

## LE LIEU DE L'ART ET L'ESPACE DU SPECTACLE

*Le principe ontologique de l'homme est un principe cosmologique*  
– Pierre-Simon Ballanche, *La vision d'Hébal*.

Pierre Madelin, dans *Après le capitalisme*<sup>1</sup>, envisageant les possibilités d'une écologie politique libertaire, en conclut qu'un tel modèle social, inspiré par Murray Bookchin, n'est concevable que dans une zone géographique limitée mais irréalisable dans un contexte politico-économique à grande échelle.

### ***La commune paysanne, vecteur de la révolution sociale***

Pierre Madelin fait judicieusement observer « *que les mouvements politiques qui sont évoqués aujourd'hui comme sources d'inspiration possibles pour la construction d'un monde libéré de la tyrannie capitaliste ne [sont] pas des mouvements ouvriers, c'est-à-dire essentiellement urbains, mais qu'ils reposent au contraire sur des sociétés paysannes : les zapatistes du Chiapas ou le Mouvement des sans-terre au Brésil* ». Cette remarque s'oppose à une thèse fondamentale du marxisme pour lequel le prolétariat industriel constitue la seule classe révolutionnaire, à l'ère du capitalisme. L'analyse de Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1851) est connue. À ses yeux, les paysans français constituent la base sociale privilégiée du bonapartisme : isolés les uns des autres par le mode de production, ils se prêtent à l'entreprise d'un dictateur qui règne au-dessus des classes et réduit la population entière à l'état d'une masse inorganisée. Marx et Engels ont critiqué les révoltes paysannes du passé, notamment celles des paysans en Allemagne, au XV<sup>e</sup> siècle. Ils s'opposaient ainsi à des courants qui, tel le populisme russe slavophile, privilégiaient le rôle de la paysannerie dans le processus révolutionnaire. Cependant, certains intellectuels marxistes ont fait surgir l'hypothèse d'un Marx hérétique, ayant pris conscience, dans les dernières années de sa vie, de la force subversive de la paysannerie, héritière de la commune archaïque.

C'est Maximilien Rubel qui fit connaître l'échange épistolaire entre Karl Marx et une jeune révolutionnaire russe, réfugiée à Genève avec d'autres militants populistes (*narodniki*)<sup>3</sup>.

Le 16 février 1881, Véra Zassoulitch écrivait une lettre à Marx pour qu'il se prononçât sur la question de la commune rurale (appelée *mir* ou *obchtchina*). Fallait-il laisser dépérir cette forme sociale archaïque, selon « *la théorie de la nécessité historique pour tous les pays de passer par la phase de la production capitaliste* » ? Ou bien devait-on considérer, comme Herzen et Tchernychevski, que le *mir* était le véritable fondement de la société communiste, le moyen pour la Russie de sauter l'étape du capitalisme et de parvenir au socialisme par ses propres voies ?

Marx lui répondra, quelques semaines plus tard, le 8 mars, par une lettre assez courte où il précise que, les analyses du *Capital* ne s'appliquant qu'à l'Europe occidentale, on ne peut donc écarter l'idée que la commune rurale puisse jouer un rôle décisif dans l'avènement du socialisme en Russie. Avec les quatre brouillons préparatoires à cette réponse, nous possédons un corpus épistolaire qui, selon Rubel, représente un « testament politique » hétérodoxe, annonciateur des mouvements paysans contemporains.

Il semble que Marx ait opté finalement pour l'hypothèse populiste d'une révolution sociale portée par le *mir*. Il note, dans un de ses brouillons que la commune paysanne est demeurée durant des siècles à une échelle nationale et qu'elle se trouve ainsi en mesure de s'incorporer les acquis et techniques scientifiques du capitalisme moderne sans passer par ses fourches caudines.

Nous rencontrons ici ce que Michael Löwy a pu nommer le « *romantisme révolutionnaire*<sup>5</sup> » : une critique du capitalisme à partir d'un passé prémoderne qui annoncerait l'avenir émancipé de l'humanité.

D'après Pier Paolo Poggio<sup>6</sup>, le Marx de la « lettre à Véra Zassoulitch » développe un chapitre des *Grundrisse* : « Formes antérieures à la production capitaliste »<sup>7</sup>. Contrairement à l'époque moderne, dans toutes les sociétés prémodernes liées à la terre, le but de l'économie n'est pas la production de la richesse en soi mais la conservation et la reproduction de l'individu dans le cadre du rapport qui le lie à la communauté. Sa lecture de la commune paysanne, rejetée par la grande majorité des marxistes, procède de l'idée d'un potentiel anticapitaliste du *mir*. Pour le dernier Marx, le vecteur de la révolution sociale se trouvait dans la commune paysanne.

### ***Autonomie du lieu et marchandisation de l'espace***

L'autonomie politique de toutes les expériences rurales s'établit sur leur souveraineté alimentaire mais leur localisme les rend incompatibles avec les échelles territoriales urbanisées. Dans une perspective révolutionnaire, la diffusion à grande échelle de ces espaces libérés impliquerait un changement de paradigme tant anthropologique que politique. Mais comment s'extraire du mode de vie capitaliste, alors que le devenir-marchandise du monde ouvre sur un futur urbain mondialisé ? Et quel présupposé anthropologique pour cette révolution sociale radicale ?

Cette question des échelles spatiales est essentielle. Si l'on constate des pratiques autonomes non étatiques sur des échelles territoriales restreintes, comment les adapter à l'échelle d'un pays ou même du monde ?

Karl Marx, dans sa « lettre à Véra Zassoulitch », souligne la grandeur de l'échelle nationale occupée par la commune rurale russe. Dans les *Grundrisse*<sup>8</sup>, il explique que la circulation du capital entraîne le progrès de la technologie pour s'affranchir des obstacles spatiaux. Le capitalisme anéantit l'espace par le temps. L'accumulation du capital implique l'accélération de la vitesse des échanges : chemin de fer et télégraphe, radio et automobile, transports aériens et réseaux cybernétiques. Aujourd'hui, le déploiement mondial de la "5G" pourrait enclencher la phase ultime du capitalisme globalisé, celle du total effacement scalaire de l'espace.

La compression spatio-temporelle aboutit ainsi au "village planétaire" de McLuhan, expression, devenue cliché, qui signifie que du plus petit point de l'espace (le lieu) au plus grand (la Terre), il n'y a plus de niveaux d'échelles intermédiaires ; et plus encore, que la notion même d'échelle perd toute pertinence face à un *espace local mondialisé*. La signification du "village" – symbole paradigmatique du lieu, à l'image de la commune villageoise du *mir* – se retrouve inversée dans l'expression du non-lieu planétaire.

Le lieu correspond à une partie géographique unique de l'espace terrestre, séparé d'autres lieux par des limites paysagères (cours d'eau, montagnes, vallées...). Le local représente les caractéristiques sociologiques d'un lieu. L'accroissement de la vitesse de communication a oblitéré la substance du lieu, *l'ici*, de façon que le local existentiel se retrouve déterritorialisé dans un *maintenant* cybernétique où la connexion virtuelle remplace la substantialité de la rencontre. Ainsi, l'espace capitaliste se présente comme une succession de non-lieux.

Les produits locaux peuvent devenir des marchandises culturelles et touristiques mais le lieu n'est pas *marchandisable* car il ne peut être *spatialisé*, il n'a qu'une valeur d'usage. L'espace capitaliste est une succession de non-lieux interchangeables : l'ordre global n'a pas de lieu. La globalisation – néologisme apparu à la fin des années 1980 – transforme la terre en un espace unique homogène, un globe lisse ignorant l'aspérité et l'hétérogène.

### ***Vivre et penser le lieu***

Quelle différence entre le lieu et l'espace ? L'espace est l'étendue homogène et indéfinie où sont situés les objets sensibles. Pour Kant, et Descartes avant lui, l'espace est une condition *a priori* de l'expérience, il préexiste aux choses qui viennent s'y inscrire. En revanche le lieu appartient à la chose qui se trouve déjà *là* : ce n'est pas la chose qui appartient au lieu, c'est le lieu qui est l'essence de la chose. Dans l'espace, un objet *existe*, dans un lieu, il *est*. Si l'espace n'a qu'une réalité physique, le lieu possède un hylémorphisme sacré, une dimension métaphysique.

Il est loin d'être insignifiant que ce terme, "espace", ait acquis sa valeur scientifique entre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à la période où l'on assiste aux prémices de l'avènement du capitalisme industriel. L'accumulation du capital est liée à la possibilité de l'expansion géographique, condition essentielle à l'expansion du capitalisme. Pour Henri Lefebvre, le capitalisme n'a pu survivre qu'« *en occupant l'espace, en produisant l'espace*<sup>9</sup>. » Produire l'espace, c'est transmuter la valeur d'usage du lieu en valeur d'échange. Lorsque le lieu est transformé en marchandise locale, le territoire existentiel cesse d'être bien commun pour se réduire à une valeur d'échange culturel et touristique.

Comment retrouver la valeur d'usage du lieu ? Au début des années 1970, le poète Gary Snyder a fondé, avec Peter Berg et Raymond Dasmann, un courant éco-anarchiste radical : le biorégionalisme<sup>10</sup>. Au contraire des autres formes d'écologie politique, ce mouvement est une véritable écosophie<sup>11</sup> car il considère la spécificité culturelle d'une population autochtone comme l'expression de son *paysage biotique* et ne rejette pas la nature hors de la société humaine : « *Pour le biorégionalisme, les pratiques d'autogouvernement et de démocratie directe ne peuvent être politiquement et écologiquement effectives si les individus ne s'identifient pas physiquement et spirituellement au territoire où elles prennent place, et sans une connaissance profonde de celui-ci, qu'il soit urbain ou rural*<sup>12</sup>. »

La notion de "limite" sur laquelle se fonde le biorégionalisme peut certes entraîner des interprétations territorialistes xénophobes, inacceptables sur un plan éthique, mais il s'avèrerait tout aussi dangereux de rejeter le concept de limite par dogmatisme idéologique. L'organisme monocellulaire, le plus simple des systèmes biotiques, doit se protéger des agressions extérieures du milieu environnant par une membrane qui filtre les diverses substances favorables ou néfastes à sa propre existence. Ce processus fondamental qui

permet au vivant de maintenir son intégrité se retrouve jusqu'aux niveaux les plus complexes de la vie, comme la peau du corps humain ou les limites naturelles d'un territoire habité. Ainsi, la limite représente une dimension osmotique et dialogique entre tous les éléments interactifs de la biosphère : elle est *l'orée des lieux* et ne doit pas être pensée négativement comme une borne à ne pas franchir, un rappel à un ordre immuable et transcendant<sup>13</sup>. Elle exprime l'ordre de la profondeur, cette dimension qui verticalise les choses. Le paysagiste-philosophe Gilles Clément nous invite à considérer la limite « comme une épaisseur et non comme un trait<sup>14</sup>. » C'est à la lisière des choses que surgit la présence immanente du sacré.

### ***La conciliarité chorale du lieu***

En grec, les deux mots qui correspondent aux notions d'espace et de lieu sont *topos* et *chôra*. La *chôra* est la partie rurale d'un territoire qui se trouve en dehors des remparts de l'*astu* (la ville proprement dite)<sup>15</sup>. La *chôra* est donc le lieu qui génère et où se développe la commune paysanne.

Dans le *Timée* de Platon, la *chôra* est la médiatrice entre l'être absolu (*idea*) qui relève du monde intelligible, et l'être relatif (*genesis*) qui relève du monde sensible (*kosmos*). L'être absolu est éternel et n'a pas de lieu. Au contraire l'être relatif, soumis au devenir, ne peut exister sans un lieu : la *chôra*.

La notion de la *chôra* apparaît si insaisissable à Platon qu'il ne peut la cerner qu'à partir de métaphores contradictoires. À la fois "matrice" et "empreinte" de la *genesis*, elle est ainsi révélatrice du lien ontologique qui relie les lieux et les choses. Par contre, *topos* est assimilé à un "récipient immobile" qui limite immédiatement la chose. Cela signifie que, dans le *topos*, la chose et le lieu peuvent être séparés sans que leur nature en soit affectée : si la chose est changée de lieu, son lieu devient un autre lieu mais elle ne s'en trouve pas pour autant transformée.

Dans l'espace – *topos* – les corps et les choses existent indépendamment de leur milieu. Dans la *chôra*, la relation entre le lieu et les choses est toujours en devenir. La *chôra* ne se laisse pas circonscrire par la logique du tiers exclu – qui est la logique du *topos*. Elle est le lieu où les choses croissent ensemble, selon une logique de *convivence* non identitaire.

Cette logique du lieu expliquerait comment le *mir* a pu perdurer durant des siècles, jusqu'à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle. Les auteurs slavophiles, à la suite d'Alexei Khomiakov (1804-1860), ont analysé la commune rurale à partir de l'idée de *sobornost*. Cette notion proviendrait de l'esprit de l'orthodoxie orientale pour laquelle l'*Ecclesia* s'élargit aux dimensions de l'univers. Selon cette vision, il n'est pas un seul brin d'herbe qui ne pousse dans l'*Ecclesia*. On entrevoit la possibilité du passage de la *sobornost* à une communauté laïque dans cette identification de la conciliarité ecclésiale à l'entière de la biosphère. Le *mir* en tant que structure sociale peut ainsi être défini comme le lieu d'incarnation du principe de *sobornost*. Il s'établit une analogie de fait entre la *sobornost* comme communion ecclésiale et le *mir* comme lieu de vie de la fraternité communautaire. On peut songer ici au philosophe Sergueï Troubetskoï (1862-1905) et à sa conception de la *nature collective* de la *conscience humaine*<sup>16</sup>. Telle apparaît la logique du "Nous" communautaire dans lequel la première personne "Je" est à la fois une et multiple.

La *sobornost* pourrait se traduire, comme l'a proposé Vladimir Jankélévitch, par *conciliarité chorale*<sup>17</sup>. La communion se confond avec une mise en commun, les individus vivant à l'unisson et entretenant le même type de relation que les choristes dans un chœur.

Les slavophiles percevaient la Russie comme "une immense commune rurale" dont le peuple était le propriétaire effectif. Khomiakov, analysant le *mir*, y ressentait la manifestation de la *sobornost* dans les décisions prises à l'unanimité dans les assemblées paysannes<sup>18</sup>.

Avec Constantin Aksakov (1817-1860), autre théoricien du slavophilisme dont les idées influenceront Mikhaïl Bakounine, on enregistre une forme de *laïcisation spirituelle* de la notion de *sobornost*. Selon lui, les tribus slaves préchrétiennes sont structurées autour de la commune rurale traditionnelle, ce qui affranchirait la *sobornost* de sa matrice ecclésiologique orthodoxe. On entrevoit une ontologie de l'immanence, la possibilité d'une spiritualité sans religion, libérée de tout déisme transcendant, la transfiguration de la notion ecclésiale de la *sobornost* dans la dimension holiste de la biosphère.

### ***L'espace-camp et le lieu-cosmos***

Le camp globalisé est la réalisation finale de l'espace capitaliste, l'« espace d'exception » d'Agamben<sup>19</sup>. Cet *espace-camp* est l'identification topologique du capitalisme mondialisé, zone d'indistinction indéfinie de la marchandise.

Le géographe économiste marxiste David Harvey a proposé une théorie générale des relations spatiales dans la logique capitaliste d'accumulation et d'expansion<sup>20</sup>. Parce que le capital doit circuler toujours plus vite, il suscite des points de fixation (« *spatial fix* ») dans l'espace, des points d'ancrage qui lui permettront d'accentuer toujours plus sa propre mobilité temporelle. Harvey donne l'exemple du marché aérien qui suppose des investissements immobilisés dans des infrastructures aéroportuaires fixes : si les avions peuvent voler partout dans l'espace, ils doivent cependant atterrir dans des sites précis. Le capital a besoin de structures industrielles ancrées en des endroits déterminés mais ces *spatial fix* finissent eux-mêmes par être dévorés par le temps que leur fonction est d'accélérer – d'où la multitude des régions anciennement industrielles en crise et l'instabilité géographique de l'*espace-camp* continuellement perturbé par le déplacement des points d'ancrages, ces miradors multiplicateurs de la vitesse des échanges marchands.

Si les *spatial fix* structurent l'espace, le lieu est *fixé* par le cosmos. Aucun lieu n'est superposable à un autre car il occupe une position singulière par rapport au firmament. Tout lieu est un écosystème biogéochimique nourri par les radiations solaires et cosmiques. Durant des siècles, chaque commune russe s'est développée dans un environnement précis, en interrelation avec les autres éléments constitutifs de son écosystème. L'*ethnos* communautaire participe d'une dimension biosphérique et, comme tous les organismes qui doivent s'adapter à leur paysage, le groupe humain est façonné par celui-ci. Cette réalité holiste entre la vie organique et l'environnement géographique est une donnée intrinsèque à l'herméneutique du *lieu-cosmos*.

La notion de biosphère, définie par Vladimir Vernadski<sup>21</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle, a été redécouverte par l'écologie moderne<sup>22</sup>. La biosphère est le système écologique global

intégrant tous les êtres vivants – et les relations qu’ils tissent entre eux – avec les éléments chimiques de la lithosphère (l’écorce terrestre), de l’hydrosphère (l’eau) et de l’atmosphère (l’air), dans un métabolisme global qui transforme sans cesse la surface de la Terre.

Vernadski fut une figure marquante de ce courant culturel russe, à la fois philosophique et scientifique, de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, que l’on connaît sous le nom de cosmisme<sup>23</sup>. Le fondement de la vision cosmiste repose sur *l’idée alchimique* d’une interrelation coopérative entre l’homme et le cosmos. Influencé par la philosophie de Nicolai Fiodorov (1829-1903), le cosmisme scientifique russe s’est constitué autour de trois grandes figures : Constantin Tsiolkovski (1857-1935), théoricien de la cos-monastique moderne ; Vladimir Vernadski (1863-1945), découvreur de la biosphère ; et Alexandre Léonidovitch Tchijevski (1897-1945), inventeur de la cosmobiologie et de l’héliobiologie. Cependant l’idée cosmiste, comme celle de la *sobornost*, est inhérente à la pensée russe archaïque. Si les recherches scientifiques d’Alexandre Tchijevski démontrèrent l’influence des rythmes solaires sur la dynamique des processus vitaux de la biosphère humaine, la conscience paysanne possédait déjà cette connaissance depuis des temps immémoriaux. La langue russe localise l’espace et l’expérimente comme lieu. Le mot *kosmos*, en russe, ne correspond pas à notre espace géométrique cartésien, pour lequel elle dispose du terme *prostranstvo*, il a gardé la saveur de l’étymologie grecque et doit se comprendre comme l’espace intersidéral potentiellement habitable par l’être humain. Ainsi, le *kosmos* représente les limites de notre *oikouménè* ; et, parce que notre destin est inextricablement lié à celui de la terre, notre conscience doit se mettre au diapason de l’*oikos* de la terre qui est le cosmos.

En hébreu, lieu se dit *maqom*, de la racine *qum* qui signifie “se lever, se dresser, se tenir debout” ou “relever, rétablir, redresser”. Un lieu, au plein sens du terme, est un point de l’espace où intervient la verticalité. Chacun d’entre nous occupe un point de l’*espace-camp* d’où il lui appartient de s’élever pour renaître à l’humain. Cette élévation, provoquée par notre déprise de l’*espace-camp* qui nous asservit, est la *praxis* d’un art radical qui se fonderait sur la relation et tendrait vers un nouveau cosmisme.

### ***Metaxu : le lieu dialogique de l’art radical.***

L’enracinement est une donnée nécessaire à la vie. Pour saisir cette vérité, il suffit d’observer la germination d’une plante et la montée verticale de sa tige vers le ciel. Selon Simone Weil, l’enracinement est un besoin de l’âme humaine qui relie l’individu à la vie de sa communauté, il est la « *participation réelle active et naturelle à l’existence d’une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d’avenir. Participation naturelle, c’est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l’entourage*<sup>24</sup>. »

Le déracinement perpétré par le capitalisme a coupé le lien communautaire, détruisant les écoumènes autochtones au nom de la modernisation.

Pourtant, comme le souligne Pierre Madelin : « *Le choix ne se situe pas entre l’enracinement et l’arrachement, entre l’ordre supposé immuable de la tradition et le désordre incessant de la modernité, mais entre différentes formes de temporalité et de mobilité. Quelles pourraient être une temporalité et une mobilité libérées du capitalisme, voilà ce qu’il reste encore à inventer*<sup>25</sup>. » Il s’agit d’élaborer, au sein même de l’espace capitalistique, une *stratégie spatiale* qui retrouve la dimension du lieu communautaire.

Nous avons vu que les termes *topos* et *chôra* correspondaient respectivement aux notions d'espace et de lieu, mais il y a un autre mot du grec ancien : *Metaxu* qui signifie "intervalle". C'est un mot de Platon que Simone Weil a repris pour désigner ces « vrais biens terrestres » qui nourrissent l'âme, et qu'elle définit comme « un milieu humain dont on n'a pas plus conscience que de l'air qu'on respire<sup>26</sup> ». Ce qui est "entre" sépare mais peut aussi relier. Simone Weil donne pour exemple le mur d'une prison qui sépare deux prisonniers mais qu'ils peuvent utiliser pour communiquer entre eux par des coups frappés : le mur les sépare et les relie. Ainsi, le *metaxu* peut être assimilé au "tiers inclus" de la logique lupascienne<sup>27</sup>.

*Metaxu* est ce qui, dans ce monde globalisé, isole, enferme, mais peut ouvrir la voie vers la rencontre de l'autre : la possibilité initiatique d'un passage vers la fraternité humaine, vers la redécouverte de la pensée du commun. Les *metaxu* sont des trouées dans l'*espace-camp* par lesquelles nous pouvons nous échapper, trouées se faisant jour au milieu des *non-lieux* – au sens où Marc Augé<sup>28</sup> emploie ce terme – c'est-à-dire des zones hostiles à tous rapports d'appartenance, qui provoquent des formes singulières de solitude et d'anonymat. L'intérêt du concept de non-lieu réside dans le fait qu'il se présente comme passage et accès au commun : « c'est dans l'anonymat du non-lieu que s'éprouve solitairement la communauté des destins humains<sup>29</sup>. »

Selon Aristote, dans sa *Rhétorique*, le livre perdu d'Héraclite commençait par le fragment où se trouve cette sentence : « Il faut suivre ce qui est commun ». Pour Héraclite, les hommes "éveillés" ont un seul et unique cosmos qui fonde leur communauté. Les "rêvés" se détournent du cosmos commun car le rêve est singulier et ne peut être partagé. L'*espace-camp* interdit aux hommes la pensée du commun et leur impose un même rêve que chacun doit consommer solitairement. Les *metaxu* sont les interstices par lesquels il est possible de s'extraire du rêve imposé par la "Société du spectacle". L'art radical consistera à donner lieu à l'être-médian, c'est-à-dire à l'être-ensemble du "Nous" communautaire.

Martin Buber (1878-1965) a désigné ce lieu de "l'Entre-deux" où une personne en rencontre une autre dans la réalité duelle de la relation. Dans son ouvrage *Je et Tu* (1923) il met en exergue, sous une forme originale et expressive, au moyen de tournures grammaticales particulières, les deux concepts constitutifs de la relation existentielle. Ce qu'il appelle "mots-principes" sont deux couples de mots, *Je-Tu* et *Je-Cela*, qui correspondent à deux attitudes opposées de la conscience humaine face au monde.

À travers le mot *Je-Cela*, la conscience appréhende le monde en tant qu'objet. C'est le monde de l'expérimentation, du *cogito* cartésien. Dans la sphère du *Cela*, l'homme prend possession du monde par la technique. *Je-Cela* renvoie à l'espace homogène de la progression scalaire, du registre empirique et de la logique du tiers exclu.

Au contraire, avec le mot *Je-Tu*, la conscience adopte un type de registre relationnel. C'est dans le moment du *maintenant* et dans l'*ici* du lieu de la rencontre que surgit la réciprocité. En se reconnaissant réciproquement, les consciences se créent et s'affirment.

Le *Je-Tu* se réalise de trois manières : d'abord *avec autrui*, ensuite *avec la nature* ; enfin, *avec le Tout-Autre* (le divin). Cependant, dans la relation *Je-Tu*, le Tout-Autre bubérien se laisse assimiler au cosmos – à cette présence immanente de la transcendance que la kabbale hébraïque nomme *Shekhina*. Le socle du *Je-Tu* est la relation, le paradigme du "Nous" communautaire. Pour Martin Buber le lieu de la réalisation humaine est la communauté –

Le *mir* russe est la forme sociale la plus proche de ces communautés hassidiques d'Ukraine et de Pologne qui lui ont fourni la matière légendaire des récits qu'il a nous rapportés<sup>30</sup>. La communauté se fonde sur la relation d'un "Je" avec un autre – le "Tu" – et repose sur la réciprocité relationnelle avec tous les autres – le "Nous".

On reconnaît à travers les mots-principes de Martin Buber l'opposition relevée par Ferdinand Tönnies dans son ouvrage *Communauté et société* (1887). La relation *Je-Tu* ne peut s'inscrire que dans les formes communautaires de proximité, de travail et d'entraide, alors que les formes politico-économiques de l'État et du marché sont l'expression du *Je-Cela*. Cependant, si Buber oppose ainsi le monde du *Cela* au monde du *Tu*, il ne rejette pas un monde au bénéfice de l'autre. Il met en évidence leur nécessaire antagonisme. L'homme ne peut vivre sans le *Cela* mais, s'il ne vit qu'avec le *Cela*, il ne peut "suivre le commun", le chemin de sa propre réalisation.

Dans la société du capitalisme globalisé, le pôle du *Je-Tu* se trouve presque totalement effacé par le pôle du *Je-Cela*. La communauté est *révolutionnaire* car elle retrouve l'esprit fédérateur qui libère les individus de la massification. Nous devons nous *révolutionner*, à l'intérieur comme à l'extérieur, afin que le social se mette au service de la communauté : « Notre communauté ne *veut* pas la révolution, elle *est* la révolution<sup>31</sup> ». Telle est la vocation de l'art radical, acte plus éthique qu'esthétique – le "goût artistique", comme l'a montré Pierre Bourdieu<sup>32</sup>, étant distinction classiste et sociétale, alors que l'art radical concerne l'être communautaire en son advenir.

**Alain Santacreu**

1. Pierre Madelin, *Après le capitalisme*, Écosociété, 2017.
2. *Ibid.*, p. 116.
3. Maximilien Rubel, « Karl Marx et le socialisme populiste russe », dans *La Revue Socialiste*, n° 11, mai 1947.
4. Cf. Karl Marx, *Œuvres II*, Gallimard, 1968, p. 1557.
5. Voir Michael Löwy (en collaboration avec Robert Sayre), *Esprits de feu. Figures de l'anti-capitalisme romantique*, Éditions Sandre, 2010.
6. Cf. « Marx, marxiste hérétique » dans *Le dernier Marx, communisme en devenir* (ouvrage coll.), Éditions Etérotopia, 2018.
7. « Formes antérieures à la production capitaliste » in Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, (trad. Jean-Pierre Lefebvre), Les Éditions sociales, 2011, p. 432-474.
8. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*
9. Henri Lefebvre, *La Survie du capitalisme*, Anthropos, 1973.
10. Sur ce mouvement, cf. Kirkpatrick Sale, *L'art d'habiter la terre. La vision biorégionale*. Wildproject, 2020.

11. Sur la notion d'écosophie, voir : Alain Santacreu, « Une éthique pour l'écosophie » : [<http://www.contrelitterature.com/archive/2018/08/22/vers-une-societe-ecosophe-6074066.html#more>].
12. Pierre Madelin, *op. cit.*, p. 124.
13. Voir « Nos limites ne sont pas les leurs » de Miguel Benassayag et Léo Coutellec dans *Écologie & politique*, n° 57, Le Bord de l'eau, 2018, p. 117-132.
14. Gilles Clément, *Manifeste du Tiers-Paysage*, Éd. du Commun, 2004, p. 36.
15. Cf. Augustin Bergue, « La Chôra chez Platon » in Thierry Paquot et collab., *Espace et lieu dans la pensée occidentale*, La Découverte, 2012, p. 13-27.
16. Voir son article « Sur la nature de la conscience humaine » (1890), cité dans Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première, introduction à une philosophie du presque*, 1954, Paris, PUF, p. 9.
17. Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 9.
18. Voir *Dictionnaire de la Philosophie russe*, sous la dir. de Françoise Lesourd, l'Âge d'Homme, 2010, article « Commune rurale », p. 150.
19. Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marlène Ralois, Le Seuil, 1997.
20. David Harvey, *Géographie de la domination : capitalisme et production de l'espace*, Éditions Amsterdam, 2018.
21. Cf. Vladimir Vernadski, *Biosphera*, Moscou, 1926 (trad. fr. Paris, Félix Alcan, 1929).
22. Voir Jean-Paul Deléage, *Une histoire de l'écologie*, La Découverte, 1991.
23. Sur le cosmisme russe, voir les numéros 46 et 47 que lui a consacré, en 2018, la revue *Slavica Occitania*, dans une édition de Françoise Lesourd.
24. Simone Weil, *L'Enracinement*, repris dans *Œuvres*, éd. Florence de Lussy, Gallimard, coll. « Quarto », 2000, p. 1052.
25. Pierre Madelin, *op. cit.*, p. 126.
26. Simone Weil, *Cahiers II*, Plon, 1972, p. 205.
27. Sur Stéphane Lupasco (1900-1988), voir Basarab Nicolescu, « Lupasco : interférences électives », dans *Contrelittérature* n°1, p. 61-77.
28. Cf. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, 1992.
29. *Ibid*, p. 150.
30. Martin Buber, *Les récits hassidiques*, trad. Armel Guerne, Plon, 1963.
31. Martin Buber, « Ancienne et nouvelle communauté » dans *Communauté*, Édition de l'éclat, 2018, p. 32.
32. Pierre Bourdieu, *La Distinction*, Éditions de Minuit, 1979.