rappeler. Il y a là, en plus d'un constat universel, une métaphore sur la réversibilité des valeurs que nous accordons aux choses qui nous entourent. Car non seulement le calme chez les uns ne fait que traduire la possibilité contenue chez eux de surpasser les autres en énergie et en force, mais encore, la vélocité chez les autres, si admirable soit-elle, peut aussi bien passer pour un état de vigilance fébrile et d'inquiétude lié à leur défaut de puissance.

Curieusement, cette réversibilité des valeurs est à l'œuvre constamment dans les sociétés industrielles et marchandes qui, tout en se montrant fières de leur agitation continue et des bouleversements techniques, sociaux ou économiques qui les déstabilisent en permanence, n'en éprouvent pas moins une sympathie sans réserve pour les animaux emblématiques de la puissance tels que le lion, le tigre, l'ours ou l'aigle dont elles font leurs symboles. Plus généralement, cette réversibilité des valeurs peut aussi se lire dans la suprématie qu'elles accordent à l'esprit par rapport au corps, au calcul par rapport à l'instinct, à la sagesse par rapport à l'emportement, et cela, bien qu'elles ne cessent par ailleurs d'exalter ce qui avance à l'aveuglette, ce qui s'engage en pure perte, ce qui se noie dans le dynamisme et la fébrilité productive et y laisse vainement sa jeunesse et sa santé.

Ainsi, l'indolence, l'inertie, la torpeur et la placidité occupent dans nos représentations une place équivoque qui veut que les mêmes apparences aient, selon le cas, des sens radicalement contraires. Ce qui d'un côté signifie le retard, la perte d'énergie, la difficulté de réaction et d'adaptation, le freinage du mouvement général, signifie d'un autre côté la majesté, la sérénité, la puissance protectrice, la sagesse, l'indifférence aux vanités. Que les apparences de l'inoffensif puissent cacher la possibilité d'une violence extrême, c'est affaire de réputation, de familiarité ; de sorte qu'à nos yeux, la placidité de l'ours ne contient pas les mêmes potentialités que celle de l'éléphant de mer. Mais à placidités égales, et si nous savons de quoi un ours polaire est capable, si nous connaissons quelque peu son potentiel de férocité, nous ne connaissons par contre pas grand chose des réactions

de l'éléphant de mer ; seul face à lui, c'est à un autre type de terreur qu'il faut s'attendre : à la peur primitive devant l'inconnu, c'est-à-dire face à ce qui fait peur du fait de ne donner précisément aucun signe familier ni interprétable.

Cette introduction, on l'aura deviné sans doute, nous ramène, mais selon un autre point de vue encore, à l'exploration des figures du rural, c'est-à-dire en fait, à celle des représentations par lesquelles nous lui accordons une place dans notre existence collective et par lesquelles aussi nous en faisons par retour ce qu'il est.

Nous pourrions avancer ceci : s'il est important que le rural "ne bouge pas", qu'il "préfère mieux ne pas" c'est qu'il est de la plus haute importance pour nous qu'il garde intacte sa puissance, qu'il ne livre pas le secret de son inertie relative, qu'il soit non pas ce qui s'oppose au mouvement (il aurait déjà perdu la partie) mais ce qui le contient, ce qui peut l'absorber tout entier sans rien changer à son apparente placidité. Et ce secret, c'est nous qui en aurions besoin et sous bien des aspects. Il commanderait aussi bien ce qu'il nous est permis de connaître que ce qu'il nous est nécessaire d'ignorer ou de ne pas vouloir élucider ni rationaliser pour assurer un certain équilibre dans notre relation au monde et à la vie.

Mais en même temps la relation de familiarité avec le rural semble avoir profondément changé de nature et c'est peut-être bien plus une idée du rural qui nous est commune désormais qu'une réalité tangible, concrète et quotidienne. Si bien que l'on peut aussi former l'hypothèse d'une relation avec lui qui n'est déjà plus de maintien du lien ancien, mais qui serait instruite par la signification nouvelle qu'il a pour nous. Aussi, en réalité il serait peut-être moins question pour nous de maintenir le secret du rural comme secret ritualisé des origines, que d'instrumenter une relation avec ce qui nous est maintenant devenu étranger et sans familiarité, même sous la forme du souvenir, avec quelque chose qui, à notre insu, nous est redevenu secret. Cette hypothèse suppose en somme que non seulement nous ayons perdu l'origine, mais que nous ayons perdu aussi ce qui faisait *les possibilités de reconnaissance de notre image de l'origine*, que le paysage du rural ne

contienne plus les mêmes significations.

De l'ancienne puissance protectrice, nourricière et apaisante du rural, héritée de l'origine perdue et toujours proche de nous, nous serions passés insensiblement à la perte de vue de l'image de cette ancienne puissance et dans une situation semblable en bien des points au moment où la mer change de nature et d'aspect une fois la côte perdue de vue, toute *terre* devenant alors à sa façon *terre inconnue*, et la navigation sans plus de référence possible à son point de départ.

Les liens vitaux qui nous reliaient à l'ancien monde, au monde agreste des origines, ont pratiquement, pour l'essentiel, disparu. Le lait ne vient ni de la vache ni de la ferme mais de l'industrie et du supermarché, sur l'étiquette figure une image qui pour les enfants n'est déjà plus qu'une allégorie, qui n'a plus guère de relation avec l'origine du lait ; on y verra plutôt un personnage de dessin animé. Déjà la culture des fruits du sol élevés *hors-sol* nous assène cette vérité nouvelle que le lien avec le sol a été définitivement rompu, qu'il ne nous est plus nécessaire. Et quand à la plus grande masse des produits alimentaires, ce n'est un secret pour personne que son origine est l'industrie et que l'origine de leur matière première, elle, se perd dans le lointain et tourne à l'abstraction : fromages industriels, yaourts, desserts de toutes sortes jusqu'à la viande sous Cellophane ne nous rappellent objectivement rien quant à leur provenance. Les enfants sont surpris et écœurés d'apprendre que le boudin est fait de sang de porc, ils ne connaissent plus d'autre sang que le leur.

Si bien que la puissance jadis protectrice du rural, dès lors que les liens nourriciers, organiques et symboliques sont rompus, tend à se renverser en puissance menaçante : le naturel aujourd'hui (en dehors de sa forme fétichisée dans les produits dits "naturels") est plus regardé comme source de catastrophe, de calamités et de désastre que comme nature rassurante, bienveillante et protectrice de l'homme égaré dans la civilisation du progrès technique et de l'artificialité. À bien des égards on peut entrevoir derrière la relation qui s'instaure avec le naturel dans nos sociétés, une forme de peur qui nous porte à l'éloigner toujours

d'avantage à défaut de pouvoir le domestiquer, une forme de conjuration de la menace que sa placidité muette fait peser sur toutes choses. Il n'est pas rare d'entendre évoquer à propos de telle ou telle catastrophe naturelle, l'idée de *la nature qui se venge*. Et nous savons aussi maintenant que la sophistication de nos moyens d'existence ne laisse plus la place pour deux puissances, qu'il faudra, à nos risques et périls, que la nature soit arraisonnée, domestiquée, assujettie tôt ou tard.

Sous les regards attendris que nous portons sur les vestiges du naturel se cache la guerre de survie qui est menée, comme jamais sans doute, *contre* les puissances naturelles.

Comment prévoir, ou simplement imaginer dans ce cas ce que sera notre sensibilité au monde rural ne serait-ce qu'à mi-chemin du siècle prochain, sinon en se posant d'abord la question de savoir ce que seront devenues nos représentations de nous-mêmes dans le monde à ce moment-là, ce que sera notre besoin de mythe des origines et de mythe du rural en particulier ; ce que sera en définitive la nécessité d'un contrepoint d'inertie face au mouvement généralisé, de matérialité face à l'abstraction, et cela, sans tenir compte parallèlement de l'inversion de signification de la puissance du naturel ?

Comment procéder, sinon en formant l'hypothèse que si le siècle qui vient hérite de la concrétisation dans l'espace d'un compromis entre le mouvement des forces de transformation en œuvre et le besoin d'un lieu emblématique de l'inertie, de la puissance du naturel et de la résistance au caractère instable et fugitif de ce qui est soumis au mouvement, l'inertie recèle néanmoins une puissance menaçante qui ne nous est pas forcément favorable et peut alimenter un imaginaire inquiet de la vengeance des origines bafouées par le monde moderne ? Car nous n'échapperons sans doute pas à cette dualité profonde qui veut que si nous avons besoin d'un lieu, d'un territoire de l'inertie, pour que le mouvement, hautement valorisé, soit sensible et valorisable ; l'inertie, pour qu'elle garde sa toute-puissance, ne peut en aucun cas se voir réduite à une figure morte ou exténuée. Elle doit manifester l'existence d'une puissance qui est susceptible de concentrer, de confis-

quer, de surpasser ou d'anéantir toute l'énergie alentour.

Faute d'un lieu de référence de la lenteur - imaginaire ou réel, naturel ou artificiel - il n'est pas de valorisation possible de la vitesse ni des mouvements de transformation qui affectent le reste de la société. Mais inversement : la puissance accordée à ce lieu ne peut être une fabrication, un artifice sans perdre aussitôt sa fonction symbolique de référence.

Vers le retour aux forêts obscures

Cela étant, notre sensibilité au monde en général et au monde rural en particulier n'est ni entièrement contenue, ni entièrement exprimée dans les représentations. Plus exactement, si notre sensibilité collective gouverne nos représentations elle ne se nourrit pas pour autant exclusivement de représentations.

À bien des égards, notre sensibilité au monde rural pourra s'exprimer en actes et en représentations mais d'une manière contradictoire, tiraillée, écartelée entre deux régimes de nécessités : globalement entre la dimension économique de l'exploitation du sol et sa dimension symbolique de référence, de point d'appui. Ce que peut être une telle sensibilité ne dépendra donc pas de ce que seront devenus "réellement" le rural et l'industriel, l'économique et le social, le naturel et l'artificiel, l'urbain et le campagnard, mais de ce que sera devenue leur opposition. C'est-à-dire, en fin de compte, ce que sera l'utilité sociale de l'opposition de ces couples antagoniques à ce moment-là.

L'exemple suivant devrait pouvoir rendre compte de l'écart dans notre actualité entre la réalité observable et mesurable et le type de sensibilité qui gouverne notre imaginaire. La forêt sauvage grandit, du fait du manque d'entretien et de la mise en friche des anciennes terres cultivées ou entretenues, ce qui n'empêche pas que l'impression générale est au recul de la campagne, à la disparition de la forêt, à la domination de l'artificiel.

Si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que cette impression collective, toute pétrie de confusion quant à la réalité des faits, et qui aboutit à une représentation de la campagne comme harmonie naturelle perdue, n'est pas pour autant le fait d'une hallucination, d'un entêtement rédhibitoire ou d'une quelconque désinformation. Ce qui forge notre sensibilité ce ne sont pas les données chiffrées, scientifiques et irréfutables, mais l'expérience que nous en avons. Ainsi ce qui a profondément changé dans l'expérience de l'espace ce sont moins les objets eux-mêmes que les modes de parcours et les *conditions de point de vue* sur l'espace.

La forêt n'a pas cessé de s'étendre sur les massifs de montagne et de moyenne montagne, mais ce qui ne permet pas de le voir c'est le type de parcours qui nous fait rencontrer la montagne. Disons-le autrement : c'est que la signification de la forêt et du paysage agricole en général n'est plus la même du fait d'un ensemble de facteurs. J'en retiendrai quelques uns qui pourront sembler a priori hétéroclites : la nature des tâches dans le travail (la disparition progressive des savoir-faire manuels et de ce qu'il convenait d'appeler il y a peu encore la "force de travail" au profit de l'usage des machines et de l'intellectualisation généralisée du mode de production), la dématérialisation progressive du travail (le passage du tactile au mental, la disparition du rapport physique avec la matière dans l'acte de travail), l'invisibilité de la production (qui résulte non seulement du déménagement des entreprises hors la ville mais aussi de la dispersion de postes dans la production, ce qui aboutit à l'absence de visibilité des autres tâches, des autres travailleurs, de la production comme activité homogène, visible etc.)

Mis bout à bout, ces facteurs qui ne concernent, à titre d'illustration, qu'une part restreinte de ce qui conditionne nos points de vue sur l'environnement depuis une expérience propre, aboutissent à une rupture plus forte peut-être que jadis avec la perception du monde rural comme monde de la production et comme monde organiquement relié à la vie globale. C'est-à-dire aussi à une *illisibilité* du rural comme tel, finalement aussi illisible que chaque parcelle de la production globale

auquel chacun participe de son côté. Le rural, vu ne serait-ce que sous l'angle de cette disposition, ne peut plus être regardé dans la continuité de la production, ni dans la continuité de l'expérience du geste et de sa finalité, mais comme discontinuité inintelligible et tout à coup étrangère ou exotique.

Ce qui a changé, c'est la signification de *la puissance du rural* dans ce qui nous est donné d'en voir. Nous pouvons en formuler l'hypothèse comme suit : la puissance que nous en attendons n'est pas de l'ordre de la friche comme retour compensatoire d'une sauvagerie perdue ; ce dont il est question ce n'est pas de forêts ou de campagnes désertes livrés à elles-mêmes, mais d'une visibilité du lien de l'homme avec la nature. En d'autres termes, ce qui manque à ces forêts, à ces landes, à ces maquis, c'est d'être *habitées par la présence de l'homme*. Et leur désertification est alors reçue comme un abandon de la campagne, plus que comme une liberté retrouvée ; si la nature est ainsi livrée à elle-même c'est du fait d'être abandonnée, désertée, désaffectée. Et cet abandon atteste d'abord que nous n'y avons plus de place, que l'homme s'en est plus encore séparé. Ces forêts, pour l'instant, sont opaques, sans mystère et sans profondeur car elles sont désertifiées ; elles sont livrées aux 4x4 et aux VTT, à la randonnée ; elles sont ramenées au rang d'accessoire, de matière, de décor.

Cette hypothèse peut surprendre puisqu'elle énonce que ce que nous accordions jadis à la puissance naturelle c'est en fait ce qui est habité et qu'inversement, la sauvagerie réelle qui reprend vigueur sous nos yeux, nous semble le fait d'une progression de l'artificialité et du désert urbain continué. Mais c'est qu'il faut justement regarder aussi les choses depuis leur propre logique de constitution : que les campagnes soient désertées, que les sols soient en friche, implique que tous les hommes, peu à peu, ont rejoint la civilisation urbaine et que c'est celle-ci qui est devenue désertique et uniforme puisqu'elle n'a plus de vis-à-vis, qu'elle ne présente plus de variétés de modes d'existence de l'homme à l'intérieur de l'existence humaine en général.

La campagne abandonnée n'est fina-

lement que l'image en négatif de l'extension de la vie industrielle et urbaine. En quoi ceux qui la voient, malgré son extension sauvage, comme une disparition de la sauvagerie n'ont pas tort sur ce point : ce qui a disparu définitivement c'est l'homme sauvage, c'est-à-dire au fond le paysan tel qu'il assurait dans la campagne la présence symbolique de l'homme des bois que nous avons anciennement été, l'homme dont le cordon ombilical avec la mère-nature n'avait pas été totalement coupé et dont la production de denrées alimentaires ou indispensables comme jadis le lait, la viande, les légumes, le bois de construction ou de chauffage, maintenait un lien organique entre nous et la terre d'origine.

Il n'y a jamais eu, depuis la plus lointaine antiquité jusqu'à nos jours, de forêts dignes de ce nom qui ne soient d'abord des forêts *habitées* : par des esprits, des sages, des démons ou des dieux ou simplement des hommes. Mais, même lorsque les hommes y vivaient, ils y étaient en quelque sorte présents à *notre place* et assuraient la permanence du lien entre la sauvagerie perdue et l'humanité civilisée.

"*Le désert croît*" disait Nietzsche, et c'est de ce désert-là, sans doute, qu'il parlait ; de l'angoisse profonde de l'uniformité, d'un monde simplifié et partout le même, façonnant tout à son image. Ici, la croissance immaîtrisée de la lande, des arbres, *et surtout* des broussailles, prend figure de retrait de l'homme sur sa seule condition d'homme civilisé, sans recours, sans base arrière, livré à ses seules facultés ; d'homme définitivement séparé de ses origines et entouré de solitude.

Depuis cet exemple et son commentaire on peut avancer cette autre hypothèse : lorsque la forêt, laissée à elle-même, aura occupé l'ensemble des terres abandonnées et lorsque le mode de vie industriel et urbain, devenu mode de vie total, aura fini par rendre invisible à force de honte ceux à qui il ne fait plus de place en ville pour vivre décemment, la nouvelle forêt sauvage se verra suspectée d'abriter les sacrifiés du système, les plus rejetés parmi les rejetés, les invisibles dont l'existence ne peut plus être que suspectée.

Et cela parce qu'à leur façon leur nouvelle sauvagerie participera du même phénomène que la nouvelle sauvagerie de la forêt, qu'entre la friche

des sols et la friche humaine s'établira un lien de connivence symbolique du fait de leur origine commune, et qu'il ne peut naître d'une friche de l'humain qu'une sauvagerie au moins équivalente à celle qui se déploie sur la friche des sols, que les deux sont forcés de se rejoindre dans une logique de vengeance et de ressentiment à l'égard de l'espèce humaine.

La forêt abritera les disparus de la ville, imaginaires ou pas, la forêt sera à nouveau le territoire secret qui alimente les rumeurs, aussi bien du fait de sa sauvagerie intrinsèque, que du fait de la restitution à la sauvagerie des urbains rejetés. Elle se peuplera alors à nouveau dans l'imaginaire collectif d'âmes errantes, de sorciers et autres humains exilés du commun de l'humain à qui les hommes ont de tout temps attribué une rancœur définitive pour le monde civilisé, et qui leur ont toujours inspiré par retour la crainte, l'effroi et la curiosité. On ne peut guère l'oublier : le "maquis" a toujours été aussi le lieu des exils, celui de la part récalcitrante, celui des réprouvés, des livrés-à-eux-mêmes.

Serons-nous sur cette voie dans trente ou cinquante ans ? Il n'est pas déraisonnable de le penser si l'on considère l'absence de perspectives existantes pour les exclus de notre société et si l'on accorde quelque attention à ce qui se dit maintenant sans trop de retenue sur les marginaux du système, sur les jeunes enrégés des cités. Le seul mot de "sauvageons" à propos de la délinquance urbaine, et l'impact qu'il a eu aussitôt, entre déjà dans cette symbolique sylvestre. Sans doute une autre puissance du rural se dessine-t-elle dès à présent sous la forme d'une réserve énigmatique de sauvagerie industrielle livrée à elle-même, comme le refuge de la part maudite du système, de la part qu'il ne peut plus assimiler, part vouée à être abandonnée et cachée.

Si notre sensibilité est bel et bien ce qui préside non seulement aux conjectures de la prospective mais aussi à la constitution du monde qui nous entoure comme réalité de référence, si c'est elle encore que nous retrouverons à l'œuvre sous une forme qui échappe à notre conscience dans les tentatives de saisie du réel comme dans les prises de décision, il s'agirait moins alors d'élaborer une pensée du futur à partir de logiques d'évolution obser-

vables, de facteurs et de jeux d'interactions, qu'à partir de notre inclination à regarder le monde depuis ce mélange d'angoisse et d'enthousiasme, de lucidité et d'aveuglement, qui caractérise l'homme moderne et qui se caractérise aussi par notre faculté à faire entrer à tout prix ce déchirement qui est le nôtre dans un cadre rationnel, praticable et logique.

"*Tout ce qui est réel est rationnel*" affirmait Hegel, mais, outre que la rationalité elle-même, si l'on y regarde de plus près, n'a pas de fondements rationnels, l'histoire, et particulièrement celle du siècle qui s'achève, nous a appris deux choses : que non seulement notre propre réalité n'obéit pas à la seule raison mais aussi que la rationalité peut tout aussi bien conduire tout droit à la monstruosité et à la déraison absolue et rationalisée. Le futur ne se fera pas sans nous ; c'est-à-dire, si l'on tire toutes les conséquences de cette affirmation : sans notre capacité de résistance sensible au rationnel, et inversement sans notre capacité de donner toutes les formes rationnelles à ce qui, à la base ne l'est pas, à commencer par un certain goût obsessionnel pour la rationalité en toutes choses.

Ce qui peut se traduire ainsi : la réflexion prospective peut-elle être prise de vitesse, par l'anticipation de ses conditions, par une *prospectivité de la faculté prospective* en quelque sorte ?

En regard de ce qui nous occupe, cette question se décline ainsi : dès lors que l'inertie relative (la lenteur ou encore la placidité) du rural est moins le fait d'une lenteur propre à "sa nature", que le produit inversé d'une accélération des échanges, des modes de décision et finalement des effets de changements propre à la société industrielle, comment penser l'évolution de notre façon de nous la représenter ? Sans doute conviendrait-il de chercher à la saisir depuis la vitesse générale telle qu'elle est pensée, vécue et conscientisée et telle aussi qu'en retour elle attribue au rural les figures paysagées de son inertie relative.

Mais la prospective, la pensée du devenir dans la vitesse est immédiatement intégrée à la vitesse qu'elle essaye précisément de prendre de vitesse. Elle est elle-même un effet de vitesse et un effet d'accélération.

Vouloir saisir la lenteur spécifique de l'évolution du monde rural c'est lui appliquer une mesure globale en termes de vitesse et selon une conception toujours paysagère de la vitesse (ce qui se transforme, apparaît ou disparaît sous nos yeux) et cela au détriment de ce qui est à l'œuvre dans cette lenteur (au détriment d'une extrême rapidité dans les prises de décisions notamment par l'introduction de l'informatique, des calculs de taxes et des stratégies calculées sur l'évolution chaotique des taux). De même, à considérer le monde rural sous l'angle des pratiques diverses qui le constituent et donc sous l'angle aussi des vitesses d'échange, de décision, de calcul, qui le parcourent, on en revient le plus souvent à considérer plus les blocages et les inerties que le fait qu'il faut autant de rapidités conjuguées pour pouvoir aussi garantir la continuité d'une forme.

Ce qui correspond en fait à lui appliquer une *vitesse manquante*, sous la forme d'un défaut de vitesse en regard de l'énergie employée. Ce qui correspond en outre à mésestimer ceci : que pour se maintenir en équilibre sur un fil il faut que toutes les forces soient en permanence mobilisées et qu'aucune ne se relâche subitement ou qu'aucune autre ne l'emporte. Notons au passage que l'on pourrait tout aussi bien considérer de ce point de vue que les choses en matière boursière ne vont pas très vite non plus, étant données la vitesse et l'énergie qui y sont employées.

On le sait, ce qui fait la lenteur du monde rural dans les comparaisons avec le mode de fonctionnement du reste de la société c'est qu'il fait jouer une constellation d'intérêts contradictoires qui se neutralisent ou prennent plus de temps à se dénouer sans changer la physionomie du territoire du jour au lendemain, c'est encore que le monde rural peut *absorber de la vitesse*.

L'importance de ceci est décisive, car l'application de la vitesse générale en termes de visibilité des mouvements au monde rural c'est exactement ce par quoi il se constitue en paysage en référence imagée de l'inertie ou de la lenteur. Si nous voulons savoir ce que sera le monde rural pour nous dans trente ans ou cinquante ans, et si nous ne voulons pas nous en tenir à sa

physionomie (et finalement à sa représentation telle qu'elle le façonne en retour), il nous faut moins regarder ce qui ne bouge pas et comment cela pourrait ou non bouger, que ce qui bouge et à quelles conditions d'inertie préservée cela peut encore bouger. Concrètement cela signifie que le monde rural n'a guère le choix entre l'inertie peuplée ou le désert dépeuplé. Il nous faut admettre l'hypothèse selon laquelle son inertie relative n'est que physionomique (en termes de lenteurs dans les transformations du paysage, mais aussi de lenteurs dans les procédures administratives, dans les prises de décisions collectives, les arrangements juridiques ou de gré à gré) et qu'elle a d'ores et déjà intégré la vitesse générale, ce qui l'assimile en fait à la *vitesse absolue* c'est-à-dire, en d'autres termes, à la disposition à accueillir toutes choses sans pour autant cesser d'en être le reflet inversé : la lenteur dans la vitesse, l'origine dans le mouvement, la référence du naturel dans la vie industrialisée et urbanisée.

Une probable usure du temps

Notre perception est emportée par la vitesse générale des transformations matérielles, aussi, de plus en plus, le recours à un repère stable de la conscience de *soi-dans-le-mouvement* passe par la constitution d'une image comme durée et inertie relative. Une image tributaire de l'impression d'accélération de notre déplacement entre un point d'origine et une destination inconnue ; une image qui se donne non comme image de notre réalité mais comme réalité de référence.

Cette image ne découle pas de la vitesse en soi, mais de notre conscience humaine exprimée en termes de vitesse des transformations qui affectent aussi bien notre condition d'existence que notre position en regard du monde qui nous entoure. Autrement dit, et parce que nous sommes désormais incapables de dire vers quelle destination nous allons, notre conception de la vitesse en matière de transformations sociales,

économiques, écologiques - telle qu'elle conditionne en retour notre psychologie générale - est celle d'une *vitesse d'arrachement* aux origines.

La vitesse, au même titre que l'inertie, est un artefact, une image mentale, et c'est peut-être la stabilité de cette image qui est en cause désormais. Telle image de la vitesse (de l'accélération de l'histoire dit-on parfois), telle représentation en termes de différentiel entre ce qui demeure et ce qui se transforme, valable pour les années cinquante, ne l'est plus en 1970 et ainsi de suite ; au point qu'il faille parler maintenant d'accélération continue selon une figure asymptotique. La notion, partagée par tous, d'*accélération*, n'est en fait en rien une accélération objective mais l'effet d'une contrainte permanente d'ajustage de nos représentations du mouvement et de l'inertie grâce auxquelles nous pouvions évaluer jusqu'à ces derniers temps quelque chose comme une direction, une trajectoire, un déplacement.

Spinoza remarque ceci : que *"la perception ne rencontre pas le temps dans la réalité observable"*. Ce qu'elle saisit en effet c'est le mouvement, la transformation mais pas le temps qui, lui, est la mesure que la perception applique au réel empirique pour étalonner et conceptualiser les mouvements et les transformations qui l'affectent.

En ce sens, le temps est une construction qui peut s'avérer pratique et efficace jusqu'à un certain point, mais jusqu'à un certain point seulement : jusqu'à ce que le temps lui-même ne soit plus une mesure adéquate pour renseigner et instrumenter la conscience face aux informations qu'elle reçoit et qu'elle accumule, et pour lui permettre de se construire une position d'extériorité dans son regard sur le monde.

Ce qui a pour conséquence ceci : que le temps, s'il a pu rendre intelligente la perception en se décomposant en vitesses différentes et variées des phénomènes observables selon une même échelle, s'est avéré à ce point efficace et pratique qu'il s'est mis par retour à conditionner notre perception elle-même. Le temps est une composante de la conscience et non un objet extérieur.

Le problème qui se pose aujourd'hui en termes d'accélération (dite la plupart du temps "folle et incontrôlable"), serait alors celui du *désajustage entre les notions de temps et de matière*. Ce qui nous ramène à la théorie quantique mais par un autre chemin. Ici en effet, la théorie quantique peut être regardée non plus comme la découverte d'un autre ajustage possible entre temps et matière mais comme la manifestation, au delà d'une certaine vitesse, d'une irréprésentabilité des choses au moyen d'un couplage de représentations affectées à notre expérience en termes précisément de matière et de temps ; comme désajustage de ce qui rendait possible notre conscience du monde et par retour la conscience de notre conscience, notre présence à nous-mêmes, notre relation d'extériorité à nous-mêmes en quelque sorte.

Au delà des déclarations romantiques ou lyriques sur "la folie mortifère de l'accélération", fortement associées, pour les raisons que je viens d'évoquer à l'idée d'une précipitation de l'homme vers sa perte et attestant en cela que la vitesse est bien d'abord vécue comme vitesse de séparation des origines et éloignement irrémédiable de nous-mêmes ; au delà de ces déclarations donc, ce qui apparaît au final c'est une panne des représentations liées au temps linéaire de l'Histoire, destinées à donner jusqu'alors à la conscience une *position*, une place d'observation inerte qui lui permette de réappréhender la vitesse du monde comme *en dehors d'elle*.

Au fond, ce qui était le plus inerte jusqu'alors, c'était le temps. Lui seul, étant la mesure du changement, ne changeait pas. Il constituait la condition de relief - c'est-à-dire en fait de calcul et de mesure - de la perception du changement. Que cette représentation soit mise en déroute et *c'est notre conscience elle-même qui doute d'elle*. Ce qui semble logique puisqu'elle est d'abord ce qui saisit le temps comme extérieur à elle et ce par quoi elle peut apparaître et se manifester. Pour être plus clair : si la conscience est bel et bien le fruit de la séparation originelle, il arrive un point où la vitesse de séparation continue n'a plus aucun intérêt, où la sensation d'accélération n'aboutissant jamais nulle part cessera d'être vécue comme telle *par excès*.

On peut en escompter qu'alors, c'est

la conscience comme séparation et comme menace d'un prix à payer pour cette faute originelle qui cessera d'être ce que nous en avons connu. Aussi bien la conscience, propulsée aux frontières de ce qui l'effrayait et n'y trouvant rien aux mesures de cet effroi, ne sera plus d'une nature qui puisse penser le monde et "nous-dans-le-monde" comme nous l'entendons aujourd'hui.

Car il y eût d'autre modes de conscience de l'être-dans-le-monde. La mythologie grecque n'a cessé de nous faire mystère en ce sens que, précisément, elle ne situait pas la saisie du monde depuis une coupure douloureuse avec l'origine. C'est ce que s'attache à démontrer Paul Veyne dans un court traité dont le titre : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* est déjà lumineux. Paul Veyne y insiste : ce qui fait problème ce n'est pas que les grecs aient cru ou non à leurs mythes, c'est que nous ne puissions, depuis la conscience moderne qui est la nôtre (celle de l'arrachement infini et continu), que voir une croyance là où la question de la croyance en tant que mode d'ajustage au réel n'était pas de mise. Ce qui fait problème, c'est de penser depuis un *après* qui s'est rendu à ce point universel qu'il ne nous permet plus d'imaginer l'avant autrement qu'avec ses propres instruments ; c'est l'irruption de la pensée historique bâtie sur la linéarité du temps.

Le temps linéaire est une métaphore, une échelle de mesure des existences (la nôtre mais aussi celle de toutes choses) dans l'espace, une échelle apparue dès que l'existence considérée comme potentiel et comme valeur, c'est-à-dire en fait rabaisée à ce statut, s'est vue soumise à la mesure et disposée à l'échange. Il reste circonscrit aux notions de proximité et d'éloignement, à celles de distance et d'immédiateté tactile, à celles de manque et d'expectative, de crainte et d'espérance, de *spéculation*.

Et il s'en faut qu'aujourd'hui un tel instrument résiste longtemps à ce qu'est devenu l'espace depuis la mise en œuvre des systèmes d'information et de télécommunication. Car si la vitesse, désormais absolue, du direct en matière de transmissions a raccourci l'espace jusqu'à la télé-présence, jusqu'à l'ubiquité de l'espace (Paul Virilio), en retour, cette modifi-

cation de l'expérience de l'espace, à partir d'un certain point, rend la notion de temps inutilisable dès lors qu'elle ne sert plus à mesurer le déplacement d'un point à un autre, ni à indexer de la valeur en termes de réduction de l'attente. Avec la désuétude du temps commence le déclin de la vitesse comme valeur cardinale.

La modification de l'expérience de l'espace, jusqu'à son abolition en termes de vis-à-vis planétaire grâce aux télécommunications, entraîne le décrochage de la métaphore du temps comme image et forme de la durée, et avec elle la démonétarisation du temps comme mesure de ce qui a lieu ou n'a pas lieu dans la durée, comme échelle indicelle d'appréciation.

Le temps, la conscience, l'Éternel Retour

Mais que pourrait être un temps *autre*, qui ne soit ni un retour au temps des civilisations antiques (ces modes de civilisation ayant été balayées, et définitivement éradiquées sans espoir de retour), ni le temps linéaire du progrès arrivé à son terme, comme on arrive au terme d'un parcours? La seule chose que nous puissions en dire c'est que ce temps sera celui d'une occupation et d'une expérience nouvelle de l'espace.

Que l'espace *vital* ait été jusqu'alors clivé sur terre entre le familier et l'inconnu, c'est-à-dire en fait entre l'espace figurable du territoire en extension et l'étendue infinie commençant aux portes du connu, est pour l'essentiel dans le désenchantement où nous plonge la clôture désormais acquise de notre pensée aux limites de la sphère et à l'accessibilité de son espace. En fin de compte ce qui apparaît avec la première photo intégrale de la Terre prise par des hommes depuis la Lune, c'est la fin d'un devenir illimité de l'humain circonscrit à la métaphore de l'espace comme continuité terrestre. C'est, en d'autres termes, la fin d'une perspective terrestre du devenir telle que l'ailleurs de soi (l'inconnaissable du destin) se

trouvait associé dans une même intuition à l'ailleurs géographique, sous les diverses allégories du "cheminement" de l'homme, de la "conquête d'horizons nouveaux", ou encore du "parcours", de la "destination", du "mouvement" et de bien d'autres encore.

Du fait de cette expérience, l'homme s'est trouvé brutalement en devenir au delà de la continuité de son territoire humain, et c'est alors le portrait de la Terre qui s'est fait paysage, paysage des origines, paysage à venir des origines ; figure donnée à vivre en temps réel de la nostalgie future. Car ce que venait également confirmer cette image c'est une perception naissante de la mondialisation du monde, sa constitution en lieu unique et sans ailleurs, clos sur sa rotondité et bientôt sur un mode unique de vie, de pensée, de production, d'échange et de domination. Elle venait confirmer par cette seule opération ce qui allait bientôt être évident aux yeux de tous : qu'il n'y a plus rien à attendre de nouveau en matière d'échange dès lors que le mode d'échange marchand en s'étendant à toute la planète et à toutes les formes de la vie a atteint son point de saturation ; qu'il n'y a virtuellement désormais *plus rien à échanger* dont nous ne disposons déjà d'une manière ou d'une autre.

Au même instant, l'ailleurs de la Terre nous a obligés à penser les exodes, les séparations, les émigrations et autres formes de dispersions humaines en référence à une temporalité nouvelle : celle du Cosmos, celle de la vitesse de la lumière, celle où l'immédiateté terrestre n'a plus de sens, où la perception d'une étoile ne signifie pas qu'elle nous est contemporaine, où un événement au fin fond de notre galaxie ne peut pas être dit actuel dès lors qu'il ne nous parviendra que plus tard ou peut-être jamais, où la lenteur est réapparue. Lenteur décourageante que celle nécessaire à un léger bond dans la galaxie, même à la vitesse de la lumière.

L'image mentale des origines, l'image de *ce qui est sans image* s'est d'ores et déjà dédoublée. Sur terre, et en référence à l'origine de l'espèce, demeure la validité toujours reconduite du paysage comme superposition du sentiment du monde et de son image, mais sur terre aussi et depuis la perspective désormais éprouvée d'un

hors-la-Terre, c'est l'image à la fois fragile et pathétique du globe qui fait office de paysage des origines pour les dispersions à venir pensables au présent. Une dispersion à nouveau dans l'étendue infinie.

Éternel Retour ? Jusqu'alors cette figure de l'avenir en forme de ligne recourbée n'a été insaisissable que parce que l'on cherchait à la concevoir depuis la conscience qui est la nôtre, c'est-à-dire comme retour des choses à leur point de départ (comme involution "consciente" de l'histoire vers l'aube de l'humanité en règle générale), ce qui n'était pas concevable de toutes façons sauf à l'occasion d'une catastrophe planétaire inouïe.

Mais c'est sans doute tout à fait autrement qu'il faudrait l'entendre. L'éternel retour dont parle Nietzsche n'est pas le retour de toutes choses à leur point initial, sous nos yeux, et se proposant à notre conscience telle qu'elle est, mais le retour aux origines de la formation de la conscience, une fois achevé le parcours que notre conscience devait de toutes façons nous amener à parcourir jusqu'à son point ultime. C'est-à-dire une fois dépassé le parcours lui-même sans que son terme (la fin de l'histoire, la destination de l'homme etc.) ait pour autant été dépassé.

C'est en somme du retour à l'éternité qu'il s'agit. Non du retour à l'éternité comme comptabilité infinie mais de l'éternité comme bloc de présence, comme dimension propre à l'existence des choses indépendamment de leur durée réelle, prévisible, escomptable. Un tel retour suppose certes la réouverture de l'espace à l'étendue infinie mais il ne saurait procéder du raisonnement : il ne peut en être que le dépassement. Si l'idée de réouverture de l'espace suppose la question de ce qui le ferme, il n'en demeure pas moins que cette réouverture ne résultera jamais d'une réponse, quelle qu'elle soit, à cette question, mais du dépassement de cette question, de son évacuation pure et simple, par un geste vital qu'aucune argumentation ni aucune démonstration ne conduiront jamais.

Ce qui nous trompe, c'est que la *perspective* de l'Éternel Retour n'en est pas une. Et cela, parce qu'elle est l'abolition même de la perspective comme allégorie et figuration possible

de notre devenir dans le temps en termes d'éloignement ou de proximité dans l'espace comme figure allégorique du temps. C'est pourquoi avant l'invention de la perspective au quatorzième siècle, qui rend figurable dès cette époque, en termes dynamiques, l'établissement d'un mode nouveau de conscience de l'existence dans le temps et dans l'espace, les figurations de l'homme obéissent à des relations d'importance, de hiérarchie ou de liens mutuels et non à des positions en regard de l'espace comme indications de mesure sur une échelle de *destination*.

Un tel passage au delà de l'horizon correspondrait de fait à *la fin de la conscience moderne* au sens où nous l'entendons encore aujourd'hui et depuis la naissance de l'Histoire comme récit de l'humanité selon une ligne de progrès continue. Dès lors qu'une telle conscience aurait atteint le point où le futur n'est plus ni une attente, ni une crainte céleste, ni une forme de suspense, il faudrait alors concevoir qu'elle est sur le point de disparaître et que ce point marque aussi le début inconscient, au sens plein de ce mot, du retour.

"Communs sont dans le cercle le commencement et la fin" (Héraclite, Fragment 103). Peut-être ce point a-t-il déjà été atteint, mais si tel était le cas, nous ne le saurions de toutes façons jamais. Peut-être vivons-nous l'inadaptation des reliquats de notre ancienne forme de conscience dans un monde qui en exige une autre, dans un monde dont cette ancienne forme ne peut plus rendre compte, un monde où le temps et l'espace ne peuvent plus être historicisés, où la lecture du passé et la prévision du futur sont sur le point de céder la place aux virtualités

d'une sorte de présent continué. Dans un monde où la stratégie cédera bientôt la place à la mobilisation générale, où la prévision sera bientôt remplacée par l'adaptation permanente et généralisée à l'inadaptation.

Peut-être ne sommes-nous plus nous-mêmes qu'un souvenir de ce que notre conscience nous en disait. Et peut-être finalement notre conscience est-elle exactement ce qui nous empêche de savoir que nous sommes d'ores et déjà passés au delà d'un *état redevable de la conscience* au sens où nous l'entendons.

L'Éternel Retour serait alors ceci : une puissante certitude dont nous savons secrètement le sens sans pouvoir pour autant nous la représenter ; et cela, parce qu'elle correspondrait précisément au moment où la représentation n'a plus de sens ni d'usage possible, où elle n'a plus lieu d'être, où elle est sans effet. Et nous en porterions avec nous le pressentiment sous la forme d'une intime conviction, latente et enfouie, comme en *soubassement* de nos existences, où le fait d'être n'est pas un état saisi entre la réalité et les apparences, et sur le chemin d'une destination ou d'une prédestination, mais un état délivré de la crainte et indifférent à toute forme de jugement sur le devenir ; intime conviction qui instruit en nous, et à notre *conscience défendante*, le soupçon d'une mystification inhérente à la conscience. Nous en saurions ce que nous apprend l'expérience jubilatoire du dépassement de la peur du jugement qui gouverne en nous notre disposition aux mystifications de la conscience.

Il n'y a pas de lieu, ni dans le temps ni dans l'espace, de l'Éternel Retour. Nous ne reviendrons pas au pays des

origines comme on reviendrait sur ses pas dans le monde des débuts de l'humanité, nous ne reviendrons pas à Itaque ; n'importe quel paysage peut être dès à présent celui de notre origine dès lors que nous regardons le monde non plus comme l'espace extérieur de notre passage éphémère où celui-ci serait contraint de se donner un sens, mais comme la matière *immédiate* de ce que nous sommes et de notre devenir toujours déjà là. Une matière donc, et sans représentation possible puisque tenue pour ce qu'elle est conjointement à nous et non pour ce qu'elle a été (l'origine perdue), ce qu'elle pourrait être (les figures de la prévision) ou ce qu'elle devrait être (le lieu scénique d'une finalité heureuse ou catastrophique, de la prédestination).

L'appel secret, la promesse indicible de l'Éternel Retour serait en somme de l'ordre de ce qui s'éprouve dans l'expérience du paysage, où l'insistance du temps semble se retirer au moment exact de la coïncidence entre un fragment du monde et sa totalité sensible, devenus immédiats l'un à l'autre ; où l'espace cesse d'être le signifiant particulier de l'étendue illimitée ; où le visible réunit dans une seule sensation la puissance concentrée des forces s'opposant entre elles, nous y expose, nous y inclue et nous y unit comme force à part entière, dans un désaccord intime et nécessaire, et nous invite à nous placer à hauteur de cette nécessité, à hauteur de l'abolition de toute *idée* du devenir. Et cela, pour qu'il y ait à nouveau un devenir possible, c'est-à-dire indifférent à lui-même et à toute forme de valeur de l'être comme du devenir.

J.-P.C.