

Membre de l'université Paris Lumières

Paul Guillibert

Terre et capital

*Penser la destruction de la nature à l'âge des catastrophes
globales*

Thèse présentée et soutenue publiquement le 16/10/2019
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Stéphane Haber (Université Paris Nanterre)

Jury :

Rapporteur :	M. Christophe BONNEUIL	Directeur de recherche, CNRS.
Membre du jury :	M. Pierre CHARBONNIER	Chargé de recherche, CNRS
Membre du jury :	M. Stéphane HABER	Professeur, Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Mme Émilie HACHE	Maitresse de conférences, Université Paris Nanterre
Rapporteur :	M. Razmig KEUCHEYAN	Professeur, Université Bordeaux-Montaigne
Membre du jury :	Mme Catherine LARRÈRE	Professeure émérite, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Paul GUILLIBERT

Terre et capital

Penser la destruction de la nature à l'âge des catastrophes globales

Thèse présentée et soutenue publiquement le 16/10/2019
en vue de l'obtention du doctorat
de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Stéphane HABER (Université Paris Nanterre)

JURY :

M. Christophe BONNEUIL Directeur de recherche au CNRS (Histoire).	Rapporteur
M. Pierre CHARBONNIER Chargé de recherche au CNRS (Philosophie).	Membre du jury
M. Stéphane HABER Professeur à l'Université Paris Nanterre (Philosophie).	Membre du jury
Mme Émilie HACHE Maitresse de conférences à l'Université Paris Nanterre (Philosophie).	Membre du jury
M. Razmig KEUCHEYAN Professeur à l'Université Bordeaux Montaigne (Sociologie).	Rapporteur
Mme Catherine LARRERE Professeure émérite à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne (Philosophie).	Membre du jury

Paul Guillibert

Terre et capital

Penser la destruction de la nature à l'âge des
catastrophes globales

Pour Éléa

« Le temps est proche ! » Le premier cri de l'Apocalypse de Jean résonne de manière singulière en ce début de XXI^e siècle. On perçoit dans l'imminence des catastrophes et les prédictions de l'effondrement comme une angoisse de fin du monde. Qu'on y adhère ou non, les craintes eschatologiques existent et ne sont pas dénuées de tout fondement.

Peu importe où le regard se pose, les paysages dévastés du capitalisme tardif sont à l'image des destructions qu'il impose. Ce qu'on appelle souvent d'un doux euphémisme une « crise écologique » est en réalité une *catastrophe sociale*, un processus de perturbation généralisée de la vie et de ses conditions de reproduction pour une durée indéfinie – et peut-être permanente à l'échelle de l'humanité. Les causes immédiates de cette catastrophe sont multiples, protéiformes et changeantes ; ce sont les émissions de gaz à effet de serre, les pollutions chimiques et plastiques des sols et des océans, l'accaparement des terres, les déforestations, l'extractivisme et la surexploitation des ressources, les modifications génétiques du vivant, la prolifération de grands projets, etc. Tous ces processus se renforcent les uns les autres contribuant à la formation d'un système de perturbations et de destructions global. Mais chacune des manifestations de la catastrophe produit des paysages singuliers, des milieux hétérogènes où les conséquences pour l'agir humain sont radicalement différentes. Les paysages luxuriants d'une Tchernobyl irradiée n'imposent pas les mêmes conduites que les champs désolés de l'Uttar Pradesh asséché.

Ce travail fait l'hypothèse que la plupart des causes de la catastrophe écologique sont les conséquences d'un système économique fondé sur l'accumulation de valeur et qu'on peut, à la suite des socialismes du XIX^e siècle, nommer « capitalisme ». Mais, tandis que les socialismes l'avaient critiqué à partir de ses *effets sociaux* sur les travailleuses et les travailleurs, il convient de le redéfinir à partir de ses *conséquences écologiques* sur ce qu'on appelle généralement « nature ». Une série de questions émerge immédiatement de ce postulat ; elles concernent les définitions du *capitalisme* et de la *nature*. Je commencerai par formuler les problèmes que rencontre cette hypothèse (section 1 - *Intersection*) avant de montrer, à partir d'une enquête effectuée dans la Forêt de la Corniche des forts à Romainville (section 2 - *Sentiers*), qu'on peut élaborer une réponse philosophique originale par une méthode historique adaptée (section 3 - *Pistes*). On pourra alors exposer le plan de ce travail et son horizon politique (section 4 - *Programme*).

Intersection : capitalisme et naturalisme

Repenser le capitalisme à partir de « la nature » ne va pas de soi. En effet, depuis une quarantaine d'années, l'idée de nature a subi des critiques qu'on peut schématiquement classer selon trois orientations principales¹. Ces critiques (i) n'ont pas empêché le retour d'un concept utile en période de crise climatique (ii). La tension entre les critiques du concept de nature et la permanence de son usage me permettra de formuler le problème philosophique de cette recherche (iii).

(i) *Les critiques du concept de nature*

D'abord, une critique inspirée d'un principe « anthropologique » a montré qu'on ne pouvait pas inférer d'une infrastructure biologique des réponses sociales déterminées. En effet, d'un côté, la critique sociale a montré n'y avait pas de *nature* humaine, tandis que d'un autre côté elle a défendu que l'environnement extérieur ne pouvait *déterminer* les comportements humains. En d'autres termes, il n'y aurait « pas de lien de dépendance entre la vie humaine et la nature qui soit essentiel² » et qui imposerait d'expliquer les phénomènes sociaux à partir de leur ancrage naturel. Cette critique est issue d'un programme d'émancipation sociale hérité de l'humanisme et de la philosophie des Lumières, dont les philosophies politiques du XX^e siècle ont renouvelé la formulation.

Ensuite, une critique menée au nom d'un « principe sociologique » défend que nous n'avons jamais affaire à la nature elle-même mais toujours à des représentations de la nature, à des modalités culturelles ou techniques d'interaction avec l'environnement. Cette thèse a connu des développements décisifs en anthropologie contemporaine. En effet, l'idée d'une nature partout la même, toujours régie par les mêmes lois, dont la consistance serait fondamentalement matérielle et sur fond de laquelle émergerait une multiplicité de cultures a fait l'objet d'une déconstruction radicale³. La variation ethnographique des manifestations de l'existence humaine n'émerge pas seulement de la différenciation des formes d'appropriation sociales de *la nature* mais « plus

¹ Je reprends ici la typologie élaborée dans HABER Stéphane, *Critique de l'antinaturalisme : études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF, 2006, p.4. Plus généralement, cette recherche s'inscrit très largement dans le prolongement du projet de la *Critique de l'antinaturalisme*. Le déplacement principal que j'opère est de substituer à une réflexion sur la « philosophie *sociale* de la nature » (p.1) une philosophie *historique* de la nature. Voir dans cette introduction, la section 3 – Pistes.

² *Ibid.*, p. 4.

³ Voir par exemple les contributions décisives de DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005 ; INGOLD Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2011 ; VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*, traduit par Oïara Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

fondamentalement » des modes d'identification d'*un réel* qui n'est que rarement pensé dans les termes d'un partage entre processus naturels et faits culturels. La *codification du réel* à partir de la distinction nature universelle / multiplicité des cultures n'est qu'une des modalités possibles de l'identification de soi, du monde et des autres. L'extension du concept de nature dans des contextes non naturaliste est le résultat d'une illusion européo-centrique.

Enfin, concernant les critiques de la dimension *normative* de la nature il est d'usage de rappeler que dans les affaires humaines la contingence de l'histoire et l'autonomie des collectifs empêchent de déduire ce qui *devrait être* de *ce qui est*. En aucun cas, la nature ne peut servir de règle éthique pour ordonner la pratique, ni de principe dont on devrait déduire des comportements légitimes. La part de libre décision, de choix politique, d'action collective concertée ou imposée serait la seule norme à l'aune de laquelle évaluer les pratiques sociales. Pourtant, face à ces critiques, le concept de nature est aujourd'hui réinvesti de significations politiques et philosophiques nouvelles.

(ii.) *Du retour de la nature*

D'un côté, le concept de nature a subi une série de critiques qu'il serait inconséquent de négliger. Mais, d'un autre côté, la catastrophe écologique imposent de nommer les causes et les *conséquences* de l'événement que nous traversons. La destruction des écosystèmes, le réchauffement climatique, l'extinction des espèces, les effets écologiques et sanitaires des pollutions industrielles, la fonte des glaces, la salinisation et la montée du niveau des mers, la diminution de la couche d'ozone, et le plus grave sans doute, l'épuisement des ressources hydriques dans de nombreuses régions du monde (Proche Orient, Inde, Sahel...) ont désormais pris un tour planétaire, une allure globale qui suppose de repenser les échelles temporelles et spatiales de l'activité humaine. Dans ce contexte, le concept de nature a retrouvé un nouveau souffle.

Il a permis d'unifier l'ensemble des processus, des paysages, des milieux, des entités organiques et non organiques, des écosystèmes qui avaient à « subir le poids » de l'activité sociale et à « payer le prix » d'un mode de production qui n'assurent pas les conditions de reproduction de la vie. La nature est ainsi apparue négativement dans de nombreux mouvements écologistes comme *ce qui était à défendre*⁴ contre les agressions d'un système productif destructeur. Positivement, on a

⁴ Un slogan important apparu dans les luttes écologistes et notamment à la Zone À Défendre de Notre-Dame-Des-Landes est « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend ». Le chiasme permet ici de montrer le passage entre une conception dualiste substantialiste des rapports nature – société à une conception

cherché à établir, en éthique environnementale, la « valeur intrinsèque de la nature » afin de montrer qu'on ne la défendait pas seulement *contre* les menaces qui pesaient sur elle, mais également *pour* la richesse intrinsèque des organismes, des espèces ou des écosystèmes qui la compose⁵. Il fallait qu'elle puisse être jugée digne de respect pour servir de fondement à une éthique nouvelle qui limiterait les effets destructeurs des pratiques humaines. Ainsi à mesure qu'elle était déconstruite par les sciences sociales, la nature faisait son retour par le biais des éthiques environnementales et des mouvements écologistes. D'un côté, on critiquait les effets sociaux d'un concept de nature jugé déterministe, européocentrique et normatif ; de l'autre, on défendait la normativité de la nature pour lutter contre les effets écologiques d'une société destructrice.

(iii.) *Problèmes : la nature et la critique du capital*

Cette tension définit les coordonnées du problème philosophique central de ce travail : *la critique écologique du capitalisme peut-elle se passer d'un concept de nature ?* Le problème se dédouble immédiatement selon qu'on cherche à y répondre dans une perspective de fondation ontologique ou de vérification pragmatique. *D'un point de vue ontologique*, existe-t-il quelque chose comme une nature dont on pourrait faire une expérience certaine par-delà la multiplicité des formes culturelles qui codifient le réel ? *D'un point de vue pragmatique maintenant*, quel est l'intérêt de défendre un concept de nature après les critiques qu'il a subi ? Est-il vraiment nécessaire d'attribuer un nom commun à

naturaliste moniste où les humains appartiennent à la terre en tant qu'êtres naturels. Leur différence générique au sein de la totalité est pratique, c'est-à-dire définie par leur activité : ils sont les êtres qui ont la capacité de défendre (mais aussi de détruire) les autres êtres naturels. « *Nous sommes* la nature qui se défend » ne signifierait pas simplement que les humains appartiennent à la nature (par opposition à l'idée qu'il serait extérieur à elle), mais qu'ils sont cette partie de la nature qui seule est capable de défendre la nature dans son ensemble (par opposition à l'idée qu'il n'y aurait pas de différence générique entre humains et non humains). C'est bien parce que l'humanité – en tant qu'espèce naturelle – a la capacité de détruire et de défendre l'ensemble des êtres naturels, qu'il lui incombe une forme de responsabilité à cet égard.

⁵ Il sera peu question d'éthique environnementale dans ce travail qui s'inscrit dans une réflexion de philosophie sociale et de philosophie de l'histoire. Néanmoins il est important de remarquer que la « valorisation » de la nature en éthique environnementale, c'est-à-dire les tentatives pour lui accorder une valeur intrinsèque, participent d'un mouvement de reconnaissance de l'importance de son concept. Parler de nature permet de limiter le champ de l'action humaine et ses conséquences sur l'environnement. Aussi, si dans le débat sur la valeur intrinsèque, je serais plutôt du côté de ceux qui affirment que c'est toujours nous, les humains qui valorisons, il me semble qu'il faut aussi reconnaître l'effort pour sauver l'autonomie de la nature et donc limiter l'action humaine chez des auteurs comme Holmes Rolston III. Voir par exemple ROLSTON Holmes, *La valeur dans la nature et la nature de la valeur*, traduit par Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Éditions MF, 2008 ; voir l'importante contribution de Callicott dans CALLICOTT J. Baird, *Thinking Like a Planet: the Land Ethic and the Earth Ethic*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2013. On trouve une anthologie très complète des débats sur l'éthique environnementale et la valeur de la nature dans ELLIOT Robert (éd.), *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press, « Oxford readings in philosophy », 1995 ; et en français dans *Éthique de l'environnement: nature, valeur, respect*, traduit par Hicham-Stéphane Afeissa (éd.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007. Pour une présentation synthétique de ces débats, on consultera LARRERE Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

l'ensemble des réalités affectées par le capitalisme pour le critiquer ? Ne vaudrait-il pas mieux répertorier patiemment la longue liste des conséquences de la crise environnementale ?

Mais, ce n'est encore que la moitié du problème. En effet, à mesure qu'on s'interroge sur l'ontologie (naturaliste ou non) nécessaire à la critique du capitalisme, on s'aperçoit que le concept de capitalisme lui-même nous échappe. Le définir comme un système fondé sur l'accaparement d'une partie du travail humain par le capital ne permet plus de penser sa dynamique d'expansion historique. *Il n'est pas suffisant de repenser la nature à partir du capitalisme, il faut aussi repenser le capitalisme à partir de la nature.* Dès lors, apparaît un second problème, corrélat du premier. En quoi la catastrophe écologique permet-elle de repenser le capitalisme ? Plus précisément, que gagne-t-on à élaborer sa critique à partir des logiques singulières qu'il met en œuvre pour exploiter la nature ? Est-ce un autre capitalisme qui apparaît ou une autre image de ce qu'il a toujours été ? Est-ce une nouvelle phase du capitalisme (déprédateur, extractiviste) ou un nouveau regard sur des tendances de long terme restées inaperçues ? Le capitalisme est-il un *mode de production* parmi d'autres ou, à la différence de tous les autres, un *mode de destruction* généralisée de la vie ? Cette opposition entre le capitalisme et *tous les autres* systèmes économiques est-elle d'ailleurs pertinente ? Là encore le capitalisme est-il autre chose qu'un nom commode pour une variété de pratiques, de rapports sociaux, de discours qui n'ont en commun que le nom qu'on leur donne ?

La question ontologique (définir la nature du réel) et la question historique (définir la trajectoire du capital) apparaissent comme les deux faces de Janus d'un même problème. On peut trouver sur les sentiers de la Forêt de la corniche des forts à Romainville les ressources nécessaires à la formulation des hypothèses qui guideront cette recherche.



La forêt de Romainville a poussé spontanément sur d'anciennes carrières de gypse abandonnées. Ci-dessous une partie du front de taille recouvert de végétation.



Sentiers : la forêt de Romainville

Dans cette section, je montrerai combien l'écologie du lieu (i) - sa géologie (ii), sa flore (iii) et son urbanité (iiii) – est informée par l'histoire sociale qui a autorisée son surgissement et sa publicité.

(i.) *Le sens du lieu*

À Romainville, à quelques kilomètres à peine de Paris, une forêt sauvage a poussé sur d'anciennes carrières de gypse. Abandonné en 1958, cet espace extractiviste a vu croître, en quelque soixante ans, une végétation dense, une flore d'une rare diversité dont le surgissement, en apparence si spontanée, surprend le promeneur attentif. Les galeries des carrières, qui s'effondrent parfois en fontis, ont renforcé le caractère escarpé du lieu. Les sentiers longent un front de taille dissimulé sous des buttes végétales qui dessinent un panorama accidenté. Le sentiment qui habite le promeneur ne se laisse pourtant pas facilement capter par le récit canonique d'une expérience sublime dans un paysage mythique de nature sauvage. Ici, tout ramène au(x) trouble(s) d'une histoire sociale. À la Forêt de la Corniche des Forts, on n'accède que par les passages les plus urbanisés, en laissant derrière soi la circulation continue des marchandises et des voitures, en oubliant la ville qui s'érige bruyamment au profit du capital. Les quelques ouvertures qui en autorisent l'accès découvrent une forêt de vingt-sept hectares, traversée de nombreux sentiers et jalonnée par les traces qu'y ont laissé des années d'occupation. Comme la plupart des « hétérotopies⁷ » urbaines, la Corniche a offert la possibilité de multiples usages.

⁶ Cette section est le résultat d'une enquête effectuée auprès des collectifs de défense de la forêt de la Corniche des Forts au cours des mois d'octobre 2018 à février 2019 et paru dans GUILLIBERT Paul et CHESNAIS Nikola, « Ensauvager la métropole. Enquête sur la géologie politique de la forêt de Romainville », in *Vacarme*, n° 87, juin 2019, p. 28-45. Cette enquête réalisée en collaboration avec Nikola Chesnais a été réalisée auprès de Mohammed Boughanmi et l'association Droit Au Logement (DAL-Spoutnik), Joyce Edhor et l'Association des Amis de la Corniche des Forts. Elle a bénéficié de l'aide décisive d'Olivier Belbéoch pour l'analyse des documents relatifs aux taux de pollution, Corinne Blouet, Thierry Crombet et le chien Solo pour les promenades dans la forêt, Sarah Kamalvand et les étudiant·es de son atelier de Master de l'École Spéciale d'Architecture pour l'analyse de la biodiversité. Cette enquête aurait été impossible sans le travail de Jade Lindgaard et de Sylvain Piron. On excusera le philosophe pour le caractère très rudimentaire de sa méthode de terrain. L'enquête a consisté en une série d'entretiens et à suivre les participant·es dans leurs actions. Si j'avais à invoquer une seule méthode d'enquête, sans prétendre en maîtriser les sources et les pratiques, et sans atteindre son niveau d'expertise, elle aurait sans doute à voir avec « l'épistémologie environnementale engagée » dont parle Giovanna di Chiro dans DI CHIRO Giovanna, « Living is for Everyone: Border Crossings for Community, Environment, and Health », in *Osiris, Landscapes of Exposure: Knowledge and Illness in Modern Environments*, 19 (2nd Series), 2004, p. 113.

⁷ FOUCAULT Michel, « Des espaces autres », in *Empan*, n° 54, vol. 2, 2004, p. 12-19.



Les fontis sont des effondrements du sol en surface, provoqués par la dégradation des galeries souterraines ; ici, ils sont envahis par la végétation.

S'y sont produits, en s'y croisant parfois mais en s'évitant le plus souvent, des dépôts d'ordure (le sol est une grande décharge, un ensemble plus ou moins organique de déchets, gravats, etc.), des cultures de cannabis, des fêtes, de l'horticulture, des refuges pour exilé·es, des promenades, du glanage, des habitations temporaires de personnes isolées sans domicile, des ateliers clandestins de récupération de cuivre... La multiplicité des usages de la forêt a été permise par la relative absence de contrôle étatique de l'espace et la non valorisation d'un sol hautement pollué et miné de galeries. Pendant soixante ans, la forêt a discrètement fourni ses services à des pratiques sociales marginales.

(ii.) *Géologie politique*

Exploité depuis l'Antiquité, le gypse d'Île-de-France constitue la principale réserve métropolitaine. Les couches de gypse se sont formées au cours de la dernière époque de l'Éocène, le Ludien, entre trente-trois et trente-sept millions d'années avant notre ère⁸. Cuite selon des techniques spécifiques, cette roche saline, dont les réserves franciliennes sont réputées d'excellente qualité, permet la fabrication du plâtre. L'Inspection générale des carrières a isolé quatre carrières distinctes dont trois ont été exploitées à ciel ouvert et dont les toponymes méritent d'être relevés : la carrière des Bas-pays, la carrière de l'Aviation, la carrière du Fort de Noisy, et la carrière du frais culs de Béthisy et de la Lunette de Noisy. Si au cours des dix derniers millénaires le sous-sol de Romainville était resté relativement stable, la production industrielle à grande échelle a définitivement marqué la formation géologique de la Corniche des Forts. Les trois niveaux ou « masses » de gypse s'étalent sur plus de trente mètres de profondeurs et sont désormais minés de galeries ennoyées par les ruissellements de la « nappe perchée » et de l'aquifère romainvillois⁹. La fabrique de la métropole parisienne commence par l'exploitation intensive de ses sous-sols et inscrit, dans le temps géologique, les pratiques extractivistes des deux derniers siècles.

À cet égard, la forêt de la Corniche des Forts soulève le problème de l'identification d'une ère géologique succédant à l'Holocène (onze mille ans avant notre ère jusqu'à nos jours) et qu'on

⁸ La plupart des informations géologiques et hydrogéologiques de cet article proviennent du *Rapport en vue de l'élaboration d'un plan de prévention des risques naturels liés aux anciennes carrières* de Romainville, établi par l'Inspection générale des carrières de septembre 2001, consulté le 6 août 2019, URL : http://www.seine-saint-denis.gouv.fr/content/download/2150/15955/file/note_de_presentation_reglement_ppr_carrieres_romainville_octobre_2001.pdf

⁹ Une « nappe perchée » est un volume d'eau souterrain dans une cuvette souterraine composée de sols imperméables. Un « aquifère » est une formation géologique composée principalement de marnes, suffisamment poreuses pour stocker de grandes quantités d'eau. Voir BAIZE Denis, AUBERT Georges, DOSSO Mireille, et al., « Pédologie », in *Encyclopedia Universalis [en ligne]*, consulté le 6 août 2019, URL : <http://www.universalis-edu.com.faraway.parisnante.fr/encyclopedie/pedologie/>.

nommerait « Anthropocène », « Capitalocène », « Plantationocène », « Occidentalocène », « Industrialocène ou Mégalocène », « Chthulucène » ou, pourquoi pas, dans le cadre d'une étude de l'extractivisme moderne, « Extractionocène ». Par-delà les controverses sur le terme adéquat¹⁰, le concept vise à montrer que certaines activités sociales ont depuis plusieurs siècles atteint un niveau et une ampleur tels qu'elles jouent les premiers rôles dans l'histoire géologique de la Terre. La temporalité « quasiment immobile¹¹ » des mouvements tectoniques et des formations géologiques, la constitution de strates et de matières nouvelles dont la durée se mesure en millions d'années, sont définitivement marquées par la transformation technique du monde inaugurée par les Modernes au cours des cinq derniers siècles. La géologie de la forêt soulève ainsi le problème du rapport entre histoire sociale et histoire naturelle. Nous commençons à réapprendre que le devenir des sociétés est lié aux devenirs de la Terre et l'histoire naturelle informée par une histoire sociale.

(iii.) *La renouée du Japon*

En 2001, le cabinet d'étude « Écosphère » a relevé, dans la forêt de la Corniche des Forts, deux cent dix-huit espèces végétales avec des arbres de tailles respectables et une strate arbustive dominée par les fourrées de sureau noir et sureau yèble¹². Les principaux arbres, l'érable plane, le robinier faux-acacia, l'orme champêtre, le frêne commun et l'érable sycomore, auxquels se mêlent quelques merisiers, des marronniers, des pins noirs, des hêtres, sont aux prises avec des plantes invasives, du lierre et des lianes. On serait alors tenté, comme l'ont fait certaines organisations écologistes à propos de la Corniche, de vanter les mérites d'une nature qui, sans être primitive, semble pourtant « sauvage ». Mais la nature du sauvage dont il est ici question est ambivalente. Dans la mesure où « *ça pousse* » de manière autonome, on peut y voir le triomphe d'une naturalité brute, sans histoires. Mais puisqu'il s'agit d'un lieu anthropisé, transformé par des siècles d'exploitation des ressources, on pourrait en faire à l'inverse un modèle d'hybridité du social et du naturel, un espace mixte où règnerait l'indistinction et l'indétermination, un lieu qui suspendrait le codage naturaliste du monde. Une des plantes de la forêt, la renouée à feuille pointues, ou « renouée du Japon », invite à une formulation plus précise de ce paradoxe.

¹⁰ Je discute de ces débats dans le chapitre 1 « La nature de l'histoire ».

¹¹ BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 6^e éd., Paris, Armand Colin, 1985, vol. 1/2, p.13.

¹² *Étude écologique : BPAL de la corniche des Forts*, Écosphère, juin-juillet 2001.

Considérée comme invasive cette plante rhizomatique pousse particulièrement bien sur les décharges et les sols pollués au plomb. Elle signale souvent des taux de pollution élevés et prolifère dans la forêt. Derrière l'image insolite d'une terre composée essentiellement de gravats et de déchets, il y a la réalité de la pollution des sols de la Corniche des Forts. Arsenic, cuivre, mercure, plomb, strontium, benzopyrène sont quelques-unes des substances les plus cancérigènes qu'on y trouve en quantités largement supérieures aux quantités autorisées. La « valeur de définition de source sol¹³ » du cuivre est par exemple de quatre-vingt-quinze milligrammes par kilogramme de terre et les résultats dans la forêt sont de trois mille cent quatre-vingt-dix milligrammes par kilogramme de terre. On touche là à un des paradoxes de cette forêt : elle est largement protégée par la pollution qui empêche de la convertir intégralement en espace de loisirs ou d'habitations.

Parler d'ensauvagement plutôt que de nature sauvage, c'est donc noter l'historicité d'une nature qui, quoiqu'elle réaffirme sa puissance dans les « ruines du capitalisme », pour reprendre une expression d'Anna Tsing¹⁴, se développe pourtant dans un monde anthropique dont les effets en termes de pollution échappent largement à notre maîtrise. Aussi la forêt de Romainville peut-elle s'apparenter à une « nature sauvage historique¹⁵ » : son apparition et son autoproduction, autonomes, ont des conditions culturelles. Historique, la forêt a donc poussé dans les interstices de la métropole capitaliste dans un lieu central de l'extractivisme francilien du XIX^e siècle. Naturelle, elle s'est déployée par la puissance d'un règne végétal qui peut s'adapter dans les zones les plus polluées en créant les conditions de leur invisibilité. Cette *nature historique* est donc le résultat d'un principe d'autodéploiement vital caractéristique de la « biosphère¹⁶ », mais dans un monde aliéné, un monde dont la force destructrice nous échappe.

¹³ La valeur de définition de source sol (VDSS) est une valeur guide française, spécifique d'une substance, devant servir à identifier une source de pollution constituée de sols, et à délimiter sa surface. La plupart des informations sur les pollutions, dans cet article, viennent de l'impressionnant travail de synthèse et d'alerte d'Olivier Belbéoch.

¹⁴ TSING Anna Lowenhaupt, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, traduit par Philippe Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

¹⁵ CRONON William, « L'énigme des îles des Apôtres : comment gère-t-on une wilderness chargée d'histoires humaines ? » in *Nature et récits. Essai d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 173. Pour la version anglaise voir CRONON William, « The Riddle of the Apostle Islands: How do you Manage a Wilderness Full of Human Stories? », in *Orion, Great Barrington, The Orion Society*, juin 2003, p. 36-42.

¹⁶ J'utiliserai peu ce concept central en écologie depuis son invention par Vladimir Vernadsky dans les années 1920 : il permet de désigner l'ensemble des organismes vivants et leurs milieux de vie, donc la totalité des écosystèmes présents que ce soit dans la lithosphère, l'hydrosphère et l'atmosphère. Pour la constitution de la catégorie moderne de biosphère comme objet d'une politique climatique globale, on consultera MAHRANE Yannick, FENZI Marianna, PESSIS Céline, et BONNEUIL Christophe, « De la nature à la biosphère », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 113, vol. 1, p. 127-141.



Le sol de la forêt de la Corniche des Forts est recouvert de gravats sur lesquels la végétation a poussé.





La renouée du Japon à la fin de l'hiver.



Le chantier de la base de loisir avec, à l'arrière-plan, la cité Youri Gagarine.

Cette puissance d'engendrement inhérent au vivant a une histoire autonome, une histoire naturelle, mais elle a aussi une histoire hétéronome, une histoire sociale. Surgissant au cœur d'une ville où l'explosion du foncier est le signe d'une concentration toujours plus forte des humains, des marchandises et des capitaux, la forêt est une mise en question intérieure. La pousse végétale y indique la direction d'une solution possible au problème du naturalisme.

(iv.) *Destination Youri Gagarine*

Tant que la forêt était laissée à elle-même, elle était relativement peu connue des Franciliennes et les possibilités d'y accéder limitées. Mais, depuis quelques années, le projet de destruction de la forêt, et de la cité Youri Gagarine qui la surplombe, a conduit à l'émergence de luttes sociales et de collectifs militants qui combattent la construction d'une « base de loisirs » et d'un « éco-quartier ». Avec le début de la déforestation, en octobre 2018, les collectifs ont d'abord cherché à faire connaître l'existence de la forêt afin de la conserver. Enclose et menacée, elle n'abrite plus les usages marginaux qu'elle avait connus jusqu'alors. Alors que les pratiques discrètes, hétérotopiques, avaient intérêt à la maintenir dans l'oubli, le conflit politique a fait de la publicité de cette nature historique l'objet et l'enjeu de la contestation sociale.

Le projet de base de loisirs sur le site de la Forêt de Romainville date de 1992, mais c'est seulement depuis le lancement du « Grand Paris » en 2008 que sa mise en œuvre a été validée. Remodelée plusieurs fois depuis cette période, la superficie de la base de loisir s'est réduite à mesure que les expertises témoignaient de la pollution du lieu et que les luttes interrompaient le projet. Sur les vingt-sept hectares de la forêt, sept hectares ont déjà été détruits en vue de constituer un espace de loisirs composé d'une « plaine de loisirs » avec des équipements sportifs et des aires de jeux pour enfants, d'une « passerelle d'observation » de la biodiversité et d'une « zone d'éco-pâturage » fermée au public mais ouverte à des moutons et des animaux d'élevage¹⁷ dont l'analyse des risques résiduels a montré qu'ils seront impropres à tout contact avec des humains en raison des taux de pollution des futurs pâturages. Contrairement aux projets initiaux, vingt hectares de la forêt seront non seulement préservés mais « sanctuarisés » pour abriter les écosystèmes. Cette nature historique inaccessible – en raison de la pollution de ses sols et de la fragilité de ses sous-sols – est donc présentée comme un lieu sacré et sauvage que nous aurions la charge de protéger et dont les accès seront interdits. On ne comprend pas cette sacralisation soudaine de l'environnement si on ne

¹⁷ *Présentation du programme de rénovation urbaine*, Mairie de Romainville, 2016, consulté le 6 août 2019, URL : <http://www.ville-romainville.fr/2278-presentation-du-programme-de-renovation-urbaine.htm>.

mesure pas à quel point elle est liée à la destruction et à la « réhabilitation » du quartier H.L.M. de la cité Youri Gagarine qui surplombe la forêt.

La base de loisirs sera en effet ouverte par « une promenade écologique » sur le grand ensemble de l'avenue Lénine. Mais celui-ci aura été presque intégralement détruit. La cité compte aujourd'hui plus de sept cents logements qui souffrent principalement du manque d'entretien des bailleurs sociaux. Sur l'ensemble de ces logements, seuls trois cents six seront réhabilités et quatre cent soixante-seize démolis, afin de reconstruire plus de neuf cents logements dans des immeubles modernes, peu consommateurs d'énergie et soi-disant « écologiques ». Bien que la mairie assure qu'une partie importante des résidents sera relogé à proximité, l'association Droit au logement de Gagarine constate que la municipalité n'a pas de projet immobiliser à la hauteur du nombre de logements nécessaires¹⁸. Pour l'association, il s'agit surtout d'un programme de valorisation foncière dont l'effet principal sera d'éloigner du centre de la capitale les populations les plus pauvres issues de l'immigration postcoloniale.

Cet espace intégré de la base de loisirs et de l'éco-quartier Gagarine n'illustre pas seulement la logique foncière du Grand Paris, il témoigne également de *l'imaginaire spatial du capitalisme tardif*. Plutôt qu'une forêt ensauvagée abritant des usages hétérotopiques et des espèces rares, longée par une cité H.L.M. qui la surplombe avec une certaine indifférence, il propose des espaces artificialisés, dits « écologiques », où les travailleurs cognitifs de la capitale pourront profiter de la tranquillité nécessaire à la reproduction de leur force de travail, tandis que les populations les plus pauvres, majoritairement non blanches, seront reléguées dans des périphéries lointaines et hautement urbanisées. Puisque la partie constructible de la forêt de la Corniche des Forts est déjà détruite, c'est vers le maintien de la cité Youri Gagarine et de ses logements que la lutte des collectifs a commencé à s'orienter. Deux principes antagoniques de l'action écologiste s'y opposent

Le premier fait de la défense d'une nature « sauvage » l'objectif central d'une stratégie conséquente. Une telle politique défend la valeur intrinsèque des paysages dont la naturalité est la moins modifiée par l'action humaine. À Romainville, cette tactique s'est confrontée à deux difficultés. D'une part, la nature à défendre est le produit d'une histoire industrielle de l'extractivisme moderne. L'histoire autonome de la forêt romainvilloise, son surgissement spontané, est conditionnée par l'histoire sociale hétéronome de ses usages capitalistes. D'autre part, ce projet de défense d'une nature préservée peut servir de fondement à des politiques sociales et

¹⁸ BOUGHANMI Mohammed, entretien réalisé le 17 janvier 2019, Romainville, Cité Youri Gagarine.

raciales inégalitaires. Sous prétexte de défense de la nature, on légitime l'exclusion de celles et ceux qui n'auraient pas les moyens matériels de la préserver. Le nouveau projet de « base de loisirs » et « d'éco-quartier » de Romainville témoigne ainsi de la plasticité politique du motif de la préservation de la nature. Les promoteurs qui bétonnent la métropole ont appris à se saisir de ce *topos* pour sanctuariser certains espaces et légitimer leurs projets à plus petite échelle. Face à ces deux difficultés, l'action écologiste peut être guidée par un second principe stratégique.

Ce second principe place au premier plan une revendication de « justice environnementale ». Laquelle défend la salubrité des écosystèmes où l'on vit et combats la reproduction sociale et environnementale des rapports de domination de race, de genre et de classe. Dans cette perspective, les injustices sociales sont toujours médiatisées par des rapports avec les choses (des territoires, des propriétés, des biens meubles, des institutions...) et les rapports aux environnements autorisés par des rapports sociaux. Une cité non entretenue c'est une certaine manière de traiter les personnes qui y vivent, de même qu'une forêt détruite est l'expression de rapports sociaux fondés sur l'accumulation de valeur. Les mouvements de justice environnementale défendent la dignité des territoires, l'intégrité des espaces naturels et la salubrité des conditions de vie, en tant que condition de la reproduction des collectifs. Puisque les milieux perturbés signalent des sociétés aliénées, des rapports sociaux plus justes supposent des environnements plus sains. De ce point de vue, la forêt de la Corniche des Forts témoigne de la centralité de rapports sociaux inégalitaires dans le traitement des espaces naturels et des milieux urbains. Mais elle nous renseigne aussi sur une autre intuition essentielle de ce travail : *les controverses scientifiques et techniques autour de la connaissance des natures sont souvent le résultat historique de luttes sociales*. En effet, dans la mesure où la publicité de la forêt, la connaissance de sa biodiversité, les expérimentations sur les taux de pollution ont été largement provoquées par des collectifs en lutte contre les projets de destruction, il apparaît que les conditions sociales de la controverse scientifique y ont été déterminées par une histoire de luttes. On peut dégager de cette enquête sur la forêt de Romainville quelques hypothèses générales pour ce travail.

Pistes : « naturalisme historique » et ontologie de la φύσις

Défendre *l'historicité de la nature* (ii.) revient à soutenir une thèse ontologique qui me permettra d'intervenir de manière singulière dans la tradition de l'écosocialisme et du marxisme écologique en réactivant une philosophie de la nature héritée d'Aristote et de la « gauche aristotélicienne » (iii.). Laquelle me fournira aussi l'occasion d'élaborer dans la prochaine section une philosophie politique du capitalisme contemporain par-delà l'étude historique de ses configurations socio-écologiques. Avant de présenter ma position philosophique, un mot sur la tradition dans laquelle elle s'inscrit (i.).

(i.) *Écosocialisme et marxisme écologique*

On désigne en général par « écosocialisme » une tradition politique héritée des socialismes du XIX^e siècle, et en particulier du marxisme. D'un point de vue critique, elle vise à refonder la théorie du capitalisme à partir du type de rapports à l'environnement qu'il met en place (domination ou exploitation de la nature). D'un point de vue stratégique, elle intègre au programme de transformation sociale du communisme (fondé sur la destruction des rapports de propriété capitaliste par le dépérissement de l'État) une politique écologiste de préservation des richesses naturelles et de développement de relations plus soutenables et plus harmonieuses avec la terre¹⁹. À l'heure où la catastrophe écologique semblait persuader un certain nombre de commentateurs qu'il était temps d'abandonner le marxisme, l'écosocialisme défendait au contraire sa légitimité pour lutter contre les ravages écologiques. Mais dans sa volonté de défendre les traditions communistes, l'écosocialisme a parfois oublié sa tâche initiale : face à ceux qui pensaient que les concepts marxistes étaient inutiles, il a souvent prétendu qu'ils étaient suffisants. Or, l'ampleur de la catastrophe impose un changement de regard : ce ne sont plus seulement les conditions d'une vie humaine décente et libre qui sont en jeu, mais les conditions de la vie en général. Face à la nécessité

¹⁹ Par bien des aspects André Gorz fait figure de précurseur dans ce champ. Voir par exemple le recueil d'articles : GORZ André, *Écologica*, Paris, France, Galilée, 2008. On consultera aussi les importantes contributions de Michael Löwy et Jean-Marie Harribey voir LÖWY Michael, *Écosocialisme: l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Paris, Mille et une nuits, 2011 ; et HARRIBEY Jean-Marie et LÖWY Michael (éd.), *Capital contre nature*, Paris, Presses universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2003 ; ainsi que HARRIBEY Jean-Marie, *La richesse, la valeur et l'inestimable: fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Éditions les Liens qui libèrent, 2013. Dans le contexte anglo-saxon, on consultera par exemple, en ce qui concerne les « précurseurs » : FOSTER John Bellamy, CLARK Brett et YORK Richard, *The ecological rift: capitalism's war on the earth*, New York, Monthly Review Press, 2010 ; et O'CONNOR James R., *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1997 ; et pour une actualisation récente du concept, on consultera SAITO Kōhei, *Karl Marx's ecosocialism: capitalism, nature, and the unfinished critique of political economy*, New York, Monthly Review Press, 2017.

de repenser la critique du capitalisme, un mouvement de refondation écologique du marxisme s'est donc développé au sein de l'écosocialisme.

Celui-ci a d'original qu'il s'est d'abord élaboré dans le champ de l'histoire environnementale. Partant d'une histoire globale des effets écologiques de la production des marchandises capitalistes²⁰, ou d'une histoire des forces productives dans l'émergence de la crise climatique²¹, il a montré combien le capitalisme était capable de s'adapter aux natures qu'il rencontre. Plus précisément, les historiens marxistes de l'environnement définissent la trajectoire historique du capitalisme à partir des natures qu'il exploite et des médiations techniques qu'il met en œuvre pour y parvenir. Est ainsi apparue une autre image du capitalisme, où les techniques sont des moyens pour exploiter les configurations spécifiques de la terre ; un capitalisme où l'accumulation de valeur par l'exploitation du travail (marxisme « traditionnel ») repose sur une prolifération des formes d'appropriation et de dévalorisation de la nature (marxisme écologique). Dans cette affaire, la centralité de l'histoire environnementale n'est pas contingente. Elle témoigne de la richesse d'un champ de la recherche attentif à l'historicité des rapports à la nature, c'est-à-dire à leur dimension évolutive et multiple. S'il existe une grande variété de rapports matériels à l'environnement, ils s'expriment toujours dans des récits concurrents et conflictuels. Cette conflictualité des récits dénote l'existence d'affrontements réels pour le partage, l'usage et la connaissance de la nature. Or, il me semble que le marxisme écologique a mal posé le problème ontologique d'une telle position. La première tâche de ce travail sera donc d'élucider la *philosophie de la nature* dont la critique écologique du capitalisme est solidaire. J'envisagerai dans la prochaine section les conséquences politiques originales qu'on peut déduire de cette position naturaliste.

(ii.) *Les trois significations de l'historicité de la nature*

Le marxisme écologique repose selon moi sur une philosophie implicite de *l'historicité de la nature*. Cette proposition doit s'entendre en trois sens. Premièrement, les organismes et les écosystèmes produisent, par des actions isolées ou conjointes, des effets matériels. Les interactions entre les entités transforment l'environnement qui à son tour conditionne les formes de vie qui

²⁰ Voir par exemple les premiers travaux de Jason W. Moore sur les « frontières de marchandise ». MOORE Jason W., « Sugar and the Expansion of the Early Modern World-Economy: Commodity Frontiers, Ecological Transformation, and Industrialization », in *Review*, n° 3, vol. 23, 2000, p. 409-433 ; MOORE Jason W., « Silver, Ecology, and the Origins of the Modern World, 1450-1640 » in *Rethinking Environmental History: World-System History and Global Environmental Change*, Alf Hornborg, John R. McNeill et Joan Martinez-Alier (éd.), Lanham, Altamira Press, 2007, p. 123-142.

²¹ Je fais référence au travail central de MALM Andreas, *Fossil Capital: the Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016.

peuvent s'y développer. Ces interrelations produisent un *milieu* qui est le résultat des actions réciproques des organismes dans et sur un biotope particulier. Cette définition dynamique des écosystèmes accorde une place importante à la puissance d'engendrement des êtres naturels, c'est-à-dire à leur capacité à fixer, par interaction, les normes d'une action possible dans un environnement déterminé ; et ainsi à transformer le monde. Pensons seulement aux effets de la mycorhization, cette association de racines et de champignon qui produit un milieu adéquat à certaines espèces ; ou encore aux millions d'années nécessaires à la décomposition des matières organiques en matières fossiles. La nature est une puissance d'engendrement qui surgit et s'autoproduit. Donna Haraway a récemment proposé de remplacer le concept « d'autoproduction » par celui de « sympoïèse²² » qui désigne la coproduction du milieu par des espèces en interrelations plutôt que l'activité autonome de certains organismes isolés. Les milieux sont donc toujours des « mondes multispécifiques²³ ». Cette précision est décisive, mais elle fait fond sur une idée commune concernant la nature du réel : il existe une puissance de surgissement et d'engendrement qui existe indépendamment de la représentation que nous en avons. Ces processus qu'on a coutume de ranger sous l'appellation d'*histoire naturelle*, il me semble possible de les penser dans les termes d'une *histoire autonome de la nature*. Le fait d'attribuer à la nature une autonomie, c'est-à-dire une puissance d'agir mais également une capacité à fixer des normes pour toute action possible dans un milieu donné, suppose de rompre avec l'assimilation de l'autonomie à la liberté humaine.

Deuxièmement, la nature a une histoire sociale au sens où elle est transformée par des activités humaines elles-mêmes informées par des *révélés* qui codifient le réel et symbolisent les puissances de production du monde. Pensons, pour reprendre des exemples canoniques de la littérature environnementale, à la transformation de la nature du Grand Ouest Américain au moment de la conquête puis de l'essor du capitalisme industriel²⁴ ou aux effets de la pêche exportatrice dans la mangrove sud-américaine²⁵. On le voit, l'histoire autonome de la nature est largement modifiée par l'*histoire hétéronome de la nature*, son histoire sociale et culturelle. Parler de l'histoire sociale *de la nature* (sens subjectif du complément du nom) revient à défendre la coappartenance des pratiques sociales et de leur condition matérielle objective. L'histoire sociale

²² HARAWAY Donna Jeanne, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Londres, Duke University Press, 2016, p. 33 (je traduis) : la « sympoieisis » désigne « l'activité des systèmes qui n'ont pas de frontières spatiales ou temporelles autodéterminées et où l'information et le contrôle sont distribuées parmi les composants. »

²³ *Ibid.*, p. 6.

²⁴ CRONON William, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, New York, WW. Norton and Company, 1991.

²⁵ ODUM Howard T. et ARDING Jan E., *Emergy Analysis of Shrimp Mariculture in Ecuador*, Working paper., University of Rhode Island, Narragansett, Coastal Resources Center, 1991.

est une histoire de la nature. Mais, cela suppose également de nommer les effets de discontinuités, de ruptures, de perturbations que les humains peuvent provoquer plus que toute autre espèce. La puissance technique de la destruction moderne nous rappelle notre appartenance mondaine et signale notre capacité à la perturber de manière systémique et globale. Que la nature puisse avoir une histoire autonome et une histoire hétéronome appelle une remarque définitionnelle.

L'autonomie et l'hétéronomie ne peuvent plus être les caractéristiques exclusives de la rationalité morale. L'autonomie désigne la puissance d'agir d'un être ou d'un ensemble d'êtres au sein d'un milieu dans lequel ils évoluent et qu'ils contribuent par leurs actions à rendre plus conforme à leur propre complexion. Dans la mesure où les milieux sont les résultats de la coévolution d'espèces distinctes (une *sympoïèse*), il serait sans doute plus cohérent de parler de « symbionomie » plutôt que d'autonomie ; mais je maintiendrai par habitude le concept d'autonomie. L'hétéronomie est au contraire une limitation du déploiement de la nature d'un être ou d'un écosystème par l'instauration de règles et de normes plus conformes à la nature d'autres êtres. En ce sens, dire de la nature qu'elle a une histoire hétéronome c'est insister sur l'ampleur des contraintes, des limitations, des orientations, des perturbations et des destructions que les sociétés humaines en tant que puissances naturelles peuvent imposer à la logique de son déploiement autonome.

Troisièmement, parler de *l'historicité de la nature* c'est reconnaître qu'il existe des protagonistes non humains dans l'histoire sociale qui interviennent dans nos histoires en raison de leur puissance d'agir propre. Isabelle Stengers a proposé de renommer « Gaïa » cette puissance désintéressée et autonome d'intervention dans nos affaires humaines²⁶. Le surgissement de cette spontanéité qui « ne se préoccupe pas de nous », pour laquelle nous n'avons littéralement « aucun intérêt » change tout, puisqu'elle impose de mesurer non seulement le poids des *effets écologiques* des activités humaines sur la terre, mais aussi celui des *effets sociaux* des puissances naturelles. La puissance d'agir de la nature intervient dans nos histoires sociales et culturelles. Vivre « au temps

²⁶ STENGERS Isabelle, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, Paris, France, La Découverte, 2013, p.53 : « Gaïa, celle qui fait intrusion, ne nous demande rien, même pas une réponse à la question qu'elle impose ». Je partage très largement les analyses de Stengers concernant le rapport entre capitalisme et catastrophe écologique ; j'emploierai toujours son concept de « Gaïa » sans entrer dans les discussions autour de cette notion qui renvoie à des débats proches mais néanmoins distincts de ceux que j'ai entrepris de mener dans ce travail. Ce sont James Lovelock et Lynn Margulis qui sont à l'origine du concept. Voir notamment LOVELOCK James, *La revanche de Gaïa : pourquoi la Terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité ?*, traduit par Thierry Piélat, Paris, Flammarion, « Nouvelle bibliothèque scientifique », 2007, p.30 : La Terre est « un système physiologique dynamique qui inclut la biosphère et maintient notre planète depuis plus de trois milliards d'années en harmonie avec la vie. » Voir également MARGULIS Lynn, « Gaïa » in *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, HACHE Émilie (dir.), Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 251-266.

des catastrophes » signifie que nous sommes entrés dans une nouvelle ère de l'humanité où les événements climatiques qui perturbent le fonctionnement normal des sociétés modernes surviendront à une fréquence soutenue à l'échelle de l'humanité. Là où l'effondrement est un *telos* abstrait de l'histoire, la catastrophe s'inscrit dans un présent de longue durée. Comme l'écrit Stengers, cette intrusion du naturel dans l'histoire sociale « est une inconnue majeure, *qui est là pour rester*. [...] Il ne s'agit pas "d'un mauvais moment à passer"²⁷ ». Or, il me semble que le marxisme écologique n'a pas pris la mesure politique de cette intrusion sociale. En inscrivant les tendances du capitalisme dans une histoire de longue durée des déprédations environnementales, il révèle une vérité sur son *histoire écologique*, mais il ne permet pas de penser ce que cela change pour notre *avenir politique*. Avant de présenter la thèse politique de cette recherche, il convient de résumer sa position ontologique et son héritage philosophique.

La thèse de l'historicité de la nature a quatre implications philosophiques. a) Il existe une puissance d'engendrement spontanée qui existe indépendamment du type de codification culturelle auquel nous la soumettons. C'est ce qu'on appellera l'autonomie de la nature. b) Dans la mesure où cette puissance de sympoïèse est une capacité à composer entre différents organismes et différentes espèces, *son histoire est nécessairement multiple*. Il n'existe pas *une histoire de la nature*, mais *des natures historiques* qui sont le produit toujours partiel et inachevé d'une puissance d'autoproduction qui compose avec ses milieux. En ce sens, cette philosophie historique de la nature est un « multinaturalisme²⁸ ». Elle admet que le surgissement du non humain est toujours relatif aux milieux naturels et à l'histoire des sociétés qui l'ont transformé matériellement et informé symboliquement. On réservera le terme de *nature*, au singulier, à la désignation d'une puissance ontologique d'engendrement qui n'existe jamais *que* dans des manifestations singulières, *des natures historiques réelles*. Celles-ci désignent les transformations humaines et non humaines auxquelles est soumise cette puissance. Autrement dit, « *la nature* » ne peut servir à désigner un type d'espace ou une collection d'objet, elle désigne plutôt une puissance causale qui se réalise toujours singulièrement. c) Cette puissance autonome d'engendrement du réel apparaît dans des conditions culturelles et historiques déterminées, c'est-à-dire informée par une histoire sociale qui est son histoire hétéronome. « Nature » est le nom qu'a pris cette puissance dans l'histoire de la philosophie

²⁷ I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, op. cit., p. 55.

²⁸ Le concept apparaît sous la plume de Viveiros de Castro pour caractériser la « politique cosmique » du « perspectivisme chamanique » pour laquelle il n'existe pas une nature et des cultures, mais des natures qui ont chacune leur culture. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 25. J'emploierai ce terme fécond sans emprunt plus poussé à l'anthropologie perspectiviste.

européenne. La « nature » n'est donc jamais *qu'*une codification culturelle du réel parmi d'autres, mais elle peut permettre sous certaines conditions de *désigner adéquatement* un type de réalités et d'autoriser des *traductions conformes* dans d'autres codifications culturelles. d) À l'heure de la crise climatique globale, *une critique écologique du capital ne peut se passer d'une philosophie de la nature*, car le capitalisme est un rapport social fondé sur l'appropriation des forces et la dévalorisation des richesses naturelles. La force de ce mode de production apparaîtra alors par sa plasticité, sa capacité à s'adapter et à soumettre les natures qu'il rencontre pour les exploiter. C'est donc un capitalisme historique et protéiforme qui apparaîtra au cours de ces pages.

Ce qui déplace ce naturalisme et le fait échapper aux critiques évoquées plus haut²⁹, c'est son historicité et sa processualité. Voilà pourquoi, je propose de l'appeler, suivant un concept de Frédéric Monferrand, un « *naturalisme historique*³⁰ ». Ce naturalisme, tel que je le comprends, s'inscrit dans la longue tradition de la philosophie naturelle.

(iii.) *La « gauche aristotélicienne » et l'ontologie de la φύσις*

Le naturalisme désigne en général, dans l'histoire de la philosophie, l'idée d'une *appartenance* des sociétés à la Terre et d'une *continuité* entre phénomènes naturels et faits sociaux. Une position naturaliste entend le plus souvent ramener une pratique, un discours ou une représentation sociale à son substrat naturel et matériel. Être naturaliste revient, par exemple, à expliquer une conduite humaine par la *nécessité d'une adaptation* à l'environnement ou par la *fonction biologique* qu'elle remplit. On peut alors s'étonner de l'usage de ce terme – que j'ai adopté jusqu'ici – regroupant sous une même catégorie de « naturalisme » des conceptions aussi antagoniques que celle qui défend l'idée d'une *continuité* profonde entre nature et culture (monisme) ou, à l'inverse, d'une *discontinuité* essentielle entre les deux (dualisme). En réalité, dans la perspective de Philippe Descola que je suivrai sur ce point, l'unité du naturalisme viendrait de *la continuité matérielle d'une nature universelle*, régie par une causalité nécessaire, sur fond de laquelle émerge des *cultures singulières* : le type de relation entre la nature et les cultures serait un problème de second ordre par rapport à la position des termes elle-même³¹. Sans contester cette définition du naturalisme, je chercherai à montrer au

²⁹ Les trois critiques étaient : 1] la critique anthropologique qui empêche d'établir des déterminismes entre nature (biologie ou milieu) et comportements humains ; 2] la critique sociologique pour laquelle la nature est toujours une construction sociale ; 3] la critique normative pour laquelle la nature ne peut servir de critère de jugement des comportements humains. Voir S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme : études sur Foucault, Butler, Habermas*, *op. cit.*, p. 4.

³⁰ MONFERRAND Frédéric, *Marx : ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris Nanterre, 2016, p. 256 et sq., (dactyl.).

³¹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 120-121.

cours de ce travail que le type de relation qui s'instaure entre les natures et les sociétés est beaucoup moins insignifiant ou secondaire qu'on ne pourrait le penser et c'est pourquoi je propose de parler, pour l'heure, d'un *problème du naturalisme* plutôt que d'un concept déterminé. Ce problème a une longue histoire dans la philosophie européenne.

Le *naturalisme historique* que je défendrai n'a en effet pas grand-chose à voir avec le naturalisme moderne des sciences mécaniques et des techniques de domination de la nature. Il se présente plutôt comme une variation sur un thème aristotélicien. L'idée d'Aristote d'une puissance spontanée d'engendrement de la nature (« la nature comme principe du mouvement et du repos³² ») a donné lieu à deux types d'interprétations particulièrement utiles ici. La plus récente, celle de Heidegger, présente la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ comme une détermination générale de l'être, c'est-à-dire une certaine manière dont l'être se donne³³. Que l'être « se donne » suppose qu'il soit une puissance d'autoproduction du réel, ce par quoi il se met à exister. Mais cela suppose également que l'être se donne toujours en même temps *pour* une pensée qui le saisit selon certaines déterminations. Plus exactement, cela revient à affirmer qu'une certaine forme de pensée est *provoquée* par ce qui vient à l'existence. L'être comme $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ est autoproduction, puissance d'engendrement et, toujours en même temps, puissance d'apparition, ce par quoi l'être « donne à penser ». Quand on dit d'un événement quelconque qu'il « donne à penser », on désigne cette co-appartenance de l'être et de la pensée par laquelle *l'être qui surgit* dans le monde impose *d'être pensé*. Pour le dire simplement, seul ce qui est est pensable et l'événement est ce qui provoque la nécessité d'une pensée nouvelle et adéquate. La $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, pour Heidegger, est donc le nom de la détermination grecque de l'être comme *surgissement* et *apparition*, autoproduction et convocation de la pensée.

À l'inverse, la détermination moderne de l'être à partir de la technique ne voit dans la nature qu'un stock, une réserve de moyens pour les fins humaines³⁴. La puissance propre de la nature en tant que capacité à *se* produire et à *se* présenter est soumise, « arraisonnée » dirait Heidegger, à la technique qui se présente comme la seule forme possible de production. On le voit, le problème du philosophe allemand n'est pas celui du naturalisme mais plutôt celui de formuler une ontologie

³² Voir Livre II chapitre 1 de ARISTOTE, *Physique*, Paris, Flammarion, 2000, p.115-116, 192b10-15 : « Chacune de celles-là, en effet, possède en elle-même un principe de mouvement et d'arrêt, les unes quant au lieu, d'autres quant à l'augmentation et à la diminution, d'autres quant à l'altération. »

³³ Voir HEIDEGGER Martin, « Ce qu'est et comment se détermine la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ », dans *Questions I et II*, traduit par Jean Beaufret, Kostas Axelos et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1990, p.484-582.

³⁴ HEIDEGGER Martin, « La question de la technique » dans *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.

critique de la technique moderne. En opposant deux déterminations générales de l'être (comme φύσις et comme τέχνη), il propose à la fois une critique du rapport instrumental à la nature et une pensée de la coappartenance des déterminations de la pensée et des événements de l'être. Cette ontologie permet de fonder la critique du régime d'accumulation technique contemporain sur le rapport instrumental qu'il suppose, à partir d'une nature pensée comme surgissement et apparition.

L'autre interprétation, médiévale, naît dans ce qu'Ernst Bloch a appelé la « gauche aristotélicienne³⁵ ». Elle apparaît chez les philosophes arabes aux XI^e et XII^e siècles, chez Avicenne d'abord mais surtout chez Averroès. Les traducteurs latins d'Averroès utilisent en effet la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata* pour désigner la puissance universelle qui produit le monde et qui provient de Dieu (*natura naturans*), et la réalisation de cette puissance dans des objets finis (*natura naturata*). La « nature naturante » est donc la puissance par laquelle le monde advient et la « nature naturée » les objectivations particulières de cette puissance. La première peut renvoyer à la nature universelle qui produit et contient toute chose, la seconde aux choses particulières en tant qu'elles sont douées d'une vertu propre. Dans la nature naturée, chaque chose a sa propre nature, qui découle de la puissance de la nature naturante mais la spécifie. Deux remarques sont ici nécessaires. Première remarque : la distinction entre *natura naturans* et *natura naturata* témoigne de la possibilité d'un naturalisme attentif à la multiplicité des modalités de l'existence mondaine. Les êtres naturels n'ont pas tous la même nature au sens où ils particularisent la puissance d'engendrement qu'ils ont en partage. Deuxième remarque : la distinction, que j'ai établi, entre *la nature* comme puissance d'engendrement et *les natures historiques* en tant que résultats contingents d'une histoire naturelle et sociale, provient d'un héritage aristotélicien médiatisé par la philosophie arabe médiévale.

À cet égard, le naturalisme dont il sera ici question n'est pas « moderne », contrairement à un truisme de la pensée contemporaine selon lequel « le naturalisme est moderne et la modernité naturaliste ». Au contraire, tel que je le comprends, il s'origine plutôt dans une pensée pré-moderne dont Carolyn Merchant a montré qu'elle avait servi, tout au long de la modernité, à maintenir vivante la lutte contre le mécanisme expérimental et sa culture capitaliste patriarcale. Selon Merchant en effet, depuis le début de la Renaissance, le naturalisme en tant que variante possible d'un organicisme moniste et révolutionnaire, fait partie du combat souterrain contre la civilisation

³⁵ BLOCH Ernst, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, traduit par Claude Maillard, Saint-Maurice, Premières pierres, 2008. Ayant très peu accès aux textes originaux, c'est l'interprétation et le commentaire de Bloch que je suivrai ici.

de la domination de la nature³⁶. Si ce travail devait donc se rattacher à une première tradition philosophique, ce serait celle du naturalisme issu de la critique du rapport instrumental au monde et de la « gauche aristotélicienne ». Il convient dès lors d'envisager les conséquences politiques de cette philosophie naturaliste du marxisme écologique à l'âge du capitalisme tardif.

Programme - Pour une cosmopolitique révolutionnaire

Le marxisme écologique étudie l'histoire du capitalisme à partir des natures qu'il s'approprie. L'image qui se dessine est généralement celle d'un système économique dont la structure sociale et écologique se déploie sur la très longue durée. Cette histoire n'est pas aveugle aux ruptures et aux discontinuités dans l'histoire des *rapports écologiques et économiques*³⁷, mais elle tend à relativiser l'importance du *moment politique* dans l'orientation de ces rapports. En effet, la découverte de la nature métabolique des systèmes économiques conduit parfois à rejouer un ancien « économisme » marxiste dans une forme renouvelée d'« écologisme³⁸ ». Les institutions politiques et les formes idéologiques risquent alors d'apparaître comme de simples reflets ou conséquences des rapports capitalistes à la terre. En substituant l'écologie à l'économie, les marxistes s'exposent encore au « réductionnisme » qui a si souvent caractérisé leur approche. Tout se passe comme si, une fois de plus, les pratiques politiques n'étaient que des effets déterminés « en dernière instance » des rapports matériels. Certes, ces rapports ne sont plus strictement économiques, mais ils laissent encore trop peu de place aux activités et aux imaginaires politiques dans la transformation de l'ordre existant. Or, on ne peut qu'être frappé par les effets idéologiques de l'irruption quotidienne de Gaïa : pas un mois ne passe sans que de nouveaux rapports plus alarmistes sur les conséquences écologiques de notre système productif ne paraissent, pas un jour sans que le désintérêt manifeste des gouvernements ne nous alerte sur le changement idéologique profond que la catastrophe est

³⁶ MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Londres, Wildwood House, 1982, p. 288, par exemple.

³⁷ On consultera une fois encore l'ouvrage de Malm dont la thèse centrale pourrait s'articuler de la manière suivante : l'histoire du capitalisme a pris un tour radicalement nouveau et écologiquement dévastateur quand les machines à vapeur ont transformé une économie fondée sur des énergies peu polluantes en une économie fossile. A. Malm, *Fossil Capital*, *op. cit.* Mais on consultera aussi l'excellent article sur les phases énergétiques du capitalisme dans MALM Andreas, « Long Waves of Fossil Development: Periodizing Energy and Capital », in *Mediations*, n° 2, vol. 31, Printemps 2018, p. 17-40.

³⁸ Le terme n'est pas bon. En effet, le concept « d'économisme » visait la tendance du marxisme à réduire tous les phénomènes sociaux ou politiques à de simples expressions ou reflets des rapports économiques réels. Il était donc employé en un sens négatif. Au contraire, le terme d'écologisme est souvent employé, en termes positifs, pour désigner une pensée politique écologiste en général. Si son emploi ici est donc très imparfait, la correspondance qu'il permet d'établir entre « économisme / écologisme » me semble instructive concernant le réductionnisme d'un certain marxisme écologique.

en train d'imposer. Non pas qu'on s'attendrait, en marxiste, à un quelconque sentiment du bien commun chez ceux qui gouvernent. Mais parce qu'il semble bien que la rationalité politique qui avait prévalu à l'époque du capitalisme marchand et industriel soit en pleine recomposition. Tandis que la modernité s'était construite sur l'illusion du progrès et du développement, notre présent immédiat se distingue par l'irruption d'une nouvelle forme d'idéologie.

On en trouve des signes probants dans les spéculations financières sur les obligations catastrophes (« *catbonds* ») ou dans les scénarios militaires de gestion des événements climatiques³⁹. Les dispositifs techniques du capitalisme financier et les stratégies des appareils coercitifs d'État semblent bien s'orienter dans une même direction : il ne s'agit plus de prévenir les catastrophes mais d'en tirer le meilleur parti⁴⁰. Si le capitalisme est depuis son origine un système extractiviste fondé sur l'exploitation du travail et l'appropriation des richesses naturelles, une question se pose : qu'est-ce qui distingue cette nouvelle forme de « gouvernementalité⁴¹ » de l'ancien gouvernement ? Ce sera l'ultime question de ce travail.

Après la question historique sur la trajectoire du capitalisme et la question ontologique sur la définition de la nature, il s'agira de poser le problème politique du gouvernement de la nature dans le capitalisme contemporain. Le présupposé est qu'il n'est pas suffisant d'étudier les rapports matériels à la nature pour comprendre son histoire, mais qu'il convient aussi d'étudier les choix et les imaginaires politiques qui orientent son devenir. Quelle est, dès lors, cette nouvelle idéologie et quelle est sa fonction dans la reproduction des rapports capitalistes à l'heure des catastrophes

³⁹ Voir KEUCHEYAN Razmig, *La nature est un champ de bataille: essai d'écologie politique*, Paris, Zones, 2014. C'est me semble-t-il le sens du travail de Razmig Keucheyan que d'élaborer en sociologue, un marxisme écologique qui fasse une place décisive aux programmes politiques dans la trajectoire du capitalisme du désastre. Les analyses du régime assurantiel des catastrophes ou des scénarios militaires de la crise climatique témoignent parfaitement de cette importance des programmes politiques dans l'administration de la crise. L'étude stratégique des choix idéologiques et des dispositifs techniques du pouvoir est un travail rarement mené dans le marxisme écologique.

⁴⁰ À cet égard, on consultera l'ouvrage de Mike Davis sur l'histoire environnementale de la colonisation des Indes selon lequel les Anglais se sont servis des catastrophes naturelles qu'ils avaient en partie provoqué pour élargir et approfondir la domination coloniale. Cet ouvrage a joué un rôle décisif dans l'élaboration de mon travail de recherche. Voir DAVIS Mike, *Génocides tropicaux: catastrophes naturelles et famines coloniales : 1870-1900 : aux origines du sous-développement*, traduit par Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2006.

⁴¹ FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, France, Gallimard : EHESS : Seuil, 2004. La gouvernementalité désigne chez Foucault la forme moderne du gouvernement qui n'exerce plus son pouvoir par la souveraineté sur un territoire et la discipline des corps, mais par un contrôle probabiliste de l'évaluation des risques dans un milieu. Ce à quoi nous assistons correspond parfaitement à cette définition de la gouvernementalité mais sous un nouveau rapport qui n'est plus celui du progrès et de l'expansion mais du retranchement et de la fortification sécuritaire. En ce sens, il témoigne d'un devenir catastrophique que Foucault ne pouvait évidemment pas mesurer : la gouvernementalité biopolitique ne prend pas le relais des autres formes de gouvernement mais les articule de manière effrayante. Le calcul probabilitaire du risque écologique se développe dans un espace territorial souverain où la sécurité passe par la discipline des corps. Pensons aux politiques migratoires européennes.

globales ? Une question aussi générale appellera nécessairement des réponses trop abstraites par rapport à la variété des situations géographiques, des spécificités nationales, des traditions locales. Mais cette recherche n'est pas un travail de sociologie politique, elle s'enracine plutôt dans la critique de l'idéologie héritée de la philosophie marxiste de l'histoire⁴². À cet égard, il s'agit de déceler dans la nouveauté de certains discours, de certaines pratiques et de certains dispositifs, des formes de pensée et de pouvoir originales qui jouent un rôle spécifique dans la reproduction des rapports sociaux capitalistes. En la matière, les conjectures sont souvent ardues et toujours risquées.

Je risquerais néanmoins l'hypothèse que *la politique du progrès laisse la place à l'administration du désastre*⁴³. Nul doute que ces deux formes de gouvernement visent l'une comme l'autre à garantir la reproduction élargie du capital, c'est-à-dire l'accumulation de valeur. Cependant, là où les gouvernements modernes pouvaient obtenir un compromis de classe par une idéologie fondée sur l'espoir d'une participation du plus grand nombre aux bénéfices de la croissance, les gouvernements contemporains semblent faire le choix, d'un cynisme effarant du point de vue de l'ancienne idéologie, de continuer malgré tout sur les voies de l'accumulation, quoiqu'il en coûte en termes de vies humaines et de préservation des écosystèmes. Il est vrai que les nouvelles climatiques ne sont pas bonnes : elles réduisent à néant tout espoir d'un avenir fondé sur la croissance⁴⁴. Dès lors, la question qui se pose aux États capitalistes est la suivante : comment maintenir une économie d'accumulation sans l'idéologie du progrès qui la soutenait ? Si l'exercice des pronostics est plus

⁴² De ce point de vue, deux courants ont été décisifs dans ma formation et dans l'élaboration de cette thèse : l'École de Francfort et la philosophie d'Althusser. Ils laissent de côté d'autres auteurs importants - Gramsci, par exemple - non tant par désaccord, que par ignorance. HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974 ; sur cette tradition et le statut de la critique de l'idéologie on consultera l'article de JAEGGI Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », in *Actuel Marx*, n° 1, n° 43, 5 août 2008, p. 96-108. Voir également ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982 ; et surtout, un texte décisif à cet égard, ALTHUSSER Louis, « Contradiction et surdétermination » in *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1974, p. 85-128.

⁴³ Cela fait dix ans que Naomi Klein annonce des scénarios de ce genre. Voir KLEIN Naomi, *La stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*, traduit par Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Montréal, Leméac, 2010.

⁴⁴ Là encore, il convient d'être prudent. Mon hypothèse risque de passer à côté d'un autre élément important de l'idéologie contemporaine : le « capitalisme vert ». Celui-ci défend l'idéologie de la croissance dans le contexte de la catastrophe globale. En somme, plutôt que de parler d'une administration du désastre avec son cortège de pensée de l'effondrement et de survivalisme, il faudrait penser le *panel des idéologies écologiques* du capitalisme qui vont du gouvernement du désastre d'un côté (pensons aux figures de Donald Trump ou de Jair Bolsonaro) à l'idéologie de la croissance verte de l'autre (pensons à la figure du gouvernement démocratique d'Angela Merkel). Pour une critique du capitalisme vert voir TANURO Daniel, *L'impossible capitalisme vert*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond : la Découverte, 2010.

difficile encore que celui des diagnostics, on peut néanmoins imaginer que la nouvelle gouvernamentalité abandonnera le *prestige de l'expansion* au profit de la *sécurité du camp retranché*⁴⁵.

Cette idéologie du retranchement (dont les dispositifs les plus visibles sont la multiplication des frontières, des murs et des camps⁴⁶) n'est pas incompatible – comment le serait-elle ? – avec les nécessités impérialistes de l'accroissement territorial et économique ; elle semble cependant difficilement conciliable avec l'ancienne idéologie qui faisait de l'impérialisme un moment de prestige national autour duquel obtenir un compromis des classes en lutte. Selon Philip Alston, le rapporteur spécial de l'Organisation des Nations unies sur l'extrême pauvreté et les droits humains, cette administration du désastre par la politique du retranchement fait aujourd'hui courir le risque d'un « apartheid climatique » où « les riches payent pour échapper aux températures extrêmes, à la faim et aux conflits tandis que le reste du monde est laissé à sa souffrance⁴⁷ ». Ce scénario onusien d'une administration impérialiste et raciste de la catastrophe écologique témoigne bien de l'importance des imaginaires politiques dans le devenir des rapports à la nature. Les rapports à la

⁴⁵ Je crois que toute critique de l'effondrement ou du survivalisme qui ne prenne pas en compte sa fonction idéologique dans la reproduction des rapports capitalistes manque sa cible. Les pensées survivalistes et de l'effondrement sont l'un des aspects « privé » (au sens où elles sont propres à la société civile) de la politique publique du camp retranché. L'aspect « public » est la politique migratoire des pays du Nord, la constitution de frontières et de camps, la sécurisation et la militarisation des espaces qui définissent les limites au sein desquels le pouvoir souverain doit s'exercer. La construction des murs (États-Unis, Israël) et la militarisation des frontières (Union européenne) en sont des exemples évidents. Voir par exemple BOUKALAS Christos, NEOCLEOUS Mark et SERFATI Claude, *Critique de la sécurité: accumulation capitaliste et pacification sociale*, Paris, Eterotopia France, 2017. Pour des critiques importantes du catastrophisme, on consultera notamment le chapitre 8 « Peut-on échapper au catastrophisme ? » de LARRERE Catherine et LARRERE Raphaël, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, la Découverte, 2015 et FRESSOZ Jean-Baptiste, « Les leçons de la catastrophe », in *La Vie des idées*, 13 mai 2011, consulté le 19 août 2019 à l'adresse URL : <https://laviedesidees.fr/Les-lecons-de-la-catastrophe.html>.

⁴⁶ Sur la multiplication des frontières, on consultera les travaux de MEZZADRA Sandro et NEILSON Brett, *Border as Method, or, The Multiplication of Labor*, Durham, Londres, Duke University Press, 2013 ; et sur la multiplication des camps de AGIER Michel et LECADET Clara (éd.), *Un monde de camps*, Paris, la Découverte, 2014.

⁴⁷ ALSTON Philip, *Climate Change and Poverty - Report of the Special Rapporteur on Extreme Poverty and Human Rights*, New York, Human Rights Council - Organisation des Nations Unies, 41^e session, 24 juin - 12 juillet 2019, rapport n°A/HRC/41/39, consulté le 7 août 2019, URL : <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Pages/ListReports.aspx>, p.14 : « Rather than helping the world adapt to climate change, privatizing basic services and social protection may be a form of maladaptation. When hurricane Sandy wreaked havoc in New York in 2012, stranding low-income and vulnerable New Yorkers without access to power and healthcare, the Goldman Sachs headquarters was protected by tens of thousands of its own sandbags and power from its generator. Private white-glove firefighters have been dispatched to save the mansions of high-end insurance customers from wildfires. An over-reliance on the private sector could lead to a climate apartheid scenario in which the wealthy pay to escape overheating, hunger, and conflict, while the rest of the world is left to suffer. » Pour une traduction française : « Plutôt que d'aider le monde à s'adapter au changement climatique, la privatisation des services de base et de la protection sociale peut être une forme de mauvaise adaptation. Lorsque l'ouragan Sandy a fait des ravages à New York en 2012, privant les New-Yorkais les plus vulnérables et à faible revenu d'électricité et de soins de santé, le siège de Goldman Sachs a été protégé par des dizaines de milliers de sacs de sable prévus à cet effet et par l'électricité de son générateur. Des pompiers privés à gants blancs ont été dépêchés sur les lieux pour sauver des incendies les assurances des résidences des clients fortunés. Une dépendance excessive à l'égard du secteur privé pourrait conduire à un scénario d'apartheid climatique dans lequel les riches paieraient pour échapper aux canicules, à la faim et aux conflits, tandis que le reste du monde en souffrirait. »

nature ne sont en effet jamais seulement orientés par la nécessité de l'accumulation et de l'appropriation, mais toujours aussi par une certaine manière de donner sens aux pratiques. Alors que le progrès est en passe de devenir pure illusion, se dessine une idéologie du retranchement où les hiérarchies sociales indiquent le degré de sécurité qu'on est en droit d'espérer.

L'administration de la catastrophe ne remet pas en cause les analyses du marxisme écologique, mais elle invite à repenser le rôle des imaginaires politiques et à relativiser le poids des déterminismes matériels (écologiques et économiques) dans l'appréhension du phénomène politique. Bien que les rapports socio-économiques à la nature soient la « dernière instance » du monde social, il convient de se rappeler que « ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la dernière instance ne sonne jamais⁴⁸ ». Il y a toujours une efficace politique qui modifie la structure des rapports économiques et écologiques. On pourrait alors, pour paraphraser Althusser qui critiquait l'économisme marxiste, parler d'une « surdétermination » de l'écologie et de l'économie par la politique. Penser le devenir historique du capitalisme suppose de réintroduire au cœur de sa dynamique les idéologies qui orientent et reproduisent les rapports sociaux à la nature. Elles seront déterminantes de l'avenir comme elles l'ont été du passé.

Si, comme l'écrivait Benjamin dans *Paris, capitale du XIX^e siècle*, la catastrophe c'est que « les choses continuent comme avant⁴⁹ », que « le *statu quo* menace de se perpétuer⁵⁰ », il convient de savoir ce qui permet, dans la pratique et les imaginaires, d'orienter notre avenir pour ralentir la catastrophe. En dernière analyse, il manque au marxisme écologique une critique de l'idéologie grâce à laquelle les luttes, au sein et contre les appareils d'État, ne seraient pas seulement des effets mécaniques des rapports sociaux, mais des lieux stratégiques à partir desquels poser la question climatique. Ce travail se présente comme une tentative pour élaborer la philosophie de la nature et la philosophie politique du marxisme écologique.

* * *

Le plan de cette thèse a cherché à répondre aux trois questions soulevées dans cette introduction : 1) qu'est-ce que l'histoire environnementale nous apprend du capitalisme ? 2) De

⁴⁸ L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », art cit, p. 113.

⁴⁹ BENJAMIN Walter, *Paris, capitale du XIX^e siècle : le livre des passages*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p.491.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 493.

quelle philosophie de la nature une critique écologique du capitalisme est-elle solidaire ? 3)
Comment gouverner à l'heure des catastrophes ?

La première partie consiste donc en une philosophie de l'histoire environnementale du capitalisme à partir de laquelle j'ai essayé de renouveler sa critique. L'élaboration d'un concept de « nature historique » (chapitre un, « La nature de l'histoire ») permet ainsi de redéfinir le capitalisme comme un système extractiviste, fondé sur l'exploitation du travail et l'appropriation des richesses naturelles (chapitre deux, « La nature du capital »). Mais l'histoire des rapports capitalistes à la nature prend des colorations différentes selon les formes culturelles et idéologiques dans lesquelles on se représente ces rapports (chapitre trois, « La nature des modernes »). Penser l'histoire du capitalisme en ces termes impose de développer la philosophie naturaliste dont la critique écologiste du capital est solidaire. À cet égard, la deuxième partie essaie de découvrir la philosophie de la nature du marxisme écologique. Je montre qu'on en trouve trois modalités dans le « naturalisme historique » de Marx (chapitre quatre), dans le « naturalisme culturel » de Raymond Williams (chapitre cinq) et dans le « naturalisme pratique » qui traverse les réflexions marxistes sur la question agraire et les révoltes paysannes et dont on trouve l'expression la plus originale chez le penseur indigéniste péruvien José Carlos Mariátegui (chapitre six).

Enfin, la troisième et dernière partie tente de répondre à la question des formes de gouvernement à l'heure de la catastrophe écologique. Mais, contrairement à ce que pourrait laisser penser cette introduction, elle ne cherchera pas à le faire dans la seule perspective d'une critique de l'idéologie, mais dans un horizon plus stratégique. Il s'agira de s'interroger sur la cosmopolitique de l'émancipation à l'âge des catastrophes : le monde dans lequel les socialismes ont été élaboré est profondément bouleversé par le nouveau régime environnemental. Dès lors, peut-on maintenir le projet révolutionnaire de l'émancipation sociale que les socialismes avaient pris en charge sans le monde qui le soutenait ? Peut-on refonder une cosmopolitique révolutionnaire sur un monde de ruines ? Il me semble possible de répondre positivement à condition de redéfinir le sol et l'horizon phénoménologiques de l'action politique.

En partant de la centralité du *territoire* non comme lieu du pouvoir souverain, mais comme espace intensif des ressources nécessaires à la reproduction d'un collectif (chapitre 7), on découvre un nouveau monde sur lequel fonder la *praxis*. On y apprend alors que la *santé*, comme expérience politique du corps dans une nature sensible et historique, devient un enjeu décisif des luttes et des programmes révolutionnaires (chapitre 8). Par-delà l'importance de ces réalités nouvelles (pour les socialismes), la cosmopolitique du gouvernement de la catastrophe s'intéresse aux modalités de

l'action, aux tactiques utiles à la transformation des rapports sociaux à la nature. Le *droit*, en tant qu'il organise le monde social à partir des rapports aux choses, y fait figure de médiation principale dans l'institution de rapports plus soutenables à la Terre. La lutte pour le droit, dans et contre les appareils d'État, apparaît alors comme un objectif stratégique, en tant que terrain d'une surdétermination idéologique des rapports à la nature (chapitre 9).

En définitive, j'ai cherché à montrer que les spécificités de l'organisation économique capitaliste constituent la cause essentielle des désordres environnementaux contemporains, mais que l'appropriation et l'exploitation des natures ont pris des formes variées, liées à des médiations politiques et idéologiques singulières et historiques. Replacer la critique du capitalisme au centre de l'écologie politique, ce n'est pas invoquer le surgissement transcendant et implacable d'un Léviathan face auquel « toute espérance serait illusoire car sa vue seule suffit à terrasser⁵¹ ». Au contraire, c'est insister sur les détours idéologiques qu'il prend, les passages historiques qu'il emprunte, les dispositifs pratiques toujours singuliers qu'il met en place. À cette condition, on peut le nommer pour en faire la critique afin d'empêcher que « toute contrée [ne soit rendue] non seulement inhabitable aux hommes, mais hostile même aux bêtes sauvages et aux oiseaux, pour la suite des temps⁵² ».

⁵¹ « Livre de Job » 41:1 dans *La Bible de Jérusalem: la sainte Bible*, traduit par École biblique et archéologique française, Paris, Desclée De Brouwer, 1975, p.901.

⁵² « Livre d'Esther » 8:12x dans *La Bible: traduction officielle liturgique*, traduit par Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, Paris, Mame, 2015, consulté en ligne le 19 août 2019 à l'adresse URL: <https://www.aelf.org/bible/Est/8>.



Dans *Stalker* (1979) du cinéaste soviétique Andreï Tarkovski, une catastrophe mystérieuse a conduit à l'évacuation d'une région. La « Zone » est surveillée par des militaires et son accès interdit. Seuls des passeurs (*stalker*) aguerris peuvent y introduire quelques visiteurs audacieux.



Solo, notre passeur pour la forêt de Romainville.

PREMIERE PARTIE

Hériter de la destruction

Philosophie de l'histoire environnementale du
capitalisme



Anciennes usines de plâtre de Romainville.



Le sable entassé à la lisière de la forêt du côté de Pantin. Il sert à fabriquer le béton qui comble les galeries souterraines de la Corniche des Forts.

Introduction

La question la plus générale que pose cette partie est la suivante : qu'est-ce que l'histoire environnementale nous apprend du capitalisme ? Plus exactement, qu'est-ce que nous apprend l'histoire environnementale que *nous ne savions pas déjà* sur le capitalisme ? Les socialismes du XIX^e siècle et les pensées critiques qui s'en sont réclamé au XX^e ont beaucoup fait pour présenter ses dynamiques historiques et ses structures matérielles. Pour saisir l'ampleur et la nature des acquis de l'histoire environnementale du capitalisme, encore faut-il mesurer *ce que nous savions déjà*. La figure de Marx s'impose ici à la fois comme celle d'un initiateur du socialisme et comme théoricien le plus systématique du capitalisme de son temps.

Il a proposé une description de la forme industrielle que le capitalisme a adopté en Angleterre au milieu du XIX^e siècle. Selon lui, c'est un système économique où la production est orientée vers la vente sur le marché afin de réaliser un profit par l'exploitation du travail salarié, c'est-à-dire par une extraction de survaleur. À cet égard, ce mode de production a plusieurs présupposés historiques. Outre le marché et la monnaie, il se fonde sur une séparation initiale des travailleurs et des moyens de reproduction qui les contraignent à vendre leur force de travail comme marchandise sur le marché⁵³. Cette dépossession originaire inaugure une accumulation massive de capital et instaure un nouveau rapport social dans lequel les travailleurs ne possèdent pas les moyens de production, mais sont obligés de travailler pour des capitalistes en échangeant leur force de travail contre un salaire. *Le capitalisme est donc un système économique fondé sur l'accumulation infinie de la valeur par l'exploitation du travail salarié*. Mais il est aussi une manière de produire la richesse sociale (la valeur) dans laquelle les propriétaires des moyens de production *organisent intégralement le procès de travail* pour l'orienter vers le marché et le profit. C'est ce que Marx appelle la « subsumption réelle du travail par le capital⁵⁴ ». À la différence du seigneur féodal ou du maître d'esclave antique qui

⁵³ Voir le chapitre XXIV « La prétendue accumulation initiale » dans MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 803-855.

⁵⁴ La théorie marxienne des subsumptions formelle, hybride, réelle est développée dans un chapitre inédit du capital. Voir MARX Karl, *Le chapitre VI, « Le capital », Livre I : manuscrits de 1863-1867*, traduit par Gérard Cornillet, Laurent

accaparent une fraction ou la totalité du travail sans organiser intégralement la production, le capital industriel prend possession de toutes les pratiques pour les orienter vers le plus grand profit. Il fixe les tâches, les objets, les moyens et la durée du travail. Le capitalisme industriel est un système disciplinaire.

Marx n'est pas ignorant de la multiplicité des formes d'exploitation du travail dans le capitalisme, mais ce qui le distingue spécifiquement des autres modes de production c'est l'extraction de survaleur, *l'exploitation du travail salarié en tant qu'il fait l'objet d'une subsumption réelle, c'est-à-dire d'une organisation technique de la production par le capital*. Cette organisation de la production suppose une capacité à mobiliser l'ensemble des forces de production naturelles et sociales pour les soumettre à la logique de la valorisation⁵⁵. Voilà pourquoi le capital doit développer la technique et la science : ils deviennent les moyens d'une subsumption complète de la nature, les outils grâce auxquels toutes les forces naturelles et sociales peuvent être mises au service de la production et de l'accumulation de valeur. Ceci Marx ne l'ignore pas et les marxistes écologistes l'ont légitimement montré : il est – comme beaucoup de socialistes de son époque – soucieux des conséquences environnementales du capitalisme et de l'aliénation de la nature⁵⁶. Mais il est indéniable que Marx critique le capitalisme *à partir des rapports sociaux*, c'est-à-dire des *rapports entre personnes humaines* et en premier lieu à partir de *l'exploitation du travail*. Là encore, il est tout à fait représentatif des pensées

Francatel-Prost et Lucien Sève, Paris, Les Éditions Sociales, 2010. Ces concepts permettent de penser le procès de valorisation dans lequel le capital accapare le produit du travail pour le vendre sur le marché sans modifier le procès de travail lui-même (subsumption formelle dans le « putting-out system » par exemple) ; les procès de travail que le capital trouve déjà-là mais qu'ils transforment afin de vendre les marchandises pour le profit (subsumption hybride dans le cas des plantations esclavagistes américaines) et les procès de travail qu'il organise intégralement (la subsumption réelle dans le machinisme d'usine). Ces concepts décisifs dans l'étude historique du capitalisme ont donné lieu à des débats afin de savoir s'il fallait les penser de manière historiciste et successive : d'abord la subsumption formelle, puis hybride et enfin réelle ; ou s'il fallait au contraire les penser comme contemporaines et dynamiques. Ce débat peut paraître inutilement exégétique mais il a des enjeux majeurs : faut-il penser le capitalisme comme un système de subsumption généralisée de toutes les formes de vie, qui englobe toute extériorité et au sein duquel c'est le blocage du travail salarié qui est le cœur de la lutte des classes (historicisme) ? Ou bien le capitalisme articule-t-il en permanence de multiples manières d'exploiter le travail soit en le soumettant entièrement à une organisation technique de la production soit en valorisant des procès de travail trouvés déjà-là (contemporanéisme) ? Auquel cas, les luttes politiques doivent articuler toutes les manières d'être exploité. La vision historiciste des formes de subsumption a été défendue par Antonio Negri et sa critique (vision contemporanéiste) défendue par Massimiliano Tomba, Jairus Banaji ou Harry Harootunian. Voir NEGRI Antonio, *Marx au-delà de Marx: cahiers de travail sur les « Grundrisse »*, traduit par Roxane Silberman, Paris, L'Harmattan, 1996 ; TOMBA Massimiliano, *Marx's Temporalities*, traduit par Peter D. Thomas et Sara R. Farris, Leiden, Boston (Mass.), Brill, « Historical Materialism Book Series », 2013 ; BANAJI Jairus, « Merchant Capitalism, Peasant Households and Industrial Accumulation : Integration of a Model », in *Journal of Agrarian Change*, n° 3, vol. 16, juillet 2016, p. 410-431 ; et HAROOTUNIAN Harry D., *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*, New York, Columbia University Press, 2015.

⁵⁵ Comme le remarque Robert Brenner c'est le point décisif de l'analyse de Marx : la révolution permanente des forces productives et leur mobilisation constante pour accumuler de la valeur. Voir BRENNER Robert, « World System Theory and the Transition to Capitalism: Historical and Theoretical Perspectives » in *Perspektiven des Weltsystems*, BLASCHKE Jochen (dir.), Francfort-sur-le-main, Campus Verlag, 1983, p. 113.

⁵⁶ Voir le chapitre quatre : « Le naturalisme historique ».

socialistes. L'histoire du capitalisme est le résultat de l'évolution des formes sociales des rapports économiques. Évidemment beaucoup de non humains sont impliqués dans ces rapports (machines, marchandises, capitaux, animaux, ressources, éléments, usines, mines, minerais, etc.) mais ils ne sont pensés que comme des moyens ou des conséquences d'un *rapport social entre personnes humaines*⁵⁷. L'histoire de toute société se comprend à partir de l'histoire de ses rapports *sociaux* matériels.

Tandis que la critique marxiste du capitalisme pense sa trajectoire historique à partir des rapports sociaux entre personnes humaines, l'histoire environnementale propose au contraire de penser sa trajectoire à partir des rapports aux êtres naturels non humains. Partir des rapports aux natures, plutôt que des rapports sociaux ne conduit pas à renoncer aux acquis du socialisme, mais simplement à changer de perspective sur *ce qui constitue la structure matérielle du capitalisme et des sociétés en général*. Je montrerai en effet dans cette première partie que l'originalité de l'histoire environnementale du capitalisme consiste à raconter sa trajectoire à partir des relations complexes entre des *usages de la nature* et des *rapports sociaux*. Alors que le marxisme pensait la dynamique du capitalisme à partir de la conflictualité au sein des rapports de production, l'histoire environnementale la pense à partir de l'action réciproque entre des *usages de la nature* (souvent conflictuels) et des *rapports sociaux* (eux-mêmes conflictuels). La manière dont on use de la nature est à la fois l'expression de certains rapports sociaux et ce qui modifie « de l'extérieur » la forme de ces rapports. Deux clarifications s'imposent ici.

Premièrement, ce qui est vrai pour l'histoire du capitalisme est vrai de l'histoire de toute société. En effet, c'est la notion même de *structure matérielle de la société* qui est modifiée : tandis que pour le marxisme la structure matérielle désignait des rapports économiques entre personnes humaines qui organisaient des rapports écologiques et des rapports aux choses non humaines, en histoire environnementale l'action réciproque des usages de la nature et des rapports sociaux explique la trajectoire des sociétés. En somme, pour le dire en termes marxistes, l'histoire environnementale pense les *forces productives* (l'ensemble des réalités humaines ou non humains, vivantes ou non vivantes qui contribuent à la production de la richesse) comme des *rapports sociaux*. Dans la définition de la structure matérielle de la société, il ne faut plus opposer *forces productives* et *rapports de production*, mais penser l'interaction entre des *rapports de propriété* et des *usages de la nature*. On objectera très certainement qu'une définition aussi matérialiste et réductionniste des sociétés

⁵⁷ On trouve une preuve incontestable de cette antériorité des rapports sociaux sur les rapports à la nature dans MARX Karl, *Travail salarié et capital. Salaire, prix et profits*, traduit par Pierre Duhaucourt, Paris, Messidor / Éditions sociales, 1985, p. 75 : « Pour produire, ils entrent en relations et en rapports déterminés les uns avec les autres, et ce n'est que dans les limites de ces relations et de ces rapports sociaux que s'établit leur relation avec la nature, la production. »

ne convient qu'à très peu d'historien·nes de l'environnement⁵⁸, si elle s'applique seulement à quelques un·es. Il convient cependant de clarifier ce qu'on entend par matérialisme et structure matérielle de la société.

Deuxièmement donc, il faut se rappeler l'extrême originalité des intuitions marxiennes des *Thèses sur Feuerbach* concernant le matérialisme. On a tendance à réduire le matérialisme marxien à quelques formules de *L'Idéologie allemande*⁵⁹, de la préface à la *Contribution de la critique de l'économie politique*⁶⁰ ou à des définitions atomistes antiques de la matière. Chez ces derniers, le matérialisme désigne la primauté de l'organisation de la matière sur l'activité de la forme dans l'explication des phénomènes naturels. La combinatoire des plus petites unités de matières inertes permet ainsi d'expliquer l'ensemble du réel, y compris en dernière instance l'esprit lui-même. Il est vrai que certaines expressions marxiennes confortent l'idée d'un tel réductionnisme où toute l'activité spirituelle pourrait se comprendre comme un simple reflet ou en tout cas un simple effet mécanique de la structure matérielle. Mais Marx développe dans les *Thèses sur Feuerbach*, un matérialisme très singulier où *la structure matérielle* ne désigne pas l'unité naturelle inerte du monde physique (un atome), mais la réalité en tant qu'elle est le résultat de la *pratique* sociale. La thèse tout à fait originale dans l'histoire de la philosophie selon laquelle *la réalité est le résultat de la pratique*⁶¹ a plusieurs conséquences importantes pour notre objet.

D'abord, cela signifie que le réel que l'on cherche à connaître est toujours déjà informé, transformé ou produit par des *activités* sociales, ne serait-ce que par celles qui autorisent de se poser la question de la connaissance du réel. L'activité, c'est-à-dire la capacité à réaliser en acte une

⁵⁸ Aussi étonnante que cette présentation puisse paraître, elle est confirmée par la récente parution d'une anthologie d'articles en histoire environnementale sur les droits de propriété. Voir GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (éd.), *Posséder la nature : environnement et propriété dans l'histoire*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

⁵⁹ Voir par exemple MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande. Première partie, Feuerbach ; Précédée des Thèses sur Feuerbach*, traduit par Gilbert Badia et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 51 : « Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. »

⁶⁰ MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit par Gilbert Badia et Maurice Husson, Paris, Editions sociales, 1966.

⁶¹ MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande. Première partie, Feuerbach ; Précédée des Thèses sur Feuerbach*, traduit par Gilbert Badia et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1972. Voir notamment la première des thèses, p. 23 : « Le principal défaut de tout matérialisme jusqu'ici (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible ne sont saisis que sous la forme d'*Objet ou d'intuition*, mais non en tant qu'*activité humaine sensible*, en tant que pratique, de façon subjective. C'est pourquoi en opposition au matérialisme l'aspect *actif* fut développé de façon abstraite par l'idéalisme, qui ne connaît naturellement pas l'activité réelle, sensible, comme telle. Feuerbach veut des objets sensibles, réellement distincts des objets de la pensée : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même en tant qu'*activité objective*. »

potentialité du réel, n'est pas seulement du côté de l'esprit, mais elle est du côté des pratiques concrètes et des rapports sociaux. Inversement, on peut dire qu'il y a activité partout où le réel a été transformé par un agir humain. Ensuite, cela signifie que la réalité émerge des *relations* au sein d'un groupe ou des relations entre groupes humains. Le réel est constitué *par et de* rapports sociaux qui prennent le donné naturel pour objet de l'activité. Le matérialisme désigne donc chez Marx l'idée que *la réalité est le résultat de pratiques qui sont des activités déterminées par des rapports sociaux*. Le cerisier que Feuerbach observe dans son jardin a été planté après avoir été importé du Japon⁶². Enfin, les relations sociales étant par nature conflictuelles, l'histoire de la réalité est le résultat de pratiques conflictuelles. Cette définition du matérialisme permet de penser la *structure matérielle* des sociétés sans réductionnisme : dans toute société le réel est transformé par des pratiques qui prennent le réel pour objet, c'est-à-dire par des activités déterminées socialement au cours d'une histoire de conflits. Beaucoup d'historiens et d'historiennes de l'environnement pourraient sans doute se reconnaître dans ce « matérialisme pratique⁶³ » et je ferai l'hypothèse que c'est cette parenté matérialiste qui explique que le renouveau du marxisme écologique ait eu lieu en histoire de l'environnement.

Le marxisme écologique a en effet trouvé un espace où fonder la connaissance du réel historique sur a) *l'activité matérielle*, c'est-à-dire les pratiques collectives qui transforment et produisent l'environnement et sur b) *la centralité des luttes* et des conflits qui orientent ce devenir. Le premier chapitre (« La nature de l'histoire ») cherche ainsi à dégager les principes d'une épistémologie matérialiste de l'histoire de l'environnement, c'est-à-dire des modalités de la connaissance de la nature à partir des pratiques conflictuelles qui la prennent pour objet. Le deuxième chapitre, « La nature du capital », montrera comment l'histoire matérialiste de l'environnement a permis de repenser les concepts de la critique du capitalisme à partir des rapports à la nature qu'il instaure : l'exploitation apparaît fondée sur la dévalorisation et l'appropriation de la nature, conduisant à replacer au centre de l'étude des sociétés les formes de la reproduction sociale. Ce chapitre central dans l'économie de cette partie et de la thèse en général présente une histoire matérialiste des rapports socio-écologiques, dont on peut cependant se demander si elle laisse une place suffisante aux idéologies et aux formations culturelles qui orientent l'histoire de ces rapports. Ce sera la tâche du troisième chapitre, « La nature des modernes », d'envisager la possibilité d'une histoire idéologique et culturelle des rapports capitalistes à la terre. On verra comment l'histoire

⁶² MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et René Cartelle, Paris, Éditions sociales, 2012, p. 24.

⁶³ *Id.*

environnementale du capitalisme peut alors trouver des alliés théoriques du côté de l'École de Francfort et de l'histoire écoféministe.

En définitive, cette partie cherche à redéfinir le capitalisme à partir de l'histoire de la catastrophe écologique. Un de ses caractères typiques apparaîtra finalement : il n'est pas un mode de production de la richesse parmi d'autres, mais un mode de destruction globale de la nature.

Chapitre 1

La nature de l'histoire

Des luttes pour l'appropriation et les usages de
la Terre

« On lui fit visiter la campagne dans des voitures de location, de splendides machines d'une bizarre élégance. Il n'y en avait pas beaucoup sur les routes : la location était très élevée, et peu de gens possédaient une voiture privée, car elles étaient lourdement taxées. De tels luxes, si on les autorisait librement, tendraient à épuiser des ressources naturelles irremplaçables ou à polluer l'environnement de leurs déchets, aussi étaient-ils sévèrement contrôlés par la réglementation et le fisc. Ses guides insistèrent là-dessus avec une certaine fierté. Depuis des siècles disaient-ils l'A-Io était en avance sur toutes les autres nations dans le domaine du contrôle écologique et de l'administration des ressources naturelles. Les excès du neuvième millénaire étaient de l'histoire ancienne, et leur seul effet durable était la pénurie de certains métaux, qui heureusement pouvaient être importés de la Lune. »

Ursula Le Guin, *Les Dépossédés*

Introduction

Affirmer que le développement du capitalisme s'accompagne d'une destruction de « la nature » engage une ontologie naturaliste dont la validité est loin d'être évidente. On pourrait tout à fait défendre que les logiques contemporaines d'exploitation, d'appropriation ou d'extraction détruisent des *écosystèmes* et polluent des *environnements*, sans subsumer l'ensemble des réalités affectées par ces changements sous une catégorie unique de *nature*.

Pourtant, face à l'ampleur des destructions environnementales contemporaines, il peut paraître utile de défendre la thèse naturaliste d'une extériorité et d'une autonomie de la nature à laquelle les pratiques humaines se confrontent⁶⁴. La nature apparaîtrait alors négativement comme la puissance de surgissement⁶⁵ ou de « sympoïèse⁶⁶ » que les sociétés modernes tentent de soumettre et parviennent à détruire. Il s'agirait donc d'une catégorie servant à unifier l'ensemble des réalités dominées ou détruites par des groupes qui les considèrent comme passives, extérieures et à disposition. Dans la mesure où il existe des collectifs qui détruisent le monde non humain *au nom*

⁶⁴ Sur ce point, je suis les propositions philosophiques qui tentent prudemment de défendre un naturalisme non réductionniste face aux positions anti-naturalistes. Voir notamment HABER Stéphane, *Critique de l'antinaturalisme : études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF, 2006. Voir également : LARRERE Catherine et LARRERE Raphaël, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, la Découverte, 2015. Dans le champ des humanités environnementales et des *sciences studies*, c'est chez Latour, Descola ou Viveiros de Castro que la critique du naturalisme a été la plus poussée. Voir notamment LATOUR Bruno, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, la Découverte, 2004 ; DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005 ; VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, traduit par Oïara Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

⁶⁵ HEIDEGGER Martin, *Questions I et II*, traduit par Jean Beaufret, Kostas Axelos et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1990, p.550.

⁶⁶ HARAWAY Donna Jeanne, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008 ; HARAWAY Donna Jeanne, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Londres, Duke University Press, 2016.

de sa naturalité, leurs pratiques de domination et d'exploitation le font *exister en tant que nature* qui peut être détruite. Ici, la nature apparaît négativement comme ce qu'on est en droit de dominer et de détruire⁶⁷. Le problème de ce chapitre sera donc de savoir si l'on peut trouver en histoire environnementale des témoignages d'une existence autonome de la nature ou, en tout cas, de son existence en tant qu'ensemble des réalités dominées par des pratiques sociales. De quels concepts de nature une histoire environnementale attentive aux pratiques de domination et d'exploitation de la terre est-elle solidaire ? La thèse que je défendrai est que l'on peut connaître l'existence de « natures historiques » grâce aux luttes pour leurs usages et leur appropriation. La réalité de ces luttes, dont l'histoire environnementale fournit de nombreux exemples, témoigne de l'existence de natures qui sont à la fois l'objet et l'enjeu de la conflictualité sociale. Il s'agira donc de discerner dans certaines épistémologies de l'histoire de l'environnement un « réalisme pratique » pour lequel les réalités naturelles sont connaissables par l'intermédiaire des activités qui les prennent pour objet⁶⁸. Deux précisions s'imposent encore avant de présenter le déroulement de ce chapitre. Elles concernent la centralité du conflit dans la position de ce réalisme pratique et la différence entre usage et appropriation.

Premièrement, pourquoi accorder une telle valeur au *conflit* dans la défense d'une ontologie naturaliste ? Ce primat de la conflictualité s'explique par le fait que les groupes en luttes confèrent à l'objet du conflit des significations culturelles et des valeurs morales différentes. Autrement dit, les conflits portent toujours en même temps sur l'usage et le partage d'une ressource ou d'un territoire *et* sur les valeurs qu'ils véhiculent et les significations qu'on peut leur attribuer. C'est précisément parce que le conflit révèle, dans la pratique, des différences dans les significations qu'on prête à une même réalité qu'il autorise une connaissance plus complète de cette réalité⁶⁹.

⁶⁷ On trouve des arguments tout à fait similaires dans l'écoféminisme, à propos de la domination conjointe de la nature et des femmes. Voir notamment HACHE Émilie (éd.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, traduit par Émilie Notéris, Paris, Cambourakis, 2016.

⁶⁸ Un tel réalisme pratique dans la connaissance de la nature n'est pas étranger au marxisme. On en trouve un témoignage dans le chapitre 5 « Procès de travail et procès de valorisation » au cours duquel Marx défend que l'on fait l'expérience de l'extériorité naturelle dans le travail. La thèse que je défendrai ici est sensiblement différente sans être opposée : il s'agit de montrer que ce *n'est pas seulement* dans le travail, c'est-à-dire dans l'activité productive de transformation de la nature, qu'on peut faire l'expérience d'un donné naturel, mais aussi dans toutes les expériences de conflictualité autour de ses usages et de son appropriation. Voir notamment MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p.199-203.

⁶⁹ Comme l'écrit judicieusement William Cronon dans CRONON William, « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 47-95 : « Les intérêts et les conflits humains créent des valeurs dans la nature qui, à leur tour, produisent le point de vue moral de nos histoires ». Il me semble possible de lire ici l'influence qu'eût la lecture des travaux de Raymond Williams dans l'œuvre de l'historien états-unien. En effet, Raymond Williams écrivait dans WILLIAMS Raymond, « Ideas of Nature » in *Problems*

Deuxièmement, comment comprendre la différence entre *usage* et *appropriation* de la nature ? En régime capitaliste, la distinction est loin d'être évidente tant les usages sont déterminés par la propriété⁷⁰. Le capital soumet tous les usages de la terre à la possibilité de leur valorisation par la production et la vente sur le marché. Parler d'*usages* de la terre permet pourtant de faire référence à l'ensemble des pratiques de prélèvement, de transformation, d'aménagement, de pilotage, de production et de récréation⁷¹ auxquelles elle se prête. L'intérêt de ce concept est de rendre raison de pratiques qui ne peuvent être subsumées sous le concept de production ou déterminées par des formes d'appropriation⁷². Ce faisant, la distinction entre usage et appropriation invite à penser des rapports collectifs à la Terre non soumis à la logique de la valorisation.

Ce chapitre cherchera finalement à montrer que les *controverses théoriques* autour de l'idée de nature naissent de *conflits politiques* à propos de ses usages et de son appropriation. L'histoire de l'environnement apparaîtra alors comme le champ privilégié au sein duquel ces controverses s'exposent, mais aussi comme l'épistémologie à partir de laquelle leurs genèses politiques peuvent apparaître. Ainsi, *premièrement*, l'histoire environnementale a montré que l'idée d'une nature

in Materialism and Culture, Londres, Verso, 1980, p. 67-85, p. 84 : « *It is very significant that most of the terms we have used in this relationship – the conquest of nature, the domination of nature, the exploitation of nature – are derived from the real human practices : relations between men and men.* » Je traduis : « Il est très significatif que la plupart des termes que nous employons pour décrire cette relation - la conquête de la nature, la domination de la nature, l'exploitation de la nature - sont dérivés de pratiques humaines réelles : de relations entre hommes ». On notera ici la centralité de la pratique, c'est-à-dire des rapports sociaux, dans la connaissance de la réalité naturelle. Pour la filiation entre Raymond Williams et William Cronon, on consultera notamment : QUENET Grégory, « William Cronon : récits, environnement et communautés » in *Nature et récits : essai d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 13-45, p. 39 et le chapitre 5 de cette recherche : « Le naturalisme culturel. Raymond Williams à Chicago ».

⁷⁰ On pourrait relire le chapitre consacré à la « Prétendue accumulation initiale » dans *Le Capital* comme une généalogie du rapport capitaliste à la terre. Alors que la pratique coutumière des communaux garantissait, dans le mode de production féodal, des « droits d'usages » qui n'étaient pas déterminés par la propriété foncière, le mode de production capitaliste naît lorsque l'usage de la terre est entièrement déterminé par sa propriété. De ce point de vue, les « enclosures » et la révolution agraire anglaise marqueraient la naissance d'un nouveau rapport à la terre où l'usage est entièrement soumis à la propriété. Voir notamment le chapitre XXIV sur « La prétendue accumulation initiale » dans MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 803-857.

⁷¹ Au niveau auquel nous nous situons, la définition de l'usage – comme celle d'appropriation – ne peut qu'être très générale. Elle donne droit à la plus large palette de rapports matériels à l'environnement. Les pratiques de pilotage désignent des usages qui ne visent pas à produire ou à exploiter mais qui utilisent les processus naturels sans les « contraindre ». Pour les auteurs et autrices qui s'en servent le concept de pilotage permet par exemple de rendre raison de certains usages de la terre dans des cosmologies non modernes. Voir par exemple C. Larrère et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, *op. cit.*, notamment p. 175-202, le chapitre six « Le demiurge et le pilote ».

⁷² Catherine et Raphaël Larrère ont revalorisé ce concept à partir d'une histoire environnementale de la philosophie qui en trouve l'une des origines dans l'éthique aristotélicienne du « bon usage » et une actualisation politique dans les ordonnances de Colbert sur les forêts du royaume. « Le bon usage : c'est [en effet] de cette façon que Colbert définit, dans son ordonnance de 1669 sur les forêts, la norme d'une politique délibérée de la nature ». L'utilisation des ressources naturelles, sylvicoles, est alors soumise à la possibilité de leur renouvellement. Voir LARRERE Catherine et LARRERE Raphaël, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2009, p.90 et sq.

extérieure à l'humanité, où la trace des sociétés serait absente, naissait d'une conception mythologique de la *wilderness*, la nature sauvage, qui efface les luttes qui ont conduit à sa constitution. J'appelle « dualisme substantialiste » cette opposition de deux types de réalités dont l'histoire de chacune se définit par l'exclusion de l'autre. L'histoire environnementale de l'Ouest américain a montré que ce dualisme tirait son origine matérielle de la dépossession violente des indiens et qu'il contribuait à en masquer l'origine (section 1). *Deuxièmement*, des historiennes et des historiens ont cherché à montrer que le « succès » de la conquête pouvait s'expliquer par des raisons strictement biologiques. En opposant au dualisme de substance un « naturalisme réductionniste », ils ont contribué à justifier la colonisation en montrant qu'elle était le résultat naturel, et non historique, de différences biotiques. Là encore, la controverse théorique autour du naturalisme visait la manière dont il naturalisait des pratiques sociales, c'est-à-dire sa tendance à expliquer les comportements humains par l'adaptation à un environnement ou par la fonction biologique qu'ils remplissent. À l'encontre de ce naturalisme réductionniste, défendre l'autonomie des pratiques culturelles suppose de refuser une définition normative de la nature (section 2). Enfin, *troisièmement*, « l'évènement Anthropocène⁷³ » a confirmé que les désaccords dans les conceptions de la nature et les récits qu'on en propose engagent, le plus souvent, des expériences différenciées de la souffrance et de la domination sociale. Se dessinera alors, à propos des récits alternatifs de l'Anthropocène, la possibilité d'un naturalisme renouvelé (section 3).

⁷³ BONNEUIL Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'évènement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2016.

1. La *wilderness*, une histoire de dualisme

On peut isoler trois grandes configurations ontologiques dans les manières de penser les rapports entre nature et société : un dualisme de substance où elles apparaissent comme des réalités hétérogènes dont les caractères essentiels ne peuvent être modifiés par l'activité de l'autre ; un monisme pour lequel il n'existe qu'une seule substance (naturelle ou culturelle) au sein de laquelle tous les phénomènes auraient une identité commune, c'est-à-dire un caractère générique qu'il soit social ou naturel ; un naturalisme qui pense la communauté essentielle de tous les êtres qui sont soumis à une puissance causale naturelle mais dont les modalités d'existence et d'apparition peuvent être variées. En histoire environnementale, le concept de « *wilderness* » a souvent servi à exprimer la première position ontologique : un dualisme substantialiste.

En effet, le concept de *wilderness* ou de « nature sauvage » est sans doute l'un des plus importants de la littérature environmentaliste américaine. Il a donné lieu à une controverse qui a vu s'opposer entre les années 1980 et les années 2000 la plupart des théoriciens de l'environnement aux États-Unis et dans le monde⁷⁴. Les positions sont variées mais elles opposent, pour le dire rapidement, deux thèses antinomiques. D'un côté, les défenseurs de la nature sauvage entendent fonder la préservation de l'environnement sur une conception dualiste où l'homme en tant qu'être culturel échappe à la naturalité et où la nature sauvage apparaît comme le lieu où l'homme n'est pas intervenu⁷⁵. D'un autre côté, ses détracteurs défendent au contraire l'idée que cette conception de la nature est profondément occidentale, coloniale, raciste et patriarcale. Or, ce sont principalement des historiens et des historiennes de l'environnement qui ont contribué à critiquer la définition idéologique et mystificatrice de la nature comme *wilderness* en montrant combien elle masquait les conflits politiques et les luttes sociales qui avaient autorisés son apparition⁷⁶. Pour eux, la place à accorder aux phénomènes naturels dans l'histoire américaine

⁷⁴ On trouve une anthologie des principales contributions à ce débat dans CALLICOTT J. Baird et NELSON Michael P. (éd.), *The Great New Wilderness Debate* Athens (Ga.), University of Georgia press, 1998 ; et dans NELSON Michael P. et CALLICOTT J. Baird (éd.), *The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate*, Athens (Ga.), University of Georgia Press, 2008.

⁷⁵ C'est la position privilégiée de Holmes Rolston III. Voir notamment HOLMES ROLSTON III, « The Wilderness Idea Reaffirmed » in *The Great New Wilderness Debate*, J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éd.), Athens (Ga.), The University of Georgia Press, 1998, p. 367-385.

⁷⁶ L'article décisif de ce point de vue est celui de Ramachandra Guha initialement publié en 1989. Voir GUHA Ramachandra, « Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique », in *Environmental Ethics*, n° 1, vol. 11, 1989, p. 71-83. Il a été publié en français avec les autres principales contributions des historiens de l'environnement. Voir GUHA Ramachandra, « Environnementalisme radical et préservation de la nature sauvage : une critique de la périphérie » in *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux.*, Émilie Hache (éd.), Paris, Éditions

posait immédiatement la question des différents rapports qu'entretenaient avec elle des groupes dominés (amérindiens, femmes, etc.).

En ce sens, le débat sur la *wilderness* est l'un des moments historiographiques clés à partir duquel on peut étudier le rôle de la conflictualité entre groupes sociaux dans la détermination des rapports à la nature. Il pose en effet une question épistémologique décisive pour notre étude : l'existence d'une nature extérieure peut-elle être pensée hors des usages des *différents groupes* sociaux qui l'habite ? Peut-elle être pensée hors des rapports spécifiques des collectifs en luttant pour les usages et l'appropriation de la terre ? Des critiques légitimes ont été adressées à la perspective historienne dans le *Wilderness debate* : celle-ci court le risque de réduire la nature à une pure construction sociale et culturelle, empêchant de développer des outils critiques et pratiques pour la défendre⁷⁷. Pourtant, il me semble que la déconstruction du sauvage par l'histoire environnementale ne consiste pas à réduire la nature à une pure construction culturelle, mais plutôt à montrer comment sa puissance d'engendrement est informée par des récits qui sont toujours situés dans des rapports sociaux. Après une rapide présentation générale du concept de *wilderness* (A), je montrerai que les historiennes et historiens de l'environnement ont proposé un concept de « nature historique » (B), qui sera central dans tout ce travail, parce qu'il intègre les récits subalternes à la construction de l'idée de nature (C).

Amsterdam, 2012, p. 155-170. Son argument principal a également été développé dans l'histoire globale de l'environnementalisme qu'a développé Guha en 2000. Voir GUHA Ramachandra, *Environmentalism: A Global History*, New York, Longman, 2000. Surtout il a donné lieu à des développements en histoire environnementale américaine qui ont étendu la position de Guha au territoire états-unien lui-même. Voir DENEVAN William, « Le mythe de la nature vierge. Le paysage des Amériques en 1492 » in Émilie Hache (éd.), Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 283-316 et, celui sur lequel je m'arrêterai le plus longuement : CRONON William, « The Trouble with Wilderness; or getting back to the Wrong Nature » in *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, William Cronon (éd.), New York, WW. Norton and Company, 1996.

⁷⁷ Ce sera somme toute, quoique de manière toujours nuancée, la position de Callicott. Voir notamment CALLICOTT J. Baird et NELSON Michael P., « Introduction » in *The Great New Wilderness Debate*, J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éd.), Athens (Ga.), University of Georgia press, 1998, p. 1-22 ; et surtout celle de Val Plumwood dans PLUMWOOD Val, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism » in *The Great New Wilderness Debate*, J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éd.), Athens (Ga.), University of Georgia Press, 1998, p. 652-690.

A. *La wilderness, mythologie de la frontière*

On pourrait dater le début de l'histoire environnementale de la *wilderness* par l'essai qu'écrivit l'historien américain Frederick Jackson Turner en 1893, *The Frontier in American History*⁷⁸. Son histoire de la nature sauvage américaine est profondément liée au mythe fondateur de l'identité nationale américaine, la frontière. La thèse historique de Turner est simple : les migrants et les migrants européens, en se confrontant à une nature sauvage et vierge, à une frontière naturelle, ont dû se défaire des « signes extérieurs de la civilisation » et ont ainsi ressuscité une force et une créativité qui « sont la source de la démocratie américaine et du caractère national⁷⁹ ». La nature sauvage en tant que frontière de la civilisation à conquérir est donc à la fois le fondement politique des institutions américaines et le creuset d'une identité nationale. La *wilderness* n'apparaît dès lors pas seulement comme un *topos* naturel ou une catégorie descriptive, mais comme le lieu mythologique de la rédemption et du renouveau américains. Le concept de nature sauvage ne naît évidemment pas avec l'histoire de la frontière de Turner. Il en hérite plutôt d'une ancienne tradition de la pensée américaine incarnée en philosophie par Thoreau et Emerson⁸⁰ mais dont l'origine remonte à la conception biblique du désert dont la version « King James » de la Bible fait un usage fréquent.

Mais comme le remarque William Cronon la connotation de la *wilderness* a subi des « changements profonds⁸¹ » au XIX^e siècle. D'une nature qui « éveillait un sentiment de confusion (*bewilderment*) ou d'effroi⁸² », la nature sauvage devient un « paradis⁸³ » à préserver, pour reprendre une expression de John Muir. Telle qu'elle est qualifiée dans le texte biblique, la *wilderness* est le lieu sauvage qui inquiète et dans lequel les humains ne peuvent être sauvés que par leur labeur et leur

⁷⁸ TURNER Frederick Jackson, *The Frontier in American History*, New York, Dover publications, 1996. Pour un commentaire de ce texte central de Turner voir notamment : CROSBY Alfred W., « The Past and Present of Environmental History », in *The American Historical Review*, n° 4, vol. 100, 1995, p. 1177-1189 ; voir également CRONON William, « Revisiter la frontière disparue : l'héritage de Frederick Jackson Turner » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 185-214.

⁷⁹ CRONON William, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 144.

⁸⁰ THOREAU Henry David, *Walden : ou La vie dans les bois*, traduit par Jacques Mailhos, avec une préface de Ralph Waldo Emerson, Paris, Gallmeister, 2017.

⁸¹ W. Cronon, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », art cit, p. 136.

⁸² *Ibid.*, p. 135.

⁸³ MUIR John, *Un été dans la Sierra*, Paris, Hoëbke, 2014, p.61.

douleur. Par opposition, au Jardin d'Eden, nature douce et nourricière⁸⁴, la nature sauvage est le lieu de l'errance morale et de la tentation, là où les humains s'égarerent. « Pharaon dira des enfants d'Israël : Ils sont égarés dans le pays ; le désert [*wilderness*] les enferme⁸⁵ ». La manière de qualifier le sauvage est donc d'abord marqué du sceau du négatif, lieu réel et symbolique de la chute que les humains doivent transformer et exploiter pour espérer racheter leur faute. Comme l'écrit l'historien américain : « La *wilderness* était un lieu où l'on venait uniquement contre son gré, toujours dans la peur et l'épouvante, quelle que soit la valeur qu'aurait pu lui conférer sa capacité à être reconquise et utilisée en vue d'une exploitation par l'homme, c'est-à-dire transformée en jardin ou en cité sur la colline⁸⁶ ». La signification morale de la nature sauvage s'inverse radicalement. D'une nature marquée par le péché, elle acquiert une valeur positive. Il suffit pour s'en convaincre de lire les descriptions du fondateur du mouvement américain pour la préservation de la nature, John Muir, lorsqu'il arrive dans la Sierra Nevada en 1869 : « Jamais je n'ai entendu ou lu une description du paradis qui me paraisse à moitié aussi belle⁸⁷ ».

Pour Cronon, la requalification de cette nature sauvage à valeur négative en un « paradis » où l'humain peut racheter ses fautes tient à la fois de la tradition philosophique du sublime et de l'idéologie américaine de la frontière, dont l'histoire de Jackson Turner est l'un des moments fondateurs. Avec le développement de l'urbanisation et de la société industrielle, les traces de la nature à laquelle les premiers colons se sont confrontés tendent à disparaître. La *wilderness* apparaît ainsi comme le correctif d'une vie urbaine où la nature paraît absente. C'est ainsi que Thoreau peut écrire dans *Walking* : « *In Wildness is the preservation of the World* ». La *wildness* désigne la qualité de ce qui est sauvage⁸⁸. Ainsi Thoreau participe-t-il du mouvement de revalorisation de la nature sauvage. Mais, il ne se réfère pas immédiatement à la *wilderness*. Comme le notent Catherine et Raphaël Larrère, il distingue plutôt le sauvage (*wildness*) comme qualité intrinsèque des êtres naturels et le « lieu des bêtes sauvages⁸⁹ » (*wilderness*). Il s'agit donc d'associer pour le philosophe américain le

⁸⁴ MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Londres, Wildwood House, 1982.

⁸⁵ STRATFORD Nadine L., *Le Nouveau Testament King James Française: Edition Parallèle en Français - English*, 1^{re} éd., CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016. Pour la version originale voir : *The holy Bible : containing the Old and New Testaments translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised by his Majesty's special command appointed to be read in Churches [King James version]*, Standard text ed., Cambridge, Cambridge university press, 1995, p.1243 : « *For Pharaoh will say of the children of Israel, They are entangled in the land, the wilderness hath shut them in.* »

⁸⁶ W. Cronon, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », art cit, p. 136.

⁸⁷ J. Muir, *Un été dans la Sierra*, op. cit., p. 61.

⁸⁸ C. Larrère et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, op. cit., p. 27.

⁸⁹ *Ibid.*

sauvage qui est en nous au sauvage qui est hors de nous. Cette distinction permet de rendre compte de l'unité de la nature, humaine et non-humaine, tout en restant marquée par le dualisme qui distingue une nature intérieure (humaine) et une nature extérieure (non-humaine). On réduit trop souvent ce naturalisme, qui pense la continuité du sauvage humain et non humain et la discontinuité des lieux préservés par la civilisation et des lieux urbains, à un simple dualisme de substance où humain et non-humain existeraient comme deux genres d'être distincts. C'est cette interprétation dualiste qui a largement prévalu dans le mouvement de préservation de la nature aux États-Unis.

En effet, celui-ci naît dans le contexte d'une revalorisation de l'idée de *wilderness*. Portée par des environnementalistes comme John Muir ou des hommes politiques comme Theodore Roosevelt, cette vision positive de la nature sauvage conduit à isoler des sites géographiques particuliers pour les préserver et les offrir à un public citadin en mal de nature. Les chutes du Niagara, les monts Catskills et Adirondacks, la vallée de Yosemite, etc. sont successivement désignés comme les lieux symboliques et matériels constitutifs de l'identité de la nation américaine. Yellowstone, le premier parc national, est constitué en 1872. Il est intéressant de constater que ces parcs sont pris dans un ensemble de paradoxes politiques et théoriques qui révèlent les ambiguïtés de la notion de *wilderness*. Ces lieux à préserver pour leur sauvagerie et qui auraient pour valeur principale de n'avoir pas été transformés par l'homme ont immédiatement une fonction récréative. Ils sont destinés à donner aux citoyens états-unis une image de la nature primitive dans laquelle ils vont pouvoir éprouver la dimension sublime de la nature et par là refaire l'expérience des premiers colons américains. Leur « valeur intrinsèque » est donc liée à leur puissance récréative.

Le parc du Yosemite est tout à fait caractéristique de ce paradoxe. Dans « Constructing nature : the legacy of Frederik Law Olmsted⁹⁰ », l'historienne de l'environnement Anne Whiston Spirn étudie le travail de cet architecte paysagiste américain qui fût à l'origine de nombreux parcs américains et écrivit un rapport sur ce parc ouvert en 1864 pour « l'usage public, la villégiature et la détente⁹¹ ». Il y défend une position utilitariste et anthropocentrique : le Yosemite doit être conservé parce qu'il a de la valeur pour les humains, leur santé et leur bien-être. Son objectif est de démocratiser l'accès des Américains à la nature sauvage dans laquelle réside « l'union du sublime le

⁹⁰ SPIRN Anne Whiston, « Constructing Nature : The Legacy of Frederick Law Olmsted » in *Uncommon Ground. Rethinking the Human Place in Nature*, William Cronon (éd.), New-York, Londres, WW. Norton and Company, 1996.

⁹¹ OLMSTED Frederik Law, « The Yosemite Valley and the Mariposa Big Trees: A Preliminary Report [1865] », in *Landscape Architecture*, Laura Wood Roper (éd.), n° 1, vol. 43, 1952, p. 13-25 ; cité dans A.W. Spirn, « Constructing Nature : The Legacy of Frederick Law Olmsted », art cit, p. 92 : « Yosemite was the first tract of wild land set aside by an act of Congress, in 1864, "for public use, resort, and recreation". »

plus profond avec la plus profonde beauté de la nature⁹² ». La référence à la philosophie du sublime suppose que la puissance naturelle dépasse l'homme et le renvoie à la finitude de sa condition ou, comme le dit William Cronon, à « des lieux terrestres rares où la probabilité de voir le visage de Dieu était plus élevée qu'ailleurs⁹³ ». Olmsted voit dans la contemplation de tels paysages un bénéfice en termes de santé mentale, de bonheur et de santé physique. En opposant le « paysage naturel » aux « plaisirs artificiels », il reprend la critique de la civilisation moderne développée par Thoreau. Pourtant, l'idéal d'une préservation de la nature sauvage passe chez Olmsted par l'aménagement du parc : notamment la construction d'une grande route capable d'augmenter sa capacité d'accueil. Comme le note Spirn, il s'agit pour Olmsted d'*aménager* et de *construire* les paysages de la nature sauvage.

Tous les travaux d'aménagements des parcs nationaux donnèrent lieu à de vives discussions. En mettant en effet l'accent sur la dimension extérieure de la *wilderness*, le mouvement pour la préservation de la nature affronte des difficultés exemplaires. Si la nature sauvage se définit négativement comme ce qui n'est pas humain et qui n'a pas été modifié par les sociétés, toute transformation apparaît comme une mort de la nature. Mais, préserver cette nature soi-disant originelle – surtout quand elle a une fonction récréative – suppose une gestion qui, par définition, détruit son caractère primitif. Voilà pourquoi, la construction de routes, de parkings, de lieux d'observations dans les parcs nationaux a rencontré l'opposition de certains pionniers de l'environnementalisme. Cronon résume le paradoxe de la manière suivante :

« La *wilderness* incarne une vision dualiste dans laquelle l'homme se positionne à l'extérieur du monde naturel. Si nous nous autorisons à penser que la nature doit être sauvage pour être authentique, alors notre présence même à l'intérieur de celle-ci annonce sa chute⁹⁴. »

L'idée de *wilderness* est donc marquée d'un fort dualisme qui oppose l'humain et le non-humain de telle sorte que la dimension naturelle de l'humain est définitivement abandonnée et que le naturel n'apparaît plus que comme négation du social. Ce dualisme substantialiste cache le caractère culturel de l'opposition entre le primitif non transformé et le social historique. La

⁹² F.L. Olmsted, « The Yosemite Valley and the Mariposa Big Trees: A preliminary Report [1865] », art cit ; cité par A.W. Spirn, « Constructing Nature: The Legacy of Frederick Law Olmsted », art cit, p. 93 : « *To Olmsted the significance of Yosemite lay in the quality of its scenery - "the union of the deepest sublimity with the deepest beauty of nature" - not in any one scene or series of views, but in the whole.* »

⁹³ W. Cronon, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », art cit, p. 139.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 152.

possibilité d'une histoire autonome et hétéronome de la nature est niée au profit d'une conception réifiée qui privilégie certains usages (la récréation des riches citadins) par des modes d'appropriation qui excluent certains groupes sociaux (les indiens, les pauvres, les femmes, etc.). Cette rapide généalogie de la construction sociale de la *wilderness* permet d'esquisser les deux critiques majeures que lui ont adressé les historiennes et historiens de l'environnement. D'une part, elle repose sur une ontologie substantialiste où la nature est pensée comme un ensemble d'entités permanentes et séparées du monde social. La *wilderness* serait donc une « nature sans histoire ». D'autre part, la *wilderness* serait une « nature sans peuple », c'est-à-dire qu'elle ne serait pas transformée par les activités humaines de groupes sociaux différents et souvent en conflits. Ce sont ces deux dimensions qu'il convient d'envisager successivement dans la déconstruction historique du concept de *wilderness*.

B. La wilderness, une nature historique

Les principales critiques du concept de *wilderness* se sont concentrées sur l'histoire sociale et politique qui a conduit à l'émergence d'un tel concept. Elle est, par exemple, pour Cronon une construction sociale plus précisément masculine et raciste à destination des citadins aisés. La déconstruction du concept de nature sauvage fait apparaître que les conceptions de l'environnement sont relatives à des usages socialement situés et à des luttes politiques pour l'appropriation de la terre. Elle permet d'isoler trois types d'usages de l'environnement qui ont déterminé la représentation d'une nature sauvage non domestiquée. *Premièrement*, cette nature serait le lieu dans lequel la virilité du colon pourrait s'exprimer. *Deuxièmement*, elle serait à destination des citadins aisés qui viendraient chercher dans la nature un lieu pour se ressourcer. *Troisièmement*, il s'agit d'une nature dont les peuples autochtones ont été bannis et dont les usages ordinaires ont été proscrits.

La *wilderness* est donc d'abord une construction masculine d'une nature dans laquelle les hommes peuvent éprouver leur force et leur caractère. Comme l'écrit Theodore Roosevelt dans *Ranch life and the Hunting Trail*, l'homme de la frontière a « de grandes qualités viriles » :

« C'est là qu'il passe ses journées, qu'il accomplit sa tâche quotidienne. Quand il rencontre la mort, il l'affronte comme il avait affronté de nombreux autres maux avec une bravoure volontaire et calme. Valeureux, affable, robuste et aventureux, il est le rude pionnier de notre race ; il ouvre le chemin à la civilisation d'où il doit lui-même disparaître. Aussi hardie et dangereuse que soit son existence, elle n'en garde

pas moins un attrait sauvage qui séduit considérablement son esprit libre et audacieux⁹⁵. »

Dans le commentaire qu'il livre de ce passage, William Cronon insiste sur deux dimensions essentielles de cette représentation de la nature sauvage⁹⁶. D'une part, son caractère profondément patriarcal, dans laquelle l'homme peut réaliser ses qualités viriles, explique le rôle de la *wilderness* dans la constitution d'une masculinité héroïque. Mais, d'autre part, cette vie épique de l'homme viril n'a de sens que parce qu'elle est liée à une critique de la modernité et de la civilisation. Là où la vie civile tend à affaiblir l'homme, la vie sauvage est ce qui révèle et réaffirme sa véritable nature. À l'inverse, l'environnement urbain quotidien est nécessairement un lieu de déclin moral et physique. La constitution du mythe d'une nature sauvage est donc le corollaire d'une histoire linéaire et « décliniste » de la civilisation moderne. En effet, pour l'historien américain, les récits environnementaux se partagent le plus souvent en récits « progressistes », qui vantent le développement d'une modernité qui domine la nature, et en récits « déclinistes » qui déplorent la dégradation morale de l'humanité ou la destruction des environnements naturels par l'industrialisation et le capitalisme⁹⁷. L'ensemble de ces récits partagent cependant une conception linéaire du temps et une représentation dualiste du naturel et du social. Pour Cronon, la construction de la *wilderness* est indissociable d'une histoire sociale et politique qui se désole de la dégradation morale et physique d'hommes ayant perdu leur force dans la civilisation matérielle des villes, autrement dit d'une histoire du déclin de la masculinité. La construction d'une nature sauvage apparaît comme le pendant d'une histoire de la domination masculine et d'une critique antimoderne de la modernité. La volonté de préserver des enclaves de nature vierge dans des parcs nationaux répond à la double exigence de maintenir le souvenir des qualités viriles des premiers colons et de rappeler les méfaits d'une société urbaine et industrielle qui est la cause de leur perte.

La création de parcs pour préserver la nature sauvage permet ainsi de compenser cette perte morale par des loisirs créatifs et consuméristes qui vont permettre aux « citadins prospères » de faire une « expérience sauvage⁹⁸ » dans laquelle ils pourront éprouver la force de leur caractère. La *wilderness* devient alors un « lieu de loisir » qu'on ne visite « pas dans une logique de production mais

⁹⁵ ROOSEVELT Theodor, *Ranch Life and the Hunting Trail*, New York, Century, 1899, p. 100 ; cité dans W. Cronon, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », art cit, p. 146.

⁹⁶ W. Cronon, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », art cit, p. 146- 148.

⁹⁷ W. Cronon, « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit », art cit, p. 55.

⁹⁸ W. Cronon, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », art cit, p. 148.

plutôt de consommation⁹⁹ ». Comme le note ironiquement l'auteur de *Changes in the land*, « au cours de ce processus la *wilderness*, qui comptait de si nombreux adeptes devint elle-même le symbole de la civilisation qu'ils s'efforçaient de fuir¹⁰⁰ ». En d'autres termes, la nature sauvage est une nature construite symboliquement et matériellement par une classe de riches hommes blancs qui veulent pouvoir éprouver, quand ils le souhaitent, la rudesse d'un affrontement avec une naturalité mythique dans laquelle ils ont espoir de faire l'épreuve de leur virilité. L'intérêt de la thèse de Cronon n'est pas de défendre un constructivisme radical dans lequel le partage entre le naturel et le social serait seulement relatif à des ontologies ou des cosmologies différentes. Il entend plutôt montrer que les représentations de la nature émergent d'usages sociaux différenciés qui transforment les natures réelles. La *wilderness* est donc *une* nature chargée de significations sociales relatives aux usages particuliers de citoyens prospères qui participent au développement industriel. Ainsi pour Cronon l'histoire environnementale doit-elle maintenir l'existence de natures, c'est-à-dire de processus extérieurs et autonomes que nous ne maîtrisons pas, tout en faisant valoir que ces natures sont toujours prises dans des constructions sociales et symboliques qui les informent. *La nature est toujours historique*. Cette thèse a trois implications. Premièrement, la nature a une histoire autonome et antérieure à l'humanité. Elle évolue selon des cycles et des processus écosystémiques qui ne sont pas définis pas des activités humaines. Même si le cycle du carbone est modifié par les activités humaines, les atomes de carbone eux-mêmes ne sont pas transformés par une causalité anthropogénique¹⁰¹. Deuxièmement, la nature est historique en ce qu'elle subit des transformations sociales, informées par des représentations de ce qu'elle est. Les usages sociaux la transforment et lui confère une historicité relative à celle des sociétés, c'est ce que j'appelle *l'histoire hétéronome de la nature*. Troisièmement, cette histoire est à la fois matérielle et *conceptuelle*, dans la mesure où les catégories par l'intermédiaire desquelles nous la pensons évoluent dans le temps : c'est l'aspect culturel de l'histoire sociale de la nature. Or, Cronon est attentif au fait que la *wilderness* noue ces trois dimensions de l'historicité.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ HORNBERG Alf, « The Political Economy of Technofetishism: Agency, Amazonian Ontologies, and Global Magic », in *HAAU: Journal of Ethnographic Theory*, n° 5, 2015, p. 35-57; cité dans MALM Andreas, « Nature et société : un ancien dualisme pour une situation nouvelle », in *Actuel Marx*, traduit par Jean-François Bissonnette, n° 61, mars 2017, p. 47-63, p. 54 : « Il est possible, en principe, de retracer l'interaction des facteurs dérivant de la Nature et de la Société. Il devrait être faisable, par exemple, d'estimer ce qu'aurait été, aujourd'hui, la concentration en dioxyde de carbone dans l'atmosphère si les processus sociaux n'avaient pas produit leur apport [...]. Les sociétés humaines ont transformé les cycles carboniques planétaires, mais pas les atomes de carbone eux-mêmes. Si les catégories de Nature et de Société sont obsolètes, comme il est à la mode de dire aujourd'hui, cela ne s'applique qu'à l'image d'une Nature et d'une Société comprises comme des domaines de réalité distincts et délimités. »

Dans un article où il nuance la critique élaborée dans « Le problème de la *wilderness* », l'historien du Wisconsin forge en effet le concept de « *wilderness historique*¹⁰² ». L'article de Cronon, « L'énigme des îles des Apôtres : comment gère-t-on une *wilderness* chargée d'histoires humaines¹⁰³ ? », joue avec le paradoxe d'une nature sauvage qui a été transformée par les activités historiques des groupes qui y ont vécu. Dans cette région lacustre du nord du Wisconsin, les institutions états-uniennes de préservation de la nature se posent régulièrement la question des moyens, matériels et juridiques, grâce auxquels mettre en valeur et conserver les Îles des Apôtres. L'une des voies empruntées consiste à supprimer tous les signes d'une présence humaine antérieure. Or, « les êtres humains ont joué et joueront un rôle crucial dans ces Îles¹⁰⁴ ». La tentation de faire disparaître toute trace d'activités humaines pour mettre en valeur la naturalité du paysage repose sur une conception strictement dualiste du social et du naturel et sur une définition négative de la nature.

« Les visiteurs dupés par cette illusion soigneusement élaborée, non seulement passent à côté de l'histoire humaine des lieux qu'ils visitent, mais ils passent également à côté des nombreuses particularités des écosystèmes que l'on ne peut expliquer sans se référer à l'histoire humaine¹⁰⁵ ».

L'idée de « *wilderness historique* » ou de « nature sauvage historique » repose ainsi sur un partage des histoires humaine et naturelle où la spécificité de chacune ne peut se penser que relativement à l'autre. En d'autres termes, il existe bien pour Cronon une évolution des écosystèmes – une histoire naturelle – que l'on peut distinguer de l'histoire des activités sociales. Mais, la première est le plus souvent modifiée par la seconde qui n'est elle-même possible et pensable que comme adaptation au milieu, transformation de l'environnement, modification des paysages. L'intérêt du concept de « *wilderness historique* » – au-delà de son ironie manifeste – est de définir les histoires de la nature et les histoires sociales non comme des réalités distinctes où les interactions seraient secondaires et problématiques, mais comme des processus distincts dont la spécificité est constituée par la relation elle-même. Dans les îles des Apôtres, l'histoire humaine des amérindiens qui y vécurent jusqu'au XVIII^e siècle puis des paysans et pêcheurs norvégiens qui s'y implantèrent

¹⁰² CRONON William, « The Riddle of the Apostle Islands: How do you Manage a Wilderness Full of Human Stories? », in *Orion*, Great Barrington, The Orion Society, mai-juin 2003, p. 36-42. Pour la traduction française, voir CRONON William, « L'énigme des îles des Apôtres : comment gère-t-on une wilderness chargée d'histoires humaines ? » in *Nature et récits. Essai d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 173.

¹⁰³ W. Cronon, « L'énigme des îles des Apôtres : comment gère-t-on une wilderness chargée d'histoires humaines ? », art cit.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 178- 179.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 176.

dans les années 1910 – avant de quitter les lieux dans les années 1970 – est omniprésente : l'écosystème sylvicole a été transformé par les vergers et l'agriculture, produisant un paysage que « la nature seule ne peut pas expliquer¹⁰⁶ ». Mais, si la nature *seule* n'est pas un principe *suffisant*, cela signifie à l'inverse qu'elle est un principe *nécessaire* de l'explication historique du devenir des sociétés et des milieux¹⁰⁷. Le concept de « nature historique » permet donc de penser la manière dont les histoires sociales et naturelles se conditionnent réciproquement dans leur différence spécifique¹⁰⁸. Cronon écrit ainsi que « sans l'histoire, la compréhension elle-même nous échappe¹⁰⁹ ». Que la nature soit une construction culturelle – dans la mesure où elle est mise en récit dans des discours historiques fondés sur des pratiques spécifiques de transformation - ne suppose pas, dans le langage de Cronon, de nier sa réalité, mais de rendre raison de la pluralité des récits et des pratiques qui la prennent en charge. Cela permet de donner une place aux rapports de force entre groupes sociaux. L'histoire environnementale doit ainsi avoir pour fonction de faire apparaître les récits antagoniques à propos de la nature qui s'ancrent dans les luttes autour de ses usages. C'est cette attention aux voix et aux récits non dominants qui permet à Cronon de qualifier l'histoire dominante de la *wilderness* d'histoire raciste de l'environnement. Il suit à cet égard les travaux de William Denevan qui montrent que la nature sauvage américaine n'est pas « un désert » mais « une terre désertifiée¹¹⁰ » dont on a violemment dépossédé les indiens qui y vivaient.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰⁷ À cet égard, je me distingue des interprétations de Cronon qui en font un « constructionniste radical » ou celles qui considèrent qu'il réduit la nature à la culture. Voir notamment : V. Plumwood, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism », art cit; voir également J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éd.), *The Great New Wilderness Debate, op. cit.* Il me paraît évident au contraire que Cronon défend l'autonomie de la nature non humaine, non seulement comme principe épistémologique de la connaissance, mais également comme principe ontologique de définition de la réalité. Voir par exemple W. Cronon, « L'énigme des îles des Apôtres : comment gère-t-on une wilderness chargée d'histoires humaines ? », art cit, p. 183-184 : « Comme Krumenaker, je suis favorable à l'éducation des visiteurs pour qu'ils reconnaissent que la *wilderness* peut avoir une histoire humaine et néanmoins constituer une demeure prospère pour la nature sauvage ».

¹⁰⁸ On peut donc parler « d'action réciproque » (*Wechselwirkung*) de l'histoire naturelle et de l'histoire sociale, au sens technique où l'emploi Hegel dans la « Logique objective », c'est-à-dire comme une relation interne qui se réalise sous forme d'une unité processuelle par laquelle des substances se présupposent et se conditionnent mutuellement. Voir sur ce point HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique. Premier tome, Deuxième livre, La doctrine de l'essence*, traduit par Jean-Pierre Labarrière et Gwendoline Jarczyk (éds.), Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 293 : « Tout d'abord l'action réciproque se présente comme une causalité mutuelle de *substances présupposées, se conditionnant* ; chacune est en regard de l'autre *en même temps [substance] active et en même temps substance passive* ». L'intérêt de cette définition de l'action réciproque pour nous est, me semble-t-il, qu'elle part de l'apparence d'une opposition entre deux substances, ici la nature et le social, pour montrer qu'en réalité, dans la mesure où elles s'impliquent mutuellement, ce ne sont pas des substrats hermétiques, mais des réalités dont le contenu est déterminé par la relation elle-même. Leur relation les constitue réciproquement.

¹⁰⁹ W. Cronon, « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit », art cit, p. 83.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 78.

Dans un article fondamental de 1992, « The Pristine Myth : The Landscape of the Americas in 1492¹¹¹ », l'historien américain William Denevan revient sur l'idée que le continent américain n'était que peu ou pas habité et était donc peu transformé à la veille de la conquête européenne. Au contraire, il montre que les paysages de l'Amérique du nord avaient été profondément transformés au cours des cinq derniers millénaires par ses premiers occupants, et notamment par la technique des feux qui permettait aux indiens d'entretenir de grandes plaines pour le bétail et un couvert forestier suffisamment aéré pour une agriculture semi-nomade. Il en conclut que « le paysage amérindien de 1492 avait en grande partie disparu au milieu du XIX^e siècle, non pas suite à la superposition d'un paysage européen, mais à cause du déclin démographique de la population autochtone ». Et il ajoute : « Le paysage de 1750 était plus "vierge" (moins humanisé) que celui de 1492¹¹² ». Pour Cronon, la constitution des parcs nationaux suit immédiatement les dernières guerres indiennes et répond sur le mode du parc naturel à la constitution des réserves humaines. La création des parcs nationaux, qui sont à la fois le produit et la cause d'une représentation mythique d'une nature sauvage et éternelle, s'obtient par la mise en réserve des habitants autochtones et par l'interdiction qui leur était faite d'exploiter la terre en qualifiant leurs usages d'inappropriés voire d'illégaux. La nature vierge des parcs nationaux américains était une terre habitée et transformée depuis des millénaires. L'idée d'une nature sans humain construite par l'effacement des peuples qui y avaient vécu aboutit ainsi à l'éradication des conflits pour et sur la terre.

« L'un des éléments qui contribue le plus fortement à indiquer que les nouveaux parcs nationaux étaient en fait le reflet d'une conscience postfrontière est la relative absence de violence humaine à l'intérieur de leurs frontières. La vraie frontière, elle, avait souvent été un lieu de conflit dans lequel envahisseurs et assiégés livraient bataille pour gagner le contrôle des terres et des ressources naturelles¹¹³. »

La *wilderness* est donc la représentation de la nature que les colons, vainqueurs, ont pu imposer aux vaincus en effaçant les traces de leur présence et l'histoire de leur conflit. Cronon rend ainsi raison, dans la constitution d'une certaine représentation de la nature, des luttes pour l'appropriation dont cette représentation est à la fois le produit et l'opérateur de dissimulation. En

¹¹¹ DENEVAN William, « The Pristine Myth : The Landscape of the Americas in 1492 », in *Annals of the Association of American Geographers*, n° 3, vol. 82, 1992, p. 329-385; pour la traduction française voir : W. Denevan, « Le mythe de la nature vierge. Le paysage des Amériques en 1492 », art cit.

¹¹² W. Denevan, « Le mythe de la nature vierge. Le paysage des Amériques en 1492 », art cit, p. 286.

¹¹³ W. Cronon, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », art cit, p. 149.

langage marxiste, on pourrait dire que Cronon critique la dimension *idéologique* de la *Wilderness* en tant qu'elle masque des rapports de domination réels¹¹⁴.

Ce qui apparaît cependant dans le travail de l'historien de l'environnement, c'est une épistémologie de la connaissance tout à fait singulière. Si les natures existent indépendamment des représentations que l'on s'en fait et peuvent donc servir de critères ontologiques au travail épistémologique, c'est-à-dire de pierre de touche pour mesurer la vérité des énoncés historiques, elles n'apparaissent que dans des récits qui sont toujours le produit de conflits dont l'historien doit rendre compte. C'est en faisant état de la multiplicité des récits concurrents que peut apparaître quelque chose comme une vérité du discours historique sur la réalité des natures et des rapports que nous entretenons avec elles. Dire qu'il y a différentes « natures historiques » ne revient donc pas à nier l'existence d'une puissance naturelle autonome, mais plutôt à rendre raison de la complexité des pratiques qui la transforment et de la concurrence des récits qui la prennent pour objet. En dernière instance, les histoires de la nature sont toujours relatives à des natures historiques construites par les luttes pour l'appropriation et les usages de la terre. Ce sont ces luttes et ces usages qui conditionnent les constructions sociales de la nature et informent les rapports des sociétés à l'environnement. Ce sont elles aussi qui justifient de penser que les rapports à l'environnement sont toujours des rapports socialement situés par les appartenances « historiques de base telles que le genre, la classe et la race¹¹⁵ ». Cependant, un problème apparaît.

D'un côté, la nature serait une réalité autonome connaissable par l'intermédiaire de ses *usages* et des *luttes* pour son appropriation. Mais d'un autre côté, Cronon laisse parfois penser que la nature n'est pas connaissable autrement que par les *récits* qui la prennent pour objet. En dernière instance, la nature ne serait accessible que par des histoires concurrentes et en conflits en faveur desquelles il serait impossible de trancher. On peut énoncer le problème ainsi : l'épistémologie de l'histoire de l'environnement de Cronon accorde-t-elle la prééminence aux *pratiques* ou aux *récits* dans la connaissance de la nature ? L'intérêt de son travail est sans doute de ne pas trancher en faveur de l'une ou l'autre branche de l'alternative : que les pratiques par lesquelles nous pouvons connaître

¹¹⁴ L'idéologie émerge des rapports de domination tout en les dissimulant. En les dissimulant, elle contribue à les renforcer. Ce qui revient à dire qu'elle est une forme de domination dans la sphère idéelle. Elle est aussi un mode de description qui ne fonctionne pas seulement par production d'illusions, mais par omission du réel. Voir MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Editions sociales, 2012, p. 44 : « Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination. »

¹¹⁵ W. Cronon, « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit », art cit, p. 50.

les natures et les rapports que nous entretenons avec elles soient toujours données dans des récits antagoniques n'implique pas que nous n'aurions jamais affaire qu'à des récits¹¹⁶. Au contraire, la condition de possibilité d'une connaissance de l'histoire de la nature est la dimension intrinsèquement narrative de l'expérience que nous avons des natures historiques. Pour Cronon, toute expérience se donne à l'historien dans des récits déjà constitués par des individus et des groupes qui donnent sens et signification à leur expérience¹¹⁷. Cela ne signifie pas que tous les récits se valent mais que le critère de distinction des bons et des mauvais récits est leur capacité à rendre raison des usages matériels de la terre et des luttes pour son appropriation. L'histoire de l'environnement peut alors apparaître comme une histoire sociale de la nature et une histoire écologique des sociétés¹¹⁸. Pour ce faire, elle doit rendre raison de tous les rapports à la terre, y compris les plus minoritaires et les plus subalternes.

C. La wilderness, une terre sans peuple

Si, l'histoire de l'environnement doit rendre raison des luttes pour les usages de la terre à partir de récits concurrents, elle a nécessairement partie liée avec une interrogation sur les voix auxquelles l'historien donne la parole. L'une des questions à laquelle l'histoire environnementale ne peut pas ne pas répondre est celle de savoir « comment les gens luttent[-ils] les uns contre les autres pour le contrôle de la Terre, de ses créatures et de ses significations¹¹⁹ ? ». L'histoire de l'environnement rend compte de récits de la nature portés par des groupes sociaux différents et hiérarchisés. L'histoire doit donc juger les récits en fonction de leurs rôles dans les luttes sociales pour l'usage et l'appropriation de la nature. À cet égard, l'histoire postcoloniale et subalterne de la *wilderness* de Ramachandra Guha semble fournir l'une des origines décisives de cette épistémologie historique de l'environnement. En effet, quelques années avant la déconstruction du concept proposée par Cronon, l'historien indien Ramachandra Guha avait déjà proposé une critique

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 88 : « À chaque fois, mon objectif a été de reconnaître l'immense pouvoir du récit tout en défendant le passé (et la nature) comme une réalité à laquelle notre narration doit, d'une façon ou d'une autre, se conformer sous peine que cela ne soit plus de l'histoire » ; voir également, p. 89 : « Les historiens de l'environnement acceptent un second ensemble de contraintes narratives : étant donné notre conviction que le monde naturel transcende en fin de compte notre pouvoir narratif, nos histoires doivent avoir un sens écologique ».

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 95. La plupart des introductions à l'histoire de l'environnement note la parenté entre cette histoire de l'environnement et les études subalternes. Voir par exemple : FRESSOZ Jean-Baptiste, GRABER Frédéric, LOCHER Fabien, et al., *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La Découverte, 2014, p.7.

virulente de son exportation hors des États-Unis. Il s'agissait pour lui de montrer que la validité des récits se mesure au rôle qu'ils jouent dans des rapports de pouvoir asymétriques (i.). Mais, il faudra se demander si ce modèle asymétrique des dominations rend suffisamment raison des circulations et des échanges dans la construction des savoirs écologiques et des représentations de la nature (ii.)

(i.) *Réserves de pouvoir*

Dans « Radical american environmentalism and *Wilderness* Preservation : a Third World Critique¹²⁰ », Guha entend relativiser la place et l'importance des discours de préservation de la nature sauvage dans les pratiques écologistes. Il considérerait que l'exportation hors des États-Unis des politiques écologistes caractéristiques de l'Amérique du Nord ne pouvait conduire qu'à reproduire des pratiques coloniales et impériales dans les pays du Sud où « les besoins de la population locale n'ont aucunement été pris en compte » et où les « terres désignées comme sauvages sont gérées principalement dans l'intérêt de touristes fortunés¹²¹ ». L'exportation du modèle environnementaliste américain a donc conduit à constituer des « parcs d'attraction¹²² » pour touristes du Nord plus intéressés par le fait de sauver la forêt que par les conditions de vie des autochtones¹²³. Il prend ainsi l'exemple du *Project Tiger* qui a constitué en réserve pour tigres une partie du milieu de vie des *Chenchus*, peuple de chasseurs-cueilleurs, dans l'État d'Andhra Pradesh dans le sud de l'Inde. L'accès leur a été refusé pour protéger l'environnement.

« Ainsi, le projet Tiger, un réseau de parcs considéré comme un remarquable succès par l'ensemble de la communauté internationale des défenseurs de l'environnement, prend clairement parti pour le tigre contre les paysans pauvres vivant dans la réserve et aux alentours. Les réserves pour les tigres n'ont pu être créées que par le

¹²⁰ R. Guha, « Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique », art cit. Pour la traduction française, voir R. Guha, « Environnementalisme radical et préservation de la nature sauvage : une critique de la périphérie », art cit.

¹²¹ R. Guha, « Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique », art cit, p. 75 ; pour la traduction française, voir R. Guha, « Environnementalisme radical et préservation de la nature sauvage : une critique de la périphérie », art cit, p. 160.

¹²² C. Larrère et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, op. cit., p. 26.

¹²³ Voir également GUHA Ramachandra et MARTINEZ-ALIER Juan, *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*, Londres, Earthscan, 1997, p. XIX-XX ; par exemple, dans la traduction française : GUHA Ramachandra et MARTINEZ-ALIER Joan, « L'environnementalisme des riches » in *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Émilie Hache (éd.), traduit par Cyril Le Roy, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 54 : « Sauver la forêt tropicale, avec ces "vastes masses de population grouillante", est certainement devenu la plus grande cause environnementale, si l'on excepte la défense des baleines ».

déplacement physique de villages existants et de leurs habitants ; leur gestion exige l'exclusion permanente des paysans et de leur bétail¹²⁴. »

Lorsqu'elle est « exportée » dans les pays du sud, la logique de constitution de réserves de nature sauvage conduit le plus souvent à rejouer l'histoire de la dépossession des peuples indigènes. Deux éléments doivent être notés. D'une part, si l'occultation de la présence autochtone est apparue comme une condition de possibilité de la construction culturelle de la nature sauvage dans l'Ouest américain, elle apparaît au contraire ici comme une conséquence de l'exportation de ce modèle. D'autre part, Guha essaie de rendre raison d'autres rapports à l'environnement que celui véhiculé par l'environnementalisme américain dominant. Tel est l'enjeu d'une histoire du point de vue du « Tiers-monde¹²⁵ » : montrer que les relations écologiquement viables avec les mondes non-humains ne sont pas nécessairement guidées par un point de vue biocentrique comme le veulent les défenseurs de la « *deep ecology*¹²⁶ ». L'opposition entre anthropocentrisme et biocentrisme est fondatrice de l'environnementalisme. L'anthropocentrisme désigne l'ensemble des approches qui considèrent que l'être humain est au centre de la nature et qui envisage l'environnement dans l'intérêt de celui-ci. Le biocentrisme, au contraire, défend l'existence d'un droit à exister des vivants non-humains dont les humains ne seraient qu'une partie. Selon cette perspective, les intérêts humains ne peuvent prévaloir sur les intérêts bien compris des vivants (biocentrisme) ou de la

¹²⁴ R. Guha, « Environnementalisme radical et préservation de la nature sauvage : une critique de la périphérie », art cit, p. 160.

¹²⁵ La traduction française a préféré le terme de « périphérie » à celui de « Tiers-Monde ». Il est vrai que ce terme peut sembler désuet aujourd'hui. On lui préfère en général le concept de « périphérie » issu des théories de la dépendance dans les années 1970 ou celui plus spatial de « Sud ». Le concept de dépendance ne me semble pourtant pas entièrement cohérent avec la perspective de Guha qui n'entend pas, à la manière des travaux de Raúl Prebisch par exemple, montrer la nature des échanges économiques inégaux entre Nord et Sud, mais, dans une perspective héritée des luttes anticoloniales et postcoloniales indiennes, montrer la multiplicité des histoires et leur hétérogénéité. Là où le modèle centre-périphérie de la théorie de la dépendance montre l'imbrication et l'interdépendance des régions connectées par des échanges économiques, le modèle postcolonial insiste sur les différences historiques et l'autonomie des collectifs. Voir par exemple PREBISCH Raúl, *Latin America: A Problem in Development*, Austin, University of Texas, Institute of Latin American Studies, 1971.

¹²⁶ La *deep ecology* est un courant de l'écologie développé d'abord par Arne Naess qui, à partir d'une lecture de Spinoza et Guattari notamment, insiste sur la nécessité de développer un point de vue interactionniste fort. Ce courant radicalement moniste défend l'idée d'une corrélation entre tous les êtres au sein de la nature. Il n'est pas évident comme le fait ici Guha de considérer ce courant comme rattaché à la préservation de la *Wilderness*. Mais, l'historien de l'environnement ne vise pas tant le travail séminal de Naess que « la variante états-unienne » de la *deep ecology*. En ce sens la proximité avec l'environnementalisme américain et notamment le mouvement de préservation de la nature tient à la distinction fondamentale entre perspective anthropocentrique et perspective biocentrique. NAESS Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, traduit par Charles Ruelle, Paris, Éditions Dehors, 2013. On a souvent fait de ce courant le parangon de la critique écologiste afin de moquer, par un raisonnement *a fortiori* pas toujours très subtil, les excès de la pensée écologiste. Quoique je ne partage pas les choix politiques et ontologiques de la *deep ecology*, il me semble que ce courant a souvent été critiqué sur des bases largement infondées. Voir notamment FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Librairie générale française : Grasset, 2002 ; et voir également OST François, *La nature hors la loi: l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995.

nature en général (écocentrisme)¹²⁷. En somme, l'idée de Guha est que les conceptions de la nature comme *wilderness* qui ont été exportées hors des États-Unis ont accompagné et justifié, au nom du biocentrisme, un nouvel impérialisme. En privilégiant les intérêts de la nature, on risque de favoriser les intérêts de certains humains par rapport à d'autres. De fait, les conceptions de la nature ne seraient pas seulement des représentations particulières, propres à des groupes culturels, mais aussi des récits permettant de justifier des rapports de pouvoir ou, au contraire, de lutter contre la violence de leur exercice. Juger de la pertinence et de la validité d'une histoire de la nature, supposerait donc de déceler dans cette histoire, les rapports de pouvoir et les luttes sur lesquels elle est fondée. Cependant, on a pu reprocher à Guha d'avoir isolé des histoires, du Nord et du Sud, sans avoir suffisamment pris en compte la co-construction des savoirs écologiques et des représentations de la nature dans la période coloniale. Cette critique vise en réalité l'ensemble des travaux qui privilégient l'étude des *dominations sociales* à celle des *circulations de savoir*.

(ii.) *Domination et circulation*

Cette question renvoie à un débat qui traverse les sciences sociales et en particulier de nombreuses épistémologies de la connaissance historique. Elle peut se formuler simplement de la manière suivante : dans l'étude des situations de pouvoir asymétriques, faut-il privilégier l'attention aux rapports de domination¹²⁸ (au risque de rejouer et de renforcer, dans le récit, la passivité que les dominants prêtent aux dominés) ou faut-il, au contraire, insister sur les circulations de savoirs, les échanges culturels, les connexions linguistiques qui permettent de mettre l'accent sur la puissance d'agir des dominés et de montrer leur rôle dans la constitution des épistémologies des dominants¹²⁹ (au risque de diminuer le rôle de la violence et de la coercition dans les situations de pouvoir) ? Sans doute, aucun·e historien·ne ne prétendrait répondre abstraitement et de manière

¹²⁷ Pour des présentations synthétiques de ces débats, on consultera en français LARRERE Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 ; ainsi que l'anthologie de *Éthique de l'environnement: nature, valeur, respect*, traduit par Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007. En anglais, on trouve de nombreuses anthologies des articles où ces questions ont été débattues. Voir notamment le très complet : ELLIOT Robert (éd.), *Environmental ethics*, Oxford, Oxford University Press, « Oxford readings in philosophy », 1995.

¹²⁸ L'ouvrage central de ce point de vue est celui de GUHA Ranajit, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.

¹²⁹ Parmi les initiateurs les plus influents de l'histoire connectée ou de l'histoire circulatoire, il faut citer les travaux de Sanjay Subrahmanyam et Kapil Raj. SUBRAHMANYAM Sanjay, *Aux origines de l'histoire globale: [leçon inaugurale prononcée le 28 novembre 2013]*, Paris, Collège de France : Fayard, 2014 ; SUBRAHMANYAM Sanjay, *Mughals and Franks: Explorations in Connected History*, New Delhi, Oxford University Press, 2011 ; SUBRAHMANYAM Sanjay, *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650*, New Delhi, Foundation Books, 2004 ; SUBRAHMANYAM Sanjay, *L'Empire portugais d'Asie, 1500-1700*, traduit par Marie-José Capelle, Paris, Points, 2017 ; RAJ Kapil, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe : 1650-1900*, New York, Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2010.

tranchée à une question aussi massive. La réponse ne peut être que de degré et adéquate aux situations historiques qu'elle cherche à décrire. La prudence dans l'examen des situations montre alors l'extrême diversité des rapports de pouvoir.

À cet égard, l'histoire de l'Asie du Sud-Est témoigne de l'élaboration de savoirs écologiques, pendant la période coloniale, grâce à des « échanges » entre les savoirs des colons et les savoirs des colonisés. Richard Grove défend ainsi dans *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Islands Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*¹³⁰ la thèse que l'une des sources de l'environnementalisme occidental vient des échanges et des circulations de savoirs entre les premiers colons et des populations colonisées à partir du XVII^e siècle. Contre l'idée d'une diffusion des savoirs à partir du centre, l'Occident, vers le reste du monde, Grove présente des laboratoires de l'environnementalisme où les savoirs naturalistes se sont nourris de savoirs autochtones. Il reprend donc l'une des idées centrales de la sociologie des sciences selon laquelle les savoirs ne se diffusent pas selon un schéma linéaire vertical, mais circulent par l'intermédiaire d'agents et d'institutions en réseaux qui se les approprient avec des usages variés¹³¹. Les politiques de développement durable seraient pour Grove le résultat « d'un grand brassage d'idées entre des traditions scientifiques occidentales et des traditions scientifiques non occidentales¹³² ». Ces savoirs écologistes, né de l'hybridation entre des savoirs différents, seraient à l'origine de la pensée européenne de la conservation de la nature et d'une modification substantielle du rapport des colons à l'environnement des territoires colonisés. Cette revalorisation des savoirs coloniaux, en montrant la puissance d'agir des colonisés dans la constitution de l'environnementalisme, permet de redessiner les contours d'une autre tradition que celle de la *wilderness* identifiée par Guha. L'insistance sur le rôle des savoirs autochtones dans la co-construction des savoirs écologiques et dans les politiques de préservation de la nature, en ce qu'elle invite à dépasser l'opposition entre un centre dominant et une périphérie dominée, permet le développement d'une épistémologie plus attentive aux phénomènes de circulation. Il y a effectivement dans l'approche de Grove, un élément essentiel : c'est en constatant les destructions massives de la nature dans les colonies que s'est élaborée une pensée environnementaliste dans les pays coloniaux. En faisant réapparaître les

¹³⁰ GROVE Richard Hugh, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, New York, Melbourne, Oxford University Press, 1995.

¹³¹ Voir par exemple LATOUR Bruno, *La science en action: introduction à la sociologie des sciences*, traduit par Michel Biezunski, Paris, Gallimard, 1995 ; ou LATOUR Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, traduit par Nicolas Guilhot, Paris, France, la Découverte, 2007.

¹³² THOMAS Frédéric, « Protection des forêts et environnementalisme colonial: Indochine, 1860-1945 », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 56-4, vol. 4, 2009, p. 104-136.

savoirs colonisés, Grove montre que la tradition environmentaliste dominante n'est pas, comme elle le prétend parfois, le résultat d'une histoire autonome des pays occidentaux développés. Mais, on peut se demander si cette histoire n'en vient pas, par là même, à relativiser les rapports de pouvoir et de domination qui ont prévalu à la constitution de ces savoirs. Si la constitution des savoirs sur la nature n'émerge pas nécessairement d'affrontements directs, mais parfois de circulations et d'échanges, celles-ci ne doivent pas masquer le rôle des conflits dans la constitution de ces savoirs. Parler de « lutte » permet ainsi de faire droit à la puissance d'agir de tous les protagonistes sans nier la situation de pouvoir qui oriente l'issue du conflit.

Comme le montre l'historien de la colonisation française Frédéric Thomas, dans une étude consacrée à la mise en place de réserves sylvicoles pendant la colonisation française de la Cochinchine à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles, les ingénieurs coloniaux ne prirent que très faiblement la mesure des destructions environnementales engendrées par la colonisation. Les agronomes et les administrateurs « ont subordonné systématiquement les objectifs, encore vagues, de préservation globale des milieux écologiques hérités du siècle précédent à ceux, très précis, de la mise en valeur des produits coloniaux¹³³ ». Aussi, dans ce contexte, où la mise en place de réserves naturelles répond avant tout à une exploitation des ressources, la possibilité d'une circulation des savoirs semble faible. Et Frédéric Thomas de conclure :

« L'élite coloniale de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle en Indochine est aux antipodes de cet examen empathique des savoirs indigènes dans le but de réévaluer ses connaissances ; tout au contraire, la confrontation aux pratiques et aux conceptions des colonisés renforce la croyance crispée des forestiers en la supériorité des sciences et des techniques européennes¹³⁴. »

Ce n'est pas tant le modèle circulationniste en tant que tel qui est ici en cause que ses « projections hâtives¹³⁵ » en des temps et des lieux où les relations qui prévalent sont des relations de domination brutales. La signification des circulations ou des appropriations de savoirs écologiques est donc toujours conditionnée par le conflit qui oriente l'usage de ses savoirs. Aussi l'idée de Guha selon laquelle l'exportation du modèle des réserves pour la préservation de la nature viendrait directement de l'environmentalisme américain peut sans doute être nuancée. S'il est vrai que c'est l'une des origines de cette représentation de la nature et des politiques qu'elle

¹³³ *Ibid.*, p. 133- 134.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 130.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 134.

implique, ce n'est sans doute pas la seule. La confrontation avec des histoires circulatoires montrent que d'autres traditions, notamment celle du développement durable, qui trouve son origine dans l'exploitation raisonnée des ressources naturelles dans les colonies, sont aussi présentes. Cela invite ainsi à nuancer l'idée d'une opposition radicale entre des modèles fondés sur l'opposition entre centre et périphérie et des modèles plus attentifs à la puissance d'agir des colonisés. Mais là encore, ceci n'est possible qu'à la condition de ne pas étendre à des situations de conflits ou de domination forte le modèle de la circulation. Le mouvement pour la préservation de la nature qui naît de la philosophie du sublime, de la conception américaine de la frontière et de l'expérience coloniale dans certaines îles du XVII^e et du XVIII^e siècles d'une part, et l'exploitation contrôlée et le développement durable qui naissent dans les usages et les luttes autour des réserves sylvicoles au XIX^e et XX^e siècles d'autre part, apparaissent comme deux types de rapports à l'environnement orientés par des formes différentes d'usages et d'appropriation de la terre déterminés par des conflits différents.

Le point de vue réaliste en épistémologie de l'histoire de l'environnement, qui pose l'existence d'une nature extérieure connaissable, s'appuie donc bien chez ces auteurs (Cronon, Guha, Denevan, Thomas et même Grove) sur les usages et les luttes pour l'appropriation de la terre. Ce sont ces luttes et ces conflits qui témoignent de l'existence d'une nature à posséder et à utiliser. Ce sont elles qui déterminent la construction de savoirs écologiques et les usages qu'on peut en faire. Pourtant, son existence n'implique pas que la connaissance de cette nature puisse se passer des catégories et des récits par lesquels on la pense. Si la critique de la *wilderness* a donné lieu à l'élaboration d'une histoire environnementale soucieuse de rendre compte des usages de la terre et des luttes pour son appropriation – autrement dit d'une histoire soucieuse de rendre raison des pratiques qui fondent les discours sur la nature – le concept de « nature historique » a également permis de complexifier les relations des histoires humaines et naturelles. Elles ne peuvent être posées dans leur spécificité mais sont chacune constituée par la relation qu'elles entretiennent à l'autre. Les histoires humaines sont des histoires de rapport à l'environnement, les histoires des écosystèmes des histoires de la spécialisation écologique opérée notamment par des activités humaines. Or, cette histoire de l'environnement n'est possible qu'à condition de résister à la tentation de réduire la nature à sa constitution culturelle et l'histoire à son fondement naturel. À l'histoire culturelle de la nature qui oublierait la puissance ontologique d'un réel qui surgit sans qu'on le commande, répond une histoire naturelle de la culture qui oublierait la contingence des rapports sociaux dans la détermination des usages de la terre. C'est sur fond de cette tension que l'on peut comprendre l'écart qui sépare les histoires culturelles d'un côté et les histoires positivistes de l'environnement de l'autre.

2. *L'échange colombien, une histoire de monisme*

Depuis sa constitution américaine dans les années 1970, l'histoire environnementale est parfois traversée d'une tendance au *réductionnisme naturaliste*. Il s'agit évidemment d'un danger inhérent à tout projet qui entend démontrer l'ancrage environnemental des pratiques sociales. Par « réductionnisme naturaliste », je désigne l'articulation de trois principes : premièrement, l'affirmation *moniste* selon laquelle « tout est naturel ». Deuxièmement, une *naturalisation* des pratiques sociales par laquelle, dans la mesure où tout est naturel, les comportements peuvent s'expliquer, en dernière instance, par la nécessité d'une adaptation à l'environnement, par la réponse biologique d'un organisme à un stimulus ou par la place d'un groupe dans un écosystème. Enfin, le troisième principe est un *positivisme* ou un *réalisme naïf* pour lequel la nature est connaissable telle qu'elle nous apparaît ; elle se donne dans des faits bruts incontestables. On peut donc la connaître sans tenir compte des représentations culturelles et des usages sociaux qui l'informent.

On trouve une illustration de ce principe positiviste chez Alfred W. Crosby, l'un des initiateurs de l'histoire environnementale américaine lorsqu'il écrit que « L'idéologie des historiens de l'environnement est biologique à sa base même¹³⁶ ». Ils ne souffrent donc « d'aucun malaise épistémologique¹³⁷ (*epistemological malaise*) » puisqu'ils n'ont « aucun doute sur la réalité de ce qu'ils étudient, ni sur leur capacité à la saisir¹³⁸ ». On voit bien comment cette tendance « naturaliste réductionniste » permet de résoudre simplement le problème du dualisme : plutôt que d'opposer deux substances (le naturel et le social), dont il faudrait ensuite penser les relations, on peut affirmer que, dans la mesure où tout est naturel et que la nature est connaissable en soi, tous les faits historiques peuvent s'expliquer comme des faits naturels. Évidemment, cette position peut sembler étrangement naïve et limitée après une présentation d'autrices et d'auteurs tellement soucieux des récits historiques par l'intermédiaire desquels on perçoit les natures. Dans l'immense majorité des cas l'histoire environnementale contemporaine échappe à ce réductionnisme et est extrêmement attentive aux constructions culturelles de la nature. C'est ce qu'on a parfois appelé « le tournant

¹³⁶ A.W. Crosby, « The Past and Present of Environmental History », art cit, p. 1189 : « *The ideology of environmental historians is at its root biological.* »

¹³⁷ *Ibid.* « *They do not suffer from epistemological malaise.* »

¹³⁸ *Ibid.*, p. 1188 : « *They have no doubts about the reality of what they deal with, nor about their ability to come to grips with it.* »

culturel¹³⁹ » de l'histoire environnementale. Malgré son caractère désuet dans les épistémologies contemporaines, il me semble pourtant nécessaire d'exposer cette tendance parce qu'elle noue, de manière très significative, une forme naïve de réalisme et une naturalisation des phénomènes sociaux (A) par laquelle les comportements sont expliqués, en dernière instance par des déterminations biologiques, écologiques ou climatiques (B). Il faudra donc chercher, en histoire de l'environnement, les traces d'un réalisme moins naïf (C).

A. La naturalisation de l'histoire

Le problème de savoir si la colonisation doit être pensée dans les termes d'un échange (même inégal) ou de pratiques impérialistes se trouvent au cœur du travail de l'historien Alfred W. Crosby qui a développé les concepts « d'échange colombien » et « d'impérialisme écologique ». Ce problème dont la section précédente a montré qu'il pouvait trouver des solutions en histoire coloniale a été traité par Crosby dans une perspective « naturaliste réductionniste » dont la critique est importante pour la suite de notre propos. En effet, le concept d'échange colombien témoigne du positivisme de Crosby (i), tandis que celui « d'impérialisme écologique » témoigne de sa tendance à naturaliser les phénomènes sociaux (ii).

(i.) Le positivisme de l'échange colombien

Dans *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492* paru en 1972, il insistait sur le rôle de la circulation des animaux, des plantes et des maladies entre l'Ancien monde et le Nouveau Monde à partir de 1492. Il entendait montrer que la colonisation des Amériques et la chute démographique majeure qui en résultait ne tenait pas uniquement à la « brutalité des Espagnols » mais également à « la nature de la maladie¹⁴⁰ » qui touchât les indiens. En effet, à propos de la disparition quasi complète des habitants des grandes Antilles et des Bahamas, les Arawaks, il écrivait :

« Il ne fait aucun doute que les premiers Espagnols exploitèrent brutalement les Indiens. Mais ce n'était manifestement pas dans le but de les exterminer dans la mesure où les premiers colons avaient à gérer un manque chronique de force de travail et avait besoin des Indiens. La maladie semble être une meilleure explication

¹³⁹ WHITE Richard, « From Wilderness to Hybrid Landscapes: The Cultural Turn in Environmental History », in *Historian*, n° 3, vol. 66, 2004, p. 557-564 ; G. Quenet, « William Cronon : récits, environnement et communautés », art cit, p. 24.

¹⁴⁰ CROSBY Alfred W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Connecticut, Greenwood press, 1972, p. 45.

logique pour la disparition des Arawaks, parce qu'ils avaient comme d'autres Indiens peu de défense immunitaire contre les maladies du Vieux monde. En même temps, on doit admettre que les effets de l'exploitation espagnole ont indubitablement affaiblis leur résistance à la maladie¹⁴¹. »

L'enjeu de l'histoire de la conquête de Crosby est donc double : d'une part, il entend démythifier la « Black Legend » de la colonisation espagnole qui attribuait à la violence du conquérant la responsabilité directe de la mort de millions de natifs américains ; d'autre part, il montre qu'il y avait, entre les conquérants et les conquis, une influence réciproque par l'intermédiaire d'un échange de plantes et d'animaux. S'il reconnaît parfois (et comme à regret) son caractère inégal, puisque « le Nouveau monde a donné plus en retour que ce qu'il avait reçu de l'Ancien monde¹⁴² », c'est principalement sous la figure de l'échange – plutôt que de la domination – qu'il pense la circulation des organismes entre les deux côtes de l'Atlantique. Bien qu'il reconnaisse, en passant, le rôle de l'exploitation dans la propagation des maladies européennes, celui-ci est limité au rôle d'adjuvant de la maladie. Une précision s'impose sur ce modèle circulatoire. Elle nous apparaîtra plus clairement si on le distingue par exemple de celui développé par Richard Grove dans *Green Imperialism*¹⁴³.

L'histoire coloniale de Grove part d'une situation coloniale déterminée par un rapport de domination pour insister sur les relations et les échanges de savoirs entre colons et colonisés. Autrement dit, le point de départ de Grove est l'étude d'une domination politique que la circulation des idées dans la constitution de savoirs écologiques viendrait limiter ou atténuer. Or, le projet de William Crosby est tout différent. Il entend d'abord rendre compte d'une histoire de la nature et de l'environnement dont « nous, c'est-à-dire tout ce qui vit sur cette planète¹⁴⁴ » sommes l'agent principal. L'histoire de Crosby est donc une histoire biocentrique, dont les acteurs sont *tous les*

¹⁴¹ A.W. Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, *op.cit.*, p. 45 : « *The destruction of the Arawaks has been largely blamed on the Spanish cruelty, not only by the later Protestant historians of the "Black Legend" school but also by such contemporary Spanish writers as Oviedo and Bartolomé de Las Casas. Without doubt the early Spaniards brutally exploited the Indians. But it was obviously no in order to kill them off, for the early colonists had to deal with a chronic labor shortage and needed the Indians. Disease would seem a more logical explanation for the disappearance of the Arawaks, because they, like other Indians, had little immunity to Old World diseases. At the same time, one may concede that the effects of Spanish exploitation undoubtedly weakened their resistance to disease.* » Ce raisonnement est étonnant. Les faits sont indéniables : les indiens ne sont pas majoritairement morts sous les coups des colons. Mais, Crosby semble chercher à laver la responsabilité des Espagnols en montrant qu'ils ne souhaitaient pas une telle fin, comme si l'intention emportait à elle seule la responsabilité.

¹⁴² *Ibid.*, p. 122 : « *The New World gave much in return for what it received from the Old World* ».

¹⁴³ GROVE Richard Hugh, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1995.

¹⁴⁴ A.W. Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, *op. cit.*, p. 219 : « *We, all of the life on this planet, are the less for Columbus and the impoverishment will increase.* »

vivants embarqués dans le processus historique de conquête, des organismes les plus visibles (mammifères) aux microbes les plus discrets. Le grand mérite et l'extrême originalité de Crosby consiste à faire intervenir de nouveaux protagonistes dans le récit historique. Les titres des chapitres en fournissent les exemples : interviennent désormais dans l'histoire coloniale des maladies (la peste et la syphilis), des plantes, des animaux, des graines, etc.

Ceci amène à une seconde distinction forte entre le modèle circulatoire de Richard Grove et la théorie de l'échange colombien de Crosby. Chez le premier, la nature n'est jamais pensée autrement que par l'ensemble des récits que les groupes qui s'y confrontent en proposent. Plus exactement, l'histoire coloniale et environnementale des savoirs est soucieuse de la manière dont les savoirs sur le réel sont construits par des pratiques et transmis dans des réseaux scientifiques particuliers et des groupes sociaux distincts. Elle partage donc avec les *sciences studies* un questionnement profond sur la nature de ce qui est connu par les sciences. À l'inverse, chez Crosby, la *ratio cognoscendi* de la nature n'est jamais questionnée. Elle est toujours déjà donnée comme une réalité en soi et connaissable dans son essence propre. L'épistémologie circulatoire de Crosby dans *L'échange colombien* repose donc sur une philosophie naïvement réaliste, ou positiviste, dans laquelle la nature - les germes, les plantes, les animaux, les bactéries, etc. - est connaissable en tant que telle, sans que ne soit jamais interrogées les modalités par lesquelles ces « réalités » sont aperçues. Si « l'échange colombien » témoigne du positivisme de Crosby, sa théorie de l'impérialisme écologique témoigne de sa tendance à naturaliser l'histoire.

(ii.) *La naturalisation de l'histoire dans la théorie de l'impérialisme écologique*

Alors que *L'échange colombien* (du nom de Christophe Colomb) étudiait la circulation des animaux, des plantes et des maladies, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe*¹⁴⁵, publié en 1986, insiste au contraire, dès le titre, sur les rapports de pouvoir qu'instaurèrent les colons dans les différents pays colonisés. Là où le premier modèle est plus directement circulatoire, le second est diffusionniste au sens où il étudie la manière dont se sont répandues des entités naturelles européennes dans le reste du monde. En reprenant le concept forgé par Hobson et transmis par la tradition marxiste¹⁴⁶, l'historien américain semblait vouloir mettre l'accent sur la diffusion d'un

¹⁴⁵ CROSBY Alfred W., *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

¹⁴⁶ HOBSON John Atkinson, *Imperialism: A Study*, New York, Cambridge University Press, 2011. En ce qui concerne la très riche tradition marxiste de critique de l'impérialisme, je ne citerai que les ouvrages majeurs de Lénine, Hilferding, Luxemburg et Boukharine. Voir LENINE Vladimir Iliitch, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme.*, Paris, Moscou, Editions Sociales, 1979 ; ainsi que le trop souvent oublié ouvrage de HILFERDING Rudolf, *Le capital financier : étude sur*

environnement biotique favorable aux Européens mais non aux populations premières. Crosby fournit en effet une description historique des effets écologiques de la colonisation du Nouveau Monde en analysant en détail les phénomènes biologiques qui l'ont accompagnée. La thèse de Crosby est double. Il affirme, d'une part, que certaines combinaisons écologiques sont plus à même de résister aux invasions. Les aires géographiques et culturelles de rencontre sont exposées à toutes sortes de contagions et les mauvaises herbes, les parasites, les microbes, les virus sont si nombreux qu'ils ont permis le développement de défense immunitaire dont les espèces des régions isolées sont dépourvues¹⁴⁷. Il affirme, d'autre part, qu'il existe des combinaisons écologiques qui se prêtent remarquablement bien à la diffusion. Les épidémies déciment les populations indigènes, les troupeaux déciment la végétation herbacée, les mauvaises herbes et les graines transportées dans le lainage des troupeaux conduisent à la création de nouvelles associations herbacées qui conviennent au bétail. Crosby nomme « porte-manteau biotique¹⁴⁸ » l'ensemble des vivants qu'un groupe emmène avec lui, de manière consciente ou inconsciente lorsqu'il se déplace. À partir de cette thèse, l'historien de l'environnement propose de comprendre le succès des européens dans ce qu'il appelle les « Néo-Europes¹⁴⁹ » - des zones climatiques semblables à celles des colons d'origine : Nouvelle-

le développement récent du capitalisme, traduit par Marcel Ollivier, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979 ; et LUXEMBURG Rosa, *Oeuvres. III et IV, L'accumulation du capital, Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, traduit par Marcel Ollivier et Irène Petit, Paris, F. Maspéro, 1972, vol. 2 ; et enfin : BOUKHARINE Nikolai Ivanovitch, *L'impérialisme et l'accumulation du capital ; suivi de La question du programme*, traduit par Jean-Marie Brohm, Maurice Andreu et Pierre Naville, Paris, Études et documentation internationales, 1977. On pourrait caractériser les théories classiques de l'impérialisme de modèle « diffusionniste » au sens où la poursuite de l'accumulation dans les centres du capital par les groupes monopolistiques suppose une extension du mode de production capitaliste au reste du monde par des conquêtes qui donnent lieu à des rivalités inter-impériales. Ces théories ont été critiquées en termes d'économie politique en ce qu'elle ne prenait pas assez en compte le rôle du marché comme fonction intégratrice du capitalisme par le biais de l'échange inégal. À ce propos on consultera les ouvrages classiques de Samir Amin, Raúl Prebisch, Immanuel Wallerstein ou André Gunder Frank. AMIN Samir, *L'Échange inégal et la loi de la valeur*, Paris, Anthropos : diffusion Économica, 1988 ; R. Prebisch, *Latin America: A problem in Development*, *op. cit.* ; WALLERSTEIN Immanuel Maurice, *The Modern World-System*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California press, 2011, 4 vol. Les théories de l'impérialisme ont aussi été critiquées, en philosophie politique, pour leur tendance à réduire les colonisés à la passivité niant leur puissance d'agir, de lutter, de résister, etc. Ces critiques viennent d'abord du Groupe d'Études Subalternes fondés en Inde en 1984 autour de Ranajit Guha, Gayatri Spivak et Dipesh Chakrabarty. On consultera sur ce point CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 ; ainsi que : SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduit par Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 ; et SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Nationalism and the Imagination*, Calcutta, Seagull Books, 2015. Pour un résumé des positions sur l'impérialisme et de leurs implications politiques et épistémologiques, on consultera l'excellent ouvrage de ARRIGHI Giovanni, *The Geometry of Imperialism*, Londres, New left books, 1978. Tous ces débats sont contemporains des réflexions de Crosby sur l'échange colombien et l'impérialisme écologique.

¹⁴⁷ A.W. Crosby, *Ecological Imperialism*, *op. cit.*, p. 286 : « *The Amerindians, Aborigines, and Australasians were true isolates. They had been different from Europeans, Asians, and Africans for thousands of years, and so, perhaps, were the capabilities of their immune systems.* »

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 270 : « *As constituted at present, New Zealand's biota and society, as well as those of the other Neo-Europes, are largely products of the runaway propagation and spread of what I call the portmanteau biota, my collective name for the Europeans and all the organisms they brought with them. Understanding its success is the key to understanding the puzzle of the rise of the Neo-Europes.* »

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 270.

Zélande, Australie, Amérique tempérée – comme le résultat de la conjonction entre trois types de phénomènes. Premièrement, les populations européennes dans des situations géographiques de carrefour ont été soumises à des chocs microbiens importants (notamment la peste et la petite vérole) ce qui leur a permis de développer des défenses immunitaires importantes¹⁵⁰. Deuxièmement, les techniques agricoles de l’Ancien Monde, héritées de la révolution néolithique et perfectionnées de manière constante depuis, permettent de nourrir des densités élevées de population. L’élevage du bétail permet de satisfaire les besoins complémentaires. Enfin, troisièmement, la « supériorité » de la révolution néolithique européenne s’explique par des raisons écologiques¹⁵¹. En emmenant avec eux un environnement adapté à leur croissance démographique, les Européens ne se sont pas seulement adaptés aux environnements qu’ils rencontraient, ils ont aussi adapté les environnements à leur constitution biologique¹⁵². En un mot, la thèse de Crosby sur l’impérialisme écologique implique que la supériorité des Européens dériverait de leur capacité technique et culturelle à maîtriser l’environnement de telle sorte qu’ils parviennent à s’assurer des conditions de vie adaptées à leur complexion naturelle et donc à avoir un développement démographique constant. En dernière instance, son principe d’explication historique est malthusien au sens où il fait de la croissance démographique le signe naturel d’une société capable de développer l’environnement par la technique¹⁵³. De son étude naturaliste de l’impérialisme, l’historien américain conclut que :

« Nous devons examiner les histoires coloniales des agents pathogènes du Vieux Monde, parce que leur succès fournit l’exemple le plus spectaculaire de la puissance des réalités biogéographiques sur lesquelles reposent le succès des impérialistes européens outre-mer. C’étaient leurs germes, et non ces impérialistes eux-mêmes, avec toute leur brutalité et leur inhumanité, qui étaient surtout responsables de la mise à l’écart rapide des indigènes et de l’ouverture de Néo-Europes pour leur prise de contrôle démographique¹⁵⁴. »

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 215.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 19 : « *This kind of speculation, even if correct, does not explain why the American Neolithic Revolution was so inferior to that in the Old World in the matter of domesticating animals.* »

¹⁵² *Ibid.*, p. 89 : « *The Europeans brought with them fellow life forms, their extended family of plants, animals, and microflora - descendants, most of them, of organisms that humans had first domesticated or that had first adapted to living with humans in the heartlands of Old World civilisation.* »

¹⁵³ *Ibid.*, p. 296.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 196 : « *We must examine the colonial histories of Old World pathogens, because their success provides the most spectacular example of the power of the biogeographical realities that underlay the success of European imperialists overseas. It was their germs, not these imperialists themselves, for all their brutality and callousness, that were chiefly responsible for sweeping aside the indigenes and opening the Neo-Europes to demographic takeover.* »

Aussi, et contrairement à ce que pouvait laisser entendre le titre de l'ouvrage, les phénomènes sociaux en général et l'impérialisme en particulier sont déterminés par des phénomènes biologiques ou climatiques. Ainsi la notion de « porte-manteau biotique¹⁵⁵ » désigne-t-elle les individus humains et tous les organismes qu'ils transportent avec eux (microbes, virus, plantes, bétails). Le porte-manteau biotique des Européens serait le principal responsable de la colonisation de l'immense majorité du Nouveau Monde et de la mort des Amérindiens. Qu'est-ce qui expliquerait en dernière analyse la colonisation des Amériques : la capacité de maîtrise de leur environnement par les Européens qui aboutit à une meilleure adaptation à leurs milieux. En faisant intervenir, sans jamais le nommer comme tel, un principe d'explication historique fondé sur le schème biologique de l'adaptation au milieu, l'histoire environnementale de Crosby naturalise – et justifie par là même – l'une des expériences historiques les plus violentes de la domination européenne du monde.

Là encore, la catégorie de nature – comprise ici comme une somme d'entités biologiques – n'est jamais questionnée¹⁵⁶. La double réduction des phénomènes sociaux à des déterminants naturels « en dernière instance » et de la nature à une collection de vivants conduisent à négliger complètement le type de rapports sociaux grâce auxquels un processus de colonisation massif se met en place et les représentations culturelles qui l'autorisent. Positivisme et naturalisation de l'histoire vont ici de pair : quand on admet que la nature se donne de manière évidente dans des faits dont on peut mesurer simplement les conséquences sur le monde social, on risque de réduire les comportements sociaux aux faits naturels qui les conditionnent. Pourtant c'est tout l'intérêt de l'histoire environnementale que de s'interroger sur les conditions naturelles des formes de vie sociales et le type de rapports sociaux qu'elles impliquent. Dès lors, la question se pose de savoir comment une étude des conditions écologiques de l'histoire sociale peut se développer sans réduire l'histoire à ces conditions. L'hypothèse des deux prochaines sections est qu'on ne peut y parvenir qu'à condition de mesurer combien l'usage, l'accès, le contrôle et les représentations des natures sont toujours déjà informées par des rapports sociaux.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 270.

¹⁵⁶ Crosby va jusqu'à écrire dans des accents très chrétiens et malthusiens que « Mère nature vient toujours à la rescousse d'une société menacée par les problèmes de surpopulation, et ses ministres ne sont jamais doux. » Pour la version originale : « *Mother nature always comes to the rescue of a society stricken with the problems of overpopulation, and her ministrations are never gentle.* » *Ibid.*, p. 92.

B. Historiciser l'environnement : rapports de domination et circulation des organismes

Comme l'ont noté John Bellamy Foster et Brett Clark dans « Ecological Imperialism : The Curse of Capitalism¹⁵⁷ », le refus de Crosby de pratiquer une approche traditionnelle de l'impérialisme en termes d'économie politique, le conduit à laisser de côté la manière dont le contrôle écologique d'un territoire peut être mis en relation avec « la domination de la périphérie par le centre, ou la rivalité entre différentes puissances capitalistes¹⁵⁸ ». De même que l'impérialisme est seulement vu comme un processus biologique dans une histoire naturelle, de même « les maladies qui ont tué dix millions de personnes » après la conquête des Amériques apparaissent-elles comme un phénomène strictement naturel¹⁵⁹. Les rapports sociaux n'interviennent pas dans l'étude des phénomènes impérialistes, et donc peut-on déduire, dans leur histoire réelle.

En définissant les causes *du succès* de l'impérialisme d'après des conditions strictement écologiques, le porte-manteau biotique des européens semble à lui seul à même de rendre compte de l'impérialisme. Or, les rencontres microbiennes ont toujours été nombreuses sans nécessairement s'accompagner de conquête. L'arrivée de la petite vérole ou de la peste en Europe, aussi dramatique qu'elle fut pour les populations européennes tout au long du Moyen-âge, n'a pourtant pas été accompagnée d'une conquête et d'une colonisation de l'Europe par la Chine¹⁶⁰. Enfin, ce ne sont évidemment pas les maladies elles-mêmes qui ont poussé les Européens à la colonisation : que les Européens aient amené avec eux leur environnement microbien ne peut être une raison suffisante des *causes* de la colonisation et des processus impérialistes. Sans des rapports sociaux spécifiques, sans un développement technique et un accroissement du marché liés à la mise en place des premières économies-mondes¹⁶¹, les rencontres microbiennes ne se seraient pas

¹⁵⁷ FOSTER John Bellamy et CLARK Brett, « Ecological Imperialism: The Curse of Capitalism », in *Socialist Register: Coming to terms with Nature*, vol. 40, 2004, p. 186-201.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 186 : « *It did not consider how ecology might relate to the domination of the periphery of the capitalist world economy by the centre, or to rivalry between different capitalist powers.* »

¹⁵⁹ *Ibid.* : « *Like the infectious diseases that killed tens of millions of indigenous peoples following Columbus' landing in the Americas, ecological imperialism in this view worked as a purely biological force, following "encounters" between regions of the earth that had previously been separated geographically.* »

¹⁶⁰ À propos du rôle de la peste dans la fin du féodalisme en Europe on consultera la très bonne synthèse dans le chapitre 3 « The Long Thirteen Century: Structural Crisis, Conjunctural Catastrophe » de ANIEVAS Alexander et NIŞANCIOĞLU Kerem, *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*, Londres, Pluto press, 2015, p.64-90.

¹⁶¹ Sur la mise en place d'un marché mondial et d'une économie-monde fondée sur un capitalisme financier à longue distance, on consultera l'ouvrage classique de Braudel : BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1980, vol. 3.

accompagnées de conquête et de colonisation. Ce faisant Crosby en reste au niveau de la description des phénomènes écologiques sans jamais proposer de véritable étiologie historique de l'impérialisme. Celui-ci apparaît alors comme une réalité transhistorique d'expansion d'une puissance politique vers des zones extérieures à sa souveraineté d'origine. Impérialisme devient donc synonyme de conquête politique et la spécificité de l'impérialisme capitaliste est éludée¹⁶². La seule question historique qui perdure est celle des causes de la *réussite* de l'impérialisme européen, conduisant à renforcer l'image d'un « miracle européen » et d'une « exception occidentale¹⁶³ ». À défaut d'une étude des rapports sociaux et de « la concurrence entre les capitalismes nationaux autour des derniers territoires non capitalistes encore libres du monde¹⁶⁴ », l'histoire environnementale de l'impérialisme fait de la conquête une nécessité naturelle dont le succès tiendrait avant tout à une qualité biologique des conquérants.

Il est d'ailleurs significatif que le point de vue des autochtones ne soit jamais pris en compte dans l'histoire « objective » de Crosby. Sous prétexte de ne présenter qu'une histoire biologique de la colonisation américaine, et donc des faits biologiques dénués de toute construction sociale et historique, seul le point de vue des Européens y est reproduit. Aucune source concernant les récits indiens n'y est étudiée. Encore une fois, le biocentrisme permet ici de masquer un européocentrisme clandestin. Quand on prétend adopter le point de vue des entités naturelles, sans prendre en compte les récits concurrents sur la construction de ce réel, on en efface certains au profit d'autres. Écrire une histoire naturelle de la société sans une histoire culturelle de la nature c'est donc risquer d'occulter les conflits et les rapports de domination qui traversent ces histoires. Qu'il existe des réalités naturelles ne signifie pas qu'on puisse les connaître hors des activités pratiques qui les transforment et des récits qui les mettent en forme. C'est au contraire en écrivant l'histoire des luttes pour les usages de la terre à partir de récits de la nature concurrents que l'histoire environnementale a connu un « tournant culturel » décisif.

¹⁶² A.W. Crosby, *Ecological Imperialism*, *op. cit.*, p. 20-21.

¹⁶³ Pour une critique de l'idée de miracle européen dans l'étude des phénomènes impérialistes, on consultera la très claire introduction de A. Anievas et K. Nişancıoğlu, *How the West Came to Rule*, *op. cit.*, p. 1-12.

¹⁶⁴ LUXEMBURG Rosa, *Œuvres IV, L'accumulation du capital II. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, traduit par Marcel Ollivier et Irène Petit, Paris, François Maspero, 1972, p. 111.

C. La clôture et le nomade

Dans son ouvrage séminal *Changes in the Land. Indians, Colonists and the Ecology of New England*¹⁶⁵, William Cronon défend une approche écologique de l'histoire qui rompt avec le réductionnisme des travaux de Crosby. L'impact de la colonisation sur les écosystèmes américains ne peut apparaître qu'à condition d'intégrer l'histoire des organismes dans un « système complexe de relations environnementales et culturelles¹⁶⁶ ». Et l'environnementaliste d'ajouter :

« Le porc n'était pas simplement un porc mais une créature liée entre autres à la clôture, au pissenlit et à une définition très particulière de la propriété. C'est ce genre de relations, les contradictions qui naissent entre elles, et leur évolution dans le temps, qui pourra constituer une approche écologique de l'histoire¹⁶⁷. »

L'originalité de la démarche de Cronon réside dans son effort pour penser les interactions entre des usages de la terre fondés sur un système de rapports sociaux qui organisent les normes de la souveraineté et de la propriété d'une part, et une histoire instable de l'environnement d'autre part. Ces deux histoires – de l'environnement et des rapports de propriété, de la nature et du social – existent séparément mais se conditionnent réciproquement. Les usages de la terre évoluent en effet en fonction de l'histoire des rapports sociaux déterminant les règles de l'appropriation qui est elle-même relative à l'histoire des écosystèmes et aux rapports antagoniques entre groupes sociaux. Cette triade conceptuelle – usages de la terre, système social déterminant les modes d'appropriation, histoire de l'environnement – permet à l'auteur de *Changes in the Land* d'échapper à une antinomie caractéristique des débats théoriques sur les rapports à la nature. Celle-ci oppose une histoire de la nature où les rapports sociaux sont absents, à la manière de Crosby, à une histoire des représentations de la nature où les écosystèmes n'ont qu'une place secondaire. Comment Cronon met-il en œuvre cette histoire matérielle et culturelle de l'environnement ?

Son étude rend compte de l'histoire des écosystèmes de la Nouvelle-Angleterre pendant la période coloniale, de 1492 à 1800. Il compare donc deux systèmes distincts – les rapports à l'environnement des indiens et celui des colons – afin d'écrire une histoire de l'environnement en

¹⁶⁵ CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 14 : « Important as organisms like smallpox, the horse, and the pige were in their direct impact on American ecosystems, their full effect becomes visible only when they are treated as integral elements in a complex system of environmental and cultural relationships. »

¹⁶⁷ *Id.* : « The pig was not merely a pig but a creature bound among other things to the fence, the dandelion, and a very special definition of property. It is these kinds of relationships, the contradictions arising from them, and their changes in time, that will constitute an ecological approach to history. »

tant que telle. Les usages de la terre des indiens de Nouvelle-Angleterre avant la colonisation (principalement des Narragansett, un ensemble de tribus algonquines) assuraient selon lui un équilibre écosystémique grâce à des rapports de propriété qui organisaient des usages soutenables de la terre. Malgré les différences de pratiques entre les indiens chasseurs-cueilleurs et nomades du Nord et les agriculteurs semi-nomades du Sud de la Nouvelle-Angleterre, les rapports de propriété étaient essentiellement similaires. Chaque village « possédait » une terre sur laquelle ces membres vivaient, « sa propriété était exprimée dans la souveraineté du sachem¹⁶⁸ » incarnant la « possession symbolique de tout un peuple¹⁶⁹ ». La propriété n'était donc pas individuelle mais il s'agissait « plutôt, de droits de souveraineté qui définissaient le territoire politique et écologique d'un village¹⁷⁰ ». La possession d'une parcelle agricole par une famille n'était, en raison du nomadisme, jamais définitive ni permanente mais régulièrement renouvelée. Cette possession de la terre n'était donc qu'un droit d'usage cédé temporairement comme une délégation de la souveraineté territoriale du groupe. En ce qui concerne les terres non agricoles, elle n'était régie par aucune propriété ni aucune possession mais par des droits d'usages spécifiques. Il s'agissait donc, selon Cronon, d'usufruit d'un type particulier puisque sur une même parcelle différents droits d'usages pouvaient être cédés à des familles différentes. Le droit de cueillir des fruits pouvait être cédé à l'une, le droit de couper du bois à une seconde, le droit de pêcher à une troisième, etc. En d'autres termes, « ce que les indiens possédaient – ou plus précisément, ce sur quoi leur village leur donnait un droit (*claim*) – n'était pas la terre mais les choses qui étaient sur cette terre pendant les différentes saisons de l'année¹⁷¹ ». Ce mode d'appropriation très spécifique était adapté à des usages de la terre qui ne visait pas l'accumulation de richesses mais assurait le renouvellement des ressources et l'équilibre des écosystèmes.

En effet, la mobilité des villages et la diversité des usages de la terre en fonction des saisons (déforestation par brûlis, pêche, agriculture, chasse, cueillette) « réduisait la pression potentielle sur chaque segment particulier de l'écosystème, maintenant à un niveau faible la charge d'ensemble¹⁷² ». Les feux ainsi que la rotation saisonnière et territoriale de leurs activités leur permettaient de

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 60 : « Insofar as a village "owned" the land it inhabited, its property was expressed in the sovereignty of the sachem ».

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 60 : « [...] less as personal real estate than as the symbolic possession of a whole people. »

¹⁷⁰ *Ibid.*: « But the rights of which he spoke were not ones of individual ownership; rather they were sovereign rights that defined a village's political and ecological territory. »

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 65 : « What the Indians owned - or, more precisely, what their villages gave them claim to - was not the land but the things that were on the land during the various seasons of the year. »

¹⁷² *Ibid.*, p. 48 : « In both areas, the mobility of village sites and the shift between various subsistence bases reduced potential strains on any particular segment of the ecosystem, keeping the overall human burden low. »

« promouvoir la dimension mosaïque des écosystèmes de Nouvelle-Angleterre¹⁷³ ». Les incendies étaient relativement maîtrisés par les Narragansett qui les pratiquaient de manière régulière dans les zones sylvoles et sur des parcelles qui n'étaient jamais exploitées plus de dix ans. Le brûlis sélectif leur permettait d'orienter le type de flore qui se développait et d'attirer la faune nécessaire à leur reproduction. Ce sont ces techniques qui façonnèrent le paysage de forêt et de prairies que les colons découvrirent à leur arrivée et à propos duquel ils louèrent les vertus de la « nature sauvage ». Ce sont aussi ces pratiques qui permettaient d'entretenir les écosystèmes sylvoles et explique la profusion de la faune pendant la période précoloniale. Les Narragansett avaient co-construit des milieux adaptés à leurs usages grâce à l'alternance de zones déboisées et de lisières aérées. Ces usages de la terre, qui permettent d'expliquer la stabilité de l'environnement dans la Nouvelle-Angleterre précoloniale, étaient garantis par l'organisation politique territoriale et les rapports de propriété des indiens.

Comme le remarquèrent avec dédain les premiers colons, ces usages étaient liés à des rapports sociaux dont la finalité n'était pas l'accumulation de richesses, mais qui toléraient et prévoyaient des périodes de rareté à la fin de l'hiver. Pendant ces moments, les indiens pouvaient jeûner pendant plusieurs jours et « mourraient de faim bien moins fréquemment que les premiers colons¹⁷⁴ ». Dans la mesure où ils « [choisissaient] consciemment la faim plutôt que de travailler dur pendant les périodes calmes de l'été¹⁷⁵ », et qu'ils « maintenaient une faible densité de population, ils garantissaient l'abondance du printemps, et contribuaient à la stabilité d'ensemble des rapports entre les humains et l'écosystème¹⁷⁶ ». En résumé, au-delà de l'image d'Épinal dont le récit de Cronon n'est pas dépourvu, dans la tradition des travaux de Marshall Sahlins sur les sociétés d'abondance¹⁷⁷, l'intérêt de cette histoire est de montrer la manière dont les usages de la terre des indiens garantissaient, en vertu de rapports sociaux fondés sur la souveraineté territoriale du village et l'absence de propriété individuelle, une stabilité des écosystèmes locaux. Pour Cronon, l'histoire de la nature précoloniale et coloniale de la Nouvelle-Angleterre est incompréhensible sans l'histoire

¹⁷³ *Ibid.*, p. 51 : « *Selective Indian burning thus promoted the mosaic quality of New England ecosystems, creating forests in many different states of ecological succession* »

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 41 : « *Indians died from starvation much less frequently than did early colonists, so there was a certain irony in European criticisms of Indians on this score.* »

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 41 : « *Consciously choosing hunger, rather than working harder in the leisurely times of summer, seemed a fool's decision.* »

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 41 : « *By keeping population densities low, the food scarcities of winter guaranteed the abundance of spring, and contributed to the overall stability of human relationships to the ecosystem.* »

¹⁷⁷ SAHLINS Marshall David, *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, traduit par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976.

humaine d'aménagement du territoire, de pilotage des écosystèmes, de prélèvements des ressources, dont la signification est elle-même impensable hors des rapports de propriété qui les autorisent. C'est précisément parce que l'une n'existe pas sans l'autre que l'on peut penser leur spécificité. Dire de l'histoire de l'environnement qu'elle est une histoire matérielle et culturelle suppose donc de penser que des modes d'appropriation de la nature, informés par des conceptions de ce qu'elle est, déterminent les règles sociales de son usage. Les systèmes de règles de propriété peuvent néanmoins entrer en conflit avec ceux d'autres groupes sociaux ou ne pas être adéquats à la stabilisation des milieux.

Les pratiques des colons étaient, elles aussi, déterminées par des rapports de propriété très spécifiques. La souveraineté territoriale de la couronne britannique était déléguée à ses représentants dans la colonie, les villes et les villages. Si au début de la conquête, les colons semblèrent reproduire la fragmentation des « lois coutumières idiosyncrasiques » de propriété propre à leur lieu d'origine, la période coloniale fut celle de l'apparition d'un droit de propriété unifié.

« Mais en termes de possession (*ownership*), écrit Cronon – la manière dont les droits de propriété (*property*) et d'usufruit étaient distribués *au sein* d'un village – les deux [le système indien et le système colonial] différaient essentiellement par la manière dont ils orientaient l'usage écologique de la terre¹⁷⁸. »

Les terres étaient, au départ, allouées par la couronne et ses représentants aux habitants qui ne pouvaient posséder plus de terre qu'ils n'étaient à même d'en cultiver. Les propriétaires d'un village commençaient par se les répartir en fonction des différents types de terre présents sur leur territoire (forêt, champs, etc.). Puis elle était cédée aux particuliers dans l'intention d'instaurer un droit de propriété individuelle définitif. Il ne s'agissait évidemment jamais d'un droit absolu dans la mesure où elle restait sous la souveraineté du monarque et pouvait faire l'objet « de différentes restrictions quant à la manière d'user de la terre¹⁷⁹ ». Mais, elle tendait formellement à assimiler droit de propriété individuelle et droits d'usages exclusifs. « La hiérarchie sociale du système de classe anglais était reproduit, bien que sous une forme différente, dans le Nouveau Monde¹⁸⁰ ». Ces

¹⁷⁸ W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit.*, p. 72 : « *But in terms of ownership - the way property and usufruct rights were distributed within a village - the two differed principally in the ways they intended ecologically to use the land.* »

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 73 : « *These rights were never absolute, since both town and colony retained sovereignty and could impose a variety of restrictions on how land might be used.* »

¹⁸⁰ *Ibid.* « *In this way, the social hierarchy of the English class system was reproduced, albeit in modified form, in the New World.* »

rapports de propriété étaient justifiés par une doctrine du travail qui fut notamment thématifiée par le théoricien de la colonisation John Winthrop.

Celui-ci distinguait, comme le fera Locke plus tard¹⁸¹, deux fondements du droit de propriété de la terre. Le premier était un « droit naturel » prévalant dans les situations où les hommes possédaient la terre en commun sans la transformer. Le second garantissait un « droit civil de propriété » aux individus qui transformaient la terre en la cultivant, en élevant du bétail et en érigeant des clôtures autour des parcelles destinées à la culture et à l'élevage. Cette théorie de la propriété par le travail et l'enclos avait l'avantage de dénier, par définition, aux indiens toute propriété sur la terre dans la mesure où chez eux même les champs cultivés n'étaient jamais enclos. Cette définition du travail par la culture, l'élevage et l'enclos niait ainsi toutes les formes spécifiques d'usages et d'aménagement de la terre que pratiquaient les indiens, hors d'une logique d'accumulation de valeur, et justifiaient la propriété des colons par les usages qu'ils avaient importé d'Angleterre. Ces derniers admettaient cependant parfois la propriété de la terre des indiens lorsqu'ils développaient des pratiques agricoles et dans des cas particuliers pour obtenir des indiens des cessions de propriété. Là encore, les rapports de propriété organisaient et assuraient des usages spécifiques de la terre qui modifiaient l'environnement.

« La fixité anglaise tendait à remplacer la mobilité indienne ; c'est là que résidait le conflit principal dans la manière dont les indiens et les colons interagissaient avec leur environnement. La lutte portait sur deux manières de vivre et deux types d'usages des saisons de l'année, et elle s'exprimait dans la manière dont deux peuples concevaient la propriété, la richesse et les frontières d'un territoire¹⁸². »

La tripartition conceptuelle de Cronon qui permet de penser l'action réciproque des usages de la terre, des rapports de propriété et de l'histoire de la nature nous semble décisive. Elle ne lui permet pas seulement de dépasser la dichotomie entre une histoire symbolique et une histoire matérielle. Elle engage également une conception originale du capitalisme. Revenons à l'opposition

¹⁸¹ C'est au chapitre 5 « De la propriété » du *Deuxième traité du gouvernement civil* que Locke développe sa théorie de la valeur travail selon laquelle c'est par le travail qu'on donne de la valeur à la nature. Dans le travail, le travailleur donne certaines de ses propriétés (au sens de ses attributs) à la réalité qu'il travaille, justifiant son appropriation. Le travail détermine l'appropriation. Mais, seulement s'il permet de « mettre en valeur » la nature c'est-à-dire de permettre une accumulation. Sans cela, celui qui possède la terre mais ne la met pas en valeur peut être exproprié sans consentement. Voir LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, traduit par Bernard Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997. Pour une critique de la dimension coloniale de cette conception du travail, voir RENAULT Matthieu, *L'Amérique de John Locke : l'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p.101-125.

¹⁸² W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit.*, p. 53 : « English fixity sought to replace Indian mobility; here was the central conflict in the ways Indians and colonists interacted with their environments. The struggle was over two ways of living and using the seasons of the year, and it expressed itself in how two peoples conceived of property wealth, and boundaries on the landscape. »

de la citation précédente entre les rapports coloniaux et les rapports indiens à la terre. Les pratiques d'*enclosures* se justifiaient, parfois à la demande des indiens eux-mêmes, par l'élevage des cochons qui détruisaient les plantations des indiens et des colons. Mais, la clôture des champs n'avait pas qu'une fonction pratique, elle servait aussi à matérialiser un droit de propriété individuelle exclusif dont les indiens étaient privés. Les usages particuliers de la terre des colons étaient donc à la fois justifiés et organisés par des rapports de propriété qui n'étaient pas seulement la reproduction dans le nouveau monde des rapports de classe féodaux mais plantaient « les graines de la future société capitaliste¹⁸³ ». Malgré la faiblesse des surplus accumulés au début de la colonisation, les produits de la terre, et la terre elle-même, étaient intégrés au marché mondial. Le commerce du bois d'abord, celui des peaux ensuite, permirent l'insertion rapide des indiens dans les réseaux d'échange capitaliste en train de se mettre en place. Pour Cronon, le capitalisme ne peut être défini, dans ce contexte, par le seul rapport d'exploitation entre le capital et le travail puisque « la plupart des fermiers possédaient leur propre terre, engageaient peu de salariés et produisaient principalement pour leur propre usage¹⁸⁴ ». Parler de capitalisme dans ces conditions ne peut faire référence à un mode de production fondé sur la séparation entre les producteurs directs et leurs moyens de production et de reproduction conduisant à la transformation de la force de travail en marchandise. Parler de capitalisme, c'est désigner l'intégration de la terre au marché, afin d'en retirer une valeur d'échange comme marchandise. Le capitalisme est donc un système économique fondé sur la capacité du marché à intégrer toute réalité aux circuits de la valeur en la transformant en marchandise. De ce point de vue, il ne s'agirait pas d'une définition « marxiste¹⁸⁵ » du capitalisme.

Si le travail n'était majoritairement pas une marchandise, la terre, elle, l'était. Par marchandise, il faut entendre un « objet de commerce, détenu, par définition, dans le seul but d'être échangé contre un profit¹⁸⁶ ». La recherche du profit par l'intermédiaire du marché apparaît ainsi comme la première caractéristique du capitalisme. La seconde tient au fait que si, en Nouvelle-Angleterre, les rapports capital-travail n'étaient pas orientés vers l'accumulation par une extraction de survaleur (par l'exploitation du travail), ils répondaient néanmoins au développement de tels

¹⁸³ *Ibid.*, p. 76 : « *And yet when colonial towns are compared not with their industrial successors but with their Indian predecessors, they begin to look more like market societies, the seeds of whose capitalist future were already present.* »

¹⁸⁴ *Id.* « *Most early farmers owned their own land, hired few wage laborers, and produced mainly for their own use.* »

¹⁸⁵ W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit.* Cette définition est sans doute plus proche de celle de Polanyi dans POLANYI Karl, *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit par Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁸⁶ W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit.*, p. 76 : « *In its place was the commodity as an object of commerce, one by definition owned for the sole purpose of being traded away at a profit.* »

rapports en Angleterre. Autrement dit, Cronon propose une définition qui articule différentes modalités d'accumulation, par exploitation du travail dans les centres capitalistes et par subsomption de la terre au marché dans les régions où il se développe. Tout se passe comme si pour Cronon, le développement d'un marché qui intègre toutes les réalités à la logique de l'accumulation était la conséquence d'un développement de l'exploitation dans les centres et la préfiguration de son apparition dans la périphérie coloniale. On pourrait alors faire l'hypothèse – que ne fait pas Cronon – qu'il convient de distinguer entre un *mode de production capitaliste* fondé sur l'exploitation du travail par le capital, et un *marché mondial capitaliste* qui intègre des segments de société non capitaliste à une économie orientée uniquement vers le profit.

Pour Cronon, cette structure particulière des rapports de propriété des colons capitalistes qui justifiaient et organisaient leurs usages de la terre permet de rendre compte de l'évolution des écosystèmes américains, c'est-à-dire de l'histoire de l'environnement en tant que telle. Ici, l'histoire du capitalisme agit sur la nature de telle sorte qu'elle modifie le cours de son histoire. La déforestation et l'agriculture intensive sédentaire, les changements climatiques qu'elles impliquèrent, l'arrivée de plantes et de maladies européennes bouleversèrent et rompirent la stabilité environnementale que les peuples précoloniaux avaient organisée depuis des millénaires.

« Pour parler strictement de l'époque précoloniale de la Nouvelle-Angleterre, les conceptions indiennes de la propriété étaient centrales pour les usages indiens de la terre, et les Indiens ne pouvaient pas vivre comme les Indiens avaient vécu sans que la terre ne soit possédée comme les Indiens l'avaient possédée. Réciproquement, la terre ne pouvait pas rester longtemps inchangée si elle était possédée d'une manière différente. Les altérations radicales du paysage colonial [...] étaient un témoignage qu'un peuple qui aimait peu la propriété avait été écrasé par un peuple qui l'aimait beaucoup¹⁸⁷. »

L'histoire environnementale de William Cronon échappe aux apories respectives d'une approche entièrement constructiviste et d'un réalisme naïf. En étudiant l'histoire de l'environnement à partir des usages de la terre par des groupes sociaux différents et en conflits, il fait des rapports de propriété et des modes d'appropriation de la nature le fondement à partir duquel l'action réciproque des histoires humaine et naturelle devient compréhensible. L'histoire de la terre est donc toujours conditionnée par l'histoire sociale de ses usages qui est elle-même informée par des conceptions de ce qu'est la nature et de la manière dont on la possède. On ne

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 80- 81 : « *Speaking strictly in terms of precolonial New England, Indian conceptions of property were central to Indian uses of the land, and Indians could not live as Indians had lived unless the land was owned as Indians owned it. Conversely, the land could not long remain unchanged if it were owned in a different way. The sweeping alterations of the colonial landscape which Dnight himself so shreudly described were testimony that a people who loved property litile ha been overwhelmed by a people who loved it much.* »

peut connaître l'histoire de la nature que par l'histoire des pratiques qui la transforment et des récits dont elle est l'objet. Les moments de conflictualité fort (les périodes coloniales, par exemple) permettent de mettre en lumière la spécificité relative des cosmologies et des pratiques. Ce réalisme en histoire de l'environnement fait des controverses autour de l'histoire de la nature le révélateur des luttes matérielles pour ses usages et son appropriation. C'est l'attention à ces controverses, à ces récits concurrents, à ces cosmologies antagoniques par l'intermédiaire desquelles nous pensons et connaissons le réel, que l'historien de l'environnement échappe au *dualisme substantialiste* ou au *réductionnisme naturaliste*. Mais s'agit-il alors, comme Bruno Latour semble parfois le penser, d'un abandon nécessaire de l'idée de nature au profit d'une méthode qui met sur le même plan tous les protagonistes auxquels elle a affaire ? S'agit-il d'une histoire pour laquelle nous ne pouvons connaître rien d'autre que des constructions culturelles¹⁸⁸ ?

En effet, Bruno Latour a fait du second ouvrage de Cronon, *Nature's metropolis*, consacré à la métropole de Chicago, « un chef d'œuvre de méthode¹⁸⁹ ». Le sociologue des sciences découvre dans cette histoire les « critères de la sociologie de l'acteur-réseau¹⁹⁰ ». Il est vrai que pour l'historien de l'environnement, les non-humains ne sont pas cantonnés au rôle d'objets passifs ou de simples substrats des projections symboliques. « La nature n'est pas tout à fait silencieuse, elle co-écrit nos histoires¹⁹¹ ». Il est vrai aussi que Cronon « ne place pas le social dans un état de stabilité » qui conférerait au chercheur le privilège de rendre raison des « modalités du changement¹⁹² ». Enfin, Cronon propose un réagencement du social à partir des objets qui ont contribué à construire la métropole de Chicago (élévateur à grain, camion frigorifique, etc.). S'il est donc vrai que l'historien de l'environnement élabore une théorie originale du social qui permet d'intégrer humains et non-humains dans des récits communs, ce n'est sans doute pas pour abolir les discontinuités et les différences entre histoires sociale et naturelle, mais plutôt pour montrer qu'on ne peut comprendre l'une qu'en rapport à l'autre. « Quelle que soit la façon dont les gens agissent, écrit-il, leurs actions ont des conséquences réelles dans la nature, au même titre que les événements naturels ont des

¹⁸⁸ Val Plumwood défendait la même idée à propos de Cronon, en considérant - mais pour le regretter à la différence de Latour - qu'il y a chez Cronon une réduction de la nature à la culture. V. Plumwood, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism », art cit.

¹⁸⁹ B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p. 20-21.

¹⁹⁰ G. Quenet, « William Cronon : récits, environnement et communautés », art cit, p. 38.

¹⁹¹ W. Cronon, « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit », art cit, p. 90.

¹⁹² G. Quenet, « William Cronon : récits, environnement et communautés », art cit, p. 38.

conséquences réelles pour les gens¹⁹³ ». D'autre part, si Cronon accorde une place centrale aux objets techniques et aux phénomènes naturels, ce n'est jamais hors des rapports de pouvoir et de propriété dans lesquels ils prennent place ni sans tenir compte des « limites fondamentales » que « les processus biologiques et géologiques de la Terre¹⁹⁴ » imposent à la pratique. Or, cette attention naturaliste à la spécificité de l'histoire de la nature semble mise à mal par les débats contemporains sur l'anthropocène.

Dans la mesure où l'Anthropocène est censé désigner une nouvelle ère géologique où s'entremêlent histoires naturelle et sociale, il relance le débat sur le naturalisme. Le naturalisme prudent de Cronon est-il encore adapté pour penser une époque de transformations massives du climat et de la géologie par les activités humaines ? Ne faut-il pas au contraire – comme semble y inviter le concept d'anthropocène – prendre acte du fait que désormais les partages ontologiques auxquels la modernité occidentale nous avait habitué ne sont plus valables pour penser le destin de l'humanité ? Il me semble que la piste ouverte par le concept de « nature historique » permet ainsi de déceler la préfiguration d'un « nouveau naturalisme¹⁹⁵ ». Je ferai alors l'hypothèse que certains récits de l'anthropocène invitent plutôt à « desserrer l'étau du dualisme¹⁹⁶ » qu'à l'abandonner.

¹⁹³ W. Cronon, « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit », art cit, p. 90.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁹⁵ C. Larrère et R. Larrère, *Du bon usage de la nature*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁶ Voir le chapitre 2 « De la nature à la biodiversité : desserrer l'étau du dualisme » dans C. Larrère et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, *op. cit.*, p. 51-82.

3. L'Anthropocène, une histoire de naturalisme

Le concept d'Anthropocène a suscité un enthousiasme qui a largement dépassé les cercles scientifiques dans lesquels il a été élaboré. Dans leur article séminal « Anthropocene¹⁹⁷ », Paul Crutzen et Eugène F. Stoermer le définissent comme une nouvelle ère géologique dans le Quaternaire (- 2,6 millions d'années jusqu'à nos jours) qui aurait débuté avec le début de la machine à vapeur en 1769, période pendant laquelle l'influence de l'humanité sur l'écosphère terrestre serait devenue prédominante et irréversible, marquant ainsi la fin de l'Holocène (- 11 000 jusqu'à nos jours). Ce concept permettrait de mesurer les effets biotiques mais surtout géologiques et climatiques des activités humaines et de l'utilisation des énergies fossiles. Les auteurs remarquent d'emblée la multiplicité des perturbations produites par les activités humaines au cours des deux derniers siècles : augmentation du CO₂, prédation des ressources naturelles, urbanisation des espaces agricoles, etc. Ils affirment donc que :

« Considérant l'impact important et toujours croissant des activités humaines sur la terre et dans l'atmosphère, et ce à toutes les échelles, y compris mondiales, il nous semble plus qu'approprié de mettre l'accent sur le rôle central de l'humanité dans la géologie et l'écologie en proposant le terme "anthropocène" pour désigner l'époque géologique actuelle. Les impacts des activités humaines actuelles se poursuivront sur de longues périodes. Selon une étude de Berger et Loutre, en raison des émissions anthropiques de CO₂, le climat pourrait s'écarter sensiblement du comportement naturel au cours des 50 000 prochaines années¹⁹⁸. »

Au-delà des débats scientifiques sur la validité des mesures permettant d'attester de sa réalité géologique, beaucoup de récits de l'Anthropocène prétendent que le concept recompose une série d'antinomies caractéristiques des théories sociales et des philosophies de l'histoire de la modernité.

Il inviterait d'abord, pour reprendre les termes de Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, à dépasser l'antinomie de la nature et de l'histoire et « nous oblige[rait] à réintégrer [Gaïa] au cœur de l'appréhension de l'histoire¹⁹⁹ ». Puisque la nature serait désormais marquée par l'histoire

¹⁹⁷ CRUTZEN Paul J. et STOERMER Eugene F., « The Anthropocene », in *International Geosphere-Biosphere Programm*, n° 41, 2000, p. 17-18.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 17 : « Considering these and many other major and still growing impacts of human activities on earth and atmosphere, and at all, including global, scales, it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term "anthropocene" for the current geological epoch. The impacts of current human activities will continue over long periods. According to a study by Berger and Loutre (14), because of the anthropogenic emissions of CO₂, climate may depart significantly from natural behaviour over the next 50,000 years. »

¹⁹⁹ C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 37.

humaine et l'histoire humaine effectivement suspendue au destin d'une terre limitée, l'opposition fondatrice de la modernité aurait définitivement perdu sa validité. Gaïa serait le nom de cette Terre personnifiée où humain et non-humain sont engagés dans des cycles qui entremêlent, par des boucles de rétroactions, le social et le naturel²⁰⁰. Le signe de cette impossibilité à séparer encore les histoires viendrait de l'entremêlement des temporalités et des échelles de temps : l'histoire contemporaine s'inscrit dans l'histoire universelle de la Terre. L'anthropocène autoriserait ensuite à abandonner l'antinomie entre les « identités ambiguës²⁰¹ » (race, nation, classe, genre) et l'humanité comme espèce biologique. Dans la mesure où l'histoire de toute l'humanité (*anthropos*) serait engagée dans cet événement, il impliquerait de faire de l'espèce elle-même, c'est-à-dire par-delà les différences issues de situations sociales distinctes, un « grand agent unifié de l'histoire²⁰² ». Enfin, ce concept révélerait la faillite d'une modernité technique non réflexive et annoncerait une ère de techniques enfin maîtrisées grâce aux savoirs écologiques sur les dégâts environnementaux qu'elles peuvent engendrer. L'humanité, enfin consciente d'elle-même, pourrait maîtriser son devenir technique.

Cette section cherchera à montrer que la rivalité de récits concurrents sur l'anthropocène témoigne des conflits politiques et des luttes sociales que le concept tend parfois à recouvrir. Il s'agira de définir la spécificité d'une époque où les activités humaines sont devenues des forces géologiques en montrant comment cette rupture *radicalise les antagonismes antérieurs*, plutôt qu'elle ne les fait disparaître. Il faudra donc interroger le nouveau partage des histoires sociale et naturelle qu'elle impose (A), identifier les pratiques responsables de la crise et les sujets politiques qu'elle invite à recomposer (B) et enfin s'interroger sur la possibilité qu'une humanité enfin réconciliée avec elle-même puisse simplement *maîtriser* son avenir technique sans affronter les conflits qui orientent ce devenir (C).

²⁰⁰ LATOUR Bruno, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.

²⁰¹ BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel Maurice, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, Paris, la Découverte, 2007.

²⁰² LATOUR Bruno, « L'Anthropocène et la destruction de (l'image) du globe » in *De l'univers clos au monde infini*, Émilie Hache (éd.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, p. 27-54. Lorsque Latour écrit ces lignes - qui ont disparu dans l'édition ultérieure de *Huit conférences sur Gaïa* - il le fait pour montrer qu'il est désormais impossible d'imaginer un grand agent unifié de l'histoire. Proposition à laquelle je souscris entièrement d'un point de vue normatif, mais qui ne correspond pas du tout à la réalité. L'anthropocène a, au contraire, réintroduit un grand agent unifié de l'histoire qui vise à masquer les différences sociales.

A. Anthropocène et histoire universelle

« L'évènement Anthropocène²⁰³ », en ce qu'il indiquerait à la fois la naissance d'un bouleversement géologique et une mutation dans les rapports à la nature, serait indissociable d'un entrelacement des histoires naturelle et humaine. Pour l'historien indien Dipesh Chakrabarty,

« [p]hilosophes et étudiants en histoire ont souvent affiché une tendance consciente à séparer l'histoire humaine – ou le récit des affaires humaines pour reprendre les termes de Collingwood – de l'histoire naturelle allant parfois jusqu'à nier que la nature pouvait seulement avoir une histoire comparable à celle des humains²⁰⁴. »

L'historien indien fondateur des *postcolonial studies* esquisse alors une rapide généalogie, « un croquis arbitraire²⁰⁵ » qui, de Vico à Staline, en passant par Hegel et Croce, devrait permettre d'élucider les raisons de cette séparation. Dans toutes ces philosophies de l'histoire, la conviction persiste que l'histoire de la nature se déroule sur un temps tellement long que l'histoire humaine ne peut avoir d'influence massive ou déterminante sur la première. L'histoire de la nature peut certes influencer le cours de l'histoire humaine, mais l'inverse n'est pas vrai²⁰⁶. La raison principale de cette séparation tient donc aux différences de temporalités entre ces histoires : qu'il s'agisse d'une temporalité de très longue durée ou d'une temporalité cyclique, l'histoire de la nature engage une quasi-permanence ou une répétition qui exclut la possibilité que surviennent de véritables *événements*. L'histoire de la nature serait une *histoire de processus sans événement*. Or, Chakrabarty montre que cette

²⁰³ C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'évènement Anthropocène*, *op. cit.*

²⁰⁴ CHAKRABARTY Dipesh, « The Climate of History: Four Theses », in *Critical Inquiry*, vol. 35 (2), 2009, p. 197-223, p. 201 : « *Philosophers and students of history have often displayed a conscious tendency to separate human history— or the story of human affairs, as R. G. Collingwood put it—from natural history, sometimes proceeding even to deny that nature could ever have history quite in the same way humans have it.* »

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 201.

²⁰⁶ L'un des ouvrages classiques de l'historiographie est, de ce point de vue, l'ouvrage de Braudel, *La Méditerranée*. Voir par exemple cette introduction fameuse du premier tome « La part du milieu » : BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1985, vol. 2, p. 13 : « La première [partie] met en cause une histoire quasi immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure ; une histoire lente à couler, à se transformer, faite souvent de retours insistants, de cycles sans cesse recommencés. Je n'ai pas voulu négliger cette histoire-là, presque hors du temps, au contact des choses inanimées, ni me contenter à son sujet, de ces traditionnelles introductions géographiques à l'histoire, inutilement placées au seuil de tant de livres, avec leurs paysages minéraux, leurs labours et leurs fleurs qu'on montre rapidement et dont ensuite il n'est plus jamais question, comme si les fleurs ne revenaient pas avec chaque printemps, comme si les troupeaux s'arrêtaient dans leurs déplacements, comme si les navires n'avaient pas à voguer sur une mer réelle qui change avec les saisons. »

philosophie de l'histoire est largement bouleversée par l'Anthropocène²⁰⁷. Ce bouleversement peut s'entendre de deux façons distinctes.

Premièrement, cela peut signifier que l'Anthropocène marque le moment où *s'entremêlent effectivement* l'agir humain et les causalités naturelles. Ce qui laisserait penser qu'avant l'Anthropocène les activités humaines ne laissent pas ou peu de traces dans l'environnement. Une telle interprétation historique de la signification épistémologique de l'Anthropocène ne nie pas le rôle des conditions écologiques, biologiques et climatiques dans l'écriture de l'histoire avant le surgissement de ce concept ; elle insiste seulement sur la nouveauté de la situation historique. *Deuxièmement*, cela peut signifier que l'Anthropocène en tant que récit de sortie de la modernité marque le moment où l'on ne peut plus *penser* les histoires humaines et les histoires naturelles comme indépendantes les unes des autres. Elle suppose que les histoires de l'humanité et de la nature n'ont jamais été disjointes que dans le discours de la modernité. À la thèse *ontologique* d'une rupture réelle correspond une thèse *épistémologique* sur les manières d'écrire l'histoire après l'Anthropocène.

Pour l'auteur de *Provincialiser l'Europe*²⁰⁸, la réponse est évidente puisqu'il « n'y a aucun moment dans l'histoire humaine où les humains ne furent pas des agents biologiques²⁰⁹ ». Mais, il note immédiatement la différence entre le fait d'être « agent biologique » et le fait d'être « agent géologique²¹⁰ ». On ne peut devenir force géologique « qu'historiquement et collectivement, c'est-à-dire quand nous avons atteint un certain nombre et inventés des technologies à une échelle suffisamment large pour avoir un impact sur la planète elle-même²¹¹ ». En d'autres termes, le bouleversement qu'impose l'Anthropocène est d'abord épistémologique, concernant les catégories avec lesquelles l'historien peut écrire l'histoire de l'humanité « en tant que force de la nature en un

²⁰⁷ C'est aussi le sens de l'intervention de Clive Hamilton dans HAMILTON Clive, « Vers une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène » in *Penser l'Anthropocène*, Rémi Beau et Catherine Larrère (éd.), Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 39-50. Le projet du travail qui s'élabore ici n'est pas si éloigné de celui de refonder une philosophie de l'histoire sur la base du changement climatique.

²⁰⁸ D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, *op. cit.*

²⁰⁹ D. Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », art cit., p. 206 : « *There was no point in human history when humans were not biological agents.* »

²¹⁰ *Ibid.*, p. 206.

²¹¹ *Ibid.*, p. 206- 207 : « *But we can become geological agents only historically and collectively, that is, when we have reached numbers and invented technologies that are on a scale large enough to have an impact on the planet itself. To call ourselves geological agents is to attribute to us a force on the same scale as that released at other times when there has been a mass extinction of species.* »

sens géologique²¹² ». Aussi ne s'agit-il pas simplement de penser - comme se contenterait de le faire nombre d'histoires environnementales - « les deux entités en interaction²¹³ » mais de dépasser cette antinomie de l'humanité et de la nature. Il ne peut s'agir non plus, à la manière de l'histoire du climat de l'École des Annales, inaugurée par *La Méditerranée* de Braudel, de penser la multiplicité des temporalités historiques²¹⁴. Pour l'historien indien, une telle histoire stratifiée, n'est évidemment pas suffisante puisqu'elle fait de la nature un milieu, c'est-à-dire des circonstances extérieures, et que sa temporalité n'est pas bouleversée par les activités humaines. L'histoire du milieu est une histoire de cycles qui se répètent presque indéfiniment. L'anthropocène témoignerait au contraire du fait que les activités humaines accélèrent le rythme de la nature concourant à faire exister une temporalité qui est toujours immédiatement naturelle et humaine. Avant d'en venir aux difficultés que soulève l'analyse de Chakrabarty, il convient de noter qu'on a trop rarement porté attention au fait que, pour l'auteur indien, l'événement historique est le passage d'une puissance humaine biologique à une puissance géologique ou géophysique. En d'autres termes, la nouvelle articulation des temporalités est inscrite dans la matérialité même de la Terre et témoigne de la capacité de transformation et de destruction des activités humaines. Le *changement de paradigme épistémologique* dans l'écriture de l'histoire s'impose en raison d'un *progrès* dans la capacité humaine de destruction de la Terre. À cet égard, il n'est pas étonnant que ce changement de paradigme soit défendu par un des initiateurs des études subalternes²¹⁵.

Pourtant, une telle histoire de l'anthropocène soulève plusieurs difficultés. *Premièrement*, le fait que certaines activités humaines aient des conséquences naturelles n'implique pas une identité des séries causales : deux séries de causalités peuvent se rencontrer sans se confondre. En d'autres termes, certaines activités humaines peuvent bien avoir un impact sur la nature et bouleverser les cycles qui organisaient son mouvement et demeurer néanmoins une série relativement autonome²¹⁶.

²¹² *Ibid.*, p. 207 : « *Now it is being claimed that humans are a force of nature in the geological sense.* »

²¹³ *Ibid.* : « *In that sense, we can say that it is only very recently that the distinction between human and natural histories—much of which had been preserved even in environmental histories that saw the two entities in interaction—has begun to collapse.* »

²¹⁴ F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, *op. cit.* Voir plus haut la note 143.

²¹⁵ L'ouvrage central de Chakrabarty consiste à critiquer le récit européen du progrès des Lumières en montrant combien il accompagnait une domination coloniale réelle. Il invitait donc, dans l'écriture de l'histoire, à mesurer la manière dont les différences historiques vécues par les colonisés s'inscrivaient dans une temporalité différente de celle du progrès et permettaient d'interrompre le récit linéaire du développement des cinq derniers siècles. C'est donc un auteur toujours soucieux de la différence des temporalités en histoire qui réfléchit à la différence entre l'histoire géologique et l'histoire sociale. D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, *op. cit.*

²¹⁶ Il s'agit là d'une critique similaire à celle qu'adressait Lévi-Strauss, dans le dernier chapitre de *la Pensée sauvage*, à l'histoire sartrienne. Pour Lévi-Strauss, les historiennes et les historiens qui n'établissent pas de séries causales peuvent mettre sur le même plan des phénomènes qui ne se rattachent pas à la même succession : cause 1 - conséquence 1 /

Deuxièmement, Chakrabarty ressuscite une « histoire universelle négative²¹⁷ » afin de montrer que l’anthropocène marque l’avènement d’une histoire de l’humanité qui doit advenir pour faire face à la crise écologique. Le changement d’échelle du temps historique l’amène ainsi à relativiser les différences de responsabilité entre groupes sociaux dans la production de cette crise et, ce faisant, à minorer le rôle des luttes et des conflits dans l’émergence de la crise environnementale et les inégalités dans l’expérience de ses conséquences²¹⁸. Enfin, *troisièmement*, une telle analyse de l’anthropocène comme « âge de l’homme » conduit à relativiser le rôle de rapports sociaux spécifiques et de groupes particuliers dans la destruction de l’environnement. Chakrabarty le revendique : une théorie critique du capitalisme n’est pas à même, à elle seule, de rendre compte de l’histoire des dégradations environnementales puisque ce n’est pas le capitalisme mais l’humanité en tant qu’agent unifié de l’histoire qui est en cause. Chakrabarty s’est largement distancié de cette position originelle²¹⁹. Pourtant, il maintient, comme nombre de récits de l’anthropocène que cette rupture historique crée une communauté, non au sens politique d’une organisation commune, mais au sens géophysique d’une situation commune, celle de l’espèce humaine²²⁰. Ce postulat d’une situation commune de l’humanité en tant qu’espèce devenue une puissance géophysique pose, une fois de plus, la question de la réduction de l’histoire sociale à une histoire naturelle.

cause 2 – conséquence 2 / cause 3... – etc. La mort de Louis XIV peut ainsi être mise sur le même plan que la chute des prix du blé. Mais, le fait qu’une série de causes économiques produisent des effets dans le champ politique ne signifie pas pour autant qu’elles appartiennent à la même série de conséquences. Voir LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 324-357.

²¹⁷ D. Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », art cit, p. 222.

²¹⁸ Voir à ce propos la critique radicale de Chakrabarty par Razmig Keucheyan dans KEUCHEYAN Razmig, *La nature est un champ de bataille : essai d’écologie politique*, Paris, Zones, 2014, p. 11-14. Keucheyan note que pour Chakrabarty la crise écologique « transcende en dernière instance cette dimension » de classe. Voir également la critique d’Andreas Malm et d’Alf Hornborg dans MALM Andreas et HORNBERG Alf, « The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative », in *The Anthropocene Review*, n° 1, vol. 1, 2014, p. 66-67 : « *But this is a flawed argument. It blatantly over-looks the realities of differentiated vulnerability on all scales of human society: witness Katrina in black and white neighborhoods of New Orleans, or Sandy in Haiti and Manhattan, or sea level rise in Bangladesh and the Netherlands, or practically any other impact, direct or indirect, of climate change. For the foreseeable future – indeed, as long as there are human societies on Earth – there will be lifeboats for the rich and privileged. If climate change represents a form of apocalypse, it is not universal, but uneven and combined: the species is as much an abstraction at the end of the line as at the source.* »

²¹⁹ Voir notamment CHAKRABARTY Dipesh, HABER Stéphane et GUILLIBERT Paul, « Réécrire l’histoire depuis l’anthropocène », in *Actuel Marx*, traduit par Jean-François Bissonnette, n° 1, vol. 61, 2017, p. 95-105 : « Premièrement, le nom “anthropocène” et l’expression “changement climatique anthropique” qu’utilisent les climatologues et les géologues, n’impliquent nullement qu’une “humanité en tant que telle” (ou une humanité indifférenciée) serait responsable de la crise climatique à laquelle nous faisons maintenant face. »

²²⁰ *Ibid.*, p. 102 : « Cette crise évoque un sens de “communauté” humaine, même si cette communauté ne peut se traduire sous la forme d’une agentivité politiquement opérante (et l’on devrait se méfier de toute tentative de traduction de ce genre. »

B. *L'anthropos et ses monstres*

L'un des traits marquants des récits de l'anthropocène est de proposer une histoire du monde où les rapports de force et les combats pour l'appropriation et les usages de la terre sont souvent absents. Ainsi en va-t-il chez Chakrabarty dans « The climate of history » :

« La mondialisation capitaliste existe, ses critiques aussi. Mais, dès que nous avons accepté l'idée que la crise climatique était une réalité et qu'elle pouvait exister bien plus longtemps que le capitalisme lui-même ou qu'elle pouvait survivre à ses transformations historiques, alors ces critiques ne nous donnent plus une emprise adéquate sur l'histoire de l'humanité²²¹. »

Après avoir reconnu que le capitalisme était sans doute responsable de la crise écologique, Chakrabarty en conclut que ses effets sur le temps long, imposent de penser un nouveau sujet de l'histoire. Il ne peut plus s'agir du prolétariat ou des groupes subalternes, mais, dans la mesure où nous sommes toutes et tous concernés par l'avenir de la Terre, de l'humanité en général. En effet, la critique du capitalisme se fonde sur une échelle du temps qui est propre au capitalisme (de l'ordre de 500 ans). Les *effets* de ce mode de production se mesurent sur une échelle du temps géologique dont les conséquences engagent l'avenir de l'humanité dans son ensemble. La crise écologique impose donc de penser les effets de l'histoire sociale du capitalisme sur l'humanité en tant qu'espèce biologique. Or, comme le remarquent Christophe Bonneuil et Pierre de Jouvancourt, en consacrant la catégorie « d'espèce humaine », il cède au Grand récit officiel de l'Anthropocène selon lequel, l'humanité aurait déjà dépassé les conflits internes qui la traversent²²². La cause de l'Anthropocène est l'activité humaine en général et le développement technologique en particulier : « Les êtres humains – du fait de leur nombre, de la combustion d'énergies fossiles et d'autres activités associées – sont devenus un agent géologique de la planète²²³ ». On aboutit une fois de plus à une forme de naturalisation de l'histoire où la temporalité de l'action humaine est devenue tellement longue qu'il

²²¹ D. Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », art cit, p. 212 : « *Capitalist globalization exists; so should its critiques. But these critiques do not give us an adequate hold on human history once we accept that the crisis of climate change is here with us and may exist as part of this planet for much longer than capitalism or long after capitalism has undergone many more historic mutations.* »

²²² BONNEUIL Christophe et DE JOUVANCOURT Pierre, « En finir avec l'épopée. Récit, géopouvoir et sujets de l'Anthropocène » in *De l'univers clos au monde infini*, Émilie Hache (éd.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, p. 83.

²²³ D. Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », art cit, p. 209 : « *Now that humans—thanks to our numbers, the burning of fossil fuel, and other related activities— have become a geological agent on the planet, some scientists have proposed that we recognize the beginning of a new geological era, one in which humans act as a main determinant of the environment of the planet.* » CHAKRABARTY Dipesh, « Quelques failles dans la pensée sur le changement climatique » in *De l'univers clos au monde infini*, Émilie Hache (éd.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, p. 107-146 : « Il s'agit de l'idée selon laquelle nous vivons à une période où l'espèce humaine, par son utilisation des combustibles fossiles, agit collectivement avec la puissance d'une force géophysique. »

faut abandonner l'espoir de mesurer les causes historiques de la crise et les groupes qui en sont responsables.

Bruno Latour remarque lui aussi les apories d'une telle position. À l'âge de l'anthropocène, écrit-il, « tous les rêves [...] de voir les humains guéris de leurs querelles politiques par la seule conversion de leur attention vers la nature, se sont envolés²²⁴ ». Si on ne peut que souscrire à ce constat de la multiplication des conflits et des injustices environnementales, la conclusion politique qu'il en tire paraît étonnante :

« Le problème c'est que pour faire face à cette nouvelle urgence, il n'y a littéralement *personne* dont on puisse dire qu'il est responsable. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a aucun moyen d'*unifier l'anthropos* en tant que personnage générique au point de le charger de tout ce qui va se jouer sur cette nouvelle scène globale²²⁵. »

La conclusion est surprenante puisqu'elle contredit le raisonnement qui l'amène : c'est bien parce que *tout le monde* n'est pas responsable que l'on peut déterminer la responsabilité de *certaines* en la matière. Si l'humanité en général ne peut être tenue pour responsable, puisqu'elle n'existe tout simplement pas, on peut en revanche commencer à chercher les pratiques qui ont provoqué la crise. En dénaturisant la crise écologique, les véritables protagonistes de son histoire sociale apparaissent. Ce n'est plus à « l'évolution humaine²²⁶ » en général qu'il faut porter attention, mais aux causes spécifiques de cette histoire sociale de destruction de la terre. C'est alors seulement que peuvent apparaître une *multiplicité de récits* qui témoignent *des pratiques et des groupes concrets* qui participent à cette domination.

²²⁴ B. Latour, « L'Anthropocène et la destruction de (l'image) du globe », art cit, p. 37.

²²⁵ *Ibid.*, p. 36.

²²⁶ Mais la tendance d'ensemble à l'accroissement du rôle et de l'impact du genre humain tel qu'elle a été décrite dans ce livre, n'était quant à elle nullement un accident. Bien qu'involontaire cette tendance était fondamentalement la conséquence de l'évolution de l'histoire humaine. MCNEILL John R., *Du nouveau sous le soleil. Une histoire de l'environnement mondial au XXe siècle*, traduit par Philippe Beaugrand, Paris, Champ Vallon, 2014.

C. Technocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène ou simplement Anthropocène ?

Depuis l'apparition du concept d'Anthropocène dans les années 2000, on a assisté à une multiplication des termes prétendant nommer notre époque climatique. Cette prolifération n'est possible que parce qu'on a d'abord critiqué le grand récit de l'Anthropocène, selon lequel l'humanité insouciante serait responsable de la crise (i). Sont alors apparus des récits qui visaient des pratiques ou des groupes particuliers dans l'émergence de la crise globale : l'Occident colonial (« Anglocène », « Occidentalocène », « Plantationocène »), le capitalisme (« Capitalocène »), le développement technique et la société industrielle²²⁷ (« Industrialocène », « Technocène », « Thermocène »). Cette section soutiendra qu'il est impossible de trouver *le meilleur terme à l'exclusion des autres*, mais que la *prolifération des récits* témoigne au contraire de la multiplicité des expériences sociales de l'injustice climatique et de la domination environnementale. On pourra alors attendre de cette prolifération qu'elle offre le panorama d'une nouvelle ère moins catastrophique (ii).

(i.) Anthropocène et idéologie

Selon Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, l'Anthropocène a « déjà un récit officiel : nous, l'espèce humaine, aurions par le passé inconsciemment, détruit la nature jusqu'à altérer le système Terre²²⁸ ». Le récit officiel de l'Anthropocène en ce qu'il se présente comme « un réveil écologique » conduit paradoxalement à nier l'existence, sur la longue durée du capitalisme, des conflits sociaux et des récits critiques de la modernité technologique²²⁹. Or, ce sont précisément ces conflits et ces récits qui peuvent rendre raison de la réalité d'une crise écologique que les récits officiels – nous dirions idéologiques – tendent à méconnaître.

En effet, on pourrait soutenir que l'Anthropocène n'est pas seulement un discours « officiel », c'est-à-dire un récit objectivé dans des discours et des institutions. Il apparaît également

²²⁷ Steve Mentz propose une liste non exhaustive des termes qu'il a recensé. Nombreux sont ceux qui viennent de l'ouvrage désormais classique de Bonneuil et Fressoz : Agnotocene, Anglocene, Anthrobscene, Capitalocene, Chthulucene, Homogenocene, Naufragocene, Oliganthrocene, Phagocene, Phronocene, Plantationocene, Planthropocene, Polemocene, Sustainocene, Symbiocene, Thalassocene, Thanatocene, Thermocene. Voir MENTZ Steve, *Break Up the Anthropocene*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2019. Voir également C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement anthropocène*, *op. cit.*

²²⁸ C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 11.

²²⁹ Voir par exemple, à ce propos, les travaux de FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'Apocalypse joyeuse : une histoire du risque technologique*, Paris, Éditions du Seuil, « L'Univers Historique », 2012 ; JARRIGE François, *Technocritiques : du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014 ; et JARRIGE François et LE ROUX Thomas, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Paris, Seuil, « L'Univers Historique », 2017.

comme une « idéologie » au sens où Althusser la définit dans *Idéologie et appareils idéologiques d'État*²³⁰ comme un processus de subjectivation et d'assujettissement qui s'effectue par un double mouvement de reconnaissance et de méconnaissance²³¹. Dans ce processus, l'individu est interpellé en sujet par une institution qui entend le soumettre à son pouvoir d'identification. Mais, pour qu'il soit soumis à ce pouvoir, il faut d'abord qu'il se soit reconnu lui-même dans l'identité que l'institution lui confère. L'exemple célèbre de l'interpellation est celle d'une intervention de police : « Hé, vous là-bas ! » est l'interjection par laquelle l'individu qui se retourne reconnaît avoir été identifié par l'institution policière. Cette *reconnaissance* qui lui confère sa position de sujet (processus de *subjectivation*) est la condition de son *assujettissement*. Il pourra faire l'objet d'une interpellation parce qu'il est un sujet identifiable et donc contrôlable. On pourrait dire que le récit de l'anthropocène fonctionne lui aussi comme un motif d'interpellation idéologique : le sujet interpellé est l'individu en tant qu'il est responsable de la crise écologique car membre d'une humanité universelle indifférenciée. L'interpellation ne fonctionne plus par l'interjection « Hé, vous là-bas ! » mais par l'interjection « Hé, nous ici ! ». La fonction de méconnaissance (nier les vrais responsables de la crise écologique) permet d'interpeller *chaque individu* en *sujet responsable* puisque membre d'une collectivité homogène indifférenciée. Elle répond donc à un processus de subjectivation (le sujet responsable) qui permet un assujettissement (se conformer à des comportements éthiques « verts ») qui méconnaît les vraies causes de la crise²³² (processus de méconnaissance).

En tant que discours idéologique qui invite à dépasser les rapports de forces entre groupes sociaux antagoniques au profit d'une responsabilisation d'individus membre d'une humanité universelle, le récit officiel de l'Anthropocène masque les causes réelles et les agents véritables de la transformation majeure des natures à laquelle nous assistons. Au contraire, c'est ce que tentent de faire les récits alternatifs de l'Anthropocène, qui émergent de la déconstruction idéologique de la version dominante.

²³⁰ ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982, p. 67-126.

²³¹ La théorie de l'interpellation a donné lieu à de nombreux usages. Le dernier en date est celui de LECERCLE Jean-Jacques, *De l'interpellation : sujet, langue, idéologie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.

²³² On connaît le destin de la théorie de l'interpellation dans la théorie *Queer*, chez Butler. La théorie écologique de l'interpellation me semble être une autre piste permettant d'actualiser l'intuition althusserienne en introduisant dans le rapport individu / société, la dimension de la nature prise comme norme du comportement. Voir BUTLER Judith Pamela, *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, traduit par Brice Matthieussent, Paris, L. Scheer, 2002.

(ii.) *Les récits de l'Anthropocène*

Je me concentrerai ici sur trois types de récits alternatifs de l'Anthropocène qui ont permis de montrer qu'il avait été provoqué par des pratiques spécifiques et que ses effets retombent le plus souvent sur des groupes subalternes ou dominés.

Premièrement, après la critique du récit unifié de l'Anthropocène sont apparus des récits qui mettaient l'accent sur sa dimension européocentrique. À parler tantôt « d'Occidentalocène²³³ », « d'Anglocène²³⁴ » ou de « Plantationocène²³⁵ », on met en évidence le fait que ce sont principalement l'Europe et les pays les plus développés de l'Occident qui sont responsables de la majeure partie des dommages environnementaux. Comme l'écrivent Bonneuil et Fressoz à propos de l'Anglocène : « La part de responsabilité écrasante dans le changement climatique des deux puissances hégémoniques du XIX^e siècle (la Grande Bretagne) et du XX^e siècle (les États-Unis) témoigne du lien fondamental entre la crise climatique et les entreprises de domination globale²³⁶ ». Le concept de « Plantationocène » permet quant à lui d'insister non seulement sur la dimension européocentrique de la crise climatique, mais également sur sa dimension coloniale, c'est-à-dire sur la manière dont l'exploitation occidentale de la nature s'est diffusée dans le reste du monde par l'intermédiaire de pratiques agraires et d'organisations sociales qui répliquaient partout les mêmes techniques et donc reproduisaient les mêmes environnements dévastés à une place vaste échelle²³⁷. Ces termes désignent non seulement des pratiques responsables de la crise, mais se font également l'échos des voix de ses principales victimes : les peuples qui ont fait l'expérience de la domination coloniale et de l'hégémonie impérialiste.

Deuxièmement, d'autres récits ont mis l'accent sur le rôle de la technique, de la société industrielle ou des sources d'énergie dans l'émergence d'une nouvelle ère géophysique de la Terre.

²³³ BONNEUIL Christophe, « Tous responsables ? », in *Le Monde Diplomatique*, nov. 2015 p. 16-17.

²³⁴ C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 134.

²³⁵ HARAWAY Donna Jeanne, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents », in *Multitudes*, traduit par Frédéric Neyrat, n° 65, vol. 4, 2016, p. 75-81.

²³⁶ C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 134-135.

²³⁷ Sur l'idée que l'Anthropocène, en tant que Plantationocène consisterait en une pratique de reproduction généralisée d'environnements identiques, voir le travail décisif de TSING Anna Lowenhaupt, « A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability » in *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, Marc Brightman et Jerome Lewis (éd.), New York, Palgrave Macmillan US, 2017, p. 51-65.

On a alors parlé de « Technocène²³⁸ », « d'Industrialocène » ou de « Thermocène²³⁹ » pour désigner une économie fondée sur l'exploitation de la nature par des dispositifs techniques et des procédés industriels qui conduisent à perturber l'environnement par une extraction déprédatrice ou par des pollutions massives. En général, ces concepts ne désignent pas seulement le système économique industriel, mais plus généralement la rationalité instrumentale qui autorise son développement sur la base d'une croyance dans les progrès illimités de la science. Ou bien il peut s'agir, comme chez Hornborg, d'une critique de l'accumulation technique par l'Occident, par l'intermédiaire d'un « échange écologique inégal » entre les périphéries et le centre²⁴⁰. Dans ce cas, le concept vise encore la domination coloniale et impériale de l'Europe capitaliste. Ces récits permettent de montrer combien la confiance dans le progrès technique a été imposée par des histoires qui occultaient les dangers qu'il faisait courir et les luttes qui visaient à les contester²⁴¹.

Enfin, troisièmement, des récits féministes ont cherché à montrer que l'histoire de l'Anthropocène était liée à une histoire de la domination des femmes. Dans ces récits, il s'agit ou bien de montrer le rôle du patriarcat dans l'émergence du nouveau régime environnemental²⁴² ou bien de montrer que les effets de la crise écologique portent principalement sur les femmes,

²³⁸ Le terme est d'Alf Hornborg, il fait suite à ses travaux sur le développement technique. Voir HORNBERG Alf, « La magie mondialisée du Technocène. Capital, échanges inégaux et moralité » in *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 97-112 ; HORNBERG Alf, « The Political Ecology of the Technocene: Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System » in *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Clive Hamilton, Christophe Bonneuil et François Gemenne (éd.), Londres, Routledge, 2015, p. 57-69. HORNBERG Alf, « Ecological Economics, Marxism, and Technological Progress: Some Explorations of the Conceptual Foundations of Theories of Ecologically Unequal Exchange » in *Ecological Economics*, n° 105, 2014, p. 11-18.

²³⁹ C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 140.

²⁴⁰ À ce propos, voir les travaux d'Hornborg sur la mesure du temps et de l'espace incorporée par les centres capitalistes au cours des échanges commerciaux inégaux. J'y reviendrai au cours du chapitre 7 « Terre, territoires, souveraineté ». HORNBERG Alf, « The Unequal Exchange of Time and Space: Toward a Non-Normative Ecological Theory of Exploitation », in *Journal of Ecological Anthropology*, vol. 7, 2003, p. 4-10. HORNBERG Alf, « Towards an Ecological Theory of Unequal Exchange: Articulating World-System Theory and Ecological Economics », in *Ecological Economics*, n° 25, 1998, p. 127-136.

²⁴¹ À ce propos, voir le chapitre 9 « Polémocène » de C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 223-266.

²⁴² Voir par exemple l'enregistrement vidéo de la conférence de TSING Anna Lowenhaupt, *A Feminist Approach to the Anthropocene: Earth Stalked by Man*, New York, Barnard Center for Research on Women, 2015 ; voir également TSING Anna Lowenhaupt, « A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability » in *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, Marc Brightman et Jerome Lewis (éd.), New York, Palgrave Macmillan US, 2017, p. 51-65 ; ou encore HACHE Émilie, « Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour ! Écrivaines, philosophes, activistes et sorcières écoféministes face au dérèglement climatique » in *Penser l'Anthropocène*, Rémi Beau et Catherine Larrère (éd.), Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 113-124. Il est intéressant de noter qu'Anna Tsing insiste sur l'importance de maintenir le concept d'Anthropocène pour faire entendre le rôle du rapport patriarcal à la nature dans l'émergence du dérèglement climatique, et qu'Émilie Hache propose un « récit écoféministe de l'Anthropocène » qui maintient lui aussi le terme. Elles partagent toutes deux le souci de maintenir le terme d'Anthropocène en subvertissant son récit, plutôt que d'en proposer un nouveau terme.

notamment les femmes de couleur et des pays du Sud²⁴³. Il est intéressant de noter que, dans cette perspective, les chercheuses et activistes ont moins produit de nouveaux termes qu'elles n'ont subverti le récit dominant de l'Anthropocène en faisant entendre que l'*humain* de l'Anthropocène était en réalité un *homme blanc*. Plutôt que de montrer la fausseté du « mot », elles ont donc contribué à renforcer son concept en précisant sa portée. La perspective la plus originale est sans doute celle de Donna Haraway qui a proposé le terme de « Chthulucène²⁴⁴ » pour décrire notre ère géophysique. Tandis que la plupart des récits, y compris des récits alternatifs, visent les causes perturbatrices ou les effets destructeurs du nouveau régime environnemental, et en fournissent une définition négative, Haraway propose au contraire de penser, de manière utopique, ce qui devrait émerger dans notre époque pour qu'elle ne soit pas celle de la destruction. Aussi, en partant de l'idée d'Anna Tsing selon laquelle l'Anthropocène se caractérise par une reproduction des mêmes écosystèmes par les mêmes techniques de plantations qui détruit tout espace pour la biodiversité, Donna Haraway a-t-elle imaginé la tâche politique de multiplier les espaces refuges pour les vivants, humains et non humains. Le Chthulucène se présente ainsi comme un mouvement « d'éco-justice multispécifique, qui peut embrasser différents groupes humains²⁴⁵ » et où les féministes ont un rôle important à jouer, en raison de leur expérience spécifique des rapports de parenté.

Dans ces trois types de récits, il apparaît que les controverses théoriques sur la définition de ce que sont les natures reflètent des conflits sur leurs usages, leur appropriation et les valeurs que nous leur prêtons. À cet égard, les récits alternatifs de l'Anthropocène témoignent de la nécessité de penser nos rapports à la Terre à partir des luttes dans lesquelles leur spécificité nous apparaît. On aperçoit alors des réalités naturelles qui sont l'objet et l'enjeu de la conflictualité sociale. C'est elle qui atteste en dernière analyse de l'existence et de l'autonomie de natures historiques.

²⁴³ Voir notamment sur ce point le travail de Di Chiro sur les effets des dégradations environnementales sur la justice reproductive et la santé des femmes. Par exemple : DI CHIRO Giovanna, « Ramener l'écologie à la maison » in *De l'univers clos au monde infini*, HACHE Émilie (dir.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, p. 195 : « L'humain généralisé de l'Anthropocène échappe à l'histoire qui articule les inégalités structurelles de la pauvreté dans le monde et les menaces globales sur la reproduction sociale liées à la dégradation de l'environnement sur la planète. » On consultera également DI CHIRO Giovanna, « Living is for everyone: Border Crossings for Community, Environment, and Health », in *Osiris, Landscapes of Exposure: Knowledge and Illness in Modern Environments*, 19 (2nd Series), 2004, p. 112-129.

²⁴⁴ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble*, *op. cit.*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 102 : « *If there is to be multispecies ecojustice, which can also embrace diverse human people, it is high time that feminists exercises leadership in imagination, theory, and action to unravel the ties of both genealogy and kin, and kin and species.* »

Conclusion

Affirmer que le capitalisme est un système économique de destruction de la nature suppose une ontologie naturaliste où les natures, en tant qu'elles sont autonomes mais modifiées par les activités humaines, ont une histoire hétéronome. Afin d'évaluer la pertinence de cette thèse, il nous a paru nécessaire d'esquisser une généalogie conceptuelle de l'histoire environnementale à partir de trois débats ayant mobilisés des conceptions antagoniques de la nature. Plusieurs enseignements sont apparus qui serviront de fils méthodologiques pour la suite de ce travail.

Premièrement, la nature est connaissable en tant qu'elle impose des limites aux activités humaines de prélèvement, de transformation, d'aménagement, de pilotage, de production et de récréation. Autant de pratiques qu'il semble possible, à la suite de William Cronon notamment, de rassembler sous la catégorie de l'usage. En tant qu'extériorité qui impose des limites, la nature a une histoire propre qui ne peut être totalement subsumée par l'histoire humaine. Deuxièmement, dans la mesure où l'histoire humaine est toujours une histoire de relations – même aliénées – avec la nature, l'une de ses dimensions essentielles réside dans les usages de la terre propre à chaque collectif et qui le caractérise en tant que groupe spécifique. Mais, troisièmement, ces usages ne sont jamais donnés hors de rapports sociaux et de modes d'appropriation qui les organisent et assurent un certain type de rapports à l'environnement. Cette approche historique part du postulat de l'*instabilité* des écosystèmes et des rapports collectifs à l'environnement. Elle permet de penser « une relation dynamique et changeante entre l'environnement et la culture, qui produit aussi bien des contradictions que des continuités²⁴⁶ ». La nature n'est alors pas pensée comme un système de relations homéostatiques stables mais plutôt comme un ensemble de processus que l'histoire humaine permet de connaître en la modifiant. L'histoire humaine, partagée entre des modes d'appropriation et des usages de la terre se constitue sur fond d'une nature instable qui multiplie les effets de son dynamisme interne. Comme l'écrit William Cronon,

« Dans ce cadre, l'histoire de l'Ouest peut devenir ce qu'elle a toujours été : l'histoire d'êtres humains travaillant avec des outils en évolution en vue de transformer les ressources de la terre, luttant pour décider comment cette terre devrait être possédée et comprise, et définissant leurs idées de la communauté politique et

²⁴⁶ W. Cronon, *Changes in the Land*, *op. cit.*, p. 13 : « *An ecological history begins by assuming a dynamic and changing relationship between environment and culture, one as apt to produce contradictions as continuities* ».

culturelle, le tout dans un contexte de contraintes environnementales et économiques instables²⁴⁷. »

Replacer les conflits entre groupes sociaux au cœur des rapports collectifs à l'environnement permet de fonder la distinction entre histoires sociales et histoires naturelles. Il y a une processualité propre de la nature qui naît de l'autoproduction ou de la « sympoïèse²⁴⁸ » des espèces, mais également une histoire hétéronome de la nature. L'histoire environnementale matérialiste propose ainsi une épistémologie réaliste qui permet d'écrire l'histoire sociale de la nature et l'histoire écologique des sociétés à partir des conflits pour les usages de la terre. C'est cette position réaliste et naturaliste qu'il nous semble possible de penser dans les termes d'un « naturalisme historique²⁴⁹ » où les apories respectives du dualisme et du monisme trouvent une résolution : la nature a une histoire sociale, hétéronome, et une histoire naturelle, autonome. Elles s'entremêlent parce qu'elles expriment la même puissance de surgissement et d'apparition, mais elles ne se confondent pas, parce que la première a le bénéfice de l'antériorité et de l'autonomie, tandis que la seconde dépend toujours de la première pour reproduire ses conditions d'existence. Les effets écologiques dévastateurs des activités sociales des cinq derniers siècles conduisent à mesurer la différence de ces histoires : l'une s'aperçoit par sa puissance de surgissement et d'autoproduction, l'autre par son pouvoir de destruction. Les débats sur l'Anthropocène ont annoncé une réflexion sur les causes de la crise écologique. Il convient donc de s'interroger désormais sur ce que l'histoire sociale et culturelle de la nature peut nous apprendre du capitalisme.

²⁴⁷ W. Cronon, « Revisiter la frontière disparue : l'héritage de Frederick Jackson Turner », art cit.

²⁴⁸ D.J. Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 102.

²⁴⁹ Si l'on peut trouver diverses origines du concept de « nature historique » chez William Cronon ou Jason W. Moore par exemple, c'est à Frédéric Monferrand que revient d'avoir forgé un concept original de « naturalisme historique » dans sa lecture des *Manuscrits de 1844* de Marx. Voir W. Cronon, « L'énigme des îles des Apôtres : comment gère-t-on une wilderness chargée d'histoires humaines ? », art cit.; MOORE Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, New-York, Londres, Verso, 2015. On trouve une définition du naturalisme historique dans la thèse de MONFERRAND Frédéric, *Marx: ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Université Paris Nanterre, 2016, p. 267-268, (dactyl.) : « À mesure que l'on passe de l'aliénation des produits du travail à celle de l'activité, puis de l'aliénation de l'activité à celle de la nature et de l'être générique, on voit ainsi se dessiner en négatif une ontologie pour laquelle la société constitue la forme des rapports sous lesquels les individus transforment collectivement et historiquement la nature. [...] Mais que l'historicité de l'être social doive être expliquée par la transformation productive de la nature, et que cette centralité de la production doive quant à elle être dérivée de la critique de l'aliénation capitaliste, voilà qui fait l'originalité des *Manuscrits de 1844*. »

Chapitre 2

La nature du capital

Exploitation, appropriation, (re)production

« Sans ces reptiles, les lagunes et les rivières bordées d'immeubles à demi engloutis,
baignées par la chaleur intense, auraient possédé une étrange beauté onirique,
mais iguanes et basilics replantaient le songe dans le réel.
Comme en témoignait leur siège au sein des ex-salles de conseil d'administration,
les lézards s'étaient emparés de la ville. Ils constituaient à nouveau la forme de vie dominante. »
J.G. Ballard, *Le monde englouti*

Introduction

Le premier chapitre a posé les bases d'une *philosophie de l'histoire de la nature* qui chercherait à penser ensemble l'histoire écologique des sociétés et l'histoire sociale des natures. J'y défendais la thèse que les collectifs font l'expérience de l'autonomie de la nature par les usages qu'ils en ont et les luttes qu'ils se livrent pour son appropriation. Ce chapitre poursuivra la tâche entamée dans le précédent en posant les jalons d'une philosophie historique de la nature attentive à la *spécificité écologique du capitalisme*.

Son étude donne aujourd'hui lieu à deux types d'approches opposées. La première, que l'on pourrait qualifier de *relativiste*, présente le capitalisme comme une forme sociale parmi d'autres d'organisation des rapports à la nature. Cette position, notamment incarnée par Jared Diamond²⁵⁰, a le mérite de relativiser la nouveauté de la crise écologique en montrant que les rapports à l'environnement ont toujours été un *problème* plutôt qu'une *évidence*. La seconde, que l'on pourrait cette fois qualifier d'*exceptionnaliste*, fait du capitalisme le premier et le seul mode de production véritablement destructeur. Défendu le plus souvent par des penseuses et des penseurs proches ou issus de la tradition marxiste²⁵¹, l'exceptionnalisme permet d'insister sur la singularité d'un système dont les destructions sont à la fois d'un genre nouveau et d'une ampleur encore jamais égalée. L'opposition de ces deux points de vue permet cependant de dévoiler leurs apories respectives. Si au cours de l'histoire, des sociétés ont déjà connu des problèmes écologiques majeurs les menant parfois à l'effondrement²⁵², le développement technique, scientifique et productif du capitalisme

²⁵⁰ Voir notamment DIAMOND Jared Mason, *Effondrement: comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, traduit par Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard, 2006.

²⁵¹ Voir notamment BURKETT Paul, *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*, New York, St Martin's Press, 1999 ; FOSTER John Bellamy, *Marx écologiste*, traduit par Aurélien Blanchard, Joséphine Gross et Charlotte Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, 2011 ; FOSTER John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 2000 ; FOSTER John Bellamy, CLARK Brett et YORK Richard, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*, New York, Monthly Review Press, 2010.

²⁵² Je reprends ici le concept de Diamond pour sa définition efficace de l'effondrement sans souscrire au finalisme impliqué par son approche. Sa définition de l'effondrement comme « réduction drastique de la population humaine et

est néanmoins la cause d'un bouleversement sans précédent qu'on nomme parfois Anthropocène et qu'on nommera ici « Capitalocène²⁵³ ». À l'inverse, s'il existe bien une spécificité des rapports capitalistes à l'environnement, le mythe selon lequel les sociétés non capitalistes seraient *nécessairement* soutenables d'un point de vue écologique est une absurdité. Définir l'écologie du capitalisme suppose donc, à égale distance du relativisme et de l'exceptionnalisme, de penser sa *différence spécifique* dans une histoire environnementale de longue durée. Ce chapitre sera ainsi consacré aux définitions originales du capitalisme proposées par des historiennes et des historiens de l'environnement. Qu'est-ce que les histoires écologiques peuvent nous apprendre du capitalisme ? Plus exactement, en quoi les histoires environnementales du capitalisme, en tant qu'elles le définissent *à partir de ses modes d'intervention dans les milieux et les écosystèmes*, nous permettent-elles de redéfinir les concepts centraux de sa critique ? Il s'agira donc de s'interroger sur le type de rapports à l'environnement qu'il engage et simultanément sur les concepts que l'histoire environnementale du capital a forgés pour critiquer la nature de ces rapports.

Ainsi, contrairement à la définition marxiste du mode de production capitaliste comme système économique fondé sur l'accumulation de valeur *par l'exploitation du travail*, des historiens proposent plutôt de le penser à partir de sa dynamique mondiale *d'appropriation généralisée de la nature*²⁵⁴. Au lieu de présupposer l'existence d'un capitalisme bien connu, dont on chercherait ensuite les conséquences sur l'environnement, la démarche consiste à se demander ce que peut bien être un système qui exploite la Terre comme il le fait. Une étude du capitalisme à partir de ses relations aux natures historiques permet ainsi de revenir sur trois concepts centraux de sa critique. Premièrement, *l'exploitation* n'est pas seulement prélèvement d'un surplus de travail humain, elle est dévalorisation des forces naturelles humaines et non humaines (section 1). Deuxièmement, cette exploitation suppose une *appropriation* déprédatrice des richesses naturelles, notamment fossiles, qui produit des natures dévastées par l'extractivisme et configurent le devenir du capitalisme (section 2). Enfin, troisièmement, le capitalisme apparaît comme un mode de dépossession des conditions de la *reproduction* sociale et naturelle (section 3).

/ ou de la complexité politique / économique / sociale, sur une zone étendue et une durée importante » n'implique pas, de manière analytique, l'idée morale d'un *déclin* au sens où il l'entend. Voir J.M. Diamond, *Effondrement*, *op. cit.*, p. 16.

²⁵³ Voir notamment MOORE Jason W., *Capitalism in the Web of Life : Ecology and the Accumulation of Capital*, New-York, Londres, Verso, 2015 ; et pour un résumé des débats en français sur le Capitalocène, CAMPAGNE Armel, *Le capitalocène aux racines historiques du dérèglement climatique*, Paris, Éditions Divergences, « Pensées radicales », 2017.

²⁵⁴ Voir notamment : J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life : Ecology and the Accumulation of Capital*, *op. cit.*

1. Écologie de l'exploitation : une dévalorisation de la nature

Qu'il désigne l'extraction de matières premières ou la transformation de ressources naturelles, le concept « d'exploitation de la nature » s'emploie *en un premier sens* de manière non critique. Dans une « exploitation agricole ou forestière » par exemple, il désigne le fait de *mettre en valeur* un ensemble de ressources destinées à la production ou à la consommation. Dans cette perspective, seul le travail humain (en l'occurrence agricole ou sylvicole) est producteur de valeur. C'est le travail humain qui confère aux richesses naturelles la valeur qu'il a produite en les transformant²⁵⁵. Ici, le concept de valeur est donc un concept économique (et non un concept moral, au sens des éthiques environnementales²⁵⁶) qui désigne la mesure à partir de laquelle le prix d'une marchandise pour la vente sur le marché est évaluée. À cet égard, la nature non humaine n'a aucune valeur ni ne *produit* de valeur. Dès lors, seuls les humains, dans la mesure où on extrait et où on s'approprie une partie de la valeur produite par leur travail peuvent être « exploités » en un sens critique. On le voit le concept d'exploitation a ici deux significations : un sens technique et critique pour les humains dont on s'accapare une partie de la valeur produite par leur travail (exploitation du travail) ; un sens général et non critique pour la nature non humaine qui est « mise en valeur » par le travail humain (exploitation de la nature). On reconnaît là une position caractéristique de l'économie politique classique depuis Smith et Ricardo et jusqu'à sa réception marxiste dominante²⁵⁷.

²⁵⁵ En réalité, chez Marx comme chez Ricardo, la théorie de la valeur en agriculture, la loi de la « rente différentielle » mesure la productivité d'un champ à partir de la différence entre le champ le plus productif et le champ le moins productif. La rente différentielle est le résultat de cet écart. Ceci signifie bien que des éléments naturels (la fertilité de la terre) sont intégrés au calcul de la production de valeur en agriculture. Seulement, comme on le verra le propre du capitalisme est de ne jamais les valoriser. Voir surtout dans le Livre III du *Capital* les parties sur la rente différentielle, MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre III, Le Procès d'ensemble de la production capitaliste*, traduit par Gilbert Badia et Catherine Cohen-Solal, Paris, Éditions sociales, 1974, vol. 3/3, p. 8-182 ; voir également MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels*, traduit par Gilbert Badia, Jean Chabbert et Paul Meier, Paris, Éditions sociales, 1964.

²⁵⁶ Pour des exposés des problèmes liés à la valeur en éthique environnementale, on consultera LARRERE Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997; ainsi que l'anthologie *Éthique de l'environnement: nature, valeur, respect*, traduit et présenté par Hicham-Stéphane Afeissa (éd.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007. Un texte classique de ce point de vue est celui de ROLSTON Holmes, *La valeur dans la nature et la nature de la valeur*, traduit par Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Éditions MF, 2008.

²⁵⁷ MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993. Pour une lecture très claire de la théorie de la valeur dans l'économie politique classique et chez Marx, on consultera HARRIBEY Jean-Marie, *La richesse, la valeur et l'inestimable : fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Éditions les Liens qui libèrent, 2013.

Mais, on peut soutenir, *en un second sens*, que « l'exploitation de la nature » doit se penser sur le modèle de l'exploitation du travail²⁵⁸. L'exploitation passe là encore par un accaparement de richesses produites, mais par la nature non humaine cette fois. On peut à cet égard parler d'un « travail » ou d'une « production » de la nature. On connaît la réponse marxienne à cette objection ; elle consiste à affirmer qu'il y a extraction de *survaleur* dans le cadre de l'exploitation du travail humain (seul producteur de *valeur*) et déprédation, « ruine » ou « pillage » des *richesses* naturelles dans le cadre d'une exploitation de la nature. Mais, on peut également d'une manière « post » ou « né-physiocratique²⁵⁹ » défendre que la nature non humaine produit elle aussi de la valeur, qui peut être mesurée et donc quantifiée pour la vente sur le marché (quand on essaie de mesurer la « valeur marchande des services écosystémiques » par exemple, ou quand on cherche à « intégrer les externalités négatives dans les prix de production »). La résolution de ce débat très technique en écologie économique²⁶⁰ n'est pas l'objet de cette section. Je crois d'ailleurs qu'il consiste, dans la

²⁵⁸ Raymond Williams fait à ce propos une remarque très intéressante sur les termes que nous employons pour décrire nos relations à la nature. Ce sont le plus souvent des termes qui viennent des rapports que nous entretenons avec les humains. Voir WILLIAMS Raymond, « Ideas of Nature » in *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980, p. 67-85, p. 84 : « Il est très significatif que la plupart des termes que nous utilisons pour décrire cette relation – la conquête de la nature, la domination de la nature, l'exploitation de la nature – soient dérivés des pratiques humaines réelles, des relations entre humains » ; pour la version originale : « It is very significant that most of the terms we have used in this relationship - the conquest of nature, the domination of nature, the exploitation of nature - are derived from the real human practices: relations between men and men. » Il en conclut à la nécessité de penser un naturalisme où l'histoire des rapports sociaux est pensée à partir de l'histoire des rapports à l'environnement, et l'histoire des formes de domination de la nature pensée à partir des formes de la domination sociale. Je reviendrai sur le naturalisme de Raymond Williams, au cours du chapitre 5.

²⁵⁹ Comme le remarque très justement l'économiste Jean-Marie Harribey tout ce débat se rattache en dernière instance à l'opposition entre économie politique classique (Smith, Ricardo et Marx de ce point de vue) et les physiocrates, qui pensaient que les deux sources de la valeur étaient la Terre et le travail. Voir J.-M. Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable*, *op. cit.*, p. 182. Pour une présentation générale de la pensée physiocrate on consultera LARRERE Catherine, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle : du droit naturel à la physiocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

²⁶⁰ Il s'agit là d'un des plus vieux débats de cette discipline hétérodoxe de l'économie qu'est l'écologie économique. Il remonte au moins à l'opposition entre le philosophe norvégien Gunnar Skirbekk et Paul Burkett. Voir notamment SKIRBEKK Gunnar, « Marxisme et écologie », in *Esprit*, n° 440, vol. 11, novembre 1974, p. 643-652 ; voir également la réponse de Burkett dans P. Burkett, *Marx and Nature*, *op. cit.*, p. 100 et sq.. Burkett a ensuite développé un point de vue marxiste orthodoxe sur la théorie de la valeur en écologie économique, en réponse aux approches néophysiocratiques dans BURKETT Paul, *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*, Chicago, Illinois, Haymarket, 2009, p. 16-56. Cette controverse a été récemment réactualisée par la confrontation entre Foster et Holleman d'un côté et Hornborg de l'autre sur les mesures de « l'échange écologique inégal » dans HORNBERG Alf, « Footprints in the Cotton Fields: The Industrial Revolution as Time-Space Appropriation and Environmental Load Displacement », in *Ecological Economics*, n° 1, vol. 59, août 2006, p. 74-81 et dans l'échange d'articles : FOSTER John Bellamy et HOLLEMAN Hannah, « The Theory of Unequal Ecological Exchange : a Marx-Odum dialectic », in *The Journal of Peasant Studies*, n° 2, vol. 41, 2014, p. 199-233 ; HORNBERG Alf, « Why Economics Needs to be Distinguished from Physics, and why Economists Need to Talk to Physicists: A Response to Foster and Holleman », in *The Journal of Peasant Studies*, n° 1, vol. 42, janvier 2015, p. 187-192. L'exposé théorique le plus complet sur cette controverse en français se trouve dans le chapitre 2 « L'économie écologique : "tenir compte de la nature" » dans MARTINEZ-ALIER Joan, *L'écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, traduit par André Verkaeren, Paris, Institut Veblen pour les réformes économiques : les Petits matins, 2014, p. 53-102.

majeure partie des cas, à défendre la rigueur d'une tradition (marxiste ou physiocratique) et qu'il obscurcit souvent les enjeux réels.

Ce qui m'intéresse ici c'est plutôt la manière dont on définit l'*exploitation capitaliste* quand on la pense à partir de l'*exploitation de la nature*. Et il apparaît de ce qui précède qu'il y a deux perspectives antagoniques : ou bien on pense que l'exploitation, en tant qu'elle se fonde sur une extraction de survalueur, vise l'*accaparement d'une fraction de travail humain* dont la crise écologique n'est qu'une conséquence ; ou bien, on pense que l'exploitation capitaliste est d'emblée une *dévalorisation de la puissance productive de la nature, humaine et non humaine*, dont l'exploitation du travail humain n'est qu'une variante. Dans cette section, je montrerai comment l'histoire environnementale conduit à redéfinir le concept technique d'*exploitation* chez Marx (A) comme *dévalorisation* des forces naturelles humaines et non humaines (B), *dévalorisation* qui suppose et reproduit une *aliénation* de la nature (C).

A. Exploitation de la nature et « dons gratuits »

La nature n'est pas « exploitée », au sens technique du concept d'exploitation développé par Marx, parce qu'elle ne produit pas de valeur d'échange²⁶¹. Pourquoi ne produit-elle pas de valeur ? Avant de répondre à cette question, une précision s'impose. Accorder une valeur morale à la nature, c'est-à-dire considérer qu'elle est objet de devoir, relève d'une perspective éthique différente de la problématique économique de la valeur, qui désigne la mesure du prix auquel un produit peut être vendu sur le marché. Comme l'écrit Jean-Marie Harribey, « la “valeur” de la nature appartient à un autre registre que l'économie²⁶² ». Dire que la nature n'a pas de valeur intrinsèque, suppose l'emploi d'un concept économique de valeur qui a d'abord été développé par l'économie politique classique puis repris par Marx. « La nature, écrit ainsi Jean-Marie Harribey, a une valeur d'usage qui est incommensurable à toute valeur économique : en leur état naturel, les ressources dites naturelles *sont de la richesse mais n'ont pas de valeur intrinsèque monétaire*²⁶³ ».

²⁶¹ Il ne s'agit évidemment pas de dire que Marx ne pense pas « la destruction », « la ruine », « l'épuisement », « l'aliénation » de la nature. Mais seulement que son concept « d'exploitation capitaliste » ne peut s'appliquer à la nature. Voir K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.* ; et pour des commentaires éclairants J.B. Foster, *Marx's Ecology*, *op. cit.*; pour la traduction française voir J.B. Foster, *Marx écologiste*, *op. cit.*

²⁶² J.-M. Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable*, *op. cit.*, p. 167.

²⁶³ *Ibid.*, p. 184.

(i.) *Valeur d'usage de la nature, valeur d'échange du travail*

Si les richesses naturelles peuvent acquérir de la valeur par le biais du travail et bien qu'elles contribuent nécessairement à la formation d'une valeur d'*usage*, elles ne sont pas en elles-mêmes sources de valeur d'*échange*. La valeur d'usage désigne l'utilité d'une chose adaptée à la satisfaction de besoins sociaux. La valeur d'échange désigne la mesure à partir de laquelle le prix d'un bien peut être déterminé par la vente sur un marché. Seul le travail, en tant qu'il conserve la valeur de l'objet du travail tout en y ajoutant la valeur mesurable par le temps passé à sa production, est producteur de valeur, pour Marx. Dès lors, le fait d'attribuer « des valeurs » qualitatives (morales) à la nature ne peut être quantifié dans une évaluation économique. Dans cette perspective, reconnaître le caractère inestimable de la terre apparaît comme la garantie efficace d'une lutte contre la tentation capitaliste de subsumer l'ensemble des richesses au procès de marchandisation du monde. Dégager le principe de cette critique suppose de revenir sur le statut des richesses naturelles dans la loi de la valeur. L'une des affirmations les plus discutées de Marx concerne le concept, qu'il reprend à l'économie politique classique, de « dons gratuits de la nature ».

« Des éléments naturels qui interviennent dans la production sans rien coûter, quel que soit le rôle qu'ils y jouent, n'entrent pas dans la production en tant que composants du capital, mais en tant que force naturelle gratuite du capital c'est-à-dire comme productivité naturelle et gratuite du capital qui, cependant, dans le système capitaliste de production, se présente, comme toute force productive, sous l'aspect de force productive du capital²⁶⁴. »

Cette théorie des dons gratuits se fonde sur la distinction entre valeur d'usage, c'est-à-dire l'utilité d'un bien adapté à la satisfaction d'un besoin social à laquelle la nature contribue, la valeur, c'est-à-dire le temps de travail socialement nécessaire objectivé dans une marchandise et la valeur d'échange, la réalisation de la valeur dans le prix par la vente sur le marché. Pour Marx, l'appropriation gratuite de la nature par le capital n'est pas synonyme d'une absence de contribution de la nature à la formation de la valeur. Au contraire, les richesses naturelles participent, en tant que *conditions* naturelles, à la production capitaliste de la valeur d'usage sans ajouter de valeur à la marchandise produite. Paul Burkett fait à ce sujet deux remarques importantes.

Premièrement, l'appropriation gratuite des richesses naturelles désigne uniquement l'appropriation des conditions naturelles nécessaires à la reproduction de la force de travail et à son

²⁶⁴ MARX Karl, *Le capital: critique de l'économie politique. Livre troisième, op. cit.*, p.130.

exploitation par le capital²⁶⁵. Elle ne vise donc pas l'appropriation non capitaliste de richesses naturelles en vue de satisfaire immédiatement des besoins sociaux, que Burkett appelle « appropriation primaire²⁶⁶ ». Ceci signifie que la théorie des « dons gratuits » ne fonctionne que dans le procès de valorisation capitaliste et non dans les usages de la terre qui ne passe pas par le marché. J'emploierai ici un jeu de mot qui me paraît adapté : dans la mesure où les richesses naturelles n'ont pas de valeur d'échange dans la vente sur le marché, on peut dire sans trop s'éloigner du texte marxien qu'elles sont « dévalorisées », *i.e.* elles n'ont pas de valeur marchande. Dans la mesure où on emploie en général le concept de « dévalorisation » en un sens moral pour critiquer l'humiliation ou le manque de respect dû à une personne ou à une chose, l'usage du terme de dévalorisation pour les richesses naturelles dans le contexte de la critique du capitalisme permet de montrer que leur exclusion du système marchand (leur absence de valeur monétaire) suppose et reproduit une dévalorisation morale, c'est-à-dire un manque de considération quant à leur valeur d'usage ou à leur dignité intrinsèque.

En d'autres termes, *la valorisation des produits du travail par le marché suppose la dévalorisation de la nature*. Dévalorisation et valeur d'échange apparaissent comme des concepts relatifs. Deuxièmement, cette appropriation gratuite par le capital des conditions de production et de reproduction ne se limite pas à la nature mais s'applique à d'autres éléments des forces productives telles que les sciences et les techniques, dont dépend, d'ailleurs, l'efficacité de l'appropriation des richesses naturelles²⁶⁷. Le capital n'utilise ces conditions de production que dans la mesure où elle ne lui coûte rien. Ainsi Marx écrit-il dans *Le Capital* :

« On a vu que les forces productives issues de la coopération et de la division du travail ne coûtent rien au capital. Ce sont des forces naturelles du travail social. Les forces naturelles, comme la vapeur, l'eau, etc. que l'on approprie à des procès productifs ne coûtent rien non plus. Mais de même que l'homme a besoin d'un poumon pour respirer, il a besoin aussi d'une "création de la main humaine" pour consommer de manière productive des forces naturelles. Il faut une roue hydraulique pour exploiter la force motrice de l'eau, une machine à vapeur pour exploiter l'élasticité de la vapeur²⁶⁸. »

²⁶⁵ P. Burkett, *Marx and Nature*, *op. cit.*, p. 70.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ P. Burkett, *Marxism and Ecological Economics*, *op. cit.*, p. 71.

²⁶⁸ K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 433- 434.

Les conditions de production, qu'elles soient sociales ou naturelles, ne coûtent donc rien au capital. Ce qui lui coûte en revanche c'est le travail par lequel elles sont appropriées et mises en œuvre dans le processus productif. Autrement dit, la consommation productive de conditions de production gratuites a un coût, celui de la force de travail, qu'elle soit immédiatement employée ou matérialisée dans des machines. Deux remarques s'imposent ici ; elles concernent la dévalorisation des conditions naturelles.

(ii.) *Dévalorisation des conditions naturelles de la production*

D'abord, comme le noteront les féministes marxistes, il existe une force de travail qui est assimilée à des conditions de la production et qui est donc gratuite, c'est celle des femmes dans le travail reproductif. À cet égard, il s'agit bien d'une dépense de force de travail, au sens marxien, mais qui n'est pas assimilée à du travail humain (c'est-à-dire masculin), mais à des conditions *naturelles* de la production et qui à ce titre est gratuite²⁶⁹. D'autre part, l'auteur du *Capital* établit un parallèle entre les organes biologiques (le poumon) et les instruments techniques grâce auxquelles les ressources naturelles deviennent productrices de valeur (roue, machine à vapeur). Les techniques apparaissent comme une excroissance du « corps organique » grâce à laquelle le « corps non organique²⁷⁰ » peut être mis au service de la production et valorisée. La valeur d'usage des richesses naturelles gratuites ne peut entrer dans la production de marchandises qu'à condition d'avoir été médié par des techniques, dont l'histoire sociale est analogue à l'histoire naturelle de l'évolution des organes²⁷¹. En tant que telle, les forces productives et les conditions de production appartiennent toujours à l'histoire de la nature. Là encore, on pourrait dire que les « organes » masculins et féminins ne sont pas soumis au même sort : la dépense des uns est valorisée, c'est-à-dire qu'on leur

²⁶⁹ Je reviendrai sur ce point dans la dernière partie de ce chapitre. On consultera sur cet aspect les travaux fondateurs de DALLA COSTA Mariarosa et JAMES Selma, *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Genève, Librairie Adversaire, 1973 et FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, traduit par Julien Guazzini et par Collectif Senonevero, Genève, Entremondes, 2014.

²⁷⁰ Marx développe dans les « Manuscrits dits parisiens », les concepts de « corps organique » ou « corps propre de l'homme » d'une part, et de « corps non organique » de la nature d'autre part affirmant ainsi l'unité de l'homme et de la nature dans un naturalisme pour lequel l'humain se meut comme « force » ou « puissance naturelle ». MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 122-123. Voir également le commentaire qu'en propose Stéphane Haber dans HABER Stéphane, « “Le naturalisme accompli de l'homme” : travail aliéné et nature. » in *Lire les Manuscrits de 1844*, RENAULT Emmanuel (dir.), Paris, Presses universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2008, p. 143 : « L'existence de [la nature] se trouve [...] “déduite” à partir de l'expérience du corps propre en action, s'éprouvant lui-même comme mise en œuvre de puissances naturelles. »

²⁷¹ Voir par exemple K. Marx, *Le Capital, op. cit.*, p. 417-418, note : « Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux en tant qu'instruments de production de la vie des plantes et des animaux. Mais l'histoire de la formation des organes productifs de l'homme social, de la base matérielle de toute organisation particulière de la société, ne mérite-t-elle pas la même attention ? »

reconnaît une valeur marchande par le salaire, mais exploitée parce qu'une partie seulement de la valeur produite est rétribuée. La dépense de force de travail des femmes est en partie valorisée (et donc exploitée) dans le travail salarié, tandis qu'elle est, pour une autre partie – celle qui concerne les tâches et les organes reproductifs – appropriée gratuitement, c'est-à-dire dévalorisée.

Ce détour par la théorie de la valeur permet de comprendre que, pour Marx, la gratuité de la nature dans le capital, sa « dévalorisation », passe par sa réduction à une simple *condition* de production de la valeur. Cette critique suppose en dernière instance un concept de valeur d'usage de la nature où elle n'est pas seulement comprise comme condition de l'accumulation capitaliste mais, en tant que richesse, comme bien inestimable et source d'une satisfaction des besoins sociaux²⁷². La distinction de la valeur d'usage, à la constitution de laquelle participe toujours les forces naturelles, et de la valeur, mesurée par le temps de travail socialement nécessaire et réalisée monétairement dans l'échange marchand, permet de penser les dégradations environnementales produites par l'exploitation capitaliste du travail comme les conséquences d'une *appropriation gratuite* fondée sur une *dévalorisation initiale*. L'absence de valeur de la nature explique l'intensité et l'étendue d'une appropriation de la nature toujours plus destructrice, sans que cela ne coûte rien au capital. Dans cette approche, penser le rapport du capitalisme à la nature suppose donc d'éviter l'écueil « néo-physiocratique²⁷³ » du concept « d'exploitation de la nature » pour penser plutôt la manière dont l'appropriation gratuite des conditions de la production autorise la destruction de la nature²⁷⁴. Mais, alors, une difficulté apparaît. Dans la mesure où l'exploitation capitaliste du travail humain est un prélèvement de *valeur* par l'intermédiaire du salaire, c'est-à-dire la rétribution d'une partie seulement de la valeur produite (ce qu'on pourrait appeler par analogie monétaire, une « dévaluation » du travail), et dans la mesure où cette exploitation suppose une appropriation du travail gratuit de la nature, c'est-à-dire une *dévalorisation* de la nature, la catégorie centrale pour penser la dynamique écologique du capitalisme n'est-elle pas plutôt l'appropriation par dévalorisation des

²⁷² C'est toute la thèse de Jean-Marie Harribey dans J.-M. Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable*, *op. cit.* Selon lui, c'est cette théorie de la valeur qui permet de fonder une critique écologique du capitalisme.

²⁷³ *Ibid.*, p. 182.

²⁷⁴ Cette thèse est très proche de celle de la seconde contradiction développée à partir de 1988 par le marxiste précurseur et original, James O'Connor. Celui-ci affirmait que la première contradiction du capitalisme entre travail et capital ne pouvait se comprendre sans la contradiction secondaire entre la reproduction élargie du capital (l'accumulation) et les conditions de reproduction du capital (notamment naturelles). L'accumulation entraîne en effet une dégradation continue des conditions de production et de reproduction qui impose d'investir toujours plus de capital pour bénéficier des ressources. Mais, l'investissement en capital étant toujours un investissement matériel et géographique, il contribue à dégrader encore davantage les conditions de la production. Voir O'CONNOR James R., *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1997.

forces naturelles (humaines et non humaines) que l'exploitation du travail ? C'est en un mot la thèse soutenue par l'historien de l'environnement Jason W. Moore.

B. Le Capitalocène ou la dévalorisation des forces naturelles

À partir de ses travaux sur l'écologie des « frontières de marchandise²⁷⁵ », Jason W. Moore a développé une histoire environnementale du capitalisme sur la « longue durée²⁷⁶ ». Si l'on résume sa thèse historique, on peut dire que le capitalisme a émergé puis s'est développé par sa capacité à exploiter le travail humain et à s'appropriier gratuitement, ou le moins cher possible, les forces et les richesses naturelles. L'accumulation du capital articule donc deux logiques qui sont toutes les deux fondées sur une dévalorisation de la nature (i). Le mérite de cette thèse est cependant parfois noyé dans une ontologie moniste qui ne permet pas de distinguer ces deux logiques (ii.)

(i.) Capitalisation et appropriation

L'accumulation passe donc par une exploitation du travail rémunéré et une appropriation violente – ou en tout cas gratuite – du travail reproductif des femmes, du travail productif des esclaves et de la productivité naturelle²⁷⁷. Jason Moore écrit ainsi que :

« Cette énergie et ce travail non payés, comme nous l'avons vu, ne sont pas limitées au foyer, mais étendus à tout le système de Nature-Bon marché (*Cheap Nature*). Le temps de travail nécessaire est *coproduit* par la capitalisation et l'appropriation.

²⁷⁵ Les deux « frontières de marchandise » qu'il a étudié sont le sucre et l'argent. Par frontières de marchandise, il désigne des espaces écologiques dont les ressources sont appropriées gratuitement afin d'être inséré dans le marché et donc capitaliser. Elles permettent à la fois d'assurer les conditions de reproduction de la production et d'étendre cette production de manière gratuite. Voir MOORE Jason W., « Silver, Ecology, and the Origins of the Modern World, 1450-1640 » in *Rethinking Environmental History: World-System History and Global Environmental Change*, Alf Hornborg, John R. McNeill et Joan Martinez-Alier (éd.), Lanham, Altamira Press, 2007, p. 123-142 ; MOORE Jason W., « Sugar and the Expansion of the Early Modern World-Economy: Commodity Frontiers, Ecological Transformation, and Industrialization », in *Review*, n° 3, vol. 23, 2000, p. 409-433.

²⁷⁶ L'expression est évidemment de Braudel, mais elle sert de fondement épistémologique à beaucoup d'entreprises en histoire globale. Voir BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. 1, La part du milieu*, Paris, Armand Colin, 1966. En ce qui concerne Moore, voir J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life : Ecology and the Accumulation of Capital*, *op. cit.*, p. 300.

²⁷⁷ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life : Ecology and the Accumulation of Capital*, *op. cit.*, p. 300 : « *The reduction of socially necessary labor-time through commodification is what I have been calling capitalization ; the maximization of unpaid work in service to capitalization, is what I have called appropriation* ».

Pourquoi *co*-produit ? Parce que le capital s'appuie nécessairement sur des zones de travail non marchandisé (non payé) ; la reproduction de la force de travail n'advient qu'*en partie* dans les sphères de la production et de l'échange marchand²⁷⁸. »

On pourrait voir là une simple extension ou généralisation de la thèse marxienne évoquée plus haut selon laquelle le capital se reproduit nécessairement en accaparant gratuitement les produits de la nature et les forces naturelles²⁷⁹. Mais, Moore va plus loin puisqu'il définit l'exploitation du travail par le fait qu'il soit « Bon marché » (*Cheap Labor*). Comme il le développera ultérieurement dans *A history of the World in Seven Cheap Things* avec Raj Patel²⁸⁰, le capitalisme se présente comme un système qui cherche à avoir accès à un certain nombre de marchandises essentiels à sa reproduction (énergies, force de travail, nourriture, etc.) au prix le plus bas. Dès lors, l'exploitation du travail humain n'apparaît que comme une variante de l'appropriation du travail et de la productivité naturelle.

Dans le capitalisme, la force de travail est en permanence dévaluée par différents mécanismes : l'exploitation (capitalisation) par le salaire cherche toujours à réduire la part de valeur produite qui sera rétribuée à son minimum, l'appropriation du travail reproductif des femmes et du travail productif des esclaves passent par une dévalorisation complète (travail non payé) et les produits de la nature sont appropriés sans contrepartie (dons gratuits). Ceci aboutit donc à l'idée, pour Moore, que le capitalisme est un système historique fondé sur l'accumulation du profit par la dévalorisation des productions naturelles. Comme il le note, ce système ne pourrait accumuler de la valeur s'il n'y avait pas production de valeur dans le salariat. : c'est parce qu'il existe un rapport social fondé sur l'accumulation de capital par exploitation du travail que l'appropriation gratuite

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 222 : « *This unpaid work/energy, as we have seen, is not limited to the household, but extends to the whole system of Cheap Nature. Necessary labor-time is co-produced through capitalization and appropriation. Why co-produced ? Because capital necessarily draws on zones of uncommodified work (unpaid work); the reproduction of labor-power occurs only partly within the zone of commodity production and exchange.* »

²⁷⁹ Il y a d'ailleurs là une très grande proximité avec les thèses de Rosa Luxemburg, récemment réactualisées par Harvey, sur la nécessité pour le mode de production capitaliste d'accaparer toujours de nouvelles périphéries non capitalistes pour continuer à développer l'économie de l'exploitation dans les centres métropolitains. C'est ce que Harvey appelle « l'accumulation par dépossession ». On peut lire dans la thèse de Moore une actualisation écologique de la thèse luxemburgiste de l'accumulation par dépossession. Voir LUXEMBURG Rosa, *Oeuvres. III et IV, L'accumulation du capital, Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, traduit par Marcel Ollivier et Irène Petit, Paris, François Maspero, 1972, vol. 2. ; voir également HARVEY David, *Le nouvel impérialisme*, traduit par Christakis Georgiou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.

²⁸⁰ PATEL Raj et MOORE Jason W., *A History of the World in Seven Cheap Things a Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Oakland, University of California Press, 2017 ; pour la traduction française voir PATEL Raj et MOORE Jason W., *Comment notre monde est devenu cheap : une histoire inquiète de l'humanité*, traduit par Pierre Vesperini, Paris, Flammarion, 2018.

des conditions de la production peut *contribuer* à produire de la valeur²⁸¹. Dès lors, Moore aboutit à une recombinaison intéressante des concepts de travail et d'exploitation : dans la mesure où « toutes les espèces travaillent, à leur manière²⁸² », il faut distinguer parmi les travailleurs ceux dont le travail est payé et ceux dont le travail ne l'est pas. L'exploitation apparaît alors comme la logique essentielle de l'accumulation – celle par laquelle de la valeur est reproduite sur un plan élargi – mais dont les conditions naturelles sont la dévalorisation de la nature et de ses produits²⁸³ (*Cheap Nature*). Parmi les travailleurs, on trouve alors des espèces non humaines comme des individus humains. La spécificité du capitalisme est de ne constituer en travailleur que ceux dont le travail est valorisé, pris dans un marché qui lui accorde une valeur, pour être immédiatement « dévalué ». Le travail des autres est « dévalorisé », hors de tout échange marchand et donc gratuit.

Cette thèse sur la trajectoire historique du capitalisme lui permet de proposer une périodisation originale du *Capitalocène*. Il date sa naissance de la mise en place de l'économie-monde capitaliste au cours du XV^e siècle. Le Capitalocène se caractériserait en effet par des rapports de propriété fondés sur l'accumulation de valeur par la marchandisation du travail payé et l'appropriation du travail non payé²⁸⁴ (humain et non humain). C'est la dévalorisation de la nature qui caractérise le régime écologique capitaliste et autorise la déprédation généralisée du monde qui l'accompagne. Moore prend ainsi position de manière originale dans le débat classique sur la transition au capitalisme²⁸⁵. Pourtant, l'histoire du capitalisme de Moore repose sur une ontologie moniste dont il est parfois difficile de saisir le fondement et la raison d'être.

²⁸¹ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, op. cit., p. 299 : « Only human labor-power directly produces value. A tree, or a horse, or a geological vent cannot be paid. And yet, commodified labor-power cannot produce anything without the unpaid work of the horse or the tree. Socially necessary un paid work is the pedestal of socially necessary labor-time. »

²⁸² Id. « While all species “work” in some fashion... »

²⁸³ On trouve une illustration sociologique tout à fait éclairante de cette dévalorisation de la nature dans les travaux de Jocelyne Porcher sur l'élevage. Voir notamment PORCHER Jocelyne, *Vivre avec les animaux: une utopie pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014, par exemple p. 26.

²⁸⁴ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, op. cit., p. 172.

²⁸⁵ Deux hypothèses ont largement prévalu dans les « débats sur la transition ». Dans un article consacré à « Tawney and the Origins of Capitalism », l'historien anglais David Ormrod remarquait que les histoires du capitalisme étaient profondément marquées par la « fausse polarité » de la production et des échanges. Née de la controverse entre Maurice Dobb et Paul M. Sweezy dans les années 1950, cette opposition entre des histoires de la production du capital et des histoires centrées sur sa circulation aurait été renforcée « d'une manière particulièrement véhémente » (« in a notably strident fashion ») par les travaux de Robert Brenner sur les théoriciens du système-monde, les taxant de penseurs « néo-smithiens » incapables de saisir la spécificité des rapports de production capitaliste. Que ce conflit ait structuré les épistémologies de l'histoire du capitalisme dans la seconde moitié du XX^e siècle est indéniable. Dans leur tentative pour rendre compte de la « transition » vers le mode de production capitaliste ou de « l'origine » du capitalisme, les historien·nes ont le plus souvent privilégié l'un des aspects du procès d'ensemble du capital, du « Gesamtprozess ». Suivant la proposition de David Ormrod, on peut dresser une typologie des deux grandes thèses historiques sur

(ii.) *L'ontologie moniste du Capitalocène*

En effet, l'historien américain défend la thèse que le problème principal des histoires écologiques de la modernité et de l'Anthropocène reposerait sur une position philosophique caractéristique du dualisme cartésien. Les activités humaines seraient rangées dans une « boîte » et la « Nature dans une autre²⁸⁶ ». « Pour être clair, écrit-il, ces deux unités actives interagissent et s'influencent l'une l'autre. Mais les différences entre, et au sein, de chaque unité active ne sont pas mutuellement constitutives, de telle sorte que des changements dans l'une n'implique pas de changement dans l'autre²⁸⁷ ». Il s'agit donc d'une critique somme toute assez classique du dualisme, en tant que celui-ci empêcherait de penser « l'humanité-dans-la-nature²⁸⁸ », c'est-à-dire la

l'origine du capitalisme. Du côté des historiennes et des historiens de la production, la dissolution du féodalisme et l'émergence du mode de production capitaliste tiendraient principalement à la transformation interne des structures de la propriété et des rapports sociaux. L'affaiblissement des rapports sociaux féodaux puis leur effondrement auraient préparé la révolution agraire – notamment anglaise – et aurait instauré des rapports sociaux capitalistes à partir desquels le capitalisme se serait répandu au reste de l'Europe puis au monde par l'intermédiaire de politiques coloniales et impériales. Pour les historiennes et les historiens de la circulation au contraire, le capitalisme serait né de l'émergence d'un marché mondial qui, mettant en relation par le commerce, l'échange inégal et le pillage, des aires géographiques jusque-là séparées, auraient permis pendant le « long XVI^e siècle » (1450-1650) l'accumulation dans les centres du capitalisme et bouleversé ainsi la structure des rapports sociaux. L'opposition entre des histoires de la production et des histoires du commerce se rejoue à différents niveaux. Les premières sont relativement eurocentrées, voire « anglocentrées », tandis que les secondes tentent de prendre en compte la dimension mondiale du capitalisme. Les histoires de la production sont plutôt internalistes, là où les histoires de la circulation seraient plutôt externalistes. Les premières ne concentrent leur attention que sur les formes d'exploitations et de valorisation de la valeur, là où les secondes sont plutôt sensibles au rôle de l'échange inégal et des rapports de dépendance dans l'accumulation du capital à l'échelle mondiale. Dans *Capitalism and the Web of Life*, Jason Moore propose donc, en filigrane, une solution intéressante à ce débat : c'est à la fin du XV^e siècle que le capitalisme se met en place quand s'articule un système de dévalorisation généralisée de la nature, dans les plantations coloniales, les centres métropolitains, les foyers domestiques, et plus généralement, les natures historiques. ORMROD David, « R.H. Tawney and the Origins of Capitalism », in *History Workshop Journal*, n° 1, vol. 18, septembre 1984, p. 138-159. C'est certainement dans l'ouvrage en deux volumes consacrée à la transition au féodalisme qu'on trouve les contributions les plus importantes. DOBB Maurice et SWEEZY Paul Marlor, *Du féodalisme au capitalisme : problèmes de la transition*, traduit par Florence Gauthier et traduit par Françoise Murray, Paris, France, François Maspero, 1977, vol. 2. Voir également l'ouvrage central de Maurice Dobb : DOBB Maurice, *Études sur le développement du capitalisme*, traduit par Liane Mozère, Paris, François Maspero, 1971. En ce qui concerne le débat engagé par Brenner contre les théoriciens marxistes de la circulation, on consultera BRENNER Robert, « The Origins of Capitalist Development : A Critique of Neo-Smithian Marxism », in *New Left Review*, n° 104, I, 1977, p. 25-92 ; ainsi que BRENNER Robert, « Agrarian Class Structures and Economic Development in Pre-Industrial Europe », in *Past & Present*, vol. 70, février 1976, p. 30-75.

²⁸⁶ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, op. cit., p. 172 : « In its simplest form, this philosophy locates Human activity in one box; Nature, in another. »

²⁸⁷ *Ibid.* « To be sure, these two acting units interact and influence each other. But the differences between and within each acting unit are not mutually constitutive, such that changes in one imply changes in the other. »

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 34. La critique de l'ontologie de Moore a été menée par différents auteurs et dans différentes perspectives. Nous l'avions entamée avec Frédéric Monferrand dans la perspective d'une refondation du naturalisme. Andreas Malm dans la perspective d'une défense du dualisme. Voir notamment GUILLIBERT Paul et MONFERRAND Frédéric, « Ecology/Ontology: A Contribution to Historical Naturalism », in *Dialogue and Universalism*, n° 3, 2018, p. 245-251. Voir également MALM Andreas, « Nature et société : un ancien dualisme pour une situation nouvelle », in *Actuel Marx*, traduit par Jean-François Bissonnette, n° 61, mars 2017, p. 47-63. Ainsi que l'ouvrage de Malm qui aborde cette question : MALM Andreas, *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*, Londres, New York, Verso,

coappartenance essentielle des humains et de leurs conditions d'existence. Cependant, il fonde cette critique du dualisme sur un monisme ambivalent, voire contradictoire.

D'un côté, il forge le concept original de « nature sociale abstraite²⁸⁹ » pour désigner l'émergence d'un concept substantialiste de nature non humaine, pensée comme une entité ontologique stable et séparée de la culture, dont l'essence se caractériserait par la permanence de ses caractères essentiels (des lois mécaniques), à partir des échanges commerciaux capitalistes depuis la fin du XV^e siècle. Mais, d'un autre côté, il reprend cette définition substantialiste pour l'étendre à la totalité de la nature, humaine et non humaine, plutôt que d'en faire la critique historique qu'il avait amorcé.

Le concept de « nature sociale abstraite » (*abstract social nature*) est construit par Moore sur le modèle du concept marxien de « travail abstrait ». Ce dernier désigne la mesure quantitative de la valeur par le temps de travail socialement nécessaire à la production d'une marchandise. Pourquoi cette mesure de la valeur est-elle *abstraite* ? Parce qu'elle ne prend pas en compte les qualités particulières des travaux individuels, mais seulement leur durée. Toutes les particularités du travail sont abstraites de son évaluation capitaliste. De même pour Moore, le concept de « nature sociale abstraite » émerge à partir du XV^e siècle quand les rapports sociaux capitalistes produisent la nature dévalorisée qui est nécessaire à l'accumulation du capital. Sa thèse est donc que *le concept substantialiste et mécanique d'une nature séparée de l'humanité apparaît avec le capitalisme pour désigner l'ensemble des réalités qui, n'ayant aucune valeur, peuvent être appropriées librement*. La nature sociale abstraite, mécanique et séparée, est la nature gratuite dont le capital a besoin comme condition d'accumulation de la valeur²⁹⁰. Mais, on se serait attendu à ce qu'il fonde la critique de cette « nature sociale abstraite » sur l'existence de « natures historiques²⁹¹ » comme il l'avait annoncé : autrement dit, le concept substantialiste de nature (une nature permanente régie selon des lois mécaniques universelles) serait la construction réelle et imaginaire d'un capitalisme qui a besoin de s'appropriier le travail et les richesses des natures historiques concrètes. Mais Moore ne s'en tient pas là ; il forge le concept métaphysique « d'Oikeios²⁹² » pour penser l'unité organique de la vie et du capital dans laquelle

2017 et son dernier article paru sur le sujet MALM Andreas, « Against Hybridism: Why We Need to Distinguish between Nature and Society, Now More than Ever », in *Historical Materialism*, n° 2, vol. 27, 2019, p. 156-187.

²⁸⁹ J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, *op. cit.*, p. 193- 220.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 194 : « *This dialectic of abstract nature and abstract labor is at the heart of historical natures that are cause, consequence, and unfolding condition of successive long centuries of accumulation.* »

²⁹¹ *Ibid.*, p. 194.

²⁹² *Ibid.*, p. 35.

toute activité sociale et tout processus écosystémique sont en relation avec le tout. Dans sa perspective radicalement moniste ou « holiste²⁹³ » du réel, l'Oikeios désigne en effet à la fois un ensemble de flux et d'écosystèmes à partir et au travers desquels les activités humaines se déploient et la totalité dialectique entre la nature et la société²⁹⁴. Or, cette ontologie moniste affaiblit la critique écologique du capitalisme qu'elle est pourtant censée fonder.

La subsomption du naturel et du social sous la notion englobante d'*oikeios* tend à nier l'extériorité des processus naturels qu'affecte la production capitaliste. Certes, Moore ne nie pas que les activités productives ont modifié en profondeur les conditions environnementales dans lesquelles elles se déploient. Mais puisque le capital est tout autant dans la nature que la nature est dans le capital, on n'a jamais affaire selon lui qu'à une auto-transformation de l'*oikeios* : la nature, écrit Moore, « ne peut être ni sauvée ni détruite, seulement transformée²⁹⁵ ». Ce qui apparaît dès lors c'est que le concept substantialiste de nature non humaine, dont il a légitimement fait la critique, revient, dans une ontologie moniste, comme la substance du tout qui préexisterait à ses parties, les engloberait et les présupposerait. Cette hypostase de l'*oikeios* ne permet pas de penser l'extériorité manifeste de ce que le capitalisme transforme, détruit et qui lui oppose des limites. La nature mécanique non humaine a perdu son essence, mais elle a été transférée à une pensée de la totalité de l'être dont on voit mal ce qu'elle apporte à une critique écologique du capitalisme. Au contraire, elle tend à nier la dimension historique et processuelle de l'être de la nature, c'est-à-dire sa puissance de surgissement et de production dans des natures toujours spécifiques. Pour le dire en un mot, l'ontologie substantialiste de l'*oikeios* est en contradiction avec l'ontologie processuelle de la *nature historique*.

De l'histoire environnementale du capitalisme de Moore, on retiendra donc trois éléments. Premièrement, penser à partir de ses interventions dans les écosystèmes et sur les corps, le capitalisme apparaît comme un système de dévalorisation généralisée des natures historiques grâce à laquelle l'accumulation de valeur par l'exploitation du travail peut se reproduire sur une échelle toujours plus large. Deuxièmement, on peut à partir du concept de « natures historiques » fonder non seulement une histoire environnementale du capitalisme, mais plus généralement une philosophie historique de la nature, c'est-à-dire une pensée des conditions sociales du devenir de

²⁹³ *Ibid.*, p. 41.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 22 : « *The dialectical thrust of Marx's philosophy is to see humanity/nature as a flows of flows: as humans internalizing the whole of nature, and the whole of nature internalizing humanity's mosaic of difference and coherence.* »

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 45 : « *Nature can neither be saved nor destroyed, only transformed.* »

la Terre et des conditions écologiques du devenir des sociétés. Enfin, troisièmement, la nature du capital désigne l'ensemble des réalités qui, ayant été privées de valeur économique marchande (corps des femmes et des esclaves, ressources naturelles, etc.) sont à *disposition* pour l'appropriation. La nature est ce qui n'a pas de valeur pour le capital, ce qui en tant que *condition naturelle* ne produit pas de valeur marchande. Or, cette théorie de la *dévalorisation* de la nature « non humaine » (à laquelle participe les femmes et tous ceux qui ne produisent pas de valeur) suppose une théorie de la *séparation* de l'humain et du non-humain, c'est-à-dire une théorie de l'aliénation.

C. La rupture du métabolisme social comme pensée de l'aliénation

Depuis quelques années, on a vu émerger des études marxistes dont le projet est de montrer la dimension écologique de l'œuvre de Marx et d'en déduire les catégories fondamentales d'une critique de l'écologie capitaliste, c'est-à-dire du type de rapports à l'environnement dont il organise le déploiement²⁹⁶. Le concept de rupture du métabolisme social permet de fonder la critique écologique de l'exploitation capitaliste sur une théorie de l'aliénation de la nature à partir de la double signification, écologique et historique, du concept de *rupture*. Si le sens écologique a été très largement étudié et commenté (*i.*), le second, en revanche, a été peu discuté (*ii.*).

²⁹⁶ Ce projet légitime, tant par son ambition de départ que par les résultats auquel il a abouti, conduit parfois ces auteurs à survaloriser l'écologisme de Marx. Cette défense de Marx et du marxisme est justifiée par les textes mais n'est pas dénuée d'anachronisme. Bien qu'il existât à leur époque des mouvements écologistes, Marx et Engels n'y furent pas sensibles, ou plus sûrement, ne les connaissaient pas. Ainsi lorsque John Bellamy Foster, par exemple dans « Le Manifeste du Parti communiste et l'environnement » propose une typologie des trois « camps » qui s'affrontent sur la question de l'écologisme de Marx, il se présente comme participant du dernier, celui de « ceux qui sont convaincus que Marx était profondément conscient des risques inhérents à la dégradation écologique (principalement s'agissant de la question des terres, du sol) et qu'il a affronté systématiquement ces problèmes, à tel point qu'ils font partie intégrante de ses concepts fondamentaux de capitalisme et de communisme, et qu'ils le conduisent à élaborer un concept de soutenabilité compris comme l'ingrédient clé de toute société future ». J.B. Foster, *Marx écologiste, op. cit.*, p. 108. J'essaierai de montrer dans la seconde partie de ce travail qu'il est exagéré de penser que Marx et Engels ont « affronté systématiquement ces problèmes ». Il me semble plus cohérent et moins anachronique de soutenir que le naturalisme marxien, en tant que théorie de l'histoire des rapports à la nature, fonde les principaux concepts de sa critique de l'économie politique et de l'exploitation du travail et qu'on peut, à condition de réviser certains concepts, systématiser certaines de ces intuitions dans une théorie écologique du capitalisme. Sur ce point voir notamment le travail de BENTON Ted, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques » in *Capital contre nature*, Jean-Marie Harribey et Michael Löwy (éd.), Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 23-55 ; ainsi que l'ensemble des contributions de l'ouvrage, voir HARRIBEY Jean-Marie et LÖWY Michael (éd.), *Capital contre nature*, Paris, Presses universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2003.

(i.) *Le capitalisme, une rupture écologique*

Dans le *Capital*, Marx utilise à plusieurs reprises²⁹⁷ le concept de « métabolisme » (*Stoffwechsel*) pour penser les échanges de matière entre les sociétés et leur environnement. Dans la production, les travailleurs·ses prélèvent des nutriments (phosphate et azote notamment) qui sont nécessaires à la reproduction de la force de travail et à la production de valeurs d'usages. Ces nutriments, une fois prélevés et consommés, retournent à la terre sous forme de déchets qui permettent d'assurer la fertilité des sols en leur rendant leurs nutriments essentiels. Le modèle de Marx s'inspire des travaux du chimiste allemand Liebig qui avait étudié, dans son ouvrage de 1840, *La Chimie organique appliquée à la physiologie végétale et à l'agriculture*²⁹⁸, la perte de fertilité des sols liée à une agriculture intensive. La découverte de Liebig tenait à la nécessité de maintenir une composition en azote et en phosphate constante afin d'assurer la fertilité. C'est le rôle des engrais naturels que d'assurer cet échange de matière ou ce métabolisme entre l'économie et la nature. L'agriculture intensive capitaliste produit un appauvrissement des sols en ne leur laissant pas le temps de se régénérer. À l'inverse pour Liebig, une agriculture moins intensive et plus soutenable, devrait permettre d'assurer la reproduction de la fertilité agraire en rendant aux sols leurs nutriments essentiels.

Selon Foster²⁹⁹, en se fondant sur ces analyses du chimiste allemand, Marx aurait développé une théorie écologique originale de la « rupture » dans le métabolisme social produite par le capitalisme. Le développement d'une agriculture capitaliste intensive, à la fois pour le profit et pour assurer la reproduction dans les villes, conduirait à une perturbation dans les échanges de matière entre les sociétés et leur environnement. D'une part, l'exploitation des sols ne permettrait pas d'assurer leur reconstitution produisant ainsi un affaiblissement des rendements. D'autre part, les déchets accumulés dans les villes ne retourneraient pas à la terre sous forme d'engrais et entraîneraient une pollution des environnements urbains. La rupture du métabolisme social tient donc à la fois du développement capitaliste de l'agriculture et de l'accroissement géographique de

²⁹⁷ K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 199; 565-566.

²⁹⁸ LIEBIG Justus, *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*, [1840 ; 1876], 9^e éd., Holm, Agrimedia, 1995 ; LIEBIG Justus von, *Chimie organique appliquée à la physiologie végétale et à l'agriculture*, Paris, Fortin, Masson, 1841. On consulera également en français les ouvrages qui ont profondément marqué l'agronomie moderne : LIEBIG Justus von, *Les lois naturelles de l'agriculture*, [7^e éd. allemande], Paris, librairie agricole de la Maison Rustique, 1862, 2 vol. ; et LIEBIG Justus von, *Lettres sur l'agriculture moderne*, Paris, Librairie agricole de la Maison rustique, 1864.

²⁹⁹ La thèse de Foster a été récemment étendue par un travail impressionnant menée sur les carnets de note de Marx dans SAITO Kōhei, *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, New York, Monthly Review Press, 2017.

la division ville-campagne. Or, dans la mesure où « le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature, par la médiation de sa propre action³⁰⁰ », la rupture de ce métabolisme ne peut survenir que d'une modification des procès de travail et de production. Dès lors, la rupture *écologique* dans les échanges de matière suppose une rupture *historique* dans les procès de travail et de production. La crise écologique ne peut être qu'une conséquence et un *signe* d'une crise dans l'histoire des procès de production.

(ii.) *Le capitalisme, une rupture historique*

Que la rupture métabolique soit aussi un *événement historique* dont la survenue modifie la structure des rapports à la nature, implique un changement de registre théorique. La théorie de la rupture métabolique ne serait plus seulement une théorie des rapports à la Terre fondée dans les catégories de l'économie politique marxienne, mais engagerait également une philosophie de l'histoire où l'historicité des rapports à la nature dépendrait de l'histoire du travail. Le métabolisme social, en tant que cycle complexe des interactions entre les sociétés et leur environnement³⁰¹, serait interrompu par le développement de rapports de production capitaliste.

Il convient d'abord de remarquer que, du point de vue de l'écologie économique³⁰² ou d'une philosophie des rapports à l'environnement, le concept de « *rupture* » du métabolisme socio-écologique est problématique. Puisque « la nature est *son corps propre*, avec lequel il faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir³⁰³ », une interruption des échanges matériels entre l'humain et son environnement est impossible. Le capitalisme ne peut pas plus qu'aucun autre

³⁰⁰ K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 199.

³⁰¹ Foster propose une définition générale assez éclairante, bien que complètement tautologique, du concept de métabolisme. Voir J.B. Foster, *Marx écologiste*, *op. cit.*, p. 60 : « Au sein de l'analyse biologique et écologique, le concept de métabolisme a été utilisé, des années 1840 jusqu'à aujourd'hui, comme une catégorie centrale de l'approche systémique de la relation des organismes à leur environnement. Il désigne un processus complexe d'échange métabolique par lequel un organisme (ou une cellule) utilise les matériaux ou l'énergie qu'elle tire de son environnement pour les convertir, par diverses réactions métaboliques, en éléments constitutifs des protéines et des autres composants nécessaires à sa croissance. »

³⁰² L'écologie économique est cette discipline de l'économie hétérodoxe qui cherche à penser le rôle et la nature des flux physiques dans l'économie réelle. On consultera les ouvrages classiques de GEORGESCU-ROEGEN Nicolas, *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971; ainsi que le travail de ODUM Howard Thomas, *Environment, Power and Society*, New York, Chichester, Wiley-Interscience., 1971 ; et l'importante étude de cas de la pêche de crevette en Équateur dans ODUM Howard Thomas et ARDING Jan E., *Emergy analysis of shrimp mariculture in Ecuador*, Working paper., University of Rhode Island, Narragansett, Coastal Resources Center, 1991. On trouve un bon résumé des débats en français dans J. Martinez-Alier, *L'écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, *op. cit.*

³⁰³ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 122.

système productif *interrompre* la relation métabolique. En revanche, cette relation métabolique est *perturbée* et peut être pensée dans les termes d'une pathologie socio-écologique. C'est précisément parce qu'il n'y a pas de rupture, au sens d'une interruption, mais une *perturbation* dans les échanges de matière que le capitalisme provoque des conséquences écologiques désastreuses telles que les pollutions, le réchauffement climatique ou l'extinction des espèces. Ainsi Marx écrit-il dans le *Capital* que la production capitaliste,

« perturbe (*stört*) [...] le métabolisme entre l'homme et la terre, c'est-à-dire le retour au sol des composantes de celui-ci usées par l'homme sous forme de nourriture et de vêtements, donc l'éternelle condition naturelle d'une fertilité du sol. 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 dans un laps de temps donné est en même temps un progrès de la ruine des sources durables de cette fertilité³⁰⁴. »

Que le concept de *rupture* exagère la singularité matérielle des perturbations provoquées par le capitalisme n'implique pas pour autant sa caducité d'un point de vue historique. En tant qu'évènement qui bouleverse la structure de longue durée des rapports à l'environnement, le capitalisme est bien une *rupture* historique. La citation de Marx engage deux registres distincts de temporalités, décrits par Étienne Balibar dans *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*³⁰⁵.

Le premier renvoie au « passage (d'un mode de production à l'autre³⁰⁶) », tandis que le second se réfère au « développement des effets intrinsèques de la structure³⁰⁷ », c'est-à-dire à une modification de la structure qui ne change pas la nature de la structure elle-même. Le mode de production capitaliste tire son origine de la séparation des producteurs directs des conditions de

³⁰⁴ K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 565- 566. En allemand, Marx emploie le verbe *stören* qui signifie déranger, troubler, brouiller mais qui peut également s'employer pour parler de la rupture d'un équilibre ou d'une interruption. Aussi la traduction par « rupture du métabolisme » ou « metabolic rift » n'est-elle pas fautive. Cependant, au vu des connotations du terme *stören* et dans la mesure où Marx n'emploie pas un terme moins équivoque comme *abbrechen* par exemple, la traduction par perturbation, préférée par Jean-Pierre Lefebvre, est sans doute plus juste. À un niveau conceptuel, il me semble contradictoire avec la théorie marxienne qu'un mode de production puisse interrompre toute relation métabolique. MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: MEGA.. 2. Abt, Teil 5 « Das Kapital » und Vorarbeiten*, Berlin, Dietz, 1981, vol. 2, p. 409 : « Mit dem stets wachsenden Uebergewicht der städtischen Bevölkerung, die sie in großen Centren zusammenhäuft, häuft die kapitalistische Produktion einerseits die geschichtliche Bewegungskraft der Gesellschaft, stört sie andererseits den Stoffwechsel zwischen Mensch und Erde, d. h. die Rückkehr der vom Menschen in der Form von Nahrungs- und Kleidungsmiteln vernutzten Bodenbestandtheile zum Boden, also die ewige Naturbedingung dauernder Bodenfruchtbarkeit. »

³⁰⁵ BALIBAR Étienne, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » in *Lire Le Capital*, ALTHUSSER Louis, BALIBAR Étienne, ESTABLET Roger, MACHEREY Pierre, RANCIERE Jacques, Paris, PUF, « Quadrige », 2014, p. 419-568.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 522.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 523.

production et de reproduction, à commencer par la séparation des paysans de la terre pendant la période de l'accumulation originaire du capital entre le XV^e et le XVIII^e siècle. Mais, cette rupture métabolique originaire est en permanence rejouée dans l'histoire du capitalisme par les « progrès de l'agriculture capitaliste », la genèse du capital est intégrée à sa structure. Le capitalisme, en tant que perturbation écologique, induit donc un passage qualitatif d'un mode de production fondée sur un métabolisme non perturbée à l'environnement à un mode de production fondée sur la perturbation généralisée et la non-soutenabilité. D'un point de vue quantitatif, l'histoire intrinsèque du capitalisme se caractérise par un développement de moins en moins durable. On peut donc compléter l'affirmation de Foster selon laquelle « Marx utilise le concept de *rupture* métabolique pour saisir l'aliénation matérielle des êtres humains vis-à-vis des conditions naturelles de leur existence³⁰⁸ » (théorie de la genèse du capital ou de la transition au capitalisme) avec l'idée qu'il utilise le concept de *perturbation* métabolique pour penser les rapports non soutenables à la terre qui se développe de manière constante et progressive dans le capitalisme (théorie diachronique de la structure).

Il est intéressant de constater l'usage que fait Foster du concept d'aliénation en référence aux *Manuscrits de 1844*. Si l'idée d'aliénation semble essentielle au jeune Marx, Foster pense que « l'introduction du concept de métabolisme permet à Marx de décrire de façon plus solide – et plus scientifique – l'échange complexe et dynamique, résultant du travail humain, entre les êtres humains et la nature³⁰⁹ ». En d'autres termes, pour Foster la problématique de l'aliénation serait abandonnée au profit de celle, plus centrale, de la rupture du métabolisme social. Or, il me semble qu'on peut soutenir une interprétation un peu différente : on pourrait considérer que la théorie de la rupture du métabolisme social fournit un des fondements historiques de la théorie marxienne de l'aliénation, comprise comme séparation entre le « corps organique » et le « corps inorganique » de l'homme³¹⁰, c'est-à-dire entre son corps propre et les conditions matérielles extérieures de sa reproduction.

En effet, selon Frank Fischbach³¹¹, l'aliénation désigne dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* une perte d'objectivité des travailleuses et des travailleurs et, dans le même

³⁰⁸ J.B. Foster, *Marx écologiste, op. cit.*, p. 62.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 59.

³¹⁰ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844, op. cit.*, p. 122- 123.

³¹¹ FISCHBACH Franck, « Présentation » in *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, MARX Karl, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

mouvement, une perte de leur passivité. La « désobjectivation³¹² » est le processus par lequel les producteurs dépossédés des moyens, des objets et des produits du travail sont privés de la part essentielle de leur être, c'est-à-dire de leur capacité à s'objectiver et à se réaliser dans des objets inertes. La dimension objective du travail humain est donc niée. Cette négation de l'objectivité humaine – et non de sa subjectivité – s'accompagne d'une transformation de la corporéité par la marchandisation de la force de travail. Le corps productif devient pure activité, mais abstraite, puisqu'il ne peut se réaliser que par la médiation des détenteurs de capitaux et du marché. Ce dont le travailleur est privé, c'est donc d'une relation à la matérialité par l'intermédiaire de laquelle il peut faire l'expérience de la naturalité de son corps propre. Privé d'une relation aux conditions objectives de la (re)production, c'est-à-dire à la nature extérieure, le travailleur est privé de l'expérience à partir de laquelle il peut se connaître lui-même comme puissance naturelle. Aussi, contrairement à l'analyse de Foster qui fige l'opposition entre une théorie de l'aliénation et une théorie de la rupture du métabolisme social, on pourrait au contraire défendre que la rupture du métabolisme entre les sociétés et l'environnement est *l'une des manifestations historiques de la séparation capitaliste* entre corps organique et corps inorganique, *qui est intégrée et reproduite dans la structure du capital* par le travail aliéné. Le rapport aliéné à la nature serait l'effet de la dépossession initiale des conditions naturelles du travail intégré et reproduite dans la logique du capital.

En résumé, on voit que la théorie de la rupture du métabolisme social fournit l'exemple d'une manifestation historique de séparation entre les sociétés et la nature à partir de laquelle on peut penser d'une part l'émergence d'une « nature sociale abstraite », comme une réalité séparée de l'existence humaine et, d'autre part, la reproduction permanente de cette séparation dans le travail aliéné dans lequel on ne peut plus faire l'expérience de la naturalité du corps propre. Aussi, contrairement, à la thèse de Moore qui entend montrer que l'histoire environnementale du capitalisme invite à dépasser le modèle marxien de la perturbation du métabolisme social³¹³, il me semble possible de défendre l'idée qu'elle illustre au contraire la manière dont le capital construit une nature abstraite dévalorisée pour produire de la valeur. Ce qui est apparu dans cette relecture de la théorie marxienne de l'exploitation, à l'aune d'une histoire environnementale, c'est que l'accumulation de valeur suppose une *dévalorisation généralisée de la productivité naturelle* humaine et non humaine, afin de permettre son exploitation (dans le travail productif) et son appropriation gratuite (dans le travail productif de la nature et des esclaves et dans le travail reproductif). Il faut donc

³¹² *Ibid.*, p. 42.

³¹³ Voir notamment la section « From Dualism to Dialectics: Metabolic Rift to Metabolic Shift » dans J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, *op. cit.*, p. 81.

s'interroger maintenant sur les déplacements que l'histoire environnementale impose au concept marxiste d'*appropriation*.

2. Écologie de l'appropriation : une déprédation de la nature

La critique marxiste du capitalisme se fonde sur une étude structurelle des modes de production. La forme, la nature et l'histoire des sociétés humaines serait déterminée en dernière instance par leurs manières de produire leurs conditions d'existence en transformant l'environnement naturel. Le capitalisme est donc lui aussi envisager et critiquer en fonction des *rapports de production*, c'est-à-dire des relations sociales qui organisent la production et l'échange des marchandises, et des *forces productives*, c'est-à-dire de l'ensemble des procédés et des puissances techniques, scientifiques et naturelles dont il dispose³¹⁴. Mais, l'histoire environnementale du concept d'exploitation a fait naître le soupçon que les rapports de production pouvaient être dépendants des formes d'appropriation sociales de la nature. On pourrait aller plus loin et s'interroger sur la centralité du concept de production dans l'étude des rapports collectifs à la nature. En effet, la production désigne un rapport instrumental au monde par lequel un donné naturel est transformé pour être adapté à des besoins sociaux. À cet égard, on a souvent reproché à ce concept de reproduire une représentation de la nature extérieure passive où l'homme pourrait intervenir souverainement, en tant qu'être actif, par l'intermédiaire de la technique³¹⁵.

Ainsi Ted Benton a-t-il par exemple remarqué que la critique marxiste de la production faisait peser un double risque sur une théorie historique des rapports à l'environnement. D'un côté, une telle critique « sous-représente la signification des conditions naturelles non manipulables du procès de travail³¹⁶ ». D'un autre côté, elle « sur-représente le rôle de l'homme en ce qu'il peut agir intentionnellement sur la nature pour la transformer³¹⁷ ». Benton invite ainsi à relativiser l'étude marxienne de la production dans les relations à la nature pour être attentif à d'autres modes de relations à l'environnement. L'intérêt de cette étude est qu'elle part d'une pluralité d'expériences du travail (A) et qu'elle permet ainsi de penser l'économie des ressources énergétiques qui

³¹⁴ Voir la célèbre préface à MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit par Gilbert Badia et Maurice Husson, Paris, Editions sociales, 1966.

³¹⁵ Voir par exemple la section « Produire, protéger, transmettre » dans DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005, p. 439 et sq. Voir également la critique écoféministe de la domination patriarcale de la passivité des femmes et la nature dans MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980.

³¹⁶ Ted Benton, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques », art cit, p. 29.

³¹⁷ *Ibid.*

conditionne l'accumulation capitaliste (B) et, plus généralement, la nature d'une économie fondée sur l'extraction de richesses naturelles (C).

A. Les structures intentionnelles du travail

Tels qu'ils sont définis dans *Le Capital*, les éléments simples qui participent au procès de travail sont « l'activité adéquate à une fin, ou encore le travail proprement dit, son objet, et son moyen³¹⁸ ». Marx définit le procès de travail en général comme l'activité qui utilise des moyens de façon à transformer un objet ou une substance pour satisfaire des besoins humains. Les objets du travail, c'est-à-dire les choses ou les substances sur lesquelles le travail s'exerce, peuvent « être trouvé[e]s telles quelles par nature » ou « filtré[es] par un travail antérieur³¹⁹ ». À la première catégorie appartiennent « les choses que le travail n'a qu'à détacher de leur liaison immédiate avec le tout terrestre³²⁰ » comme le poisson qui est pêché, l'arbre qui est abattu, le minerai extrait. À la seconde catégorie, n'appartiennent que les objets qui ont déjà été transformés par la médiation du travail, les matériaux bruts. Les moyens de travail quant à eux sont l'ensemble des choses qui servent de médiation entre le travailleur et son objet.

Dès lors, dans la triple classification des éléments simple du procès de travail, les éléments non-humains peuvent être objets ou moyens de travail. Comme le remarque justement Benton, ce qui détermine la place des éléments simples non-humains dans le procès de travail n'est pas leur caractéristique matérielle mais leur relation au *but* du procès de travail³²¹. Le pétrole par exemple, peut être l'objet du travail quand il est extrait ou raffiné, un moyen de travail pour un chauffeur ou une matière première (ou auxiliaire) dans l'industrie chimique. La détermination du rôle d'un élément est donc fonction de ce que Benton appelle la « structure intentionnelle du procès de travail³²² ». L'intentionnalité ne relève pas nécessairement du producteur direct mais peut, dans le cas d'une division du travail complexe, être du ressort de ceux qui organisent la production. L'intérêt du concept de structure intentionnelle de Benton est d'établir une typologie des procès de travail au sein de laquelle le modèle transformationnel productif n'apparaît que comme un cas

³¹⁸ K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 200.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 201.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Ted Benton, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques », *art cit.*, p. 31.

³²² *Ibid.*

particulier des formes de travail. Pour Benton, le travail désignerait l'activité générique en tant qu'elle permet la transformation d'un donné adapté à des besoins sociaux, alors que la production (au sens où Marx emploie le terme dans « le Procès de travail ») renverrait uniquement à la fabrication d'un objet ou d'une chose. L'analyse du schème de la production (i.) lui permet de découvrir plusieurs structures intentionnelles du travail, le travail agricole (ii.), l'appropriation primaire (iii.) et le travail reproductif dont je repousserai l'examen à une section ultérieure.

(i.) *Le procès de travail productif*

Benton relève un paradoxe dans l'analyse marxienne du procès de travail. Bien qu'il cherche à identifier « la condition éternelle naturelle de la vie des hommes » indépendamment « de telle ou telle forme qu'elle revêt³²³ », l'auteur du *Capital* propose une définition du travail qui ne serait adaptée qu'au travail productif³²⁴ dont le paradigme est l'artisanat ou la production d'un objet.

« Dans le procès de travail, l'activité de l'homme provoque donc grâce au moyen de travail, une modification de l'objet de travail qui dès le départ était le résultat visé. Le procès s'éteint dans son produit. Ce produit est une valeur d'usage, une matière naturelle appropriée à des besoins humains par une modification de sa forme³²⁵. »

Le procès de travail décrit dans le *Capital* se réfère à un type courant d'interaction de l'homme avec la nature destinée à satisfaire ses besoins par la modification de la forme de l'objet du travail. Mais, pour Benton, cette définition ne peut ni rendre compte de l'ensemble des activités humaines régissant le métabolisme des sociétés et de l'environnement, ni s'appliquer aux exemples que propose Marx lui-même : l'abattage d'un arbre, la pêche, l'extraction de minerai, etc. Dans tous ces exemples, la structure intentionnelle du procès de travail n'est pas la *transformation d'une substance* mais la *collecte d'une chose* qui existait déjà telle quelle dans l'environnement³²⁶. On pourrait

³²³ K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 207.

³²⁴ Le concept de travail productif est utilisé ici au sens où Marx l'emploie dans ce chapitre, c'est-à-dire non pas au sens d'un travail producteur de valeur par opposition au travail improductif ou au travail reproductif, mais le procès de travail en tant qu'activité de transformation d'un donné brut par l'intermédiaire des moyens du travail. Comme il le précise dans une note : « Cette définition du travail productif, que nous énonçons du point de vue du simple procès de travail, est absolument insuffisante pour le procès de production capitaliste » voir *Ibid.*, p. 203, n.7.

³²⁵ *Ibid.*, p. 203.

³²⁶ Il est intéressant de constater que Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture* défend une thèse similaire quoiqu'avec des arguments différents. Le fondateur de l'anthropologie de la nature entend montrer que le schème productif adopté par Marx dans *Le Capital* est caractéristique du rapport naturaliste des modernes à l'environnement : il suppose l'extériorité du producteur et du produit et la supériorité du créateur sur l'objet créé. Ce modèle démiurgique occidental de l'artisanat serait au fondement de la pensée marxienne de la production et ne pourrait pas s'appliquer à toutes les formes de relation à l'environnement. L'anthropologue avance deux arguments pour étayer sa thèse.

objecter qu'une telle collecte est une transformation : un poisson pêché, mort, n'est plus un poisson vivant dans son environnement. La différence entre ces procès de travail ne tiendrait dès lors pas tant à la *nature* de la transformation qu'elle impose aux objets, qu'aux *degrés* de modification de la chose. Mais, pour Benton, ce serait se tromper que de chercher à subsumer toutes les formes de travail sous le schème artisanal de la production. Aussi le marxiste anglais propose-t-il une typologie des procès de travail qui ne relèveraient pas de la production. Sans prétendre à l'exhaustivité, il en relève trois : « l'éco-régulation agricole³²⁷ », « l'approvisionnement ou l'appropriation primaires³²⁸ », « les procès de reproduction et de développement organiques³²⁹ ». Je réserve l'examen du dernier à la dernière partie de ce chapitre.

(ii.) *L'éco-régulation agricole*

L'agriculture non capitaliste est un procès de travail qui ne « sert pas à réaliser une transformation donnée à partir de la matière première » mais à « maintenir ou réguler les conditions environnementales dans lesquelles les graines et les bêtes poussent et se développent³³⁰ ». Ces procès de travail donnent bien lieu à une transformation mais dont la finalité est de maintenir la productivité des processus naturels et non seulement d'objectiver du travail humain. Ils ne visent pas à réaliser un objet pensé comme finalité de l'activité, mais à *collecter* une chose qui est un effet de la productivité naturelle que le travail doit entretenir. L'éco-régulation agricole résulte ainsi de mécanismes organiques donnés sur lesquels les humains ne peuvent pas entièrement intervenir³³¹.

Premièrement, il en propose une justification pratique soutenant que ce modèle productif n'est pas valable pour les sociétés de chasseurs-cueilleurs pour lesquelles il vaut mieux parler « d'obtention » que de « production ». Deuxièmement, il avance un argument idéal selon lequel la plupart des sociétés ne se représentent pas leur activité dans les termes d'une production. Dès lors, imposer un modèle surdéterminé par l'histoire des modernes ferait courir le risque d'un impérialisme clandestin. Nous reviendrons sur ces analyses au cours du prochain chapitre mais il convient d'ores et déjà de remarquer que Descola, à la différence de Benton, semble assimiler travail et production. D'autre part, la démarche anthropologique vise à réfléchir à la multiplicité des formes d'identification du réel qui configurent la pratique, plutôt qu'à la multiplicité et la concurrence des pratiques au sein d'une formation sociale spécifique. Voir notamment : P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 440- 441 : « Que l'on soit marxiste ou non, en effet, l'idée est devenue commune que l'histoire de l'humanité est avant tout fondée sur le dynamisme introduit par la succession des manières de produire des valeurs d'usage et des valeurs d'échange à partir des matériaux que l'environnement fournit. Or, il est légitime de se demander si cette prééminence accordée au processus d'objectivation productif est généralisable à toutes les sociétés. ». Voir également INGOLD Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2011, p. 59.

³²⁷ T. Benton, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques », art cit, p. 31.

³²⁸ *Ibid.*, p. 34- 35.

³²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³³⁰ *Ibid.*, p. 32.

³³¹ Il en va autrement dans le cas de l'agriculture contemporaine où la modification génomique des graines et des animaux se propose d'intervenir directement dans les cycles naturels, afin de produire de nouvelles espèces. Voir

En tant que procès de travail éco-régulateur, l'agriculture non capitaliste possède donc une structure intentionnelle qui se distingue du travail productif de type transformationnel par quatre éléments. Premièrement, l'objet du travail n'est pas la matière première, mais l'ensemble des processus organiques, en tant que conditions de développement du produit. Deuxièmement, la finalité de ce travail n'est pas seulement la transformation d'un objet mais l'entretien, la régulation et la reproduction des conditions de son développement³³². Troisièmement, l'organisation du procès de travail dans l'espace et dans le temps est imposée par le « rythme des processus de développement organiques³³³ ». Enfin, les réalités naturelles sont toujours en même temps conditions du procès de travail et objets de ce travail. Les pratiques éco-régulatrices illustrent donc le fait que nombre d'activités humaines sont bien plus dépendantes des conditions et limites naturelles que ne le sont les activités de transformation démiurgique.

(iii.) *L'appropriation primaire*

L'auteur anglais relève l'existence d'un autre type de procès de travail non productif : l'approvisionnement ou l'appropriation primaires. Il désigne ainsi les procès de travail que Marx a pris pour exemple dans *Le Capital* : la chasse, la pêche, la cueillette, l'extraction de minerai. D'un côté, remarque-t-il, ces procès semblent conformes au modèle productif puisqu'ils s'appliquent à l'objet « qui doit être le dépositaire de la valeur d'usage³³⁴ ». Mais, d'un autre côté, la conversion de l'objet de travail en valeur d'usage ne passe pas tant par une transformation que par « une sélection, une extraction ou une relocalisation » de richesses naturelles dans le but de les mettre à disposition d'autres pratiques. Le caractère propre de ces procès de travail n'est donc pas la production-transformation d'un bien naturel, mais l'appropriation de ce bien pour d'autres procès de travail. Or, tout procès de travail productif suppose une telle appropriation sans laquelle il est impossible. Dès lors, il existe pour Benton une dépendance fondamentale des modes de production, au sens technique du terme, à l'égard des *modes d'appropriation sociale de la nature*. Il convient donc de repenser les relations à la Terre, médiatisées par le travail, hors de la seule sphère de la production. Ainsi écrit-il :

notamment le chapitre « Le démiurge et le pilote » dans LARRERE Catherine et LARRERE Raphaël, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, la Découverte, 2015, p.175-202.

³³² T. Benton, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques », art cit, p. 33.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*, p. 34.

« On peut donc comprendre qu'ils aient considéré [la production industrielle moderne], en même temps que les relations [qu'elle] impliquait, comme la dynamique historique essentielle de leurs temps. Mais ce que Marx et Engels n'ont jamais théorisé correctement (sans jamais pourtant l'oublier complètement), c'est le degré de dépendance qui continuait à lier cet énorme et dynamique secteur de la vie économique européenne du XIX^e siècle aux travaux éco-régulateurs ou aux travaux d'appropriation primaire lié aux sources nécessaires d'énergie, aux matières premières, à la nourriture, et partant à tout un éventail de conditions contextuelles non manipulables³³⁵. »

En somme, la production de la valeur serait dépendante des formes d'appropriation de la nature, de ressources d'énergie, de travaux de régulation, d'entretien, de pilotage, de soin, etc. L'histoire environnementale marxiste a ainsi suivi la piste ouverte par Benton en s'intéressant au type d'extraction des ressources naturelles et des énergies et à leur rôle dans la configuration de la trajectoire historique du capitalisme.

B. L'énergie du capital

Une vaste littérature historique s'est en effet donnée pour tâche d'étudier le rôle des énergies dans l'histoire du capitalisme et de la modernité³³⁶. Deux perspectives principales, qui se combinent parfois, se dégagent de ce champ de recherche. La première cherche à comprendre le rôle des énergies dans la formation des rapports sociaux. La seconde tente de saisir le lien entre capitalisme, utilisation des énergies fossiles et crise climatique. L'histoire environnementale du capital fossile d'Andreas Malm propose une habile articulation de ces deux perspectives et permet de redéfinir le capitalisme à partir du type de rapport à l'environnement qu'il organise.

Dans *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*³³⁷, l'historien de l'environnement montre que le capitalisme industriel s'est développé grâce à l'appropriation et la

³³⁵ *Ibid.*, p. 35.

³³⁶ Parmi la pléthore de travaux sur le sujet, on peut citer deux ouvrages classiques qui ont été important dans le cadre de l'élaboration de ce travail. L'ouvrage de Pomeranz sur l'Europe, la Chine et l'économie mondiale qui pense l'émergence de l'hégémonie européenne à partir du mode de consommation énergétique fourni par « le charbon et les colonies ». POMERANZ Kenneth, *Une grande divergence : la Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, traduit par Nora Wang, Paris, Albin Michel : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010. On peut citer également le travail de Mitchell sur le pétrole selon lequel les formes du pouvoir politique moderne sont conditionnées par l'usage d'énergies fossiles. Je reviendrai sur cette thèse dans le chapitre 7. MITCHELL Timothy, *Carbon Democracy: le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, traduit par Christophe Jaquet, Paris, La Découverte, 2017. Voir également MITCHELL Timothy, CHARBONNIER Pierre et VINCENT Julien, « Étudier les infrastructures pour ouvrir les boîtes noires politiques. Entretien avec Timothy Mitchell », in *Tracés*, n° 35, 2018, p. 209-228.

³³⁷ MALM Andreas, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016.

mobilisation d'une énergie fossile non renouvelable, le charbon. En d'autres termes, il tente d'établir la thèse selon laquelle le capitalisme industriel est fondé sur un certain usage des ressources naturelles, conditionné par des rapports de propriété qui bouleversent l'histoire de l'environnement et provoquent la crise climatique à laquelle nous avons à faire face. La dynamique écologique du capitalisme ne peut se comprendre à partir de la seule histoire des rapports sociaux de production mais engage au contraire une *théorie dynamique des rapports entre les manières de produire et les manières de s'approprier les richesses naturelles*. D'une part, la reproduction élargie du capital suppose un accroissement quantitatif des matières premières utilisées dans la production (i). Mais, d'autre part, le type d'énergie utilisée et les formes de son appropriation, déterminent la trajectoire historique du capitalisme (ii). L'histoire environnementale des énergies du capital permettra alors de reformuler la loi générale de son développement (iii).

(i.) *La reproduction élargie du capital et l'appropriation croissante des richesses naturelles*

La reproduction élargie du capital, c'est-à-dire l'accroissement du capital total entre deux cycles de production, suppose une augmentation de la quantité de matière première nécessaire à chaque cycle. L'accumulation impose, en effet, qu'à chaque nouveau cycle, les profits dégagés au cycle précédent soient convertis dans une quantité supérieure de force de travail et de moyens de production. Une usine de coton par exemple accumule du capital en accroissant les investissements en coton brut, en machines et en charbon afin d'augmenter la consommation productive. Comme l'écrit Malm, « pour chaque circuit consécutif de production, le capital devra approprier de plus grandes parts de la nature, toute chose restant égale par ailleurs³³⁸ ». À chaque période de production, la reproduction élargie suppose donc que soit « retiré plus de ressources biophysiques³³⁹ » que dans la période précédente³⁴⁰. D'un point de vue quantitatif, le

³³⁸ *Ibid.*, p. 284 : « For every consecutive circuit, capital will *ceteris paribus* appropriate greater chunks of nature. »

³³⁹ *Ibid.* : « Put differently, the accumulation of capital is realised through a speedup of the material throughput: increased quantities of biophysical resources withdrawn from nature and, after being used up and degraded, discharged back into it. The fire demands its fuel. »

³⁴⁰ Cette analyse est intéressante pour deux autres raisons qui n'ont pas directement à voir avec le propos. Premièrement, cette loi écologique de l'accumulation du capital prévient tout espoir d'un « capitalisme vert », c'est-à-dire d'un capitalisme qui respecterait l'environnement. Dans la mesure où le capitalisme est le système productif fondé sur l'accumulation par le profit et dans la mesure où cette accumulation suppose une appropriation et une consommation toujours plus importante de matière première, le capitalisme est, structurellement, déprédateur de l'environnement. Deuxièmement, la nécessité permanente d'accroître les quantités de matières premières dans la production peut-être comprise comme l'une des causes de l'impérialisme. Voir, pour un argument tout à fait similaire : LUXEMBURG Rosa, *Oeuvres IV, L'accumulation du capital II. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, traduit par Marcel Ollivier et Irène Petit, Paris, François Maspero, 1972, p. 31 : « Dès son origine, le capital a mis à contribution toutes les ressources productives du globe. Dans son désir de s'approprier les forces productives à des fins d'exploitation, le capital fouille le monde entier, se procure des moyens de production dans tous les coins du globe, les acquérant au besoin par la force, dans toutes les formes de société, à tous les niveaux de civilisation. » Telle est l'une

développement du capitalisme repose donc sur sa capacité déprédatrice à s'appropriier les richesses naturelles nécessaires à la production de valeurs d'usage et, *in fine*, de valeurs d'échange. Mais comme le montre l'historien de l'environnement, la dépendance de la production vis-à-vis des formes d'appropriation de la terre n'est pas seulement quantitative. Les modes d'appropriation modifient aussi la nature et la dynamique des rapports de production capitaliste.

(ii.) *L'économie fossile ou l'histoire commune de la terre et du capital*

Dire que le capitalisme est une « économie fossile » implique de repenser le mode de production à partir des énergies qu'il mobilise et de la manière dont il les emploie. Malm la définit comme « une économie de croissance auto-entretenu basée sur la croissance de la consommation des énergies fossiles, et générant une croissance soutenue dans les émissions de dioxyde de carbone³⁴¹ ». Le capital est donc réinscrit dans le métabolisme socio-écologique puisqu'il est défini à la fois par ses usages de la terre et par leurs conséquences environnementales. Dès lors, dans cette histoire environnementale, l'appropriation extractive et les destructions environnementales qu'elle provoque participent tout autant de la dynamique historique du capitalisme que la logique interne des rapports sociaux de production. Le cœur de son argument réside dans l'histoire de la transition du moulin à eau à la machine à vapeur dans l'industrie cotonnière anglaise aux XVIII^e et XIX^e siècles. Ce passage ne fut pas le résultat d'une rationalité technique mais la conséquence d'objectifs sociaux et politiques³⁴². En effet, les moulins à eau même s'ils nécessitaient de lourds investissements de départ avaient un moindre coût d'entretien et l'énergie qu'ils utilisaient étaient gratuites. Quelles furent donc les raisons du passage à la vapeur ?

Premièrement, les moulins à eau utilisés au début du XIX^e siècle dépendaient de l'emplacement de cours d'eau parfois éloignés des centres urbains. Or, les conditions de travail particulièrement dures dans les fabriques et l'absence de droit du travail avant les années 1830 faisaient de la mobilité l'une des principales armes du prolétariat dans la lutte des classes. Fixer la population ouvrière hors des villes étaient une tâche coûteuse pour les capitalistes. La machine à vapeur pouvait quant à elle

des sources conceptuelles des débats contemporains sur l'impérialisme écologique. Voir par exemple FOSTER John Bellamy et CLARK Brett, « Ecological Imperialism: The Curse of Capitalism », in *Socialist Register: « Coming to terms with Nature »*, vol. 40, 2004, p. 186-201.

³⁴¹ A. Malm, *Fossil Capital*, *op. cit.*, p. 11 : « *A simple definition would be: an economy of self-sustaining growth predicated on the growing consumption of fossil fuels, and therefore generating a sustained growth in emissions of carbon dioxide.* »

³⁴² La transition de l'eau au charbon ne s'explique pas non plus par les prix moins élevés du charbon mais, au contraire, en dépit du fait que l'eau était gratuite. Voir également p. 91: « *The transition to steam in the British cotton industry occurred in spite of the persistently superior cheapness of water.* » *Ibid.*, p. 70-71 ; 77.

être installée partout où se trouvaient une main d'œuvre accessible, notamment dans les villes. La vapeur présentait donc un « avantage spatial³⁴³ » dans la lutte entre ouvriers et capitalistes.

Deuxièmement, les moulins à eau supposaient une coopération politique, technique et financière de la part des capitalistes à la fois pour les investissements de départ et la gestion quotidienne des ressources. Cette coopération supposait également un investissement particulièrement important d'ingénieur et une gestion concertée par des administrateurs. Or, dans le contexte de concurrence accrue qui succède à la crise économique de 1826, ces formes de coopération entre capitalistes furent de plus en plus difficiles à mettre en place. Là où les moulins à eau imposaient une forme de démocratie technocratique et de gestion scientifique commune, la machine à vapeur ne supposait, dans son usage quotidien, ni coopération politique ni savoirs scientifiques particuliers³⁴⁴.

Enfin, *troisièmement*, l'inconvénient technique du moulin à eau tenait à l'irrégularité du flux hydrique qui obligeait à des aménagements des horaires de travail quasi permanent. Les premières lois effectives sur les fabriques en 1833 puis en 1840, en fixant les limites de la journée de travail (douze heures par jour pour les adultes, onze heures pour les enfants entre neuf et quatorze ans, jamais de travail avant cinq heures et après vingt-et-une heure) empêchèrent ses aménagements et rendirent les moulins moins rentables que les machines à vapeur qui restaient pourtant moins puissantes³⁴⁵. En d'autres termes, c'est la nature des rapports de propriété capitaliste – l'appropriation des moyens de production par les exploités – et l'état de la lutte des classes qui imposèrent le passage au charbon, ressource qui, à la différence de l'eau, peut être facilement appropriée et contrôlée. Mais, définir le capitalisme comme une économie fossile permet aussi de

³⁴³ Voir notamment le chapitre 7 « A Ticket to the Town: Advantages of Steam in Space. », *Ibid.*, p. 120-164, et par exemple p. 123.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 114. Cet argument semble renouer avec les arguments classiques de Karl Wittfogel dans *Le despotisme oriental* selon lequel l'autoritarisme de certaines sociétés, notamment de la Chine, s'expliquerait par le type de contrôle de l'eau et la nature politique de la gestion hydrographique. Sans aller jusqu'au déterminisme hydrographique de Wittfogel, Malm revient à plusieurs reprises sur l'idée que la gestion des ressources naturelles conditionne les formes du pouvoir social. Nous revienons sur cette idée dans la troisième partie de ce travail. Voir notamment WITTFOGEL Karl A., *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, traduit par Micheline Pouteau, Paris, Les Éditions de Minuit, « Arguments », 1977. Un historien américain a tenté d'adapter ce modèle aux politiques de gestion de l'eau dans les grandes plaines états-uniennes. WORSTER Donald, *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*, New York, Pantheon Books, 1985.

³⁴⁵ Voir notamment le chapitre 8 « A Force to Count On: Advantages of Steam in Time » A. Malm, *Fossil Capital, op. cit.*, p. 164-193 et notamment p. 185 : « All of this points towards a general conclusion: the enforcement of the Factory Act did material damage to the waterpowered cotton mills, and the position of steam was correspondingly enhanced. »

montrer comment l'appropriation des richesses naturelles conduit à transformer les rapports sociaux qui l'autorise.

(iii.) *Le schéma écologique de l'accumulation du capital*

Pour Malm, la dimension écologique du capitalisme fossile est inscrite dans la logique même de l'accumulation. Il propose ainsi de compléter le schéma marxien de l'accumulation du Livre 1. La loi de l'accumulation du capital formulée par Marx s'énonce de la manière suivante :

$$A - M - A'$$

Ce qui permet l'augmentation du capital A' par rapport au capital A est la dépense de force de travail qui, par la transformation de la marchandise M , crée une valeur – et l'ajoute au produit – tout en conservant l'ancienne. A' désigne donc la survaleur. Cette formule peut donc se décomposer de la manière suivante :

$$A - M (T + Mp) \dots P \dots M' - A'$$

La force de travail (T) et les moyens de production (Mp) nécessaires à la production (P) de la marchandise M' vont ajouter une valeur supérieure à la marchandise M et expliquer que le capital A' soit supérieur au capital A . Mais, ajoute Malm, l'économie fossile transforme profondément la donne puisque la production suppose des énergies (E) qui produisent du dioxyde de carbone (CO_2). La loi écologique de l'accumulation du capital peut donc se formuler de la manière suivante :

$$A - M (T + Mp(E)) \dots P \dots M' - A'$$

CO_2

Le capital de départ A permet d'acheter des marchandises M (de la force de travail et des moyens de production comprenant des énergies fossiles) qui servent à produire une marchandise M' d'une valeur supérieure à la quantité de marchandise achetée au départ, et qui, une fois vendue sur le marché fournira un capital supérieur au capital investi (A'). Comme le remarque l'historien, l'énergie (E) consommée dans la production « doit venir de quelque part³⁴⁶ ». Or, c'est le rôle de

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 291 : « *The F (for fuel) in the formula of fossil capital must come from.* »

l'appropriation extractive que de fournir la production en énergies fossiles. Il faut donc ajouter au schéma de l'accumulation dans la production, un schéma de l'accumulation dans l'extraction :

$$A - M (T+MP) \dots P \dots M' (E) - A'$$

Ce schéma de l'accumulation du capital fossile ne désigne pas seulement un autre cycle de production, indépendant du premier, mais formalise la condition de possibilité de toute production industrielle : l'extraction d'énergies fossiles. Ici le capital de départ (A) permet d'acheter des marchandises (M) composé de force de travail (T) et de moyens de production (Mp) qui vont permettre une production – extraction de marchandises (M') qui sont des énergies fossiles (E) qui seront vendues sur le marché pour une valeur supérieure (A') au capital investi.

Dans la mesure où « l'accumulation par exploitation³⁴⁷ » suppose une accumulation fondée sur l'appropriation de richesses naturelles, Malm propose de l'appeler « accumulation primitive de capital fossile³⁴⁸ ». Il désigne par-là « le processus par lequel le capital est investi dans la production d'énergies fossiles et qui, *en même temps, dissout les liens entre les producteurs directs et la terre, enclôt la nature par la propriété privée, dépossède les fermiers, les chasseurs, les bergers, les pêcheurs et tous ceux qui étaient jusqu'alors indépendant du marché, contribuant à créer et étendre les rapports de propriété capitalistes*³⁴⁹ ». De même que l'accumulation primitive du XVI^e au XVIII^e siècles avait consisté en une formidable accumulation de capital *grâce* à la séparation des producteurs directs de leur moyen de production, de même l'accumulation primitive de capital fossile dépossède les collectifs de leur territoire et de leurs richesses, les aliène de leurs conditions de reproduction écologiques et instaure des rapports capitalistes en les rendant dépendant du marché. Le capital apparaît ainsi comme un « *processus* spécifique qui se déploie à travers une appropriation *universelle* de ressources biophysiques³⁵⁰ ». Bien qu'elle soit orientée vers la production, l'appropriation est donc la condition de possibilité de la première. Les rapports de *production* capitalistes sont dépendant

³⁴⁷ D. Harvey, *Le nouvel impérialisme*, *op. cit.*

³⁴⁸ A. Malm, *Fossil Capital*, *op. cit.*, p. 291. Je pense que Malm a raison d'insister sur le rôle de la dépossession et de la déprédation dans la logique capitaliste d'exploitation, suivant en cela les interprétations néo-luxemburgiste de l'impérialisme comme celle de David Harvey. Mais, il me semble inutile de parler à ce propos « d'accumulation primitive » puisque précisément, elle est tout sauf primitive mais permanente. Voir également D. Harvey, *Le nouvel impérialisme*, *op. cit.*

³⁴⁹ A. Malm, *Fossil Capital*, *op. cit.*, p. 320 : « *Primitive accumulation of fossil capital is the process by which capital is invested in the production of fossil fuels while at the same time dissolving the bon between the direct producers and the earth, fencing off nature as private property, dispossessing farmers, hunters, herders, fishermen and others hitherto independent of the market, contributing to the creation and expansion of capitaliste property relations.* »

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 326.

des modes d'*appropriation de la nature*. Le caractère déprédateur et violent de l'appropriation des ressources naturelles dans le capitalisme contemporain a donné lieu à un concept spécifique d'extractivisme qui modifie le concept marxiste traditionnel d'appropriation³⁵¹.

C. Extraction, déprédation, destruction

L'appropriation des ressources naturelles prend de multiples formes qui engagent toutes des rapports différenciés à l'environnement. Le développement « néo-extractiviste³⁵² » et le tournant autoritaire des gouvernements dits progressistes d'Amérique latine a ainsi conduit à la multiplication des luttes environnementales, féministes et autochtones et à l'élaboration d'une vaste littérature « post-extractiviste » pour laquelle il n'est plus suffisant de proposer des « développements alternatifs » mais qui entend rompre radicalement avec le modèle progressiste en proposant des « alternatives au développement³⁵³ ». Le concept « d'extractivisme » permet ainsi d'identifier un mode spécifique d'accumulation du capital, de formuler une critique de l'écologie qu'il met en place et de l'idéologie du progrès sur laquelle il repose. Il permet d'envisager des politiques plus respectueuses des communautés environnementales. Maristella Svampa, l'une de ses principales théoriciennes, le définit de la manière suivante :

« Dans le contexte actuel, l'extractivisme doit être compris comme un modèle d'accumulation fondé sur la surexploitation de ressources naturelles en grande partie non renouvelables et sur le déplacement des frontières des territoires jusqu'alors considéré comme "improductifs". Enfin, ce modèle comprend non seulement les activités strictement extractives (secteur minier et pétrolier) mais aussi d'autres activités (comme l'agrobusiness et les biocarburants) qui encouragent la logique extractiviste en consolidant la monoproduction³⁵⁴. »

Plusieurs éléments sont essentiels dans cette définition. Premièrement, ce concept permet de palier aux imprécisions du concept « d'exploitation de la nature ». En tant que pratique de « surexploitation », il désigne une « *appropriation irresponsable* des ressources naturelles non

³⁵¹ Un ouvrage important en la matière est celui de MEZZADRA Sandro et NEILSON Brett, *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*, Durham, Duke University Press, 2019.

³⁵² Voir notamment BEDNIK Anna, *Extractivisme : exploitation industrielle de la nature : logiques, conséquences, résistances*, Neuvy-en-Champagne, le Passager clandestin, 2016.

³⁵³ GUDYNAS Eduardo, « Développement, droits de la Nature et Bien Vivre : l'expérience équatorienne », in *Mouvements*, n° 4, vol. 68, 2011, p. 15-37.

³⁵⁴ SVAMPA Maristella, « Néo-développementisme extractiviste, gouvernements et mouvements sociaux en Amérique latine », in *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 81, t 2011, p. 105.

renouvelables³⁵⁵ ». En d'autres termes, l'extractivisme est un modèle d'accumulation qui se caractérise par l'appropriation déprédatrice de richesses naturelles qui sont, ou deviennent, non renouvelables à mesure que le « taux d'extraction » d'une ressource s'accroît au-delà de son « taux écologique de renouvellement³⁵⁶ », pour reprendre les termes d'Alberto Acosta. Il s'agit donc d'un mode d'appropriation de la nature visant l'accumulation du capital et qui conduit à des destructions environnementales.

Deuxièmement, l'extractivisme ne désigne pas seulement les pratiques extractives proprement dites mais un ensemble d'activités subordonnées à l'extraction de matières premières. La gestion et l'aménagement des infrastructures de transports, d'énergies et de communication³⁵⁷, et plus généralement le développement de structures étatiques adaptées, font partie de ce « modèle d'accumulation ». Le théoricien et homme politique équatorien Alberto Acosta écrit que le terme extractivisme peut être utilisé « à chaque fois que nous nous référons aux activités d'extraction, sans transformation (ou de façon très limitée) de grands volumes de ressources naturelles essentiellement destinées à l'exportation. L'extractivisme ne se réduit pas aux minerais ou au pétrole ». Il en conclut qu'il « existe aussi un extractivisme agraire, forestier et même halieutique³⁵⁸ ». Cette définition de l'extractivisme a ceci d'intéressant qu'elle permet de penser l'unité de pratiques aussi diverses que l'extraction de ressources fossiles, l'exploitation sylvicole ou l'exploitation des fonds marins à partir de la place qui leur est attribuée dans la division internationale du travail par le marché mondial.

L'un des principaux intérêts de ce concept est d'inscrire la logique de l'accumulation par appropriation extractive de richesses naturelles dans une histoire de longue durée du capitalisme. L'extractivisme n'est pas seulement une logique particulière de l'accumulation à distinguer de l'exploitation du travail productif et de la dépossession des moyens de production, mais il est avant tout un « mode d'accumulation³⁵⁹ » imposé à certaines zones périphériques de l'économie-monde

³⁵⁵ SVAMPA Maristella, « Extractivisme, néo-développement et mouvements sociaux : Un tournant éco-territorial vers de nouvelles alternatives » in *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*, LANG Miriam et MOKRANI Dunia (dir.), Paris, Amsterdam, 2014, p. 185-216.

³⁵⁶ ACOSTA Alberto, « Extractivisme et néo-extractivisme. Deux faces d'une même malédiction » in *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*, LANG Miriam et MOKRANI Dunia (dir.), Paris, Amsterdam, 2014, p. 185-216.

³⁵⁷ M. Svampa, « Néo-développementisme extractiviste, gouvernements et mouvements sociaux en Amérique latine », art cit, p. 105.

³⁵⁸ A. Acosta, « Extractivisme et néo-extractivisme. Deux faces d'une même malédiction », art cit, p. 99.

³⁵⁹ *Ibid.*

et dessinant les contours d'une division internationale du travail hiérarchisé.

« L'extractivisme, écrit Alberto Acosta, est une modalité de l'accumulation qui a commencé à se développer de façon massive il y a environ cinq cents ans. [...] Certaines régions se sont spécialisées dans l'extraction et la production de matières premières, c'est-à-dire de biens primaires, tandis que d'autres ont joué le rôle de producteurs manufacturiers. Les premiers exportent la Nature, les seconds l'important³⁶⁰. »

La logique extractive de la production capitaliste se déploie donc dans un « mode d'accumulation extractiviste » dont la fonction est prescrite par le marché mondial. Le concept de « mode d'accumulation extractiviste » introduit quelques déplacements dans la théorie du capitalisme. D'une part, la relativisation du concept de « mode de production » permet de mettre l'accent sur d'autres logiques d'accumulation et de montrer, qu'à l'échelle mondiale, l'exploitation du travail n'est pas nécessairement l'élément dominant des rapports sociaux. Bien que l'extraction vise toujours à satisfaire les conditions de la production dans les centres métropolitains, elle organise en Amérique latine des rapports sociaux fondés sur une *rente extractive* davantage que sur le *profit* tiré de l'exploitation. La division territoriale et mondiale du travail est ainsi repensée à l'aune des types de rapport à l'environnement qu'autorise les différentes logiques capitalistes d'accumulation. D'autre part, le concept de « mode d'accumulation extractiviste » invite à distinguer capitalisme et mode de production capitaliste.

Par capitalisme, il faudrait entendre une division internationale du travail qui articule et hiérarchise différentes modalités d'accumulation, par exploitation du travail productif, dépossession des moyens de production et appropriation extractive des richesses naturelles au sein d'un même marché mondial. Ces modes d'accumulation du capital se différencient en raison des types de rapports à l'environnement qu'ils présupposent et organisent. Au sein d'un même mode, coexistent toutes les logiques d'accumulation (par exploitation, dépossession et appropriation) mais à des degrés divers. La production ne serait dès lors pas partout le mode principal d'organisation des rapports sociaux et des rapports collectifs à la terre. Parler de mode d'accumulation extractiviste en Amérique latine par exemple, ne suppose pas de nier l'importance et l'ampleur des dépossessions dont sont victimes les populations et notamment les peuples autochtones. Cela invite plutôt à penser que ces dépossessions sont subordonnées à la logique extractiviste. À propos de la situation péruvienne, Maristella Svampa écrit ainsi que « le veto présidentiel a confirmé l'extension du modèle de dépossession, attestée par la concession continue de territoires indigènes

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 98- 99.

pour des activités extractives (pétrole, mines, forêts) et des mégaprojets d'infrastructure (barrages hydroélectriques, routes)³⁶¹ ». Là où domine l'extractivisme, la dépossession des peuples et l'exploitation des travailleur•ses lui sont subordonnées, comme le profit est subordonné à la rente. Le mode de production capitaliste désignerait ainsi le mode d'accumulation par exploitation du travail, articulé, par l'intermédiaire du marché mondial, aux autres modes d'accumulation par dépossession et appropriation extractive³⁶². L'unité du capitalisme ne réside dès lors pas dans la nature du mode de production mais dans la logique de la valorisation infinie qui se déploie selon des modalités différentes et qui se différencient en fonction des rapports aux natures historiques qu'elles organisent.

Mais l'intérêt du concept d'extractivisme ne s'arrête pas là. En insistant sur l'écart grandissant entre le taux d'extraction et le taux de renouvellement écologique, ses principaux théoriciens prennent en compte la dimension destructrice du capitalisme³⁶³. Elle renvoie évidemment aux dégradations matérielles de la terre et des liens communautaires. Les rapports sociaux communautaires sont détruits à mesure que sont détruits les rapports à la terre sur lesquels ils se fondaient. Aussi, il est intéressant de constater combien leur concept de capitalisme est sans doute plus proche de celui de Polanyi dans *La grande transformation*³⁶⁴ que celui de Marx dans *Le Capital*. Ils et elles présentent en effet le capitalisme comme un système d'intégration de la terre à

³⁶¹ M. Svampa, « Extractivisme, néo-développement et mouvements sociaux : Un tournant éco-territorial vers de nouvelles alternatives », art cit, p. 204- 205.

³⁶² Au cours des années 1970, une importante littérature sur l'articulation des modes de production s'était développée. Elle avait le mérite d'essayer de penser la logique mondiale du mode de production capitaliste et l'existence d'autres modes de production non capitalistes. Mais, ces auteur•ices parvenaient difficilement à spécifier la nature de cette articulation ni à montrer comment ils s'imbriquaient les uns aux autres. Il me semble que l'on peut reformuler les solutions à apporter aux problèmes qu'ils rencontraient : le capitalisme ne se développe pas nécessairement et pas linéairement au niveau mondial comme mode de production capitaliste, c'est-à-dire sur la base d'une exploitation du travail libre par le capital. La diversité des modes d'accumulation capitaliste donne à sa trajectoire historique mondiale une dimension protéiforme. Ce qui fait l'unité du capitalisme c'est la valorisation infinie de la valeur par l'accumulation orientée vers le profit au sein d'un marché mondial. C'était notamment une des préoccupations importantes de l'anthropologie structuraliste marxiste. Voir ALTHUSSER Louis, et al., *Lire Le Capital, op. cit.* ; et surtout le travail de Meillassoux qui se présente explicitement comme une étude de ces articulations. Voir MEILLASSOUX Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, F. Maspero, 1982.

³⁶³ A. Acosta, « Extractivisme et néo-extractivisme. Deux faces d'une même malédiction », art cit, p. 109 : « Ce type d'économies extractivistes détériore gravement et irréversiblement l'environnement naturel. L'examen de l'activité minière ou pétrolière tout autour de la planète fait apparaître un nombre incalculable de dégâts et des destructions multiples et irréversibles de la nature. De même, les tragédies humaines sont innombrables, tout comme la destruction des potentialités culturelles de nombreux peuples. »

³⁶⁴ POLANYI Karl, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit par Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, 1983.

la circulation marchande qui, dépossédant les communautés traditionnelles de leur condition de reproduction, favorise la destruction des écosystèmes et des milieux³⁶⁵.

Toutefois, leur critique ne se limite pas à la dimension matérielle de ces destructions. Elle engage également une critique de l'idéologie modernisatrice du progrès et du développement des forces productives. Pour les « post-développementistes », l'extractivisme est impensable sans l'historicisme véhiculé depuis la fin de la seconde guerre mondiale par le concept de développement. Comme l'écrit Miriam Lang,

« Nous considérons au sein de ce groupe que le développement nous rattache irrémédiablement à un imaginaire déterminé, occidental, capitaliste et colonial en ce qu'il entend faire suivre aux exclus un chemin pré-tracé par la mondialisation dictée par le Nord de façon à parvenir à les inclure dans le mode de vie hégémonique [...]. Le développement nous rattache également à un outillage technocratique, quantitativiste et économiciste, qui a infiltré les politiques publiques dans le monde entier, et à des pratiques destructrices de la nature qui nous ont amenés aux limites de ce que la planète peut supporter³⁶⁶. »

La critique de « l'imaginaire [...] occidental, capitaliste et colonial », qui impose un récit linéaire de l'histoire indiquant les étapes par lesquelles toutes les formations sociales doivent nécessairement passer, a une forte parenté avec la critique postcoloniale de l'historicisme. Dans son ouvrage séminal, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*³⁶⁷, Dipesh Chakrabarty entendait proposer une critique de la raison historique occidentale en ce qu'elle avait permis de légitimer la colonisation et l'idée de processus de civilisation. L'historicisme reposait selon lui sur une structure unilinéaire du temps historique qui peut se résumer par la formule « d'abord en Europe, puis ailleurs³⁶⁸ ». La colonisation matérielle du monde par l'Occident supposait donc une colonisation symbolique de l'histoire par les catégories de la pensée occidentale. « L'historicisme, écrit Chakrabarty, posait donc le temps historique comme une mesure de la distance culturelle (du moins sur le plan du développement des institutions) supposée séparer l'Occident du monde non occidental³⁶⁹ ». Le projet colonial est impensable sans la philosophie de

³⁶⁵ Voir par exemple *Ibid.*, p. 253.

³⁶⁶ LANG Miriam, « Crise de civilisation et défis pour les gauches » in *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*, LANG Miriam et MOKRANI Dunia (dir.), Paris, Amsterdam, 2009.

³⁶⁷ CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 38.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 39.

l'histoire linéaire et progressiste qui permet d'assigner aux centres métropolitains une position d'avance et aux périphéries colonisées une position de retard dans l'échelle du temps.

Les théories de l'extractivisme reprennent volontiers ce modèle en montrant comment le « développementisme », c'est-à-dire la promesse d'une émancipation par la croissance économique, la progression de l'espérance de vie et la démocratisation de l'accès à la culture, renoue avec le modèle colonial du progrès civilisateur en assignant une place déterminée dans l'histoire aux formations sociales périphériques. Le modèle de développement et d'accumulation extractivistes repose donc pour ces autrices et ces auteurs sur une philosophie de l'histoire téléologique et linéaire qui subordonne l'histoire des pays colonisés à l'histoire des pays métropolitains. Pourtant, leurs travaux se distinguent de l'histoire postcoloniale indienne en ce qu'ils insistent sur la spécificité écologique d'une Amérique latine qui a hérité du mode d'accumulation extractiviste de la période coloniale³⁷⁰. Leur projet consiste à montrer comment l'idéologie historiciste du développement permet de justifier et d'encourager des pratiques destructrices pour l'environnement. L'histoire des destructions capitalistes de la nature en Amérique latine serait donc incompréhensible sans la philosophie de l'histoire téléologique du développement technique de l'Occident.

En somme, l'histoire environnementale de l'économie fossile et les critiques du progressisme extractiviste mettent l'accent sur le rôle des formes d'appropriation de la nature dans la trajectoire des formations sociales. Aussi relativisent-elles la centralité et la signification de la *production* dans l'étude des sociétés humaines et capitalistes.

³⁷⁰ Au cours de mes lectures, j'ai été surpris de l'absence de citations des penseurs décoloniaux par les théories post-extractivistes. Des pensées dont les paradigmes sont aussi proches et dont les contextes d'élaboration sont semblables se trouvent en général si ce n'est sur le mode de l'emprunt, au moins sur celui de la discussion. Deux hypothèses sont possibles dont la première est la plus probable : il est possible que les textes où ces discussions ont lieu m'aient échappé. Mais, il est aussi possible que la position culturaliste des penseurs décoloniaux soient très largement étrangères à l'économisme des post-extractivistes. Pour des introductions à la pensée décoloniale on consultera DUSSEL Enrique D., *1492, l'occultation de l'autre*, traduit par Christian Rudel, Paris, France, les Éditions ouvrières, 1992, ainsi que DUSSEL Enrique D., *Filosofía de la liberación*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2011 et le court article de GROSGOUEL Ramón, « Les implications des altérités épistémiques dans la redefinition du capitalisme global », in *Multitudes*, n° 26, 2006, p. 51-74. Luis Martinez Andrade fait le rapprochement avec les théologiens de la libération, mais pas avec ceux qui deviendront les théoriciens de la pensée décoloniale. MARTINEZ ANDRADE Luis, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, Paris, Van Dieren éditeur, 2016.

3. Écologie de la (re)production : une aliénation de la nature

Les histoires environnementales de l'énergie fossile et de l'extractivisme insistent sur la centralité de l'appropriation de la nature dans la trajectoire des sociétés. Mais, elles permettent de déplacer deux autres points essentiels de la critique marxiste du capital. D'une part, ce ne sont pas seulement les rapports économiques qui sont modifiés par les formes d'appropriation de la nature, mais la structure même des institutions politiques. Les États peuvent par exemple apparaître comme des institutions organisant un certain rapport extractiviste à l'environnement fondé sur l'accaparement d'une rente et la dépendance au marché mondial. Cette centralité des rapports à la terre dans le profil des institutions sociales et politiques est l'un des enseignements principaux de ces histoires. D'autre part, les formes d'appropriation de la nature ne peuvent être pensées comme le simple effet de rapports sociaux. Elles sont en grande parties déterminées par la matérialité de ce qui est approprié : on ne s'approprie pas de la même manière un territoire forestier ou des ressources fossiles. Aussi les rapports sociaux sont-ils transformés par l'ensemble des *moyens techniques* dont on dispose pour s'approprier les natures et par les *caractères propres des natures appropriées*. Il me semble qu'il est dès lors nécessaire d'introduire un principe de discontinuité technique dans ce que Marx appelait les forces productives (A), dont le développement repose sur une dépossession généralisée des conditions de la reproduction sociale et naturelle (B).

A. Forces productives : nature et technique

Chez Marx, les forces productives sont toujours à la fois naturelles et sociales, au sens où elle désigne l'ensemble des moyens qu'une formation sociale trouve déjà-là pour produire ses conditions d'existence³⁷¹. Comme le remarque cependant Marx les forces productives naturelles

³⁷¹ On a rarement noté la grande proximité du concept marxien de « forces productives » où des éléments aussi différents que les découvertes scientifiques, l'organisation technique de la production, des éléments naturels se combinent à un même niveau d'analyse, avec la sociologie des sciences, notamment latourienne dans la théorie de l'acteur-réseau. Dans les deux cas, des éléments scientifiques, techniques, sociaux et naturels sont analysés en fonction de leur agencement spécifique : le moulin à eau est installé le long d'un fleuve et organise un certain rapport social. Évidemment, la différence essentielle et irréductible tient au fait que, pour Marx, les rapports sociaux sont distincts des forces productives. On pourrait même, de manière provocante, faire l'hypothèse que la sociologie des sciences latourienne est une tentative pour considérer les forces productives comme les seuls rapports sociaux. Voir notamment LATOUR Bruno, *La science en action : introduction à la sociologie des sciences*, traduit par Michel Biezunski, Paris, Gallimard, 1995. Aussi lorsque Latour affirme que la pensée de Marx est « sans objet », masque-t-il à la fois l'originalité d'une pensée fondée sur l'industrialisation et ses machines et, d'un même geste, il coupe toute filiation possible. Voir par exemple LATOUR Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, traduit par Nicolas Guilhot, Paris, la Découverte, 2007, p. 118 : « Même si on assiste à une prolifération d'objets dans les œuvres de Simmel, d'Elias et de Marx, leur présence ne suffit pas à peser sur le social. »

(eau, vapeur, on pourrait ajouter électricité, réactions chimiques, etc.) nécessitent des techniques pour être appropriées³⁷². Il convient donc de distinguer parmi les forces productives, entre les forces naturelles et les moyens techniques qui permettent leur appropriation. Il y a une discontinuité technique essentielle parmi les forces productives : celles qui sont produites par des activités humaines ; celles qui sont trouvées déjà-là, antérieurement à toute production humaine, et qui doivent être appropriées par des forces productives humaines. L'utilisation des forces productives est toujours le résultat d'une production technique humaine. Or, c'est la forme de la médiation technique dans l'utilisation des forces naturelles qui est la cause de la catastrophe écologique que nous connaissons : la consommation d'énergies fossiles dans des moteurs à explosion, la consommation d'énergies fissiles dans des centrales nucléaires, l'émission de gaz à effet de serres dans les activités de production ou de transports, etc.

Pour Marx, on le sait, le problème du capitalisme ne tient pas *prioritairement* au développement des *forces productives*. Ce sont les *rappports de production*, en tant qu'ils organisent l'exploitation capitaliste du travail qui doivent être abolis ; les forces productives peuvent servir de moyens dans ces rapports de domination, mais ne sont pas l'enjeu de la lutte³⁷³. La catastrophe écologique et le changement climatique changent la donne : si l'exploitation du travail humain dérive de rapports de production aliénés, les destructions environnementales dérivent des techniques d'appropriation et d'utilisation de la nature qui produisent des pollutions. La neutralité, voire l'enthousiasme³⁷⁴, pour le développement des forces de production n'est plus de mise.

³⁷² K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 433-434 : « On a vu que les forces productives issues de la coopération et de la division du travail ne coûtent rien au capital. Ce sont des forces naturelles du travail social. Les forces naturelles, comme la vapeur, l'eau, etc. que l'on approprie à des procès productifs ne coûtent rien non plus. Mais de même que l'homme a besoin d'un poumon pour respirer, il a besoin aussi d'une "création de la main humaine" pour consommer de manière productive des forces naturelles. Il faut une roue hydraulique pour exploiter la force motrice de l'eau, une machine à vapeur pour exploiter l'élasticité de la vapeur. »

³⁷³ À propos des révoltes Luddites contre l'utilisation des machines en Angleterre au début du XIX^e, Marx constate l'erreur des ouvriers qui se trompent d'ennemis. Voir par exemple, *Ibid.*, p. 481 : « Il faut du temps et de l'expérience avant que l'ouvrier apprenne à distinguer la machinerie de son utilisation capitaliste, et donc à transférer ses attaques du moyen matériel de production lui-même, à la forme sociale d'exploitation de celui-ci. » Il s'agit là d'une thèse sur la dimension strictement instrumentale de la technique dont les conséquences semblent entièrement déterminées par la fonction dans les rapports sociaux. .

³⁷⁴ La question du productivisme de Marx est une question complexe pour deux raisons. D'une part, il faut s'entendre sur ce que signifie productivisme - et souvent Marx constate le développement des forces productives sans vanter ses mérites. D'autre part, les positions marxistes évoluent beaucoup dans le temps et selon la nature des textes. Aussi, les thèses sur le productivisme marxiste - comme celle de Murray Bookchin par exemple - paraissent aussi anachroniques que celles qui vantent son écologisme radical. Il vaut mieux porter une attention prudente à des textes particuliers. C'est ce que j'ai tenté de faire dans le chapitre 4. Pour un avis nuancé et critique sur le productivisme marxien, on consultera la somme de AUDIER Serge, *L'âge productiviste : hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019, p. 147-214. Pour une critique rapide du productivisme de Marx, on consultera BOOKCHIN Murray, *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Montréal, Les Éditions écosociétés, 2005.

L'histoire environnementale des énergies conduit donc à déplacer le lieu de la critique du capitalisme des seuls rapports sociaux de production vers la dimension technique des forces de production. Si on peut, à la manière d'Andreas Malm, ramener les techniques destructrices de l'environnement à des rapports sociaux capitalistes, on ne peut plus réduire les premières aux seconds : les *moyens* techniques et matériels de l'exploitation humaine sont les *causes premières* de la destruction des natures, humaines et non humaines. Malgré toute la sensibilité marxienne aux déprédations environnementales du capital, le fondement de la critique reste toujours l'expérience de la souffrance et de l'aliénation produite par l'exploitation. En revanche, avec l'histoire écologique il faut aussi se tourner vers les formes techniques d'appropriation et d'utilisation de la nature qui détruisent et polluent les environnements. Le fait que les forces de production deviennent un terrain privilégié de l'enquête a également donné lieu à des travaux sur l'histoire de la domination des femmes.

B. Forces reproductives : femmes et nature

La seule force productrice de valeur, pour Marx, c'est le travail humain. Son entretien et sa reproduction jouent donc un rôle central, quoique non valorisé, dans la logique de l'accumulation. Aussi, parmi les forces de production, les forces de reproduction de la force de travail possèdent-elles une économie et une histoire particulières. C'est cette centralité dévalorisée des forces de la reproduction sociale que l'histoire féministe marxiste a cherché à exhumer. Il est vrai qu'on ne peut pas parler d'une histoire environnementale à proprement parler, mais il s'agit sans conteste d'une histoire écologique, c'est-à-dire d'une histoire des conditions naturelles de la reproduction sociale³⁷⁵.

Dans *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*³⁷⁶, Silvia Federici considère que la dévalorisation du travail reproductif féminin fut la condition de possibilité du développement du travail salarié. Dans la mesure où le travail de reproduction de la force de travail (nourrir le foyer, élever les enfants, fournir du travail sexuel, etc.) fut exclu du travail producteur de valeur, et donc dévalorisé, la force de travail reproductif fut elle aussi dévalorisée. Le corps des femmes, en tant

³⁷⁵ Pour une approche écoféministe de Federici, on consultera HACHE Émilie, « Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour ! Écrivaines, philosophes, activistes et sorcières écoféministes face au dérèglement climatique » in *Penser l'Anthropocène*, Rémi Beau et Catherine Larrère (éd.), Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 113-124.

³⁷⁶ FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, traduit par Julien Guazzini et par Collectif Senonevero, Genève, Entremondes, 2014.

qu'il est spécifiquement dévoué à ces tâches, fut considérée comme des « nouveaux communaux³⁷⁷ » susceptibles d'être appropriés dans la violence. Parler de « communaux » c'est faire référence aux usages communs des terres par la paysannerie médiévale. De même que les communaux furent saisis peu à peu saisis dans toute l'Europe par des seigneurs qui dépossédèrent les paysans en clôturant les champs, de même les corps des femmes devinrent des biens communs à disposition. En effet, Federici reprend l'histoire de l'accumulation primitive telle que Marx l'avait présentée dans *Le Capital* pour montrer qu'il a oublié un élément décisif de cette histoire³⁷⁸ : pour Marx, l'accumulation de valeur est fondée sur la nécessité de produire pour le marché ; elle impose que les travailleurs et les travailleuses soient séparés de leur condition objective de reproduction (la terre pour se nourrir). Elle impose donc que la paysannerie soit dépossédée de la Terre et, d'un même mouvement, que la force de travail soit transformée en marchandise. Or, cette marchandisation de la force de travail est un phénomène tout aussi violent que la dépossession de la terre. Elle suppose que les corps soient disciplinés, c'est-à-dire transformés selon les normes de la production capitaliste afin d'être conformes aux nouvelles méthodes de travail. Les lois sur le vagabondage participent ainsi de la normalisation disciplinaire des corps afin de les contraindre et de les préparer au salariat³⁷⁹. De même que l'accumulation primitive de la terre suppose la *séparation* des producteur·ices et des conditions de travail et l'*intégration* de la terre au circuit de la production de valeur, de même l'accumulation primitive des corps suppose une *dépossession* et une *intégration* au circuit de la marchandise. Cependant, cette intégration des corps dans la circulation du capital se fait de manière différenciée et hiérarchisée.

Il peut paraître étonnant de parler d'une *dépossession* ou d'une *séparation* dans le rapport au corps. Pourtant, la perte de maîtrise de la procréation ainsi que le meurtre des femmes dans les chasses aux sorcières permettent de justifier un tel usage. D'une part, la perte de contrôle sur la

³⁷⁷ S. Federici, *Caliban et la sorcière*, *op. cit.*, p. 196.

³⁷⁸ Voir le chapitre XXIV, « La prétendue accumulation initiale », K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 803- 858.

³⁷⁹ Il est intéressant de noter que ce chapitre propose une méthode inverse à celle du reste du livre I. Dans le chapitre sur « La machine et la grande industrie » Marx avait déjà insisté sur la dimension disciplinaire et sexuée du salariat, mais elle semblait être l'effet d'un rapport à la machine qui, pour les travailleuses et les travailleurs, est toujours déjà là : « La subordination technique de l'ouvrier au fonctionnement uniforme du moyen de travail et la composition particulière du corps de travail fondée sur des individus des deux sexes et d'âges très différents, créent une véritable discipline militaire qui devient le régime général de la fabrique et achève le développement de ce travail de surveillance dont nous avons parlé, achève en même temps la division des ouvriers en travailleurs manuels et en surveillants du travail, en fantassins communs et en sous-officiers d'industrie », voir K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 475. L'explication historique de l'accumulation primitive, au contraire, commence à la préhistoire de la machine industrielle, au moment où la discipline des corps n'est pas encore intégrée au processus productif dans l'usine. Là où le chapitre sur la Grande Industrie part de subjectivités déjà constituées par la discipline capitaliste, la « prétendue accumulation initiale » étudie la manière dont la législation a préparé à la discipline du salariat des populations réfractaires.

procréation passa par la « marginalisation des sages-femmes³⁸⁰ » et l'emprise grandissante des médecins masculins souvent proches des autorités étatiques ou bourgeoises. La communauté des femmes entourant la parturiente fut donc peu à peu congédiée et les sages-femmes placées sous l'autorité des docteurs. D'autre part, les nombreux moyens de contraception dont elles disposaient au Moyen-Âge furent peu à peu criminalisés dépossédant les femmes de savoirs qui leur conféraient une certaine autonomie. La chasse aux sorcières visait notamment les femmes porteuses de ces savoirs et les corps féminins en tant qu'ils résistaient à l'instauration de l'ordre patriarcal capitaliste.

« En privant les femmes du contrôle sur leur corps, écrit-elle, non seulement l'État les a reléguées au travail reproductif d'une façon que n'avaient connue aucune des sociétés précédentes, mais il les a privées de la condition nécessaire à leur intégrité physique et psychologique la plus fondamentale et a ravalé la maternité au rang de travail forcé³⁸¹. »

Si l'on peut bien parler d'une dépossession des corps féminins, c'est que l'autonomie dans le rapport à soi a été combattu et discipliné par la violence de la répression et la médiation des savoirs autorisés, notamment médicaux. Cette disciplinarisation par dépossession a été la condition de possibilité d'une *intégration hiérarchisée des corps* au circuit de la valorisation. La force de travail productive est valorisée, c'est-à-dire qu'elle produit de la valeur, mais exploitée (une partie seulement de la valeur produite est rémunérée) ; la force de travail reproductive est dévalorisée, c'est-à-dire qu'elle ne participe pas au procès de valorisation capitaliste, et donc appropriée dans la violence. Comme les autres forces naturelles de production, le travail reproductif est un don gratuit de la nature. Dans la logique du capital, les réalités naturelles n'ont pas de valeur (morale), parce que ce qui ne produit pas de valeur (économique) n'en a aucune. La dévalorisation économique du travail de reproduction légitime sa relégation sociale et politique et le prive de toute intégrité morale et physique. On voit alors ressurgir cette définition négative de la nature qui est le trait essentiel du capitalisme écologique. Pour le capital, la nature c'est l'ensemble des réalités qui n'ayant pas de valeur sont à disposition pour l'appropriation.

³⁸⁰ S. Federici, *Caliban et la sorcière*, *op. cit.*, p. 182.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 187.

Conclusion

L'objectif de ce chapitre était de mesurer ce que l'histoire environnementale peut nous apprendre de l'histoire du capitalisme. Le définir à partir de ses modes d'interventions dans les natures historiques permet de penser sa plasticité en tant que système visant l'accumulation de la valeur par l'exploitation du travail grâce à l'appropriation gratuite des forces naturelles. Aussi quelques concepts centraux de sa critique ont pu être examinés. Premièrement, l'exploitation apparaît comme une extraction de survaleur qui suppose une appropriation gratuite de richesses naturelles. Dès lors, la « dévaluation » du travail humain dans l'exploitation, s'accompagne toujours d'une « dévalorisation » des richesses naturelles dans l'appropriation. Deuxièmement, cette appropriation configure la trajectoire historique du capitalisme, en fonction des modalités techniques et sociales par lesquelles elle se déploie. Autrement dit, une critique écologique du capitalisme ne peut se contenter d'une critique des dominations sociales, mais doit prendre en compte le rôle spécifique des forces de production techniques dans les destructions environnementales. En termes marxistes, on dirait qu'il faut réintégrer la critique des forces productives à la critique du capital. Enfin, troisièmement, les forces de production étant aussi des forces de reproduction sociale et naturelle, le capital se présente comme un système de dévalorisation des conditions de la vie, humaine et non humaine. Celle-ci passe par une séparation et une dépossession de la terre et des corps, par une aliénation de la nature.

Aussi la *nature du capital* est apparue plus clairement. Au sens objectif du complément du nom, la nature apparaît dans le capitalisme comme l'ensemble des réalités dévalorisées, celles qui font l'objet d'une appropriation gratuite. Tout ce qui est à disposition, librement saisissable, voilà la nature *pour* le capital. Dès lors, au sens subjectif du complément du nom, la nature *du* capital est d'être un système qui vise l'accumulation par l'exploitation du travail productif et la dévalorisation permanente des conditions objectives de la vie. Dans la mesure où le capitalisme est un ensemble de pratiques spécifiques d'exploitation, d'appropriation ou de reproduction, il engage des formes culturelles et idéologiques qui organisent ces pratiques. L'étude des conditions culturelles de la domination de la nature constitue l'objet du prochain chapitre.

Chapitre 3

La nature des modernes

Culture et idéologie

« Or, ce qu'il avait pris pour des hommes de petite taille, mais d'une allure grave, c'étaient des pingouins que réunissait le printemps, et qui se tenaient rangés par couples sur les degrés naturels de la roche, debout dans la majesté de leurs gros ventres blancs. Par moments ils agitaient comme des bras leurs ailerons et poussaient des cris pacifiques. Ils ne craignaient point les hommes parce qu'ils ne les connaissaient pas et n'en avaient jamais reçu d'offense ; et il y avait en ce religieux une douceur qui rassurait les animaux les plus craintifs, et qui plaisait extrêmement à ces pingouins. Ils tournaient vers lui, avec une curiosité amie, leur petit œil rond prolongé en avant par une tache blanche ovale, qui donnait à leur regard quelque chose de bizarre et d'humain. Touché de leur recueillement, le saint homme leur enseignait l'Évangile. »
Anatole France, *L'Île des Pingouins*

Introduction

L'un des traits les plus originaux de l'histoire environnementale tient certainement à son ambition originaire : intégrer des réalités naturelles au récit de l'histoire des sociétés. Cette prémisse fondamentale, formulée de manière triviale ici, accorde une attention particulière au rôle des natures dans le devenir des sociétés. À cet égard, l'histoire environnementale de la Nouvelle-Angleterre de William Cronon nous a permis, au cours du premier chapitre, de penser la « relation dynamique et changeante entre l'environnement et la culture, qui produit aussi bien des contradictions que des continuités³⁸² » à partir de l'identification de trois types de phénomènes sociaux : les *usages de la terre*, les *rapports de propriété* et les *récits de la nature*. Les histoires environnementales du capitalisme, étudiées au chapitre deux, ont éclairé la dimension déprédatrice d'un système économique fondé sur l'accumulation infinie de la valeur, sans toutefois rendre entièrement raison de cette dynamique complexe des usages, de la propriété et des histoires de la nature.

On peut en effet être surpris de l'hypothèse que ces critiques et leur objet ont parfois en partage : la passivité de la nature et des relations naturelles. Tout se passe comme si l'environnement était seulement l'objet d'une activité sociale qui lui est étrangère et sur laquelle il n'a aucun effet. Sans doute la puissance du techno-capitalisme contemporain est-elle en partie responsable de cette *Weltanschauung* moderniste. La civilisation technique confère, il est vrai, aux formations sociales l'illusion de leur toute-puissance, capable de transformer l'environnement *ad nutum* et de produire

³⁸² CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983, p. 13.

une « seconde nature ». Dans le sens commun pourtant, la croyance en une nature que l'on pourrait maîtriser à volonté cède la place à l'inquiétude quant aux destructions environnementales, et aux limites qu'elles vont imposer à l'action humaine. Au niveau philosophique, l'idée que le développement capitaliste « produit la nature³⁸³ » suppose l'objectivation de la matière naturelle – en tant que simple objet de l'activité sociale – et mobilise, en même temps, une représentation discontinue du monde social et de son environnement, où le premier transforme le second sans jamais être affecté par lui. Comme le remarquait Ted Benton³⁸⁴, cette critique écologique du capitalisme ne tient pas compte des contraintes que l'environnement impose au développement des sociétés ni des limites naturelles qui circonscrivent l'action humaine. La critique écologique du capitalisme ne peut se contenter d'une théorie des *effets sociaux sur* l'environnement. Elle doit, au contraire, affronter trois problèmes théoriques essentiels.

Premièrement, et c'est l'une des hypothèses majeures de Marx, les sociétés ne transforment jamais leur environnement sans se transformer elles-mêmes. Dans la mesure où elles agissent sur des conditions données dans un environnement particulier, leur rapport à la matérialité naturelle est une détermination essentielle de leur trajectoire historique, de leur genèse et de leur évolution. Les différentes manières dont elles s'approprient la nature conditionnent le type de rapports sociaux qui s'y développent³⁸⁵. Comme l'a montré le précédent chapitre, l'histoire des sociétés humaines n'est pas seulement une histoire de luttes et de conflits entre humains mais elle est aussi une histoire des *formes d'appropriation de la nature*, qui dépend du type d'environnement auquel ils doivent s'adapter et du type de rapports sociaux qui s'établit entre eux. Si l'environnement naturel conditionne, en partie, les modes sociaux d'appropriation de la nature, ceux-ci conditionnent, en

³⁸³ L'idée de « production de la nature » inspirée des travaux d'Henri Lefebvre sur la « production de l'espace » social se retrouve d'abord dans la géographie marxiste sous la plume de Neil Smith. Voir SMITH Neil, *Uneven development: Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford, Basil Blackwell, 1984. Pour le concept de production de l'espace chez Lefebvre, on consultera LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, R. Hess (éd.), Paris, Anthropos, 2000. Cet ouvrage a eu une influence décisive sur la géographie critique marxiste, que ce soit chez Smith ou chez Harvey par exemple. Voir par exemple HARVEY David, « Space as Key Word » dans *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, New York, Verso, 2006.

³⁸⁴ BENTON Ted, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques », dans J.-M. Harribey et M. Löwy (éd.), *Capital contre nature*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 23-55.

³⁸⁵ Voir par exemple dans MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande. Première partie, Feuerbach ; Précédée des Thèses sur Feuerbach*, traduit par Gilbert Badia et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 42-43 : « La condition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants. Le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et les rapports qu'elle leur crée avec le reste de la nature. Nous ne pouvons naturellement pas faire ici une étude approfondie de la constitution physique de l'homme elle-même, ni des conditions naturelles que les hommes ont trouvées toutes prêtes, conditions géologiques, orographiques, hydrographiques, climatiques et autres. Toute histoire doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire. »

retour, le type de rapports sociaux grâce auxquels elle est appropriée. Il faudra donc poursuivre l'affirmation selon laquelle un mode de production est toujours déjà un mode d'appropriation (chapitre 2) et interroger, plus précisément, le *type d'effets* qu'ont les *formes d'appropriation de la nature* sur les *rapports de production*. Dans la mesure où l'historicité de ces rapports supposent toujours une certaine représentation de ce que signifient vivre et agir dans la nature, il conviendra de problématiser les relations entre culturel et matériel. Ce problème nous fera momentanément quitter le champ de l'histoire pour rejoindre celui de l'anthropologie.

Mais deuxièmement, on peut faire l'hypothèse que la discontinuité entre monde social et nature matérielle – discontinuité que rejoue, sans doute, la distinction entre rapports sociaux et formes d'appropriation de la nature – a partie liée avec l'exploitation et la destruction capitalistes de la terre. Cette discontinuité désigne la multiplicité des formes d'organisation de la vie humaine et, *en même temps*, leur relative autonomie à l'égard du monde réglé et nécessaire qui leur sert de toile de fond universelle. L'étude anthropologique de la *géographie de cette discontinuité* a fait naître le soupçon qu'elle était relative à une époque et à des sociétés particulières, et qu'elle participait elle-même du projet technique de domination de la nature. Le *moderne* serait ainsi le nom d'une forme de rationalité, fondée sur un ensemble de représentations et de dispositions pratiques polarisé par cette discontinuité essentielle et autorisant la maîtrise technique de la terre. Les représentations, les schèmes et les valeurs *participeraient* ainsi de la reproduction des pratiques environnementales. Cependant, la nature de cette participation fait l'objet d'interprétations contradictoires qu'on pourrait classer, trop schématiquement, dans les catégories « d'idéologie » ou de « culture ».

Par idéologie, on désigne en général, en un sens trivial, un ensemble de représentations mystificatrices qui servent à reproduire un certain état des rapports sociaux par le consentement de la majorité. À cet égard, certaines représentations de la nature seraient « idéologiques » en ce qu'elles viseraient à légitimer un rapport social et à empêcher une compréhension adéquate du réel. Le climato-scepticisme serait un parfait exemple contemporain de la dimension idéologique de certaines représentations de la nature. Sous la catégorie de « culture » en revanche, on aurait plutôt tendance à placer les schèmes symboliques qui structurent le mode d'accès à la réalité et déterminent en même temps le type de pratiques autorisées ou interdites. Dans un cas, l'idéal serait de l'ordre de la justification rétrospective d'un réel déjà donné (et dénié), dans l'autre, le symbolique déterminerait les formes de l'agir par l'agencement catégoriel du réel. Dans tous les cas, le problème (qu'on pourrait, là encore trop rapidement, interpréter comme une confrontation entre une position matérialiste et une position idéaliste) est celui de la structure et des effets des représentations de la nature dans la reproduction de pratiques destructrices. La rationalité moderne

sert-elle seulement à justifier *a posteriori* l'exploitation capitaliste de la nature ou bien est-elle, au contraire, un ordonnancement catégoriel du réel qui fonde *a priori* la possibilité de sa domination ? Auquel cas, peut-on développer une critique écologique du capitalisme sans faire en même temps la critique de la rationalité qui le fonde ou le prolonge ?

Mais troisièmement, c'est la possibilité même d'une critique écologique du capitalisme qui devra alors être interrogée. En tant que critique des conséquences *environnementales* de certaines formes d'organisations *sociales* de la production, une théorie du capitalisme peut-elle ne pas reproduire l'idée d'une discontinuité nature-société qui serait elle-même, pour partie, responsable de la domination technique qu'elle entend critiquer ? Pour le dire succinctement, une critique écologique du capitalisme peut-elle échapper à l'instanciation d'une discontinuité ontologique minimale entre phénomènes sociaux et processus naturels ?

Je tenterai, au cours de ce chapitre, d'instruire ces problèmes selon un principe de radicalité croissante dans la mise en question des hypothèses formulées au cours du précédent chapitre. La question de l'historicité des rapports à la terre suppose de réinterroger le partage entre matériel et symbolique (section 1). La distinction entre rapports à la nature et rapports sociaux ne va cependant pas sans poser problème au regard de la discontinuité nature-société qu'elle reproduit, qui est l'un des objets même de la critique de la modernité (section 2). Finalement, je ferai l'hypothèse qu'on peut élaborer une critique de la modernité technique à partir de l'instanciation d'une discontinuité minimale entre phénomènes sociaux et processus naturels, critique qui permet de redéfinir le capitalisme comme civilisation de la destruction et culture de la domination de la nature (section 3).

1. Idéal et matériel : la production environnementale du social

Pour qu'apparaisse le rôle de l'environnement dans l'histoire des sociétés, il est nécessaire de penser la manière dont les sociétés s'y rapportent (symboliquement) et, en même temps, les formes sociales par lesquelles elles se l'approprient (matériellement). Sans quoi, on ne peut qu'être aveugle au rôle des « récits de la nature » dans les pratiques qui la prennent pour objet. Les conduites humaines à l'égard du monde non-humain ne sont jamais absolument séparables des valeurs, des représentations et des significations qu'on lui prête. Ainsi les théories écologiques du capitalisme ont-elles permis d'ébranler nos certitudes vis-à-vis du partage entre « usages de la terre » et « rapports de propriété ». Le concept de *forme sociale d'appropriation de la nature* implique en effet que l'usage soit toujours déjà une manière d'approprier la terre ou, plus simplement, qu'ils soient toujours dépendants d'une appropriation fondamentale. Aussi, la distinction, qui n'était qu'analytique chez Cronon, entre propriété et usage de la terre semble, dans les théories écologiques du capitalisme, redistribuée et polarisée autour des *objets* de la propriété : appropriation de l'environnement d'un côté, propriété des moyens sociaux de production de l'autre.

Toutefois, elles ont – sans doute en raison d'un matérialisme parfois réducteur – tendance à classer la dimension symbolique des pratiques sociales du côté de ce que Marx appelait, dans un texte trop célèbre³⁸⁶, « l'idéologie » par opposition aux « infrastructures » et aux « superstructures ». Si les infrastructures désignent les rapports sociaux de production et les superstructures les autres rapports sociaux (institutions politiques, organisations religieuses, structures de la parenté, etc.) qui reposent sur les premiers, l'idéologie, quant à elle, désignerait les représentations en tant qu'elles existent séparément, à côté, ou au-dessus, des rapports sociaux. Une telle séparation – sans doute très peu conforme à l'esprit de Marx lui-même – anime certaines théories écologiques du capitalisme qui relèguent la dimension symbolique des pratiques sociales au rang de reflets, au mieux adéquats, au pire déformés, de la réalité³⁸⁷.

³⁸⁶ MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit par Gilbert Badia et Maurice Husson, Paris, Editions sociales, 1966, p. 18 : « Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. »

³⁸⁷ On trouve une telle réduction matérialiste ou positiviste de la culture à ses déterminants économiques ou biologiques dans des travaux aussi différents que ceux de Crosby ou de l'école marxiste de la rupture du métabolisme. Voir par exemple CROSBY Alfred W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport,

La difficulté, pour les théories écologiques du capitalisme, à penser les relations dynamiques entre usages, propriétés et représentations de la nature tient sans doute à ce dualisme matière-esprit qui réduit le second à une simple expression de la première et empêche de penser l'autonomie de la nature. L'interrogation anthropologique sur le rôle de « l'idéal » dans les pratiques matérielles (A), conduira à nous interroger sur les effets sociaux de la nature dans l'histoire des sociétés (B) et nous permettra de relativiser les schèmes de la production et de l'appropriation dans les modes de relation à l'environnement (C).

A. Formes sociales d'appropriation de la nature et rapports sociaux de production

Dans *L'idéal et le matériel*, Maurice Godelier essaye d'affronter l'hypothèse marxienne selon laquelle, en transformant leur environnement, les sociétés se transforment elles-mêmes.

« Il s'agit d'analyser, écrit-il, comment et jusqu'à quel point les réalités matérielles, celles de la nature extérieure à l'homme et celles qu'il a lui-même créées ou transformées, *agissent* sur l'organisation de sa vie sociale et, plus profondément, sur les processus de production de nouvelles formes de société³⁸⁸. »

Son projet, en 1984, est donc celui d'une vérification épistémologique, par l'anthropologie économique, d'un principe ontologique du matérialisme historique : l'histoire est le résultat de l'activité et des rapports des humains entre eux et avec leur environnement naturel. Plus précisément, *ces réalités matérielles semblent dotées d'un pouvoir propre* (elles « agissent ») qui doit permettre d'expliquer l'histoire des sociétés, c'est-à-dire leur développement interne et leur genèse. L'anthropologie fonctionne alors comme un palliatif à une recherche historique impossible du fait de l'absence de sources et d'archives. Mais elle se situe elle aussi dans l'élément de l'historicité dans la mesure où son objet est l'apparition et la transformation des sociétés dans le temps³⁸⁹. En termes marxistes, il défend donc l'hypothèse que l'évolution historique des sociétés ne dépend pas

Connecticut, Greenwood Pub. Co., 1973 ; voir également CROSBY Alfred W., *Ecological Imperialism: the Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; voir surtout l'article où Crosby thématise ce réductionnisme, CROSBY Alfred W., « The Past and Present of Environmental History », in *The American Historical Review*, n° 4, vol. 100, 1995, p. 1177-1189. En ce qui concerne l'école marxiste, c'est chez Foster et Burkett qu'on trouve le réductionnisme matérialiste le plus poussé. Voir BURKETT Paul, *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*, New York, St Martin's Press, 1999 ; ainsi que FOSTER John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 2000.

³⁸⁸ GODELIER Maurice, *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010, p.12. Les italiques sont de moi.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 75 ; 103.

uniquement du rapport entre forces productives et rapports de production, mais également des rapports entre formes sociales d'appropriation de la nature et rapports de production.

Ceux-ci ne désignent pas pour Godelier l'institution économique, c'est-à-dire la sphère autonome de production et de circulation des marchandises caractéristique du capitalisme, mais un ensemble de fonctions et de « causalités "structurales" qui assurent les conditions de reproduction de la société³⁹⁰ ». La structure est la logique de fonctionnement d'un rapport social qui détermine la place et la fonction de chaque élément au sein de ce rapport, tandis que la causalité structurale renvoie aux effets de cette structure sur les autres rapports sociaux. Confondre institutions et fonctions économiques conduit donc nécessairement à un ethnocentrisme où la logique capitaliste sert d'étalon à l'étude de l'ensemble des sociétés. Là où de nombreux marxistes considèrent que l'*institution* économique détermine « en dernière instance³⁹¹ » les autres niveaux de la réalité sociale, Godelier montre, suivant en cela Polanyi³⁹², que tous les rapports sociaux peuvent jouer *comme* rapports de production à condition qu'ils assument les *fonctions* de la production. Quelles sont, dès lors, ces fonctions ?

L'anthropologue en identifie trois³⁹³. Premièrement, les rapports sociaux de production déterminent la forme de l'accès aux ressources et aux moyens de production à partir de règles de propriété qui autorisent ou interdisent un certain usage du territoire. Deuxièmement, ils organisent le procès de travail et répartissent le rôle des membres de la société dans ce procès. Troisièmement, ils déterminent la forme sociale de la circulation et de la distribution des produits du travail. Lorsque l'une ou l'autre de ces fonctions est assumée par des rapports sociaux politiques (comme en Grèce ancienne), religieux (comme chez les anciens Incas) ou de parenté (comme chez les Aborigènes australiens), ces rapports sociaux fonctionnent *comme* rapports de production sans que ceux-ci existent dans une institution économique séparée. Le refus du déterminisme économique a donc pour corollaire la critique d'une ontologie « stratifiée » où la réalité sociale serait partagée en

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 46.

³⁹¹ Dans *L'idéal et le matériel* l'un des adversaires principaux de Godelier est l'althussérisme et son ontologie sociale articulant différents niveaux ou sphères de la réalité sociale. Il faut également en déduire la fausseté du concept « d'autonomie relative » des sphères de la réalité sociale surdéterminée en dernière instance par les rapports de production. Voir ALTHUSSER Louis, et al., *Lire Le Capital*, *op. cit.*

³⁹² POLANYI Karl et ARENSBERG Conrad M., *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, traduit par Claude Rivière et Anne Rivière, préface de Maurice Godelier, Paris, Larousse, « Sciences humaines et sociales », 1974.

³⁹³ M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, *op. cit.*, p. 31; 140.

différents niveaux, hiérarchisés et distincts³⁹⁴. Pourtant, au vu de la typologie des fonctions qu'il élabore, la distinction entre formes d'appropriation de la nature et rapports de production est loin d'être évidente. Si ces derniers déterminent l'accès aux territoires et l'usage des ressources naturelles, à quel type de réalités sociales correspondent les formes d'appropriation de la nature ? Plus radicalement, si ces dernières sont *déterminées* par des rapports de production comment peuvent-elles agir sur le monde social, l'influencer et le transformer ? Enfin, s'il est – comme le remarque à plusieurs reprises Godelier³⁹⁵ – impossible de parler de « production » et de « travail » dans certaines sociétés non capitalistes, comment comprendre le maintien de la catégorie de rapports de *production* ? Est-ce que cela ne conduit pas à historiciser ce concept et à le circonscrire aux pratiques de certaines formations sociales modernes ? Afin de résoudre ces problèmes, essayons de suivre un exemple de l'anthropologue.

Dans certaines tribus aborigènes d'Australie, tout individu appartenant à un groupe de descendance représenté dans sa tribu a le droit de chasser sur les territoires de son groupe de parenté³⁹⁶. En cas de nécessité, n'importe quel individu peut également aller chasser sur le territoire de ses alliés à condition qu'il ait hérité de cette alliance par sa mère ou qu'il l'ait acquise par son épouse. Les rapports de parenté règlent ainsi l'appropriation abstraite de la nature, c'est-à-dire l'ensemble des règles qui garantissent la propriété d'un territoire et l'usage des ressources grâce auxquelles la société peut reproduire ses conditions d'existence matérielle. La propriété abstraite de la nature est donc un « attribut³⁹⁷ » de la parenté. La filiation permet de hiérarchiser les droits d'usages tout en instaurant une continuité de l'accès au territoire, tandis que l'alliance garantit l'accès réciproque entre les tribus. Mais, comme l'écrit l'anthropologue, « la propriété n'existe réellement que lorsqu'elle est rendue effective dans un procès d'appropriation concrète³⁹⁸ ». Autrement dit, les formes sociales d'appropriation de la nature renvoient à des *règles abstraites* et à des *pratiques concrètes* – toujours mêlées dans la réalité. Dès lors, le problème est de savoir si les rapports de production sont déterminés par les usages de la terre (pratiques concrètes) ou par les rapports de propriété

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 171 : « Le premier a été acquis dans les deux chapitres précédents et peut se résumer ainsi : la distinction entre infrastructures et superstructures n'est ni une distinction de niveaux ou d'instances, ni une distinction entre des institutions, bien qu'elle puisse se présenter ainsi dans certains cas. Elle est, dans son principe, une distinction de fonctions. La notion de causalité en dernière instance, de primat des infrastructures, renvoie à l'existence d'une hiérarchie d'institutions. Une société n'a pas de haut ni de bas et n'est pas un système de niveaux superposés. »

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 115, 127-128, 157.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 124.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 125.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

(règles abstraites) ? Dans le premier cas, les formes d'appropriation de la nature détermineraient la structure des rapports de production, dans le second, ils détermineraient les premières. L'enjeu est bien de comprendre le type de relations entre symbolique et matériel qui prévalent dans les rapports à la terre. Qu'en est-il, dès lors, de l'appropriation concrète chez les Aborigènes australiens dont parle Godelier ?

Quand une bande chasse au feu sur plusieurs territoires, la personne qui allume le premier feu doit appartenir à la section qui possède des droits sacrés sur ce territoire. En amont de la coopération dans le travail, il y a donc des règles d'appropriation qui sont concrètement mises en œuvre dans le procès de travail (la chasse) et grâce auxquelles celui-ci peut avoir lieu de manière pacifiée. Les formes sociales d'appropriation de la nature relèvent donc des rapports sociaux de production qui les autorisent (abstraitemment) et les organisent (concrètement).

« Les rapports de parenté, de filiation et d'alliance servaient donc de support et de cadre à l'appropriation abstraite (propriété) et concrète (procès de travail) de la nature. Ces rapports, combinés avec les rapports entre les sexes et entre les générations, constituaient l'armature sociale des divers procès matériel de production. Ils fonctionnaient à la fois : 1) comme condition sociale de l'appropriation abstraite de la nature et de ses ressources, 2) comme base de l'organisation sociale et de la coopération des individus et des groupes dans les divers procès concrets d'exploitation matérielle des ressources (chasse, cueillette, pêche), et 3) comme cadre de leur partage. Les rapports de parenté assumaient donc bien dans ces sociétés les trois fonctions qui définissent les rapports de production³⁹⁹. »

Deux éléments essentiels apparaissent dans cette conclusion. Premièrement, les rapports de production ne fonctionnent pas nécessairement comme une institution autonome dans la réalité sociale. Dans la majeure partie des cas, ce sont d'autres rapports sociaux – ici de parenté – qui jouent le rôle de rapports de production, puisqu'ils en assument les fonctions. La distinction institutionnelle entre infrastructures et superstructures n'a donc de validité que pour les sociétés capitalistes. Deuxièmement, le rapport entre formes sociales d'appropriation de la nature et rapports sociaux de production s'éclaire à partir des métaphores du « cadre », du « support » et de « l'armature ». Les rapports de production incarnent donc la logique de fonctionnement et de reproduction des rapports sociaux à l'œuvre dans des pratiques qui ne se résument pourtant pas à ce cadre⁴⁰⁰. Dans la mesure où l'appropriation sociale de la nature est conditionnée par le cadre

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁰⁰ On voit le geste qu'opère Godelier : d'un côté, contre le réductionnisme matérialiste qui penserait l'idéologie comme simple reflet des rapports sociaux, il propose de montrer comment des éléments de la « superstructure » (la famille, la religion) sont en réalité des fondements de « l'infrastructure » (des rapports économiques), pour reprendre une terminologie que Godelier refuse. L'anthropologue réintroduit le symbolique au cœur même de la structure

structural sans être intégralement déterminée par lui, elle est organisée par les rapports de production sans être identiques à eux.

Le problème soulevé plus haut réapparaît alors de manière plus précise. Les formes sociales d'appropriation de la nature sont-elles une *fonction* des rapports de production ou un type de *rapport social* conditionnés par les rapports de production ? Il paraît difficile de trancher entre ces deux hypothèses tant l'anthropologue semble hésiter entre différentes manières d'articuler formes d'appropriation de la nature et rapports de production. Tantôt les premières apparaissent seulement comme une fonction des seconds, tantôt elles apparaissent comme un type de rapport social conditionné par les rapports de production mais différents d'eux. Godelier propose une solution à ce problème dans le chapitre deux, « Territoire et propriété dans quelques sociétés précapitalistes⁴⁰¹ ». Il écrit ainsi que « quelle que soit la forme, individuelle ou collective, d'un processus quelconque d'appropriation concrète de la nature, cette forme est toujours celle d'un rapport social, l'effet de la structure d'une société⁴⁰² ».

L'appropriation *concrète* de la nature désignerait donc un rapport social conditionné par les rapports de production. Entre les deux, s'établirait un rapport de causalité structurale. Mais encore faut-il en déduire que l'appropriation *abstraite* de la nature (c'est-à-dire l'ensemble des règles de propriété qui organisent l'accès à un territoire et l'usage des ressources) ne relève pas de ce rapport social. Aussi, la réponse la plus cohérente consisterait sans doute à affirmer que l'appropriation abstraite est, pour Godelier, une *fonction* des rapports de production et que l'appropriation concrète est un rapport social, c'est-à-dire un *effet de la structure* de la société. Le concept d'appropriation signe ainsi l'entrée de l'environnement dans la définition des catégories anthropologiques marxistes⁴⁰³ et

économique des rapports sociaux. Mais d'un autre côté, il faut noter qu'il trouve étonnement chez les Aborigènes un principe d'explication économique au cœur même du symbolique. Si donc, il réintroduit du culturel dans l'économie, c'est pour réintroduire in fine de l'économie dans le culturel. Depuis, l'anthropologie a relativisé cette position en insistant sur les composantes religieuses et mythologiques de la parenté chez les Aborigènes. Voir par exemple GLOWCZEWSKI Barbara, *Les rêveurs du désert : peuple warlpiri d'Australie : essai*, Arles, Actes sud, 1996.

⁴⁰¹ Ce chapitre absolument central pour la question qui nous occupe a d'abord fait l'objet d'une communication de Godelier à un symposium mondial d'anthropologie. Puis, il a paru sous la forme d'un article dans *la Pensée* avant d'être enfin publié dans GODELIER Maurice, *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés, op.cit.*. Pour le symposium voir GODELIER Maurice, *Territory and Property in Primitive Society*, Bad-Homburg, Weiner-Reimers Stiftung, 1977 ; et pour l'article voir GODELIER Maurice, « Territoire et propriété dans quelques sociétés précapitalistes », in *La Pensée*, n° 198, avril 1978, p. 7-49.

⁴⁰² M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, op. cit., p. 116.

⁴⁰³ Les sciences sociales en général ont, au moins depuis Durkheim, pensé le rapport de l'homme à son milieu. Cependant, elles l'ont principalement pensé à partir d'une opposition entre les sociétés et l'environnement. Voir notamment CHARBONNIER Pierre, *La fin d'un grand partage : nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS éditions, 2015. L'anthropologie marxiste française a également été attentive à la question de l'environnement extérieur, mais sans nécessairement forger les concepts permettant de penser ce rapport. Voir notamment MEILLASSOUX Claude,

un déplacement du concept de rapports de production limité par un nouveau type de rapport social, le rapport à la terre. Cependant, deux des questions évoquées plus haut resurgissent. Premièrement, si les rapports à la nature (formes d'appropriation) sont un *effet* de la structure, comment peuvent-ils « [agir] sur l'organisation de la vie en société⁴⁰⁴ » ? Le modèle de causalité structurale n'empêche-t-il pas de penser l'historicité des rapports à la nature, c'est-à-dire la manière dont ils transforment l'ordre social lui-même ? Deuxièmement, si les rapports sociaux dont il a été question (appropriation et rapports de parenté) ne se laissent pas penser dans les termes occidentaux de « travail » et de « production », qu'est-ce qui justifie l'usage du concept de rapports de production ?

B. Adaptation et historicité

On se souvient que l'un des enjeux de *L'idéal et le matériel* était de rendre raison du rôle des rapports à l'environnement dans la trajectoire historique des sociétés⁴⁰⁵. Mais on peut se demander si la définition de l'appropriation de la nature comme *effet* de la structure des rapports de production n'empêche pas de réaliser cet objectif. Si les modes d'appropriation de la nature ne sont que des effets structuraux des rapports de production, ne sommes-nous pas condamnés à refuser aux premiers toute historicité propre ? Plus simplement, de quelle manière les rapports à la terre orientent-ils le devenir historique des sociétés ?

Femmes, greniers et capitaux, Paris, François Maspero, 1982. Le concept de « mode de production domestique », par opposition au mode de production capitaliste, permet précisément de penser un autre rapport entre la production, la répartition du produit social et l'organisation de la vie sociale. La dimension environnementale de ce mode de production n'est pas absente de la réflexion de Meillassoux mais elle ne sert qu'à montrer comment les modes de production se distinguent, et s'articulent dans l'impérialisme. Voir par exemple p. 61 : « L'accès aux moyens naturels de production n'est pas à confondre ici avec une forme quelconque d'appropriation de la terre. Pour un individu l'accès à la terre comme moyen agricole de survie s'assortit nécessairement de l'accès à la semence et à la subsistance pendant toute la période de préparation des cultures, sans lesquelles la "propriété" de la terre n'aurait aucun contenu. *L'accès à la terre est donc subordonné à l'existence ou à la création de rapports sociaux préalables – filiation ou affinité – par lesquels s'obtiennent ces matières.* (...) La terre étant indissociable des rapports de production et de reproduction qui permettent son exploitation, elle ne peut faire l'objet d'une "appropriation" pour elle-même, par laquelle elle serait séparée du contexte social qui lui donne une existence économique et une valeur d'usage. » Au-delà de la controverse entre Godelier et l'anthropologie structurale marxiste incarnée par Meillassoux, un thème important – sur lequel nous reviendrons dans la prochaine section – apparaît cependant : la relativité du concept d'appropriation de la nature.

⁴⁰⁴ M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 14 : « Car la nature ne cesse jamais d'agir sur l'homme, même si ce n'est pas de manière identique selon qu'il la connaît ou non, ou qu'il la maîtrise ou non. Ce sont des problèmes que nous abordons dans la première partie de cet ouvrage, où nous analysons différentes formes d'appropriation matérielle et sociale de la nature, et cherchons à découvrir, dans l'organisation des différents systèmes économiques et sociaux, l'effet des contraintes matérielles imposées par les conditions de reproduction des écosystèmes naturels au sein desquels ces sociétés se trouvent immergées et sur lesquelles elles agissent pour se reproduire. »

C'est sous le signe de l'*adaptation* aux contraintes environnementales et de l'*ajustement* face aux limites écosystémiques que Godelier propose de penser l'historicité de ces rapports. L'adaptation désigne en effet la capacité à limiter les effets négatifs imposés par un environnement et à amplifier ses effets positifs afin d'assurer la reproduction du milieu et de la société qui s'y développe⁴⁰⁶. Elle vise donc les stratégies mises en œuvre par les sociétés pour opposer aux contraintes écologiques des pratiques matérielles et sociales. Malgré sa connotation darwinienne, il serait trompeur de penser l'adaptation comme une réponse biologique à un ensemble de menaces environnementales. Une telle approche risquerait de faire des formes culturelles des conséquences nécessaires des déterminations climatiques et environnementales, sans laisser aucune place à la variété et à l'autonomie des réponses sociales aux problèmes écologiques. Deux éléments permettent de suspendre le darwinisme dans l'étude écologique des sociétés. D'une part, et conformément aux thèses de *La variation des animaux et des plantes à l'état domestique*⁴⁰⁷, Godelier reconnaît aux techniques et aux savoirs le mérite d'interrompre tout processus biologique d'adaptation. Mais d'autre part, ces forces productives témoignent du fait que les stratégies d'adaptation aux contraintes écologiques sont toujours médiées par des représentations de la nature en fonction desquelles les sociétés agissent.

« Mais en même temps les processus d'adaptation chez l'homme impliquent dès le départ l'élaboration de représentations et d'interprétations de la nature partagées par les membres d'une même société, et l'organisation de différentes formes d'interventions individuelles et collectives sur la nature qui prennent appui sur ces représentations et ces interprétations⁴⁰⁸. »

L'adaptation n'est donc jamais une réaction immédiate et inconsciente mais un ensemble de pratiques répondant à des problèmes matériels informés par des représentations de ce qu'est la nature et de ce que doit être l'action humaine⁴⁰⁹. Les rapports à la nature, c'est-à-dire les pratiques

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁰⁷ DARWIN Charles, *La variation des animaux et des plantes à l'état domestique*, Paris, H. Champion, 2015.

⁴⁰⁸ M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, op. cit., p. 15.

⁴⁰⁹ La position de Godelier est en fait une intervention dans le débat qui opposait alors le matérialisme culturel autour de Marvin Harris notamment et l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. La discussion portait sur le type de rapports entre les mythes et les caractéristiques écologiques des milieux naturels. Pour Lévi-Strauss, dans la mesure où des groupes différents peuvent sélectionner des caractères très différents parmi les mêmes réalités environnementales pour leur donner des significations distinctes, il n'y a pas lieu de penser des déterminations écologiques des mythes. Pour Marvin Harris, au contraire, cette position relevait d'un idéalisme incapable de penser le rôle de l'adaptation à l'environnement dans la formation des mythes. Leur opposition s'est cristallisée autour du débat bien connu sur les palourdes après une conférence de Lévi-Strauss en 1972. Pour la conférence Lévi-Strauss voir LEVI-STRAUSS Claude, « Structuralism and Ecology », Barnard College, Gildersleeve Conference, 1972; et sa traduction française dans LEVI-STRAUSS Claude, « Structuralisme et écologie » in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 143-166. La réponse de Marvin Harris a été publiée en français dans HARRIS Marvin, « Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence

d'intervention et de transformation de la matérialité, sont toujours déjà autorisés et structurés par des représentations de ce qu'elle est. Dès lors, ces dernières ne peuvent plus être pensées comme des idéologies, situées à côté ou au-dessus des pratiques sociales. Telle est sans doute l'idée essentielle de Godelier. L'idéal n'existe que dans le matériel, de même que les activités humaines sont impensables sans l'idéalité qui les autorise et les organise. Dès lors, penser l'adaptation des sociétés à l'environnement suppose toujours de comprendre la manière dont les sociétés ont interprété les limites qu'il leur impose. À cet égard, toute histoire de l'environnement est aussi une histoire des représentations de la nature. De quelle manière l'environnement, médié par des représentations sociales de la nature, agit-il sur le développement des rapports sociaux ?

L'exemple de la tribu des Bassari⁴¹⁰ du sud de l'Iran fournit à Godelier l'occasion de montrer comment les contraintes environnementales exigent un ajustement structurel et une adaptation des sociétés à leur milieu. Plusieurs sociétés pastorales nomades – parmi lesquelles les Bassari – se partagent un territoire défini selon des règles préétablies. Elles utilisent ainsi, chacune à tour de rôle, les mêmes points d'eau et les mêmes pâturages. Cette appropriation de la nature fonctionne parce que chaque société se représente l'utilisation du territoire comme un droit traditionnel. Il s'agit pour eux de compenser les variations saisonnières des ressources écologiques sur un territoire scindé entre zones montagneuses froides au Nord et zones torrides au Sud. Les autres sociétés nomades pastorales qui utilisent ce territoire précèdent et suivent les Bassari à chaque nouveau déplacement. Cette absence de territoire fixe et son usage par différentes sociétés garantit une utilisation maximale des ressources « en ménageant l'avenir par un ajustement équilibré entre populations humaines et animales et ressources locales en pâturages et en eau⁴¹¹ ». Cette utilisation des ressources à la limite maximale de la capacité de charge ne va pas sans certaines rivalités politiques et formes de compétitions entre groupes. Cet exemple permet de penser la manière dont des contraintes écologiques configurent la forme sociale de l'appropriation de la nature et, partant, les rapports de production eux-mêmes.

« Nous n'avons pas affaire à un déterminisme écologique mécanique, mais à des déterminations écologiques et technologiques (absence de procédés de stockage du

Gildersleeve de 1972 », in *L'homme*, n° 2-3, XVI, 1976, p. 5-22. On trouve un excellent résumé de cette importante discussion dans DESCOLA Philippe, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature : conférences-débats*, Versailles, Éditions Quae, 2011.

⁴¹⁰ M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, *op. cit.*, p. 118.

⁴¹¹ *Ibid.*

fouillage, etc.) qui exigent une réponse adaptée au niveau des rapports de production et du pouvoir⁴¹². »

L'appropriation abstraite de la nature, c'est-à-dire les règles qui définissent la propriété, l'accès et l'usage d'un territoire, est informée par des représentations de la nature, adaptées aux contraintes écologiques, qui encadrent l'appropriation concrète de la nature. Les pratiques par lesquelles une société s'approprie son environnement sont donc fixées par des règles de propriété (première fonction des rapports de production) modelées à partir d'une certaine représentation de ce qu'est la nature, représentation adaptée à cet environnement lui-même. Les rapports à la terre ne sont pas seulement des effets de la structure sociale, mais toujours en même temps une cause de la configuration de cette structure. C'est à cette condition qu'on peut refuser le déterminisme économique de la structure des rapports de production *et* le déterminisme technique-écologique⁴¹³. La relation dynamique entre formes d'appropriation de la nature et rapports de production, pensée en termes d'adaptation au milieu, conduit à sortir d'un modèle strictement structural. L'historicité de ces rapports implique en effet de penser l'action réciproque des uns sur les autres, sans limiter les rapports à la terre à de stricts effets des rapports de production.

Mais d'autre part, les représentations dont il est ici question n'existent jamais hors des rapports sociaux qui les mobilisent. Il est donc impossible de séparer, autrement qu'à titre analytique, les représentations de la nature et les pratiques qui les mettent en œuvre. Paraphrasant Hegel⁴¹⁴, Godelier écrit ainsi « [qu'] il y a de l'idéal dans tout le réel (social), ce qui n'implique pas que tout soit idéal dans le réel. Les idées, ajoute-t-il, ne sont pas une instance séparée des rapports sociaux, les re-présentant comme après coup à la pensée⁴¹⁵ ». L'anthropologue récuse donc l'hypothèse d'une *genèse* matérielle des idées, selon laquelle le symbolique serait chronologiquement postérieur et ontologiquement inférieur aux pratiques sociales. Admettre la réalité des idées, c'est-à-dire leur existence, et leur existence dans des pratiques, ne conduit pas nécessairement à un

⁴¹² *Ibid.*, p. 119.

⁴¹³ Comme le remarque Pierre Charbonnier, ce refus du déterminisme biologisant ou écologique est issu, dans le contexte français, du « possibilisme » vidalien. C'est ainsi que des géographes ont nommé l'épistémologie géographique de Vidal de la Blache qui considère que plusieurs réponses adaptatives sont toujours possibles dans un environnement donné. Voir par exemple CHARBONNIER Pierre, *La fin d'un grand partage*, *op.cit.*, p.206 : « Car si un environnement donné n'autorise pas n'importe quelle formation sociale, il admet bien un nombre indéterminé de réponses "possibles", qui varient en fonction des "actes d'initiatives" qui s'y inscrivent. » Voir notamment VIDAL DE LA BLACHE Paul, *Le Principe de géographie générale*, Paris, Armand Colin, 1896 ; et surtout VIDAL DE LA BLACHE Paul, *Les genres de vie dans la géographie humaine*, Paris, Armand Colin, 1911.

⁴¹⁴ HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, GF Flammarion, 1999, p.73 : « Ce qui est rationnel, c'est ce qui est réel ; et ce qui est réel, c'est ce qui est rationnel. »

⁴¹⁵ M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, *op. cit.*, p. 199.

matérialisme réducteur. Toute pratique présuppose toujours déjà un ensemble de valeurs, d'idées et de représentations. Ceci, comme on va le voir, permet à la fois de repenser le concept d'idéologie et de problématiser la démarche de l'anthropologue.

Premièrement, d'un point de vue définitionnel, il devient impossible de penser les idéologies comme des « illusions qui viendraient comme après coup légitimer des rapports sociaux concrets qui auraient existé avant et sans elles⁴¹⁶ ». Pour que des idées deviennent dominantes et effectives, c'est-à-dire pour qu'elles légitiment l'ordre existant, aussi inégalitaire soit-il, elles doivent être partagées par la majorité des membres de la société, dominants et dominés, qui les tiennent pour vraies. Si les représentations peuvent revêtir une forme idéologique ce n'est donc jamais au sens où elles seraient mensongères. Puisque la pensée n'existe jamais séparément des pratiques et des rapports sociaux, la vérité ne tient pas à la forme ou au contenu des idéalités mais au rapport qu'elles entretiennent avec l'ordre social. Ceci implique donc, deuxièmement, qu'il n'existe aucun critère formel pour définir ce qui est idéologique et ce qui ne l'est pas. Au cours de son enquête, l'anthropologue ne peut qu'admettre pour vrai ce que les groupes qu'il étudie considèrent eux-mêmes comme tel. Mais, s'il est toujours nécessaire, dans l'étude des sociétés, de tenir pour vrai ce qu'*elles* tiennent pour vrai⁴¹⁷, le troisième problème que nous avons soulevé ressurgit. Reste à savoir ce qui justifie de parler de rapports de *production* dans le contexte de sociétés qui s'y refusent.

C. La production et le symbole

Godelier remarque à plusieurs reprises⁴¹⁸ qu'il n'est pas possible de parler de « travail » ou de « production » dans toutes les sociétés et pour toutes les activités que nous y associons. Dans la mesure où l'action met en œuvre des représentations dans l'activité même, il est impossible de la penser sans les représentations qui la structurent. Trois exemples lui permettent d'attester de cette

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 203 : « Le problème n'est donc pas seulement d'expliquer comment des observateurs étrangers à une société, qu'ils en soient ou non les contemporains, peuvent ne pas partager les croyances tenues pour vraies dans cette société et les considérer comme fausses, mais d'expliquer comment dans une même société, à la même époque, certaines idées tenues pour vraies par la majorité des membres de cette société sont tenues pour fausses par diverses minorités. »

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 115, 127-128, 157, 176, 178, 180, 197 ; notamment p.115 : « Mais il faut souligner que le mot travail n'existe pas dans de nombreuses langues, parce que n'existent pas les représentations qui lui correspondent. Chez les Maenge, horticulteurs de Nouvelle-Bretagne, les activités horticoles sont considérées comme un « échange » avec les morts et les dieux, non comme une « transformation » de la nature et moins encore comme une transformation de la « nature de l'homme ». Idée commune aujourd'hui en Occident, mais qui y est apparue tardivement sans doute au XVIII^e siècle. »

corrélation : la Grèce antique, la Chine ancienne et les Maenge de Nouvelle-Guinée. Concentrons-nous sur le premier.

L'anthropologue suit la lecture du poème d'Hésiode, « Les Travaux et les Jours », proposée par Jean-Pierre Vernant dans « Travail et nature dans la Grèce ancienne⁴¹⁹ ». Aucun concept ne permet d'unifier les différentes conduites que nous regroupons sous la catégorie de travail. Au VII^{ème} siècle, les activités agricoles (qui elles-mêmes ne sont pas unifiées) et les activités artisanales ne renvoient pas aux mêmes types de pratiques. Si les secondes sont des *technai*, c'est-à-dire des procédés secrets qui supposent une transmission et une initiation hors du groupe familial, les premières, en revanche, ne relèvent ni de la technique ni de la production. En tant que tâche et activité pénible (*ponos*), elles correspondent à l'activité à laquelle tout citoyen doit participer – au même titre que la guerre. Par le travail agricole, le citoyen entretient un commerce avec les dieux qui fournissent les moyens de sa reproduction en échange de l'effort dépensé. L'agriculture est donc avant tout un culte de la nature et des dieux par lequel les humains entretiennent une relation avec les puissances non-humaines, davantage qu'un commerce entre humains eux-mêmes⁴²⁰. L'artisanat quant à lui, déprécié en tant qu'activité de fabrication (*poiësis*), n'est pas non plus une activité productrice, au sens d'une activité de transformation de la nature. La fabrication revient à donner une forme à une matière par le mouvement de l'artisan. On pourrait objecter qu'il s'agit là d'une définition typiquement moderne de la production. Mais ce n'est pas, dans la pensée grecque, l'artisan qui est dépositaire de la forme. Dans la mesure où la forme est entièrement commandée par l'usage qu'en aura le consommateur, c'est à celui-ci que revient le privilège d'être la cause finale de l'objet produit. L'historien de la Grèce en conclut que « de façon générale, l'homme n'a pas le sentiment de transformer la nature, mais plutôt de se conformer à elle⁴²¹ ». Il n'est pas nécessaire de multiplier ici les exemples pour en tirer quelques enseignements.

⁴¹⁹ VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, la Découverte, 2005, p.274-294 ; cet article a initialement paru dans VERNANT Jean-Pierre, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », in *Journal de Psychologie*, n° 1, Le travail, les métiers, l'emploi, 1955, p. 18-38.

⁴²⁰ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs, op. cit.*, p. 278 : « Tel est chez Hésiode, l'aspect psychologique du travail de la terre. Il ne constitue pas un type particulier de comportements visant à produire, par des moyens techniques, des valeurs utiles au groupe ; il s'agit plutôt d'une forme nouvelle d'expérience et de conduite religieuses : dans la culture des céréales, c'est à travers son effort et sa peine, strictement réglés, que l'homme entre en contact avec les puissances divines. En travaillant, les hommes deviennent mille fois plus chers aux Immortels. »

⁴²¹ *Ibid.*, p. 294 ; Godelier commet une légère erreur dans la citation qu'il donne de l'historien. Vernant écrit : « Socialement l'artisan n'est pas un producteur » ; voir J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs, op. cit.*, p. 294.

Premièrement, les représentations de la nature et des conduites humaines ne sont jamais extérieures aux pratiques elles-mêmes. Elles les autorisent, les informent et leur confèrent leur signification sociale. Elles ne servent donc pas seulement à justifier *a posteriori* des pratiques pensées comme pur effet de la structure sociale, mais sont partie prenante des forces productives et des rapports de production eux-mêmes. Deuxièmement, la définition de conduites relevant de ce que nous nommons production, est relative à un certain type de rationalité que Vernant qualifie de mythique, par opposition à une rationalité technique où les activités humaines apparaissent séparées de leur environnement naturel⁴²². Troisièmement enfin, l'interrogation sur la nature, productrice ou non, de ces activités n'est pas sans rappeler la typologie des structures intentionnelles du travail élaborée par Ted Benton et analysée au cours du précédent chapitre. Dans les deux cas, il s'agit de relativiser l'universalité du concept de production. Cependant, là où Benton proposait une typologie abstraite fondée sur la seule distinction entre sociétés capitalistes et non capitalistes, Godelier entend plutôt montrer la dimension idéale des pratiques propres à chaque formation sociale. La portée du « grand partage » – entre sociétés capitalistes et non capitalistes – est donc limitée par l'étude ethnologique de la multiplicité des sociétés. Pourquoi, malgré tous ces éléments historiographiques, l'anthropologue maintient-il pourtant l'usage et la légitimité du concept de production ?

On pourrait évidemment défendre que son attachement au marxisme l'empêche d'abandonner un concept aussi central. Cette thèse est sans doute largement justifiée. Je voudrais cependant faire une hypothèse différente. À propos des Aborigènes australiens, Godelier défend un usage analogique du concept.

« Nous avons touché là un point qui revêt une grande importance théorique, car cet exemple nous met en présence de rapports de parenté qui, comme dans toute société, règlent la filiation, le mariage et éventuellement la résidence des individus qui composent la société, mais qui, de plus et en même temps règlent l'appropriation – abstraite et concrète – de la nature ; ils sont ce que dans notre culture occidentale on appellerait la structure

⁴²² L'auteur de *L'idéal et le matériel* ne relève pas la distinction qu'opère Vernant entre une rationalité mythique (où les sociétés appartiennent à la nature) et une rationalité technique (fondée sur la discontinuité et la séparation). Elle me semble pourtant décisive à plus d'un titre. D'une part, elle permet d'interroger le présupposé discontinuiste de la pensée de Godelier. D'autre part, elle reprend un thème classique de *La dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer et invite à penser que le concept de production (et sans doute sa critique) est lié à une histoire moderne-occidentale de la rationalité. Nous reviendrons sur ce point mais l'on peut d'ores et déjà noter la parenté avec l'œuvre des Francfortois dans cet extrait de *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 292 : « L'homme n'est pas encore suffisamment distingué de la nature pour que son action puisse s'en détacher sans basculer du même coup du côté de la convention ». Il est à noter que cet article de Vernant fut initialement publié en 1955 soit moins de dix ans après *La Dialectique*. Voir HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor Wiesengrund, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974.

économique de la société et ce que les marxistes nommeraient des rapports de production⁴²³. »

C'est la seconde partie de la citation qui m'intéresse ici. L'emploi des conditionnels et des verbes de désignation (appeler, nommer) témoigne d'un travail de *traduction*. Il ne s'agit pas tant de rendre raison de la *nature* des activités elles-mêmes, que d'explicitier, dans une autre langue (occidentale ou marxiste), le type de *rapports* que ces activités entretiennent avec la totalité sociale dans laquelle elles s'inscrivent. L'analogie, en tant qu'égalité de rapports (entre parenté et formes d'appropriation aborigènes de la nature d'un côté et rapports de production et formes d'appropriation capitaliste de la nature de l'autre), doit faire l'épreuve de la traduction. En ce sens, la validité du concept de production ne renvoie pas à l'universalité d'une activité mais à la possibilité de sa transposition dans un système symbolique équivalent⁴²⁴. Mais, en dernière analyse, ce qui justifie cette entreprise de traduction, en terme marxiste, c'est bien l'identification d'une « réalité » commune : dans les deux cas, certaines fonctions nécessaires à la reproduction des rapports sociaux s'y retrouvent. La détermination des règles abstraites d'appropriation de la nature autorise cette entreprise. On pourrait d'ailleurs y voir une dimension universelle des conduites humaines : le fait que les réalités idéelles sont non seulement une composante des rapports sociaux mais, plus radicalement, « *une condition nécessaire tout autant de leur formation que de leur reproduction*⁴²⁵ ».

Pour résumer notre lecture de Godelier, il apparaît, premièrement, que les formes sociales d'appropriation de la nature sont une fonction des rapports de production et un rapport social en

⁴²³ M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, op. cit., p. 127.

⁴²⁴ Dipesh Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe* défend une position similaire à propos du rôle de la traduction pour la validité des concepts marxistes. Il ne me semble pas évident que l'historien indien ait lu l'anthropologue marxiste, mais dans les deux cas, c'est le souci de maintenir la validité d'une analyse marxiste sans européocentrisme qui explique sans doute le recours à un concept de traduction. Voir CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 ; et notamment le chapitre 4 « Comment traduire des mondes vécus dans les catégories de travail et d'histoire », pp. 129-160. Voir par exemple, p. 152 : « La traduction, dans la catégorie universelle de "travail", du travail du tisserand qui pratique le culte des outils doit être marquée d'ambiguïté : elle doit s'approcher suffisamment de la catégorie séculière de "travail" pour faire sens, mais elle doit aussi, par la présence et la pluralité des dieux et des esprits, "s'en écarter suffisamment pour produire un choc". » L'auteur indien cite ici le travail de SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Politics of Translation », in *Outside in the Teaching Machine*, New-York et Londres, Routledge, 1993, p. 182. Je reviendrai dans le chapitre 9, sur l'importance du concept de traduction dans l'élaboration d'une pensée écologiste non européocentrique.

⁴²⁵ M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, op. cit., p. 198. Quelques lignes plus haut, Godelier avait proposé cette magnifique conclusion de sa lecture de *Les Travaux et les Jours* : « Nous avons vu également à propos d'Hésiode qu'un procès de travail comporte souvent des actes symboliques par lesquels on agit non pas sur la nature visible comme on le fait avec les outils, mais sur des puissances invisibles qui contrôlent la reproduction de la nature et sont censées pouvoir accorder ou refuser à l'homme ce qu'il espère : une bonne récolte, une bonne chasse, etc. Cette partie symbolique du procès de travail constitue une réalité sociale tout aussi réelle que les actions matérielles sur la nature, mais sa finalité, ses raisons d'être et son organisation interne constituent autant de réalités idéelles dont l'origine est la pensée qui interprète l'ordre caché du monde et organise l'action sur les puissances qui le contrôle. »

tant que tel, c'est-à-dire un effet de la structure des sociétés. Deuxièmement, l'adaptation aux conditions écologiques, médiée par des représentations et des interprétations de la matérialité naturelle, conditionne la forme des rapports de production. Le rapport à l'environnement naturel est donc l'un des moteurs de l'histoire des sociétés, de leur naissance et de leur devenir. Mais, troisièmement, un doute subsiste quant aux concepts qu'il convient de mobiliser pour penser cette dynamique historique environnementale. Si l'on peut parler de « production » pour des sociétés qui s'y refusent, c'est de manière analogique et fonctionnelle. Il n'y a, à proprement parler, pas de production, mais des rapports sociaux qui fonctionnent *comme* rapports de production, c'est-à-dire qui occupent les mêmes fonctions que les rapports de production dans les sociétés où la production est le mode de relation dominant à l'environnement. La même question pourrait d'ailleurs être soulevée à l'égard du concept d'*appropriation* sociale de la nature⁴²⁶. Les sociétés dont il s'agit ici pensent-elles leur intervention dans l'environnement comme une « appropriation » ? Il est étonnant que Godelier ne soulève jamais cette difficulté, comme si l'appropriation était « hors de question ». Or, on pourrait faire l'hypothèse que l'appropriation, en tant que prise d'un territoire ou d'une ressource existant à l'extérieur de la sphère sociale, est tout aussi relative que la production. À cet égard, Tim Ingold remarque, dans l'introduction de *The Perception of Environment*⁴²⁷, et à propos de son ouvrage de 1986, *The Appropriation of Nature*⁴²⁸, que la relativité du concept d'appropriation ne vient pas tant de l'absence de conduites comparables à celle que nous désignons de cette manière, que de son présupposé cosmologique : une discontinuité nature-société introuvable dans nombre de sociétés de chasseurs-cueilleurs.

La caducité épistémologique des concepts de production et d'appropriation dans l'étude des sociétés non-modernes ferait alors signe vers des différences plus profondes que celles identifiées par Godelier dans *L'idéal et le matériel*. L'absence de ces pratiques témoignerait d'une différence dans les schèmes symboliques qui déterminent l'accès à la réalité et autorisent ou interdisent certaines conduites. Par contraste, la présence de telles conduites (d'appropriation et de production) indiquerait la trace des présupposés idéels qui les justifient dans les sociétés modernes. Une critique écologique du capitalisme, c'est-à-dire une critique de la production et de l'appropriation capitaliste, doit dès lors se confronter au type de rationalité qui les autorisent. C'est

⁴²⁶ Voir notamment C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, *op. cit.*, p. 61.

⁴²⁷ INGOLD Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2011.

⁴²⁸ INGOLD Tim, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1986.

donc à l'examen de la culture moderne de la nature et de son présupposé discontinuiste qu'il faut désormais se consacrer.

2. Nature et culture : le partage du social

L'enquête philosophique sur l'historicité des rapports à la Terre m'a mené, à la suite de Godelier, à penser la centralité des formes sociales d'appropriation de la nature. Elles permettraient de penser l'action réciproque des sociétés et de leur environnement. Pourtant, la relativisation du concept de production, et la limitation de son usage aux sociétés occidentales modernes, a fait naître le doute que le concept d'appropriation n'était pas aussi facilement transposable qu'il eût pu le paraître. Godelier suppose en effet une multiplicité – *a priori* indénombrable – des représentations idéelles « mises-en-action » dans les conduites sociales à l'égard de la nature. On pourrait cependant faire l'hypothèse que l'invalidité ethnologique de ces concepts tient au partage ontologique qu'ils mettent en œuvre : une discontinuité substantielle entre nature et société dont il faudrait, dans un second temps, penser les relations. L'anthropologue ne met en doute la pertinence de cette distinction qu'à l'égard de cette part de la nature qui est directement « soumise » à l'humanité.

« La frontière entre la nature et la culture, la distinction entre le matériel et l'idéal tendent d'ailleurs à s'effacer lorsqu'on analyse la partie de la nature qui est directement soumise à l'homme, produite ou reproduite par lui (animaux et plantes domestiques, outils, armes, vêtements...). Cette nature extérieure à l'homme n'est pas extérieure à la culture, à la société, à l'histoire⁴²⁹. »

Qu'une frontière s'efface suppose qu'elle a d'abord existé dans nos modes de relation ou prévalu dans nos modes de connaissances. De surcroît, cet effacement ne concerne que la nature « produite » et « reproduite » et non « cette part infinie de la nature qui se trouve toujours hors de [sa] portée mais qui ne cesse jamais pour autant d'agir sur lui⁴³⁰ ». L'idée d'une production de la nature rejoue celle de « seconde nature⁴³¹ » en affirmant l'existence d'un objet matériel entièrement

⁴²⁹ M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, *op. cit.*, p. 13.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴³¹ CRONON William, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, New York, WW. Norton and Company, 1991, p. 30 par exemple. Si le concept de « seconde nature » possède évidemment une longue histoire philosophique, on en trouve un usage renouvelé chez certains historiens de l'environnement. Il ne désigne plus l'ensemble des dispositions acquises par les individus et les peuples au cours de leur formation culturelle et de leur histoire, mais l'environnement en tant qu'il a été transformé par les sociétés. Ce concept nous semble cependant problématique en ce qu'il introduit une théorie des *stades* historiques de la nature plutôt que de penser les interactions nature-société comme un processus continu et jamais achevé. De surcroît, l'idée de seconde nature suppose l'existence d'une première nature vierge. Or, la plupart des premières natures ont déjà une histoire de longue durée. La première nature des parcs nationaux américains est déjà la troisième, quatrième ou énième nature des peuples autochtones. C'est aussi pour cette raison que je suis réservé sur l'usage du terme de troisième nature pour penser les ruines du capitalisme, à la manière d'Anna Tsing. Il me semble plus cohérent de parler de la processualité de natures en devenir plutôt que de réintroduire une théorie évolutionniste des *stades* de l'histoire. L'histoire de la nature est une histoire processuelle de longue durée. Pour le concept de seconde nature, voir par exemple N. Smith, *Uneven Development*, *op. cit.* ; et en histoire environnementale, WORSTER Donald, *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*, New York, Pantheon Books, 1985.

transformé par les activités humaines. À son fondement réside donc la possibilité d'une production, dont on a vu que Godelier refusait lui-même l'universalité. La validité du partage nature-société et du type de pratiques qu'il implique (notamment la soumission de la nature) ne fait pas partie du champ de ses réflexions. Or, comme le remarque Raymond Williams, dans *Ideas of Nature* :

« parler d'une "intervention" de l'homme dans les processus naturels suppose qu'il puisse imaginer avoir la possibilité de ne pas le faire ou décider de ne pas le faire. La nature doit être pensée comme séparée de l'homme avant que ne se pose la question de son intervention ou de sa maîtrise⁴³². »

Commentant cette citation, Tim Ingold remarque que l'idée d'intervention est liée à un dualisme cosmologique hérité de modes de subsistance, fondés sur la domestication du sauvage⁴³³. En tant que processus de sélection artificielle et de dressage, la domestication introduit et reproduit en effet, un nouveau rapport à l'objet naturel – qu'il s'agisse de l'environnement, du corps de l'enfant ou de celui du « sauvage ». La civilisation désigne alors le passage de l'état primitif à un état accompli ou réalisé par des activités sociales de domestication. L'idée d'une nature inférieure à dominer – à partir de laquelle les concepts d'intervention, de production ou d'appropriation prennent sens – relèverait donc d'un mode de relation à l'environnement fondé sur la domestication du non-civilisé. À l'inverse, l'impropriété des concepts d'appropriation et de production à décrire les pratiques de certains groupes sociaux s'expliquerait par la multiplicité des modes de relation et des mondes vécus qu'ils engagent. Ingold propose ainsi de montrer la caducité, ou la relativité, des concepts « modernes » à partir de la différence essentielle entre deux modes de relations aux non-humains : la chasse et la domestication.

W. Cronon a progressivement abandonné l'usage de ce concept au profit du concept de « natures historiques » qui fait davantage droit à la multiplicité et à la processualité des environnements. Voir CRONON William, « The Riddle of the Apostle Islands: How do you Manage a Wilderness Full of Human Stories? », in *Orion, Great Barrington, The Orion Society*, juin 2003, p. 36-42 ; et pour la traduction française : « L'énigme des Îles des Apôtres : comment gère-t-on une Wilderness chargée d'histoires humaines ? » in W. Cronon, *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, op. cit., p. 169-184. Voir également CRONON William, « The Trouble with Wilderness; or Getting Back to the Wrong Nature » in *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, William Cronon (éd.), New York, WW. Norton and Company, 1996.

⁴³² WILLIAMS Raymond, « Ideas of Nature » in *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980, p. 75 : « For of course, to speak of man « intervening » in natural processes is to suppose that he might find it possible not to do so, or to decide not to do so. Nature has to be thought of, that is to say, as separate from man, before any question of intervention or command, and the method and ethics of either, can arise ».

⁴³³ INGOLD Tim, *The Perception of the Environment*, op.cit., p. 64.

A. Chasser le non-humain, domestiquer le sauvage

Le postulat dualiste du concept d'appropriation de la nature dériverait, selon Ingold, de l'apparition d'un mode de relation fondé sur la domestication des non-humains. Le concept de mode de *relation* indique la primauté du rapport entre l'organisme et son milieu et l'impossibilité de les penser séparément. Pour paraphraser Uexküll⁴³⁴, on pourrait dire que tout organisme est organisme dans un environnement et que tout environnement est environnement pour un organisme. À cet égard, l'anthropologie écologique de Tim Ingold postule l'existence d'une totalité au sein de laquelle les processus naturels et les formes sociales ne sont pas *a priori* distinguées comme des sphères séparées du réel. Parler de mode de relation à l'environnement invite également à relativiser le concept de mode de *production*. Si toutes les sociétés entretiennent des relations avec la matérialité naturelle, il n'est pas évident que toutes puissent être pensées à partir de la transformation de ce donné ou de son appropriation. Dès lors se pose la question du principe de développement historique des sociétés : les relations à l'environnement peuvent-elles expliquer le devenir des sociétés. Il s'agit donc de s'interroger sur la philosophie de l'histoire dont l'étude des relations écologiques est solidaire.

Une telle enquête pourrait, certes, paraître provocante si l'on considérait la philosophie de l'histoire comme le récit unifiant et téléologique du devenir de l'humanité dans les catégories de la pensée occidentale. Par philosophie de l'histoire, cependant, j'entends plutôt une recherche sur les modes de connaissance des régimes de temporalité propre aux devenirs des sociétés. Or, de ce point de vue, le travail de l'anthropologue anglais ne se limite pas à une étude comparative de sociétés contemporaines, mais élabore une réflexion sur les formes de transition, de continuité et de discontinuité dans les modes de relation à l'environnement⁴³⁵. J'en veux pour preuve la distinction qu'il opère entre le mode de relation des chasseurs-cueilleurs et celui des groupes pratiquant la domestication.

⁴³⁴ UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, traduit par Charles Martin-Fréville, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2010.

⁴³⁵ Le chapitre qui nous occupe ici « From Trust to Domination. An Alternative History of Human-Animal Relations » commence par ces mots : « De même qu'il y a une histoire des relations des humains avec les animaux, il y a une histoire des relations des animaux avec les humains. Cependant, seuls les humains construisent des récits de cette histoire », p. 61 : « *Just as humans have a history of their relations with animals, so also animals have a history of their relations with humans. Only humans, however, construct narratives of this history.* » Cette ouverture annonce un thème central de la philosophie de l'histoire : la différence entre le devenir historique et sa mise en récit. En d'autres termes, la réalité d'une histoire de la nature indépendante de sa narration est la caractéristique essentielle de toute philosophie de l'histoire de la nature. T. Ingold, *The Perception of the Environment*, *op. cit.*

(i.) *La chasse, une relation de confiance*

Le spécialiste des sociétés arctiques d'Europe du Nord propose, dans « From Trust to domination. An alternative history of human-animal relations⁴³⁶ », de renverser la perspective majoritaire sur les sociétés de chasseurs-cueilleurs. S'ils furent généralement décrits comme sauvages, c'est qu'on voyait la chasse comme le signe d'une incapacité à domestiquer les animaux et notamment à les capturer⁴³⁷. Dans cette critique, pointent deux aspects essentiels de la culture occidentale de la nature. Premièrement, la nature est pensée comme réalité séparée au sein de laquelle évoluent tous les animaux, sauf l'homme qui la transcende. Deuxièmement, la culture et la civilisation sont pensées comme domination, maîtrise, contrôle de la nature, extérieure et intérieure. Or, pour Ingold, le rapport des chasseurs-cueilleurs à la proie est beaucoup plus complexe.

Pour nombre de ces sociétés⁴³⁸, l'environnement n'est pas un espace neutre où vivent passivement des êtres naturels guidés par la nécessité de ses lois. Il est au contraire « saturé de puissances personnelles de tout ordre. Il est vivant⁴³⁹ ». Aussi ne doivent-elles pas le contrôler, mais contrôler *leur relation* avec lui⁴⁴⁰ afin d'assurer par un échange, toujours déjà matériel et symbolique, la possibilité de la reproduction du groupe. Pour les Cree du nord-est canadien par exemple, les animaux se « présentent volontairement au chasseur pour être tués⁴⁴¹ ». La relation chasseur-proie est donc perçue comme une offrande du second au premier. Cette perception est fondée sur un attribut essentiel du comportement du caribou qui, au cours de la poursuite, s'arrête et fixe son

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 61-76.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 62 : « Hunter-gatherers, it seems, are no more able to achieve mastery over their environmental resources than they are to master their own internal dispositions. They are depicted as though engaged, like other animals predators, in the continual pursuit of fugitive prey, locked in a struggle for existence which – on account of the poverty of their technology – is not yet won. Indeed the ubiquity, in Western archaeo-zoological literature, of the metaphors of pursuit and capture is extremely striking: hunters forever pursue, but it is capture that represents the decisive moment in the onset of domestication ».

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 66 : « Over and over again we encounter the idea that the environment, far from being seen as a passive container for resources that are there in abundance for the taking, is saturated with personal powers of one kind or another. It is alive. »

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 72 : Robin Ridington cité par Tim Ingold : « Robin Ridington has put the point consisely in his observation that hunter-gatherers, « instead of attempting to control nature ... concentrate on controlling their relationship with it ».

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 66 : « The Cree of northeastern Canada [...] suppose that animals intentionally present themselves to the hunter to be killed ».

prédateur avant de reprendre sa course⁴⁴². Pour les biologistes, ce phénomène témoigne d'une adaptation, par transmission de caractères acquis au cours de l'évolution, qui confère au caribou un avantage sur son principal prédateur non-humain, le loup. En s'arrêtant, la proie se repose et gagne un temps précieux pour le reste de la poursuite. En revanche, cet arrêt assure une supériorité manifeste aux prédateurs humains dotés d'armes de jets. Que les Cree interprètent cette conduite comme un cadeau offert par l'animal s'explique par leur perception de l'environnement comme totalité traversée de puissances d'agir et d'intentionnalités. Le corps du caribou n'est pas conquis ou pris par le chasseur mais reçu selon les modalités du don. Comme le remarque Ingold, une objection apparaît immédiatement. Cette perception pourrait seulement témoigner de la pluralité des représentations de la nature que peuvent développer différents groupes au contact d'une même réalité extérieure. Cette objection suppose donc à la fois l'existence d'une réalité naturelle unique distincte des formes d'organisation de la vie sociale et l'existence d'une pluralité de cultures juxtaposées qui découperaient, dans l'espace naturel uniforme, des zones de perception différenciées.

La chasse ne se présente alors plus comme une appropriation de ressources naturelles mais comme un échange codifié, par des procédures et des rites, entre humains et non-humains. Dans cette perspective, les humains doivent, pour assurer la perpétuation de la chasse, respecter et prendre en charge les non-humains qui s'offrent à eux. Pour Ingold, la relation des chasseurs à leur environnement est donc fondée sur la confiance, c'est-à-dire sur le respect de l'autonomie de la proie et sur la reconnaissance de la dépendance du prédateur à son égard. Cette relation de confiance doit être entretenue de la même manière qu'on entretient une relation entre humains, en « prenant soin » et en « s'occupant⁴⁴³ » d'eux. Or, une telle relation exclut la possibilité de traiter l'animal non-humain comme une chose à dominer. Elle est intrinsèquement liée à la perception d'un environnement peuplé de personnes avec lesquelles le chasseur interagit. La perception continuiste d'un monde au sein duquel personnes humaines et non-humaines entrent en relation est donc liée au mode d'existence des chasseurs-cueilleurs. À l'inverse, l'anthropologue fait l'hypothèse que le présumé discontinuiste de la modernité occidentale, et les concepts de

⁴⁴² *Ibid.*, p. 13- 14. Pour une traduction française de ce chapitre voir INGOLD Tim, « Culture, nature et environnement. Vers une écologie de la vie », in *Través*, Pierre Charbonnier et Yaël Kreplak (éd.), traduit par Pierre Madelin, n° 1, vol. 22, 2012, p. 169-187.

⁴⁴³ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, op. cit., p. 67 : « In many societies, that is expressed by the idea that people have to look after or care for the country in which they live, by ensuring that propre relationships are maintained ».

production ou d'appropriation qui le prolongent, seraient liés à l'histoire de la domestication des non-humains.

(ii.) *La domestication, une relation de domination*

Le pastoralisme se caractérise pour Ingold par une relation de domination entre le berger et ses animaux⁴⁴⁴. Quoique le berger dépende lui aussi des non-humains, à la différence du chasseur, il ne prête pas à ses bêtes⁴⁴⁵ une autonomie et une capacité d'agir propre. La capacité de vie et de mort qu'il détient sur les animaux témoigne de l'instauration d'un rapport de propriété, c'est-à-dire d'un rapport entre *sujets* humains se reconnaissant mutuellement détenteurs (en fait ou en droit) d'*objets* naturels. La domestication suppose donc la maîtrise d'un objet, uniquement réactif, par l'intermédiaire de technologies de contrôle. Les sociétés anciennes où les rapports de production esclavagistes étaient dominants dressaient d'ailleurs un parallèle entre esclavage et domestication des animaux. Ces deux pratiques étaient fondées sur le contrôle et la maîtrise d'un être animé réactif, mais dénué de personnalité. Il y a donc bien une infériorisation des êtres animés impersonnels. Le partage anthropologique ne distingue pas les humains des non-humains, mais les personnes juridiques d'un côté et les biens aliénables de l'autre.

Cependant, l'anthropologue remarque une parenté dans le traitement des animaux entre les sociétés de chasseurs-cueilleurs et les sociétés agro-pastorales. Dans les deux cas, et à la différence des modes de production agro-industrielles caractéristiques de la modernité capitaliste, les animaux sont perçus comme des êtres animés, proches des humains⁴⁴⁶. L'étude comparée des modes de relation des sociétés à l'environnement conduit donc à l'établissement d'une gradation dans la distance qu'elles perçoivent à l'égard du monde non-humain. Là où les sociétés de chasseurs-

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁴⁵ Il est évident que l'association entre animalité et bêtise a beaucoup à voir avec un mode de perception de l'environnement fondé sur la domination des animaux et n'est sans doute pas très approprié ici. La bête est ici le signe d'une interrogation sur la validité d'une distinction aussi tranchée entre chasse et domestication. Il est aussi envisageable de penser dans l'élevage un rapport de soin et de réciprocité. Voir notamment l'ouvrage de DESPRET Vinciane et PORCHER Jocelyne, *Être bête*, Arles, Actes Sud, 2007.

⁴⁴⁶ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, *op. cit.*, p. 74 : « And although the relations pastorlists establish with animals are quite different from those established by hunters, they rest, at a more fundamental level, on the same premise, namely that animals are, like human beings, endowed with powers of sentience and autonomous action which have either to be respected, as in h hunting, or overcome through superior force, as in pastoralism. » Je traduis : « Et bien que les relations que les éleveurs entretiennent avec leurs animaux soient sensiblement différentes de celles établies par les chasseurs, elles reposent, à un niveau plus fondamental, sur la même prémisse, savoir que les animaux sont, comme les êtres humains, animés par des capacités de sentir et d'agir de manière autonome qui doivent être aussi bien respectées, comme dans la chasse, que dépassées par une force supérieure, comme dans le pastoralisme. »

cueilleurs conçoivent une appartenance des humains à l'environnement et une dépendance vis-à-vis des non-humains, les sociétés pastorales perçoivent une infériorité des animaux adaptée aux pratiques de domination qu'elles développent. Dans toutes ces sociétés, la différence anthropologique serait ou bien absente ou bien seulement graduelle. En revanche, dans les sociétés modernes fondées sur l'industrie agro-pastorale et l'exploitation intensive des ressources, les relations à l'environnement ne se caractérisent pas par des variations d'engagement dans le monde naturel mais par un désengagement radical⁴⁴⁷. La perception d'une discontinuité ontologique entre humain et non-humain serait alors supposée et reproduite par des relations d'appropriation généralisée⁴⁴⁸.

En dégageant les ruptures induites par la transition de la chasse à la domestication, il montre comment les modes de perception et les modes de relation à l'environnement évoluent de concert. L'anthropologue insiste à plusieurs reprises sur le fait que la transformation des rapports à l'environnement implique toujours une transformation des rapports des humains entre eux. « De toute évidence, écrit-il, une transition qualitative des relations, le passage de la confiance à la domination, affecte non seulement les rapports entre animaux humains et non-humains, mais aussi les humains eux-mêmes⁴⁴⁹ ». Dans le cas des sociétés passant de la chasse à la domestication, Ingold constate l'abandon de relations égalitaires fondées sur le partage et l'apparition d'inégalités de pouvoir entre les bergers et leurs assistants. N'y a-t-il pas, sous la plume d'Ingold, une forme de nostalgie de l'égalitarisme des sociétés de chasseurs-cueilleurs ? Si c'est le cas, est-elle intrinsèquement liée à cette philosophie implicite de l'histoire des rapports à l'environnement ?

Il s'en défendait en déjouant les connotations morales des concepts de confiance et de domination. En revanche, il est indéniable, pour Ingold, que la crise écologique contemporaine est

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁴⁸ De manière générale, Ingold redécouvre des intuitions originales de André-Georges Haudricourt dans son article de 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui ». L'anthropologue français montre combien les rapports à l'environnement qui s'instaurent dans la chasse, la domestication ou l'agriculture expriment les rapports « que les hommes entretiennent entre eux à l'intérieur du groupe ». Voir HAUDRICOURT André-Georges, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », in *L'homme*, n° 1, II, 1962, p. 40-50. Aussi comme le remarque Pierre Charbonnier, la « socialisation de la nature se traduit par une naturalisation du social, c'est-à-dire une conception du social à l'image de la nature ». Voir CHARBONNIER Pierre, *La fin d'un grand partage*, *op.cit.*, p.241. De ce point de vue, la grande différence entre Haudricourt et Ingold tient à la prudence relativiste du premier. Haudricourt ne fait pas des chasseurs-cueilleurs une exception dans l'histoire des modes de relation à la nature, mais s'intéresse plutôt à la variété des naturalisations du social qui émerge des différentes formes de socialisation de la nature. Ainsi écrit-il dans A.-G. Haudricourt, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », art cit, p. 40 : « Vis-à-vis du monde végétal et animal, à partir du néolithique, l'homme n'est plus seulement un prédateur et un consommateur, désormais, il assiste, il protège, il coexiste longuement avec les espèces qu'il a "domestiquées". »

⁴⁴⁹ T. Ingold, *The Perception of the Environment*, *op. cit.*, p. 76.

l'effet d'un mode de relation à l'environnement fondé sur l'appropriation des ressources par l'industrie agropastorale. Dès lors, les sociétés de chasseurs-cueilleurs apparaissent bien comme le contre-point à partir duquel repenser nos modes de relations à l'environnement. Plusieurs enseignements se dégagent de l'étude de *The Perception of the Environment*.

Premièrement, les modes de relations à l'environnement engagent des modes de perception différents. Le concept de relation est plus universel que celui de production ou d'appropriation puisqu'il ne présuppose pas une représentation discontinuiste du social et du naturel, qui est principalement adaptée aux sociétés modernes occidentales, mais il part, au contraire, d'une totalité donnée dans des mondes vécus que seule une «écologie de la vie» permet d'appréhender. Deuxièmement, la discontinuité essentielle du monde moderne serait liée à un mode de relation, fondé sur l'exploitation des ressources, qui accroît et universalise les rapports de domination du pastoralisme. Troisièmement, les modes de relation à l'environnement produisent nécessairement des effets sociaux, dans la mesure où les mondes vécus engagent toujours l'organisme et son milieu. Le type de rapports des humains aux non-humains, autorisés par des manières de produire ou d'habiter la terre, conditionne le devenir des sociétés.

Dès lors, par-delà la parenté des problèmes qu'abordent Godelier et Ingold, un désaccord profond les sépare concernant le problème du naturalisme et la discontinuité nature-société. D'un côté, le naturalisme, dont Godelier hérite de Marx, est le fondement d'une théorie de l'historicité des rapports à la nature, pensée en terme «d'appropriation». D'un autre côté, l'anthropologie écologique d'Ingold part des mondes vécus au sein desquels coexistent humains et non-humains pour aboutir à l'élaboration d'une proposition historique minimale sur la transition des modes de relation à l'environnement. Ce qui apparaît donc problématique chez Godelier du point de vue d'Ingold, c'est le présupposé cosmologique d'une discontinuité entre nature et société, qui biaise l'appréhension épistémologique des phénomènes culturels. C'est sans doute Philippe Descola qui a poussé le plus loin en anthropologie la critique du discontinuisme ontologique à partir d'une typologie des «schèmes de la pratique». On se demandera cependant ce qui reste, dans cette perspective, de l'historicité et de la conflictualité dans les rapports sociaux à la nature.

B. L'ontologie naturaliste et le problème de la production

Par-delà nature et culture s'annonce par des réflexions sur l'évolution des rapports à l'environnement. S'inscrivant dans la relativement longue tradition de l'histoire des sensibilités naturalistes à l'époque moderne⁴⁵⁰, l'ouvrage se propose ainsi « de rendre intelligible la façon dont des organismes d'un genre particulier s'insèrent dans le monde, en acquièrent une représentation stable et contribuent à le modifier en tissant, avec lui et entre eux, des liens constants ou occasionnels d'une diversité remarquable mais non infinie⁴⁵¹ ». Tous les éléments de ce que j'ai appelé une philosophie de l'histoire de la nature semble à première vue réunis ici. Les modes de relation permettent de penser le devenir de sociétés par la transformation de l'environnement dans lequel elles se déploient, à partir de représentations qui organisent le partage des êtres, humains et non-humains. À la différence de Godelier ou d'Ingold cependant, Descola ne propose pas immédiatement de penser la manière dont ces transformations de l'environnement, façonnent les sociétés et expliquent leur histoire. Au contraire, se revendiquant de la démarche marxienne qui faisait prévaloir l'étude de la structure constituée du capital sur la « généalogie de ses éléments », l'anthropologue accorde « la priorité à une analyse combinatoire des modes de relation entre les existants » et diffère « l'étude de leur évolution »⁴⁵². La combinatoire désigne ici la série de variations possibles dans les schèmes d'identification entre identité (moi) et altérité (les autres) fondés sur la reconnaissance de dissemblances et de ressemblances dans les attributs physiques et psychiques des réalités qui constituent le monde. Ce sont ces schèmes d'identification qui permettent d'établir ce que Descola nomme des *ontologies*, c'est-à-dire des « systèmes de propriété des existants⁴⁵³ ». Ces schèmes forment, avec les schèmes de la relation, les éléments constitutifs

⁴⁵⁰ C'est notamment en Angleterre que ce domaine de recherche s'est développée à partir des années 1950. Il est étonnant que l'un des ouvrages séminaux, et fondamentaux, de ce champ, *Dans le jardin de la nature*, soit si peu cité. Voir THOMAS Keith, *Dans le jardin de la nature : la mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne 1500-1800*, traduit par Catherine Malamoud, Paris, Gallimard, 1985. Cependant, comme l'a largement montré Pierre Charbonnier l'héritage de Descola se situe plus clairement à la croisée de l'anthropologie marxiste et de l'anthropologie structuraliste. Voir P. Charbonnier, *La fin d'un grand partage*, *op. cit.*, p. 245 et sq.

⁴⁵¹ DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005, p.12.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 13. On retrouve dans certaines expressions de Descola des éléments qui me semblent tout à fait caractéristiques du travail des althussériens et notamment de l'article d'Étienne Balibar, « Les concepts fondamentaux du matérialisme historique ». Voir par exemple : BALIBAR Étienne, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » in *Lire Le Capital*, ALTHUSSER Louis, et al., Paris, PUF, « Quadrige », 2014, p. 528 : « L'analyse de l'accumulation primitive n'est donc, au sens strict, que la *généalogie des éléments qui constituent la structure du mode de production capitaliste*. »

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 176.

des *cosmologies*, c'est-à-dire des modalités historiques et contingentes des rapports à l'environnement et des manières de s'engager dans le monde.

La « cartographie⁴⁵⁴ » des modes d'existence et de relation des êtres humains et non-humains laisse ainsi apparaître la spécificité de l'ontologie moderne occidentale, pour laquelle il existe des ressemblances physiques entre les corps (assurée notamment par la possibilité de leur mathématisation) et une discontinuité des intériorités (entre des âmes humaines et des machines animales). C'est ce partage ontologique du réel que Descola désigne par le terme de « naturalisme ». De nombreux commentateurs et commentatrices ont exprimé leur étonnement quant à l'usage d'un tel concept⁴⁵⁵. En effet, son usage traditionnel en philosophie vise à inscrire l'histoire de l'espèce humaine dans la continuité des nécessités physiques et biologiques de la vie et les formes d'organisation politique dans la totalité du monde naturel⁴⁵⁶. Or, Descola lui donne une extension bien plus large en englobant toutes les manières d'identifier le réel fondées sur l'existence d'une nature matérielle universelle. Aussi, pour Descola les cosmologies « monistes » (pour lesquelles les sociétés « appartiennent » à la nature) et les cosmologies « dualistes » (pour lesquelles elles se distinguent radicalement de la nature) sont toutes naturalistes. Le grand mérite de cette définition comparatiste est de montrer l'unité des représentations du monde fondées sur l'identification d'une nature régie partout par les mêmes lois. Descola décrit ainsi les « schèmes de la pratique » comme des « schèmes intégrateurs » : l'enquête porte sur les jugements par l'intermédiaire desquels on identifie dans le réel ce qui relève de soi, des autres et du monde. L'identification des traits de ressemblance et de dissemblance dans le réel est ce par quoi on *classe* le monde afin de pouvoir *agir* sur lui. Toute pratique suppose l'identification de ce sur quoi elle agit et donc un jugement sur la nature de ce qu'elle transforme.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁵⁵ HABER Stéphane, « Une ontologie sociale naturaliste est-elle possible ? Quelques remarques à partir de *Par-delà Nature et Culture* de Philippe Descola » in *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Stéphane Haber et Arnaud Macé (éd.), Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012 ; LARRERE Catherine et LARRERE Raphaël, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, la Découverte, 2015.

⁴⁵⁶ C'est évidemment chez Aristote que l'on trouve l'une des sources majeures du naturalisme philosophique. Voir notamment ARISTOTE, *La politique*, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1982 ; et surtout l'œuvre centrale de sa philosophie naturelle : ARISTOTE, *Physique*, P. Pellegrin (éd.), Paris, Flammarion, 2000. Les philosophies présocratiques d'Anaxagore, d'Héraclite ou de Démocrite sont naturalistes, dans la mesure où l'inscription des processus intellectuels dans la matérialité des formes de vie conduit à dériver les règles de la connaissance des principes ontologiques de la nature. Aristote ne fut, en effet, pas l'inventeur de la philosophie naturelle et du naturalisme mais plutôt son défenseur contre les condamnations de Parménide et Platon. Voir P. PELLEGRIN, *Aristote*, Paris, Flammarion, 2000.

De même que les schèmes de la raison pure permettent, chez Kant, de fournir une image synthétique des intuitions sensibles sur la base de laquelle les catégories pures de l'entendement peuvent constituer un objet de connaissance⁴⁵⁷, de même, chez Descola, les schèmes de la pratique organisent le partage du réel sur lequel se fonde toute représentation de ce que sont et peuvent les entités mondaines. Les schèmes de la pratique (d'identification et de relation) se donnent donc comme conditions de possibilité de la connaissance du réel et de l'action pratique. Cependant, à la différence de l'auteur des *Critiques*, Descola ne fait pas de ces schèmes transcendants, les résultats d'une activité anhistorique de l'imagination, en tant que faculté autonome de la raison, mais les produits contingents d'une histoire des relations à l'environnement. Plus exactement, si la combinatoire des schèmes d'identification est universelle et dénombrable, la structuration de ces schèmes dans les modes de relation à soi-même et aux autres est le produit d'une contingence historique. La perception synchronique de la structure des schèmes d'identification du réel doit prendre en compte le fait que la structuration diachronique (la « généalogie des éléments » de cette structure) a une histoire contingente. Ou, pour le dire encore autrement, l'adoption d'une structure d'identification est le produit d'une histoire qui aurait pu ne pas être ce qu'elle a été⁴⁵⁸.

Aussi la critique de la relativité du concept de production dans l'étude ethnologique des sociétés en est-elle renouvelée. Alors qu'elle partait, chez Godelier, du constat que toute activité laborieuse n'est pas nécessairement pensée comme productrice et, chez Ingold, de l'idée que la discontinuité nature-société sur laquelle le concept de production repose n'était pas universel, Descola la développe dans une perspective sensiblement différente. Au premier abord, sa critique de la production semble étonnamment nominaliste. Si « [l']on a “produit” en tout lieu et en tout temps » écrit-il, « peut-on dire pour autant que l'on appréhende partout ce genre d'action selon le modèle de la relation au monde appelée “production”⁴⁵⁹ ? » Ce qui est frappant, c'est l'apparente contradiction de cette proposition. On peut l'entendre de deux manières : ou bien il s'agit d'une simple description linguistique des termes employés (on n'emploie pas le *mot* production) ; ou bien elle vise à rapporter les représentations qu'on se fait de ses actions dans certains collectifs (on ne

⁴⁵⁷ KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.

⁴⁵⁸ Le débat sur le rapport entre structure et histoire fut sans doute l'un des plus importants des sciences sociales continentales dans la seconde moitié du XX^e siècle, il est presque impossible de rendre raison de la littérature au regard de l'ambition de mon travail. Cependant, on peut noter la controverse essentielle qui vit s'affronter Sartre et Lévi-Strauss concernant la possibilité pour l'histoire de penser les sociétés sans écriture et donc sans archives. Voir notamment LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 ; SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, vol. 2.

⁴⁵⁹ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 441.

se *représente* pas l'action sous la forme d'une production). Mais dans tous les cas, elle commence par reconnaître l'évidence de la production (« on a produit en tous lieux »). En réalité, elle fait signe vers une différence d'un autre genre. Il est impossible, pour Descola, de parler de production à propos de certaines activités sociales, dans la mesure où les schèmes d'identification à partir desquels les relations de production se développent n'existent pas. En d'autres termes, il n'y a dans ces sociétés, *objectivement*, aucun acteur intentionnel humain agissant sur des réalités naturelles inertes⁴⁶⁰, puisque de telles entités sont introuvables. Le face-à-face du sujet et de l'objet n'a pas lieu lorsque l'individu n'existe pas en tant que souverain volontaire dans un monde inanimé⁴⁶¹. Conformément à la théorie des « schèmes de la pratique », les modalités par l'intermédiaire desquels on se donne catégoriellement le réel sont toujours inscrites au cœur même des activités qui le transforment pratiquement. Parler de production revient à mobiliser un univers naturaliste constitué par des modes d'identification et de relation qui n'existent pas dans d'autres ontologies. Ceci me conduit à reformuler l'une des difficultés essentielles à laquelle ce chapitre essaye de se confronter : peut-on faire une critique matérialiste des formes d'organisation de la vie sociale (et principalement du capitalisme) sans l'accompagner d'une théorie des formes d'identification du réel et des modes de relation pratique qu'elles autorisent ? Peut-on formuler une critique de la production capitaliste sans élucider « l'ontologie » qui fonde son régime d'identification du réel et à partir duquel se déploient ses modes de relation à l'environnement⁴⁶² ?

Il convient d'ores et déjà de remarquer que le tournant ontologique en anthropologie conduit à assimiler l'ensemble des *cosmologies* occidentales aux *schèmes d'identification* sur lesquelles elles reposent. L'auteur de *Par-delà nature et culture* n'est d'ailleurs pas inconscient des difficultés d'une telle position.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 442. Descola écrit ainsi que : « L'idée de la production comme imposition d'une forme sur une matière inerte n'est qu'une expression atténuée de ce schème d'action qui repose sur deux prémisses interdépendantes : la prépondérance d'un agent intentionnel individualisé comme cause de l'avènement des êtres et des choses, et la différence radicale de statut ontologique entre le créateur et ce qu'il produit. »

⁴⁶¹ Stéphane Haber défend une thèse sensiblement différente. Il considère que la critique descolienne de l'ontologie naturaliste ne parvient pas à échapper à l'instanciation d'une discontinuité entre soi et le monde, ou le sujet et l'objet qui indique l'impossibilité de s'échapper de sa propre ontologie, y compris lorsqu'on tente d'en faire la critique. S. Haber, « Une ontologie sociale naturaliste est-elle possible ? Quelques remarques à partir de *Par-delà Nature et Culture* de Philippe Descola », art cit.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 443 : « Autrement dit, ce sont ces relations entre sujets (humains et non-humains) qui conditionnent ici la "production" des moyens d'existence, non la production des objets qui conditionne les relations entre sujets (humains). » La référence à Marx est ici limpide. Descola se livre à une paraphrase de la célèbre phrase de *l'Idéologie allemande* pour en inverser le principe. Là où la critique de l'économie politique marxienne se présenterait comme une critique strictement matérialiste des formes de la production, il faudrait développer une critique anthropologique de l'ontologie grâce à laquelle toute production est seulement possible.

« On pourrait objecter avec raison, écrit-il, que le monde et ses usages sont bien trop complexes pour être réduits à ce genre de combinaison élémentaire. Rappelons donc que les modes d'identification ne sont pas des modèles culturels ou des *habitus* localement dominants, mais des schèmes d'intégration de l'expérience qui permettent de structurer de façon sélective le flux de la perception et le rapport à autrui en établissant des ressemblances et des différences entre les choses à partir des ressources identiques que chacun porte en soi : un corps et une intentionnalité⁴⁶³. »

La distinction entre schèmes d'identification et « modèles culturels » ou « *habitus* » rejoue sans doute en partie, la distinction entre ontologie et mode de relation. Si la première désigne le système des attributions et de classifications des êtres, la seconde désigne le type de rapports historiquement déterminées que les êtres entretiennent lorsqu'ils agissent. Chaque ontologie autorise une multiplicité de modes de relation. À cet égard, les modes de relation occidentaux, qu'ils soient monistes ou dualistes, rejouent sans cesse la rationalité pratique de l'ontologie naturaliste. Qu'ils inscrivent les sociétés dans le continuum d'une nature universelle (monisme) ou qu'ils établissent une séparation substantielle entre phénomènes naturels et processus sociaux (dualisme), ils achopperaient toujours, selon Descola, à dépasser les apories inhérentes au naturalisme⁴⁶⁴.

Pourtant, une telle homogénéisation des cosmologies et des modes de relation ne va pas sans poser au problème au regard de l'historicité et de la multiplicité, souvent conflictuelle, des relations à l'environnement dans la modernité occidentale. Elle soulève une série de questions décisives pour notre étude. Premièrement, l'articulation entre ontologies d'un côté et modes de relation au monde de l'autre est loin d'être évidente. Tantôt, il semble y avoir un rapport de fondation des premières à l'égard des secondes, tantôt l'ontologie apparaît comme le résultat d'une induction strictement analytique à partir de la multiplicité empirique des relations à l'environnement et des conceptions de la nature. Or, il importe au plus haut point pour notre enquête de philosophie de l'histoire de savoir la manière dont s'articule ces ontologies et ces relations. Deuxièmement, l'histoire est mobilisée par Descola de deux manières distinctes voire contradictoires. D'un côté, elle est mise à distance pour des raisons méthodologiques, tandis que d'un autre côté, elle est convoquée pour justifier la constitution d'une ontologie naturaliste homogène. Or l'histoire des conceptions de la nature en Occident semble bien plus heurtée et conflictuelle qu'il ne veut bien

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 398-399 : « Les solutions retenues ne sont guère que des demi-mesures, tout comme l'était la métamorphose pour l'animisme. Elles consistent en une oscillation obstinée entre deux façons d'éliminer la question : le monisme naturaliste et son ambition de réduire l'autonomie de la culture - devenue un système d'adaptation déterminé par des contraintes génétiques ou environnementales -, le relativisme radical et son ambition de réduire l'autonomie de la nature - devenue un pur système de signes sans référent objectif ».

l'admettre. Il faut noter d'emblée que le projet de Descola est une étude d'anthropologie comparée qui part d'une réflexion sur le totémisme et l'animisme en tant que formes d'identification du réel. De ce point de vue, l'historicité des relations à l'environnement apparaît nécessairement secondaire (d'un point de vue de méthode). Mais, il me semble que cela conduit aussi à en relativiser l'importance réelle. Peut-on assimiler tous les modes de relation à la nature à une unité ontologique qui rendrait raison de leur signification anthropologique sans nier, du même coup, l'histoire des luttes politiques et des conflits sociaux qui ont traversé le naturalisme moderne⁴⁶⁵ ? Cette privation de l'histoire n'empêche-t-elle pas de voir des éléments politiques décisifs dans la constitution des rapports à la nature ?

C. Généalogies naturalistes : de l'invention de la perspective à l'accumulation primitive

La généalogie du naturalisme du chapitre 3, intitulé « Le grand partage », offre une perspective intéressante pour saisir la manière dont l'anthropologue tente de répondre à ces difficultés. Contrairement à ce qu'il avait annoncé en introduction, ce chapitre s'ouvre bien par une « généalogie » qui associe « l'émergence de la conception moderne de la nature à un petit dessin entrevu il y a quelques années dans la froide lumière d'une galerie du Louvre⁴⁶⁶ ». L'ontologie moderne paraît d'emblée liée à une histoire de la réception esthétique où le spectateur peut faire l'expérience de son commencement⁴⁶⁷. Il contrevient donc explicitement au choix méthodologique qu'il avait esquissé dans l'introduction, lorsqu'il avait averti le lecteur, avec un accent très althusserien, que « la généalogie des éléments constitutifs des différents types de rapport au monde et à autrui ne saurait être retracée avant que les formes stables où ces éléments se combinent n'aient

⁴⁶⁵ Descola le reconnaît lui-même dans DESCOLA Philippe, *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 312 : « Il est vrai que je ne me suis pas beaucoup attardé sur ces questions importantes dans mes travaux ». Les raisons qu'il donne de cela sont méthodologiques : l'étude anthropologique suppose la construction de modèles types. Il manque donc une « histoire sociale de la diffusion du naturalisme et des logiques politiques qui le régissent » (p. 315). Mais, par-delà ces préventions épistémologiques, il est fort à parier que Descola considère la variété des représentations de la nature et des modes de relation comme minoritaire. Ainsi écrit-il : « Et en effet, j'ai construit un homme moyen pour emblématiser les inférences typiques de cette ontologie, mais cela tient au niveau de généralité auquel on se place en anthropologie. Cette figure deviendrait sans doute de moins en moins vraisemblable à mesure que l'attention au détail augmente. Mais je continue à penser que, si l'on menait une enquête statistique, la plupart des réponses données à un questionnaire sur les éléments de base du naturalisme reflèteraient les prémisses que j'ai décrites. Les intuitions de base des modes d'identification sont universelles, mais leur systématisation ne l'est pas » (p. 311).

⁴⁶⁶ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 91.

⁴⁶⁷ *Ibid.* L'anthropologue remarque immédiatement le caractère arbitraire de ce début et il ne me semble pas nécessaire de critiquer sa pertinence ici. Nous verrons cependant qu'elle a des implications ultérieures sur la signification historique des ontologies.

été isolées au préalable⁴⁶⁸ ». Or, c'est seulement au chapitre 8, « Les certitudes du naturalisme », que les formes stables dont il était question en introduction seront exposées. Il n'y a pas lieu de surjouer ici une rigueur logique inféconde dans une mauvaise parodie de lecture structurale. Cette incohérence témoigne, cependant, d'une difficulté théorique plus profonde. L'analyse de la *structure constituée de l'ontologie naturaliste moderne* ne semble pas pouvoir se passer d'une étude de *l'histoire de sa constitution*. Pour reprendre une expression pascalienne chère à Foucault, cet écart signale un « point d'hérésie » de la pensée de Descola, un lieu où le discours introduit une divergence radicale avec son propre projet⁴⁶⁹. Quelle est cette généalogie ?

(i.) *La naissance du paysage et l'invention de la perspective*

Suivant une analyse *des Mots et des choses*, l'anthropologue entend montrer comment l'ontologie moderne, fondée sur la continuité des physicalités et la discontinuité des intentionnalités, est le produit d'une histoire des technologies de la perception du monde. À cet égard, l'invention de la perspective et la découverte corollaire du paysage dans la peinture européenne participeraient de l'élaboration du naturalisme. Il se réfère notamment à l'étude de « la naissance du paysage en occident » proposée par Alain Roger dans son *Court traité du paysage*⁴⁷⁰. Pour ce philosophe de l'art, on trouverait dans les dessins et aquarelles du jeune Albrecht Dürer, les premières représentations picturales d'un paysage devenu autonome à l'égard du sujet qui le contemple et indépendant des représentations sacrées qu'il illustrait jusque-là⁴⁷¹. L'autonomisation du paysage serait le résultat de la mathématisation de la nature et de l'utilisation de la perspective linéaire qu'elle permet. Or, ce qui est frappant dans *Par-delà nature et culture*, c'est que la généalogie des éléments semble strictement technique et intellectuelle. Par bien des aspects, cette histoire esthétique de l'ontologie moderne est une histoire par « en haut », une histoire qui privilégie les

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 14. Comme je l'avais indiqué plus haut, le concept de « généalogie des éléments » a été forgée par Étienne Balibar pour rendre compte du statut du chapitre consacré à la « Soit-disant accumulation initiale », seul chapitre historique du Capital. Voir É. Balibar, « Les concepts fondamentaux du matérialisme historique » dans L. Althusser et al., *Lire Le Capital*, *op.cit.*, p. 528.

⁴⁶⁹ PASCAL Blaise, *Les Provinciales : ou Les lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères*, Paris, Gallimard, « Folio », 2005 ; FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1998.

⁴⁷⁰ ROGER Alain, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 2007, p. 64-82.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 76 : « Ensuite parce que le premier à avoir produit des paysages sans personnages n'est pas Patinir, mais, à ma connaissance, Dürer, dans ses aquarelles et gouaches de jeunesse (dans les années 1490), si singulières et novatrices que la comparaison avec Cézanne vient spontanément à l'esprit. »

inventions des *génies* (Alberti, Dürer, Savery, etc.) à l'histoire sociale, « par en bas⁴⁷² », des représentations. Essayons de poser le problème dans une perspective historique. Qu'est-ce qui a pu autoriser Dürer à se représenter une nature vierge de toute présence humaine si l'ontologie naturaliste à partir de laquelle cette représentation devient possible n'était pas encore constituée ? Plus généralement, qu'est-ce qui explique l'historicité des schèmes de la pratique s'ils sont la condition de possibilité de toute expérience historique de soi et du monde ?

Conscient de ces problèmes, Descola affirme que les représentations picturales d'une nature vierge ne peuvent qu'être les résultats d'un « schème de la vision⁴⁷³ » qui leur préexiste. « La perspective linéaire institue ainsi, dans le domaine de la représentation, la possibilité de ce face-à-face entre l'individu et la nature qui va devenir caractéristique de l'idéologie moderne et dont la peinture de paysage deviendra l'expression artistique⁴⁷⁴. » La *Perspectiva artificialis* (« découverte » par Alberti) serait donc la condition de possibilité d'une idéologie dont les représentations artistiques ne seraient que l'expression. Le problème évoqué plus haut rejait au sein même de l'analyse esthétique puisque la peinture de Dürer apparaît tantôt comme *cause et signe* historique d'une transformation de l'ontologie occidentale, tantôt comme *conséquence et simple expression* d'une idéologie produite par une invention technique. Or, s'il est manifestement impossible que les schèmes visuels naissent *ex nihilo*, hors de tout contexte socio-historique et de toute ontologie, il est aussi absurde de penser que les représentations picturales n'ont aucun effet sur les manières d'intégrer le réel, d'identifier les êtres et d'interagir avec l'environnement⁴⁷⁵. L'embaras descolien reflète, dès lors, les apories de positions sociologique, historique et philosophique dont il hérite de sa lecture du *Court traité* d'Alain Roger.

⁴⁷² L'historien Georges Lefebvre fut le premier à employer l'expression à propos du travail d'Albert Mathiez. Il invitait à « regarder les événements d'en bas et non plus seulement d'en haut » ; voir LEFEBVRE Georges, « Albert Mathiez. Son oeuvre historique » in *Études sur la révolution française*, Paris, PUF, 1954, p. 21. Mais c'est seulement au milieu des années 1960 que Thompson en fit le mot d'ordre d'un programme de recherche en histoire sociale. Voir THOMPSON Edward Palmer, *The essential E.P. Thompson*, New York, New Press, distribué par W.W. Norton & Co., 2001. On trouve une rapide présentation de cette généalogie - que je reprends ici - dans THOMPSON Edward Palmer, *La guerre des forêts : luttes sociales dans l'Angleterre du XVIIIe siècle*, traduit par Christophe Jaquet, Paris, La Découverte, 2017, p. 129.

⁴⁷³ L'expression n'est pas de lui mais d'Alain Roger. A. Roger, *Court traité du paysage*, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁷⁴ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 94- 95.

⁴⁷⁵ A. Roger, *Court traité du paysage*, *op. cit.*, p. 64 : « Il est vrai que le paysage occidental, en tant que schème de vision, est originairement pictural, comme d'ailleurs, le shansui chinois, et qu'il est resté durablement, même en littérature, essentiellement tabulaire ; mais la réciproque est spécieuse. Ce n'est pas la peinture qui a induit le paysage, mais cette peinture-là, qui, inventant un nouvel espace au Quattrocento, y a inscrit, progressivement et laborieusement, ce paysage-là. »

D'un point de vue sociologique d'abord, le *Court traité*, auquel se réfère abondamment *Par-delà nature et culture* dans les pages qui nous intéressent ici, n'est pas dénuée d'une partialité bourgeoise et citadine qui contrevient au minimum d'objectivité requis pour une œuvre, qui, sans en avoir la prétention, propose néanmoins une analyse sociologique de la représentation⁴⁷⁶. Si Descola ne tombe évidemment pas dans les travers du philosophe de l'art auquel il emprunte ses références, il hérite, d'un point de vue historique cette fois, de son épistémologie de la connaissance. La généalogie du naturalisme retrace exclusivement la filière de la provenance technique et artistique du naturalisme moderne, comme si *l'histoire sociale et politique* de l'Europe des XV^e et XVI^e siècles, l'histoire des luttes pour les usages et l'appropriation de la terre, ne jouait aucun rôle dans la mise en place de l'ontologie dont il entend faire la critique⁴⁷⁷. Le biais sociologique du *Court-traité* devient, chez Descola, l'option épistémologique d'une histoire « par en haut » des représentations de la nature⁴⁷⁸. Cette absence signale d'un point de vue philosophique le refus de penser l'action réciproque des schèmes d'identification du réel (des ontologies) et de l'histoire sociale des pratiques, au bénéfice d'une théorie plus structurale des modes de relation à l'environnement. Ces critiques pourraient sembler arbitraires sans l'existence d'une histoire sociale et féministe du naturalisme moderne qui, à partir de références similaires, montre comment celui-ci s'est constitué, par la violence de l'accumulation originare au cours de l'histoire de la domination de la nature.

⁴⁷⁶ Une affirmation comme celle qui suit, hors de toute enquête permettant d'attester de sa validité, au moins statistique, est simplement irrecevable. Elle témoigne d'un point de vue situé, mais ignorant tellement sa situation, qu'il ne peut que servir d'archives à l'incurie idéologique d'une philosophie ignorante de la signification sociale et politique des discours qu'elle entend produire. *Ibid.*, p. 27 : « La perception d'un paysage, cette invention de citadins, comme on le verra bientôt, suppose à la fois du recul et de la culture, une sorte de reculture en somme. Cela ne signifie pas que le paysan est dépourvu de tout rapport à son pays et qu'il n'éprouve aucun attachement pour sa terre, bien au contraire ; mais cet attachement est d'autant plus puissant qu'il est plus symbiotique. Il lui manque, dès lors, cette dimension esthétique, qui se mesure, semble-t-il, à la distance du regard, indispensable à la perception et à la délectation paysagères. Le paysan est l'homme du pays mais non celui du paysage, et peut-être faudrait-il opposer, avec la prudence requise, le paysan et le paysageant, c'est-à-dire l'homme de la ville, et, probablement, ce même paysan, quand il visite un autre pays que le sien et adopte, à l'occasion, avec plus ou moins d'aisance, l'œil désœuvré du touriste. »

⁴⁷⁷ Encore une fois, Descola l'admet lui-même volontiers dans P. Descola et P. Charbonnier, *La composition des mondes*, *op.cit.*, p. 315 : ce qui manque « ce serait donc l'histoire sociale de la diffusion du naturalisme et des logiques politiques qui le régissent. » Il est étonnant que le premier modèle d'histoire sociale auquel pense Descola soit la conception biologiste de la culture développée par Dan Sperber. Comme si tout le spectre des histoires sociales n'avait pas sa place dans cette affaire.

⁴⁷⁸ P. Descola et P. Charbonnier, *La composition des mondes*, *op.cit.*, p. 313 : « Depuis plusieurs siècles, les principaux producteurs et relais des paradigmes dominants sont les savants et les enseignants, mais aussi les ministres du culte. S'est donc constituée une catégorie de population dotée d'une parole respectée, et chargée de transmettre par répétition des modèles de pensée et de comportement. » Ce que les historiens marxistes ont appelé, à la suite de Thompson, une histoire « par en haut » est très prégnant ici. Tout se passe comme si les seules sources de la production du savoir et de la transmission des formes culturelles résidaient dans les élites intellectuelles.

(ii.) *Invention du paysage et accumulation originnaire*

Mon propos n'est pas de proposer une histoire sociale de la peinture⁴⁷⁹, mais plutôt d'interroger le postulat épistémologique de la généalogie descolienne du naturalisme à partir de quelques propositions éparées de *Caliban et la sorcière*⁴⁸⁰. Silvia Federici remarque, en effet, que la position de Dürer dans la Réforme et sa proximité avec Luther n'ont pas pu ne pas affecter son œuvre. Alors que les « guerres des paysans » contre l'appropriation des terres et la perte des droits d'usages fracturaient l'Europe et déchiraient l'Empire, le peintre du paysage hésita entre une défense de la « Révolution des hommes du commun⁴⁸¹ » et le soutien aux seigneurs luthériens, auxquels il se rallia finalement. Un projet de « Monument aux paysans vaincus » (fig. 1) témoigne de cette ambivalence, et fut interprété tantôt comme une « satire des paysans rebelles » tantôt comme « un hommage à leur force morale⁴⁸² ». Pour la question qui nous occupe, Federici se fonde sur une gravure de 1510, *L'expulsion du Paradis* (fig.2) qui « évoque l'expulsion de la paysannerie de ses communaux, un processus qui commençait dans toute l'Europe au moment même où Dürer produisait ce travail⁴⁸³ ». Il ne s'agit évidemment pas de proposer une lecture réductionniste de l'histoire de l'art à l'époque moderne qui entendrait comprendre la signification d'une œuvre à partir de sa correspondance à un contenu politique déterminé. Une telle position supposerait d'accepter le postulat réaliste d'un art qui se contente d'imiter le réel. Mais il s'agit plutôt de montrer que la possibilité de la représentation d'une nature vierge et autonome ne peut être le produit de la seule histoire des technologies de la perception (mathématisation du réel, perspective linéaire). En

⁴⁷⁹ On trouve des éléments intéressants pour une histoire sociale de la peinture de Dürer dans MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980, p. 134. L'auteurice montre comment le peintre a participé du mouvement d'assujettissement des femmes européennes par la constitution de la figure de la sorcière dont il convient de faire le procès. C'est notamment le cas d'une gravure de 1497 intitulée « Les quatre sorcières ».

⁴⁸⁰ FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, traduit par Julien Guazzini et traduit par Collectif Senonevero, Genève, Entremondes, 2014.

⁴⁸¹ L'historien allemand Peter Blickle préfère l'expression « Révolution de l'homme commun » (ou du commun) à celle de « Guerre des paysans » forgée par Engels en raison de la composition sociologique du mouvement auquel participait autant des paysans, que des artisans, des vagabonds, des bourgeois. Elle permet également de mettre à distance la philosophie progressiste de l'histoire qui y était attachée dans la lecture d'Engels. Voir notamment BLICKLE Peter, *Der deutsche Bauernkrieg von 1525*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985 ; pour la traduction anglaise, voir BLICKLE Peter, *The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective*, traduit par Thomas A. Brady Jr et traduit par H. C. Erik Midelfort, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985. Il a récemment publié une réactualisation de cette thèse dans BLICKLE Peter, *Der Bauernkrieg: Die Revolution des Gemeinen Mannes*, 4^e éd., München, C.H.Beck, 2011. Pour l'ouvrage classique d'Engels voir ; ENGELS Friedrich, *La guerre des paysans en Allemagne*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, « Les classiques du marxisme », 1974.

⁴⁸² S. Federici, *Caliban et la sorcière*, *op. cit.*, p. 129. Dürer avait, par ailleurs, fait un portrait de Joß Fritz, l'un des meneurs du mouvement des *Bundschuh* qui organisa trois conjurations en 1502, 1513 et 1517. Voir DÜRER Albrecht, *Portrait de Joß Fritz*, gravure sur bois.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 110.

d'autres termes, l'engagement politique de Dürer dans le mouvement de la Réforme et l'actualité de l'accumulation primitive ne sont sans doute pas pour rien dans la représentation d'une nature vierge. De même que la *wilderness* fut construite, dans le mythe américain, par la domestication d'une nature terrifiante et l'expulsion de ses premiers occupants, de même la conquête du paysage en Europe avait pour toile de fond la dépossession de la paysannerie.

Si, comme le remarquent Descola et Alain Roger, les aquarelles de jeunesse de Dürer (fig. 3 et 4) ne furent pas dévoilées de son vivant, il est intéressant de constater le « repeuplement » de ses représentations de la nature, entre les années 1490, où la nature apparaît vierge de toute présence humaine, et les années 1510-1520, où elle apparaît comme l'enjeu d'une conquête et d'une appropriation. À cet égard, *L'expulsion du Paradis* (fig. 2) peut être comprise comme une analepse picturale des dessins de jeunesse. Pour que le paysage existe dans son autonomie, la terre a d'abord dû être appropriée dans la violence.

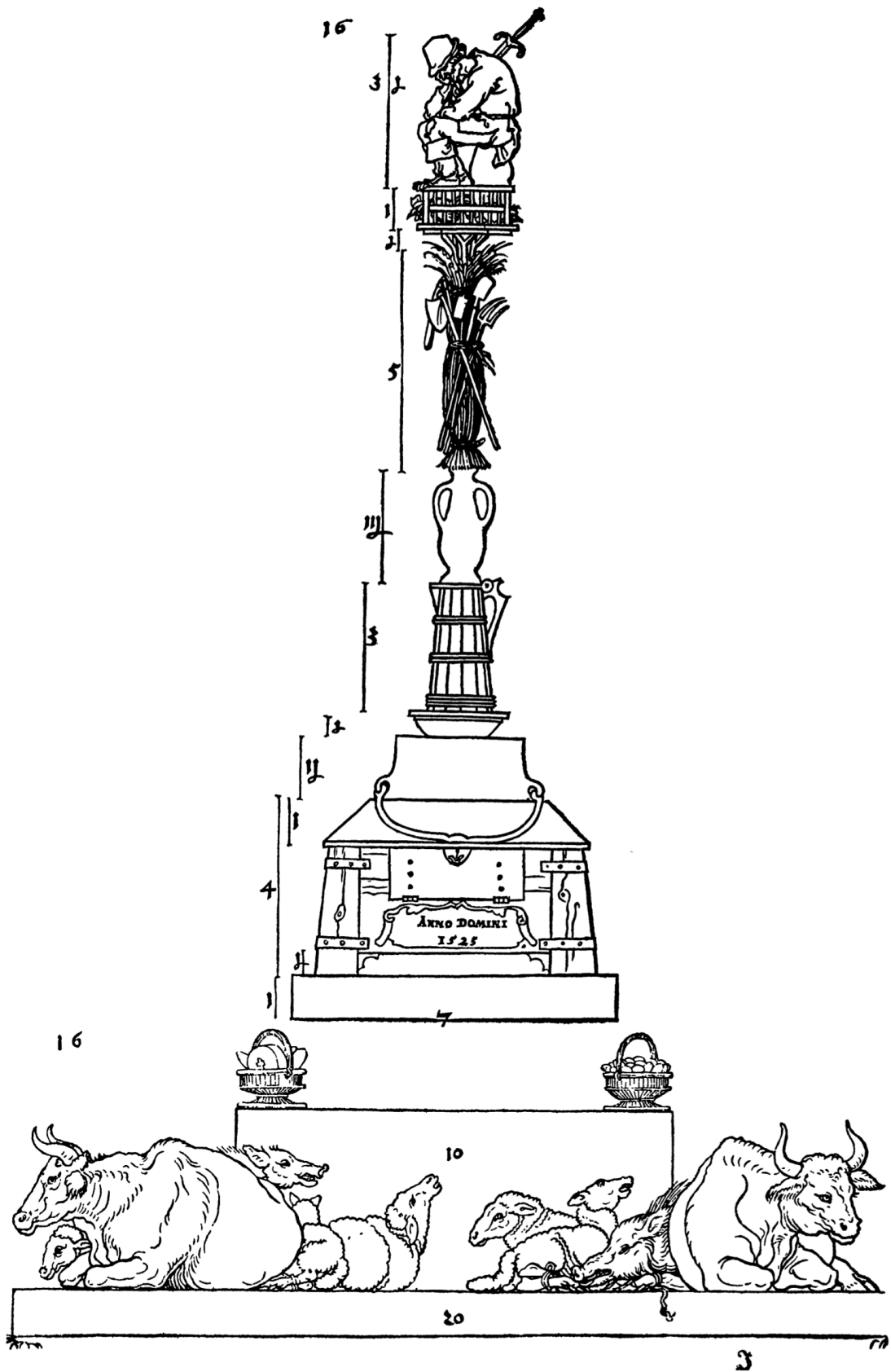


Figure 1 – Albrecht Dürer, *Monument aux paysans vaincus*, 1526, planche gravée de *L'instruction sur la manière de mesurer*, École des Beaux-Arts, Paris.



Figure 2 – Albrecht Dürer, *L'expulsion du Paradis*, gravure sur bois, 1510. Paris, Musée du Petit Palais, collection Dutuit. Reproduction de *Cat. Albrecht Dürer, œuvre gravée*, Paris-Musées, 1996, n° 98, p. 155.



Figure 3 – Albrecht Dürer, *L'étang dans la forêt*, vers 1495. Londres, British Museum.



Figure 4 – Albrecht Dürer, *Montagne welche*, vers 1495, Oxford, Ashmolean Museum of Art and Archeology.

Aborder l'œuvre de Descola par la généalogie qu'elle se défend pourtant d'accomplir pourrait sembler inutilement pointilleux, si cela ne signalait pas une difficulté à penser l'historicité et la conflictualité qui contribuent à produire les schèmes d'identification du réel. Qu'il existe des schèmes de la pratique à partir desquels l'attribution de qualités aux êtres du monde devient possible, ne signifie pas pour autant qu'ils soient indépendants de l'histoire sociale des rapports de production et de l'histoire politique des rapports de domination. L'anthropologue consacre d'ailleurs un chapitre aux « Histoires de structures » et concède, afin de la tempérer, l'apparente anhistoricité des cas qu'il a présentés⁴⁸⁴.

« Si comme on l'a vu au chapitre précédent, un même mode d'identification peut être modelé par des configurations relationnelles tout à fait dissemblables, cette tolérance n'est pas absolue : certains types de traitement d'autrui, présents en mineur dans un mode d'identification, en viennent parfois à y jouer un rôle de plus en plus prépondérant qui les rend bientôt incompatibles avec la distribution ontologique dans laquelle ils se sont développés, rendant nécessaires un réaménagement de celle-ci et la transition vers un autre mode d'identification mieux adapté à leur exercice. Ces transformations accompagnent souvent des mutations notables des systèmes techniques, sans que l'on puisse dire que les secondes déterminent les premières. Dans bien des cas, il semblerait même au contraire que la généralisation d'une relation auparavant secondaire, en réorientant les interactions entre les composantes du monde, ouvre la voie à des innovations techniques qui renforcent en retour l'emprise de nouveaux rapports dominants sur les pratiques et les façons de les concevoir⁴⁸⁵. »

En fin de compte, l'histoire des schèmes de la pratique se donne donc dans la forme d'une dialectique des modes d'identification ontologiques et des modes de relations pratiques, les seconds pouvant agir sur les premiers de manière tout aussi déterminante que la codification des seconds par les premiers l'autorise. La transition d'une ontologie à l'autre s'explique par la contradiction (ou, plus simplement, « l'incompatibilité ») entre des manières d'identifier le réel et des manières de se rapporter à l'environnement qui n'y seraient plus conformes. Descola prend bien garde de ne pas réduire l'histoire des modes de relation à un déterminisme technique, tel qu'un certain marxisme a notamment pu le défendre⁴⁸⁶. De manière tout à fait étonnante, et contrairement

⁴⁸⁴ Descola remarque cependant que « les cultures et les civilisations font preuve d'une remarquable permanence ». Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 497.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 498.

⁴⁸⁶ C'est sans doute dans *Misère de la philosophie* que l'on trouve la vision la plus déterministe de l'histoire. Voir MARX Karl, *Misère de la philosophie : réponse à la « Philosophie de la misère » de M. Proudhon*, Paris, Éditions sociales, 1968 : « Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitalisme industriel. » Mais, c'est

à la généalogie du paysage du chapitre 3, l'auteur des *Lances du crépuscule* reconnaît que, souvent, ce sont des évolutions dans les modes de relations à l'environnement qui transforment les ontologies (les schèmes d'identification) et autorisent le développement de nouvelles techniques. Dès lors, le problème initial se repose. Comment une représentation du monde peut-elle exister si l'ontologie à partir de laquelle cette représentation devient possible n'est pas encore constituée ? Ou, pour le dire de manière plus contingente, si la découverte de la perspective linéaire est la condition de possibilité *technique* de l'invention du paysage, quelles transformations dans les modes de relation ont pu y conduire ?

Ce sont bien les évolutions sociales des modes de relation à l'environnement qui permettent d'expliquer l'histoire des structures ontologiques à partir desquelles le réel se présente⁴⁸⁷. Descola est donc bien forcé de reconnaître le caractère historique de l'interaction entre schèmes d'identification et modes de relation. Ce qui ne laisse pas de surprendre en revanche, c'est l'apparente non conflictualité de ces transformations. Tout se passe comme si l'adoption d'une nouvelle ontologie, la transformation des relations à l'environnement, étaient l'effet de mutations douces, presque invisibles et toujours indolores⁴⁸⁸. Or, le dispositif de décodage de Dürer proposée par Federici nous enseigne, au contraire, que l'évolution des modes d'identification est souvent le produit d'une histoire violente où les représentations de soi et du monde ne sont pas moins l'objet de conflits que les terres et les territoires eux-mêmes. Dès lors, peut-être convient-il de complexifier l'étude des interactions dynamiques entre identification et relation, par l'histoire des interactions conflictuelles au sein des cosmologies et des pratiques elles-mêmes. En d'autres termes, si la relativité de l'ontologie naturaliste moderne est difficilement contestable, l'historiciser permet cependant de mesurer l'ampleur des contradictions et des conflits qui la traversent. Chez Descola, on a parfois l'impression que les conflits sociaux et idéologiques, disons culturels, autour des représentations de la nature n'influent en rien sur l'histoire de l'ontologie moderne. Les ontologies sont tellement naturalisées, c'est-à-dire inscrite au cœur même des relations écologiques et des

surtout Staline qui systématisera cette philosophie de l'histoire dans STALINE Joseph, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Paris, Ed. Norman Bethune, 1938. Je reviendrai sur ces questions au chapitre 4.

⁴⁸⁷ Voir notamment P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 512 : « De l'Amérique boréale aux franges du plateau mongol nous sommes ainsi passés par une série de transformations minimales d'un système où dominait l'animisme donateur à un autre où l'analogisme protecteur commençait à établir son emprise. Il a suffi pour cela que la relation de protection sorte du cadre restreint de l'élevage des animaux sauvages par les esprits qui veillent sur eux pour s'infiltrer dans la domestication embryonnaire de ces mêmes animaux par les hommes, un petit pas apparemment sans grandes conséquences pourvu que subsistent des rapports, devenus d'échange symétrique, entre les humains et des collectifs de personnes non humaines. »

⁴⁸⁸ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op.cit.*, p.498 : « De telles mutations sont le plus souvent insensibles à ceux qui les vivent, étirées qu'elles sont sur maintes générations. »

fonctions cognitives, que leur histoire sociale paraît impossible. Peut-être existe-t-il pourtant, entre le naturalisme d'un Campanella, le holisme d'un Bruno, le vitalisme d'une Conway et le mécanisme de Descartes, un large spectre de représentations qui ne sont pas simplement réductibles à une ontologie générale. Peut-être ces divergences témoignent-elles de différences profondes dans les modes de relation à l'environnement, y compris au sein d'une même *ère ontologique*. Peut-être ces conflits permettent-ils, enfin, de trouver les ressources pour envisager d'autres manières de vivre et d'agir dans la nature. Mais il convient sans doute pour y parvenir, de prendre au sérieux, non seulement les structures d'identification du réel, mais également les structures de domination contre, ou en défense desquels, les représentations sont forgées dans l'histoire des luttes pour les usages et l'appropriation de la terre.

3. Civilisation et destruction : enquête sur l'idéologie des modernes

Je m'étais demandé, en introduction de ce chapitre, si la rationalité moderne servait seulement à justifier *a posteriori* l'exploitation capitaliste de la nature ou bien, si elle organisait au contraire une codification culturelle du réel qui fonde *a priori* la possibilité de sa domination. L'enjeu d'une telle question était de savoir si l'on peut élaborer une critique du capitalisme sans faire, en même temps, la critique de la rationalité qui le fonde et le prolonge. La lecture de Tim Ingold et Philippe Descola nous a appris que les formes d'interaction avec l'environnement sont toujours autorisées et structurées par des manières d'identifier le réel, de lui attribuer des qualités et de classer les êtres qui le composent. On serait alors tenté de répondre que l'ontologie moderne fonde la possibilité d'une domination des humains et des non-humains. Sans contester cette fondation ontologique des modes de relation à l'environnement, il est cependant apparu la nécessité de l'inscrire dans une histoire sociale, « par en bas », qui soit à même de rendre compte de sa conflictualité et de son historicité. L'ontologie (moderne) a une histoire (sociale). Dès lors, plutôt qu'une alternative, c'est à une philosophie des interactions processuelles entre modes de relations (et de domination) et formes d'identification (notamment naturaliste) qu'il convient de songer.

Évidemment, les épistémologies de l'histoire ne visent pas à compléter ou à amender les « trous » dans les transformations de structures mises au jour par l'anthropologie. Il y a entre une anthropologie structurale comparatiste et une histoire sociale et féministe un écart dans les *modes de connaissance* qui signale une différence entre les *réalités* qu'on cherche à connaître. Du côté de l'anthropologie de la nature, le comparatisme structural (modes de connaissance) porte sur la différence des modes d'identification du réel, principalement animiste et naturaliste (réalités connaissables). Du côté de l'histoire écoféministe de Carolyn Merchant, sur laquelle je vais m'arrêter au cours de cette section, on trouve une tentative de penser la dynamique conflictuelle des cosmologies naturelles (réalités connaissables) à partir d'une histoire sociale et féministe des rapports domination (mode de connaissance). On pourrait alors considérer qu'on ne peut pas mettre sur le même plan des épistémologies aussi différentes. Mais, dans la mesure où elles nous renseignent toutes deux sur les cosmologies naturalistes modernes, elles portent bien sur un objet commun. Leur différence de méthode signale alors deux points de comparaison : là où l'anthropologie de la nature forge des idéaux-types, des « schèmes » généraux abstraits⁴⁸⁹, l'histoire

⁴⁸⁹ P. Descola et P. Charbonnier, *La composition des mondes*, *op. cit.*, p. 311-312.

sociale des cosmologies naturalistes est idiosyncratique, elle privilégie l'attention première à la singularité des cas, à partir desquels on peut déduire quelques généralités. Or, cette première différence méthodologique entre le schème abstrait et le cas singulier fonde une différence politique dans la capacité à appréhender la conflictualité sociale. En effet, c'est seulement en étudiant des cas *singuliers*, qu'on peut voir apparaître une *multiplicité* d'éléments qui peuvent entrer en *conflits* les uns avec les autres. L'homogénéité de la structure et du schème préviennent la possibilité de l'affrontement entre cas particuliers. Le conflit suppose la différence d'éléments distincts et antagoniques, à laquelle l'homogénéité synchronique de la structure laisse peu de place.

*The Death of Nature*⁴⁹⁰ de Carolyn Merchant permettra ainsi de complexifier l'histoire du naturalisme au regard des structures de domination, capitalistes et patriarcales, qui se sont mises en place au cours de la première modernité européenne. On pourra alors se demander si la description anthropologique de l'ontologie moderne ne conduit pas à une telle généralisation qu'elle manque un aspect essentiel de cette variété cosmologique et de son fondement politique. Avant d'en venir là, une rapide présentation de l'écoféminisme s'impose.

A. La domination de la terre et des corps ou la culture patriarcale du capital

Les travaux écoféministes ont cherché à identifier la nature du lien entre destruction de la terre et domination des femmes dans l'histoire de la modernité. À propos d'un article séminal d'Ynestra King⁴⁹¹, Émilie Hache écrit ainsi que « c'est la même société qui valorise une culture de guerre dans laquelle les femmes peuvent être violées, insultées, agressées, aussi bien chez elles que dans la rue ; c'est la même culture qui entretient un rapport de destruction à l'égard de la nature et de haine envers les femmes, c'est donc cette culture dans son ensemble qu'il s'agit de changer⁴⁹² ». Plusieurs éléments essentiels de l'écoféminisme apparaissent ici. Il s'agit premièrement d'une réflexion sur le sort conjoint de la terre et des femmes fondé sur une relation bijective : les femmes sont dominées parce qu'elles sont plus proches de la nature ; la nature est exploitée et détruite parce

⁴⁹⁰ MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Londres, Wildwood House, 1982.

⁴⁹¹ KING Ynestra, « Toward an Ecological Feminism and a Feminist Ecology » in *Machina ex Dea : Feminist Perspectives on Technology*, Joan Rotschild (éd.), New-York, Oxford, Toronto, Pergamon Press, 1983.

⁴⁹² HACHE Émilie (éd.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, traduit par Émilie Notéris, Paris, Cambourakis, 2016, p.19-20.

qu'elle est dotée d'attributs censément féminins⁴⁹³. Deuxièmement, la critique écoféministe se présente toujours en même temps comme une critique sociale de la destruction et de la domination et une critique culturelle des représentations qui les autorisent et les légitiment. Enfin, troisièmement, la dimension stratégique de la recherche écoféministe impose une certaine prudence dans l'étude de ce corpus. De nombreuses autrices ont en effet alerté contre le risque d'une « académisation des études » écoféministes⁴⁹⁴ ou d'une « colonisation de l'écoféminisme par la philosophie⁴⁹⁵ ». S'il relève d'abord d'une approche empirique et stratégique des luttes féministes et environnementales, son appropriation par un discours académique peut conduire à la disparition de l'horizon stratégique de transformation de la culture patriarcale qu'il vise. Comme le remarque Julie Cook, au-delà du danger inhérent à toute académisation d'un discours critique, le problème réside dans la tentation du discours philosophique de formuler les normes de « ce que devrait être le véritable écoféminisme⁴⁹⁶ ». Je tâcherai d'éviter cet écueil en me rapportant à ce corpus sous l'angle de la contribution à l'*histoire* et à la *critique de la culture* occidentale de domination de la nature que certains de ces textes ont développé.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹⁴ MIES Maria, SHIVA Vandana, *Écoféminisme*, Paris, L'harmattan, 1998, p. 58 : « À mon avis, la séparation réintroduite de la politique et de la science, de la vie et de la connaissance, en bref, l'académisation des études féministes non seulement trahit le mouvement féministe et ses objectifs, mais tuera aussi en fin de compte, l'esprit des études féministes et les transformera en une sorte de féminologie stérile et non pertinente, de la même façon que l'académisation du marxisme a conduit à la marxologie. La même chose pourrait arriver à l'écoféminisme s'il se réduit à un discours académique. » Que l'institutionnalisation d'un discours critique soit le commencement de son intégration aux discours dominants ne signifie pas pour autant que l'académisation soit la cause unique de sa mise sous tutelle. Dans le cas du marxisme, dont parle Maria Mies, son usage dans le « socialisme réellement existant » et les violences qu'il a servi à justifier sont sans doute au moins aussi responsable de sa perte de légitimité critique que la « marxologie ». Une telle position conduit également à minorer la dimension politique des conflits pour l'accès, la production et la circulation des savoirs à l'université.

⁴⁹⁵ COOK Julie, « La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie », dans *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, HACHE Émile (éd.), Paris, Cambourakis, 2016, p. 285-318.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 287. Évidemment, il ne s'agit pas de dire que l'étude de l'écoféminisme ne devra pas satisfaire à certaines exigences minimales en termes d'élaboration d'un discours vrai, mais à s'interroger sur les normes du vrai. Si le vrai est ce qui est réalisé par et dans la pratique comme résultat d'une activité concrète, ce n'est pas par l'étude d'un corpus qu'on parvient à sa vérité, mais par la mesure de l'écart entre ses énoncés et leur vérification possible. On reconnaîtra là une conception « pragmatiste » du vrai et non une conception fondée sur l'adéquation entre un énoncé et la réalité qu'il dénote. Voir notamment É. Hache (éd.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes, op. cit.*, p. 16.

(i.) *L'autre histoire de la transition*⁴⁹⁷

L'ouvrage fondamental de la philosophe et historienne des sciences Carolyn Merchant, *The Death of Nature*⁴⁹⁸, propose une histoire culturelle de la transition à la modernité capitaliste à partir du passage d'une vision organiciste à une conception mécaniste de la nature qui justifie son exploitation et sa destruction. Sa thèse est, qu'au cours des XVI^e et XVII^e siècles, la vision dominante de la terre comme mère nourricière et totalité vivante au sein de laquelle se déploie des activités humaines naturelles (conception organiciste) a été progressivement abandonnée au profit d'une représentation mécanique de la nature et des corps entièrement régis par les lois physiques du mouvement (conception mécanique). Ce passage s'est accompagné, et a été rendu possible, par une modification substantielle de la représentation des femmes et de leur place dans la société. C'est la révolution scientifique qui accomplit ce passage et notamment la méthode heuristique de Bacon. Alors que le « magicien naturel⁴⁹⁹ » (*natural magician*) se considérait lui-même comme une partie de l'organisme de la nature qu'il pouvait manipuler parce qu'il en était membre, le scientifique apparaît au contraire comme le maître d'un esclave dont le but est de contrôler une nature mécanique pour le bien de l'humanité. L'historienne des sciences remarque d'ailleurs le parallélisme explicite dans les écrits de Bacon entre la méthode heuristique de la science et les tortures qu'eurent à subir les femmes dans les procès de sorcellerie⁵⁰⁰. La « pénétration des secrets de la nature » comme méthode d'enquête scientifique repose sur l'idée que la nature, mécanisée et féminisée, est un objet inerte, une machine, que l'homme peut utiliser à son gré à condition de la comprendre :

« Cette méthode, si facilement applicable quand la nature est désignée par le genre féminin, dégradait et rendait possible l'exploitation de l'environnement naturel. Alors que l'utérus

⁴⁹⁷ Si les historien·nes de la transition se sont pour la plupart concentré·es sur la mutation des rapports sociaux de propriété, certains auteurs de l'école de Francfort avait déjà entamé le débat sur la transition culturelle, scientifique et technique vers le capitalisme. C'est notamment le cas de la rapide controverse qui opposa, en marge de l'*Institut de recherche sociale* de Francfort, Borkenau et Grossmann. Selon le premier, l'émergence d'une conception mécaniste de la nature était liée à l'apparition du travail abstrait dans la manufacture. Néanmoins, il ne pensait pas le mécanisme comme un simple effet des rapports de production mais plutôt comme « présupposé posé » par la logique de l'abstraction à l'œuvre dans les manufactures. Grossmann ne critiqua pas cette thèse mais sa périodisation. Il considérait que cette conception dualiste de la nature et de l'homme apparaît cent cinquante ans plus tôt et qu'on en trouve une expression déjà très aboutie chez Léonard de Vinci. Voir notamment JAY Martin, *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*, traduit par E.E. Moreno et A. Spiquel, Paris, Payot, 1989, p.32-35 ; BORKENAU Franz, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris, F. Alcan, 1934 ; GROSSMANN Henryk, « Die Gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 2, IV, 1935. Voir également l'analyse de Negri à propos de Descartes dans NEGRI Antonio, *The political Descartes: reason, ideology, and the bourgeois Project*, traduit par Matteo Mandarini et Alberto Toscano, Londres, New-York, Verso, 2006.

⁴⁹⁸ C. Merchant, *The Death of Nature*, op. cit.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁵⁰⁰ C. Merchant, *The Death of Nature*, op. cit., p. 168.

(*womb*) des femmes était symboliquement rapporté aux forceps, le ventre (*womb*) de la nature hébergeait des secrets qui pouvait lui être arraché grâce à la technologie pour améliorer la condition humaine⁵⁰¹. »

La nouvelle méthode scientifique continue donc, comme dans l'organicisme, d'assimiler la terre au corps des femmes mais sous un autre signe. La terre n'est plus pensée à partir d'un ensemble d'attributs considérés comme féminins et organisant les usages nécessaires à sa préservation, mais comme un corps sans vie, fondement biologique, physique et ontologique d'une nouvelle « éthique de l'exploitation⁵⁰² ». Tel est sans doute l'un des intérêts principaux de l'œuvre de Merchant : attribuer à des conceptions scientifiques et des représentations artistiques une valeur normative intrinsèque. Le refus de dissocier les représentations et les valeurs, la cosmologie scientifique et les imaginaires sociaux et, plus généralement, le refus de la neutralité axiologique de la science lui permettent de proposer une définition originale de la culture capitaliste de domination de la nature.

(ii.) *D'une éthique organiciste à l'exploitation mécanique*

Alors que Descola considère les représentations scientifiques et artistiques comme de simples variations à partir d'une structure ontologique donnée, Merchant entend plutôt montrer les conditions sociales et intellectuelles de l'émergence d'une représentation naturaliste dominante. Autrement dit, plutôt que de penser la logique idéaliste du développement interne des œuvres culturelles, elle dépeint le contexte social au sein duquel certaines idées deviennent dominantes alors que d'autres passent au second plan⁵⁰³. La culture apparaît à première vue chez l'historienne des sciences, comme le produit déterminé d'une histoire des rapports sociaux matériels. « Le changement dans le contrôle de l'imagerie était directement lié aux changements d'attitudes et de comportements humains à l'égard de la terre⁵⁰⁴ », écrit-elle. Mais, cette définition matérialiste et en apparence réductionniste de la culture, comme effet et produit de rapports sociaux économiques, est immédiatement complétée par l'affirmation selon laquelle :

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 169 : « *This method, so readily applicable when nature is denoted by the female gender, degraded and made possible the exploitation of the natural environment. As woman's womb had symbolically yielded to the forceps, so nature's womb harbored secrets that through technology could be wrested from her grasp for use in the improvement of the human condition.* »

⁵⁰² MERCHANT Carolyn, « Exploiter le ventre de la terre » in *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, HACHE Émilie (éd.), Paris, Cambourakis, 2016.

⁵⁰³ C. Merchant, *The Death of Nature, op. cit.*, p. XVIII.

⁵⁰⁴ C. Merchant, *The Death of Nature, op.cit.*, p. 2 : « The change in controlling imagery was directly related to changes in human attitudes and behavior toward the earth. »

« Alors que l'image de la terre nourricière pouvait être vue comme une contrainte culturelle restreignant le type d'activités humaines socialement et moralement acceptables au regard du respect dû à la terre, les nouvelles images de maîtrise et de domination fonctionnaient comme des autorisations culturelles pour dénuder la nature. »⁵⁰⁵

Les représentations culturelles de la terre n'apparaissent plus seulement comme des effets des pratiques sociales de production et d'échange, mais sont chargées de valeurs éthiques qui empêchent ou autorisent certains usages de la terre et certaines pratiques sociales. La culture patriarcale de domination de la nature désigne alors un ensemble de représentations qui justifient *a posteriori* le développement d'usage déprédateur de la nature et des corps et qui autorisent le développement futur de rapports de domination. Loin de séparer les représentations symboliques des rapports sociaux, l'historienne des sciences entend montrer comment des conceptions de la nature autorisent et sanctionnent des rapports sociaux, à partir desquels elles se développent mais qu'elles contribuent en même temps à modifier. La « culture de la nature⁵⁰⁶ », c'est-à-dire l'ensemble formé des représentations et des usages de la terre, implique que les cosmologies, qu'elles soient scientifiques ou non, engagent toujours un degré de normativité des conduites. Parler de culture de la nature en ce sens, c'est donc reconnaître que les cosmologies sont des éthiques sociales et des récits normatifs. L'histoire de la transition de Merchant suppose, ce faisant, une philosophie de l'histoire de la nature fondée sur l'unité processuelle de l'histoire de l'environnement et de l'histoire sociale.

(iii.) *Culture patriarcale et philosophie de l'histoire de la nature*

Démasquer la culture patriarcale de domination de la nature impose selon Merchant de développer « une sensibilité particulière à la relation dialectique entre les comportements et les institutions humaines d'une part, et l'environnement naturel d'autre part⁵⁰⁷ ». L'enjeu de cette philosophie matérialiste de l'histoire est de montrer que les sociétés humaines sont affectées par un environnement naturel qu'elles contribuent à transformer. Le passage d'une cosmologie à l'autre, fut marqué par des changements de population, « le conflit entre seigneurs et paysans pour l'usage des ressources naturelles, des innovations technologiques, le développement d'un marché

⁵⁰⁵ *Ibid.* « Whereas the nurturing earth image can be viewed as a cultural constraint restricting the types of socially and morally sanctioned human actions allowable with respect to the earth, the new images of mastery and domination functioned as cultural sanctions for the denudation of nature. »

⁵⁰⁶ Émilie Hache (éd.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, op. cit., p. 54.

⁵⁰⁷ C. Merchant, *The Death of Nature*, op. cit., p. 42 : « It means a special sensitivity to the dialectical relationship between human behavior and institutions, on the one hand, and the natural environment, on the other. »

capitaliste et des changements d'attitudes vis-à-vis de la nature et de la terre⁵⁰⁸ ». Mais, à l'encontre d'une certaine écologie matérialiste, dont témoigne par exemple les théoriciens et théoriciennes marxistes de la rupture métabolique, l'unité processuelle de la terre et des sociétés suppose de penser les effets de l'environnement sur les sociétés, sur leur manière d'agir et de penser la nature. Dans la mesure où les populations européennes de la première modernité firent de moins en moins l'expérience d'une nature organique pensée comme totalité vivante, leurs conceptions de la terre évoluèrent dans la direction prescrite par la culture patriarcale : une nature mécanique qu'il est possible de s'approprier et de détruire. Cette « nouvelle interprétation de l'histoire de la première modernité européenne⁵⁰⁹ » vise à intégrer l'histoire de la terre et des sociétés afin de montrer qu'elles forment un « système d'interrelations⁵¹⁰ ». Deux arguments, ontologique et stratégique, justifient cette philosophie de l'histoire.

Premièrement, d'un point de vue ontologique, seul un récit de l'action réciproque des sociétés et de l'environnement décrit adéquatement et critique de manière effective la culture patriarcale de destruction des femmes et de la terre. À cet égard, s'il est nécessaire de *penser* une action réciproque, c'est qu'elle se *constate* empiriquement. Mais, deuxièmement, cette philosophie de l'histoire instaure, à titre stratégique, la possibilité d'utiliser une représentation culturelle héritée dans un avenir qui n'est pas encore, afin de transformer le présent de la domination. Comme le remarque la philosophe, cette conception organiciste de la nature fut transmise, y compris pendant la période la plus mécaniciste et positiviste de l'histoire des sciences, par de nombreuses voix, notamment celles du matérialisme dialectique et des philosophies idéalistes de la nature⁵¹¹. Contre la tentation essentialiste de Descola, qui assigne à l'ontologie moderne une homogénéité forte, Merchant fait au contraire rejaillir les ruptures, les discontinuités et les conflits qui l'ont traversé.

On a souvent remarqué la parenté entre cette histoire écoféministe de la culture patriarcale

⁵⁰⁸ Ibid., p. 43 : « The important cultural changes in this case were the rise and fall of population, the conflict between landlord and peasant over control of natural resources, technological innovation, the spread of the capitalist market, and changing attitudes toward nature and the earth. »

⁵⁰⁹ Ibid. : « A new interpretation of the history of early modern Europe that integrates nature and culture can be made by investigating the interactions and causal relationships among these factors. »

⁵¹⁰ Ibid., p. 42 : « By looking at history “from the ground up”, factor shaving an impact on the earth's resources can be analyzed and a new and different interpretation of historical change developed, based on the assumption that the natural and human environments together form an interrelated system. »

⁵¹¹ Ibid., p. 20.

et la critique francfortoise de la raison instrumentale⁵¹². Ainsi Patricia Jagentowicz Mills dans « Feminism and Ecology : On the Domination of Nature⁵¹³ » constate-t-elle avec regret que l'une des pionnières de l'écoféminisme, Ynestra King, a progressivement abandonné la référence à Adorno et Horkheimer, qui apparaissait dans ses premiers écrits, témoignant selon elle d'un « déni⁵¹⁴ » de leur travail. Mills reproche en effet, à King en particulier, et à l'écoféminisme en général, de prôner une réconciliation avec la nature héritée de l'idéalisme absolu qui ferait courir le risque d'une « révolte de la nature », c'est-à-dire d'un retour d'une nature réprimée qui s'exprimerait dans des formes politiques réactionnaires, telle que la défense de la naturalité des activités historiquement féminines. L'écoféminisme rejouerait une philosophie de l'histoire de la réconciliation du sujet et de l'objet dont l'une des conséquences pratiques seraient la légitimation sociale de la maternité comme nécessité naturelle. L'hypothèse que je voudrais défendre est que l'écart progressif par rapport à la première génération de l'École de Francfort dérive d'une différence quant au statut des sujets de la critique, des instances de la domination et de la définition de la nature.

B. La domination de la nature ou la philosophie de l'histoire de la raison instrumentale

La dialectique de la raison, tant dans l'œuvre éponyme⁵¹⁵ que dans l'*Éclipse de la raison*⁵¹⁶ d'Horkheimer, désigne le devenir contradictoire d'une raison qui, voulant s'arracher aux mythes des qualités occultes de la nature, se métamorphose en un moyen pour parvenir à des fins qui ne sont plus réfléchies par la raison elle-même.

⁵¹² Pour la critique francfortoise de la raison instrumentale, on consultera principalement HORKHEIMER Max, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1974 ; M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit. En ce qui concerne les rapprochements entre École de Francfort et écoféminisme on consultera notamment JAGENTOWICZ MILLS Patricia, « Feminism and Ecology : On the Domination of Nature », in *Hypatia*, n° 1, vol. 6, Printemps 1991, p. 162-178 ; Y. King, « Toward an ecological feminism and a feminist ecology », art cit. ; et SALLEH Ariel, « Epistemology and the metaphors of production: An ecofeminist reading of critical theory », in *Studies in the Humanities*, n° 2, vol. 5, 1988, p. 130-139.

⁵¹³ P. Jagentowicz Mills, « Feminism and Ecology : On the Domination of Nature », art cit.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁵¹⁵ M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit.

⁵¹⁶ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, op. cit. Quoique les positions de Horkheimer et Adorno n'ont pas toujours été strictement identiques, la fin des années 1940 est un moment d'intense collaboration, où les deux philosophes produisent une critique renouvelée de la domination humaine sur la nature. Lorsque je ne précise pas, je considère que leurs positions sont très largement similaires. Voir notamment M. Jay, *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*, op. cit., p. 288- 289.

« La raison, écrit Horkheimer, ayant abandonné l'autonomie, est devenue un instrument. [...] Désormais la raison est complètement assujettie au processus social. Il n'y a plus qu'un seul critère : sa valeur opérationnelle, son rôle dans la domination des hommes et de la nature⁵¹⁷. »

La dissolution de l'objectivité de la raison, c'est-à-dire de sa dimension naturelle, et son corollaire, la destruction de la dimension subjective de la nature, sont les premiers effets du progrès de la raison instrumentale. La tendance à s'émanciper des mythes, en tant que formes irrationnelles de la connaissance, la conduit à rejeter toute idée de rationalité et de finalité dans la nature. Si la nature n'est plus qu'objet de la pensée, la raison quant à elle devient pur sujet d'une nature objective qui peut et doit être dominée pour asseoir son pouvoir. Ne reconnaissant plus de finalités objectives, elle devient la faculté de calculer les moyens les mieux adaptés à des fins qui n'ont plus d'autres fondements que l'affirmation subjective de son empire. Or ce processus d'objectivation de la nature et de subjectivation de l'esprit, l'une connaissable en tant qu'objet passif, l'autre en tant que sujet actif de la connaissance, définit les positions inhérentes à tout rapport de domination. Pas de domination sans sujet (dominant) et objet (dominé), pourrait-on dire⁵¹⁸. La séparation du sujet et de l'objet actualise des structures sociales de domination qui transforment le fondement rationnel du penser en une structure non dialectique, absolue. Même le plaidoyer adornien pour la rédemption dans *Minima Moralia*⁵¹⁹, n'est pas un appel à une totalité sans détermination. De manière tout à fait hégélienne, de ce point de vue, l'idée d'une réconciliation du sujet et de l'objet, ou de la nature et de l'esprit, suppose le maintien, au sein de cette totalité en procès, de la différence et de la singularité de chacun des termes. Si le sujet séparé de l'objet, l'esprit séparé de la nature, sont des faux sujets, à l'inverse, la réconciliation ne doit pas conduire à la négation de la différence⁵²⁰. La fixation du rapport de domination entre un objet naturel passif et un sujet rationnel actif s'est

⁵¹⁷ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, op. cit., p. 30.

⁵¹⁸ Dans la mesure où le sujet est dominant, en tant qu'il est pris dans des structures sociales de domination, Adorno considère qu'il est aussi objet et faux-sujet. Voir notamment T. W. ADORNO, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003, p. 210 : « La prépondérance de l'objectivité dans les sujets, qui les empêche de devenir sujets, empêche tout autant la connaissance de l'objectif ; c'est là ce qu'il est advenu de ce qu'on appelait autrefois "facteur subjectif" ». Voir également le commentaire dans PLET Laurent, *Essai sur la dialectique négative d'Adorno. Matérialisme critique et utopie*, Paris, Classiques Garnier, 2016, notamment, pp. 134-138.

⁵¹⁹ ADORNO Theodor Wiesengrund, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque », 2003, p.153.

⁵²⁰ Voir notamment dans T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., pp. 213-214 : « Mais ces deux concepts sont des catégories de la réflexion, produites, des formules pour quelque chose qui n'est pas unifiable ; pas quelque chose de positif, pas des faits premiers, mais ils sont, tout à fait négativement, expression seulement de la non-identité » ; et le commentaire de Jay dans M. Jay, *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*, op. cit., p. 302 : « De plus, une réconciliation complète avec la nature, au sens d'une identité totale, ne serait qu'une régression vers un état de stagnation d'où toute médiation serait absente. La Théorie critique continuait de mettre l'accent sur l'importance de la non-identité, de façon à exclure toute réduction du sujet et de l'objet ou l'inverse. »

élaborée au cours du processus d'objectivation de la nature⁵²¹. Dans la mesure où le mythe est déjà rationnel, il comporte une part d'objectivation de la nature, mais celle-ci est limitée par la dimension mimétique matricielle du rapport humain / non humain.

Deux questions se posent alors. Premièrement, en quoi cette histoire de la domination de la nature par la raison est-elle « également l'histoire de l'asservissement de l'homme par l'homme⁵²² » ? Deuxièmement et pour reprendre cette fois les termes de *La dialectique de la raison*, comment « [la femme] devint[-elle] le symbole de la fonction biologique de la nature dont l'oppression est le titre de gloire de cette civilisation⁵²³ » ? Répondre à ces questions suppose de comprendre le type de domination que la raison exerce sur la nature (intérieure et extérieure). Ceci permettra de comprendre en quoi le thème écoféministe de « la révolte de la nature » fut profondément transformé par le devenir de cet emprunt. Cela me permettra de surcroît d'évaluer la pertinence de la critique de Patricia Jagentowicz Mills lorsqu'elle craint de voir ressurgir dans l'écoféminisme une réconciliation immédiate, sans médiation sociale, et donc potentiellement instrumentale et totalitaire, du sujet et de l'objet, un retour à la naturalité réactionnaire.

(i.) *Je domine donc je suis*⁵²⁴ : raison instrumentale et nature intérieure

La domination de la nature extérieure présuppose la domination de la nature intérieure par l'*ego*. « Chaque sujet, écrit Horkheimer, doit non seulement prendre part à la mise en sujétion de la nature extérieure, humaine et non-humaine, mais *afin de le faire* il doit mettre en sujétion la nature

⁵²¹ M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 31 : « La distance entre le sujet et l'objet, qui conditionne l'abstraction, se fonde sur la distance par rapport à la chose que le dominateur acquiert par l'intermédiaire du dominé » ; voir aussi, p. 54 : « Par le fonctionnement de leur intellect, les hommes se distancent de la nature pour la placer pour ainsi dire devant eux, afin de voir comment ils la domineront » ; et p. 94 : « Le système vers lequel tend la Raison est la forme de connaissance qui vient le mieux à bout des faits, qui soutient le plus efficacement le sujet entreprenant de dominer la nature. »

⁵²² M. Horkheimer, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, *op. cit.*, p. 114.

⁵²³ M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 271. Cité dans Y. King, « Toward an ecological feminism and a feminist ecology », *art cit.*, p. 457.

⁵²⁴ Un concept similaire a été développé par le groupe de recherche décolonial et des théologiens de la libération, l'*ego conquiro* (je conquiers donc je suis). Ces auteurs considèrent que l'émergence épistémique de la subjectivité moderne, dont la formule de Descartes dans les *Principes de la philosophie* (1644), « *cogito ergo sum, sive existo* » est le paragon philosophique, a partie liée avec la conquête de l'Amérique et l'avènement d'une subjectivité européenne de la négation de l'Autre. Voir notamment DUSSEL Enrique D., *1492, l'occultation de l'autre*, traduit par C. Rudel, Paris, France, Les Éditions ouvrières. Pour une présentation synthétique des travaux sur l'*ego conquiro* dans la théologie de la libération, voir MARTINEZ ANDRADE Luiz, 2018, « L'*ego conquiro* comme fondement de la subjectivité moderne », *La revue nouvelle*, n° 1, p. 30-35

en lui-même⁵²⁵. » Le sujet (*ego*) naît de la domination qu'il exerce sur le monde et qui ne peut elle-même émerger que du contrôle et de la domination qu'il exerce sur ses propres impulsions. La domination de la nature extérieure suppose le commandement de la nature intérieure. Comme l'indique l'auteur de *l'Éclipse de la raison*, le rapport entre ces deux modalités de domination de la nature n'est pas un simple rapport d'analogie mais un rapport instrumental. La domination de soi dont fait preuve l'*ego* est le moyen par lequel parvenir à la domination de la nature. Le moi dominant classe les expériences comme le chef « groupe ses hommes en fantassins et cavaliers⁵²⁶ », il les hiérarchise et les ordonne. Si l'*ego* mime le chef des sociétés patriarcales⁵²⁷ au sein desquelles il apparaît, il est aussi la condition de possibilité du rapport patriarcal aux autres et à la nature qui suppose l'intériorisation d'une puissance subjective de commandement. C'est donc dans l'expérience subjective de la domination des passions que l'*ego* fait ses premières armes. Le face à face de l'*ego* tyrannique⁵²⁸ et des passions assujetties est la condition de possibilité d'une domination de l'homme sur la nature. Comment cette domination se transforme-t-elle en domination de l'homme par l'homme ?

Une première explication serait que la domination qu'il exerce sur lui-même confère à l'*ego* le pouvoir et la légitimité de commander aux autres dans des sociétés fondées sur le commandement. L'habitude de se commander à soi-même devient une habitude de commander le monde, requise par les formes d'organisation sociale. Mais le fondateur de l'École de Francfort propose immédiatement une seconde explication.

« La guerre entre les hommes, dans l'état de guerre et de paix, explique aussi bien l'insatiabilité de l'espèce et les attitudes pratiques qui en découlent, que les catégories et méthodes de l'intelligence scientifiques à travers lesquelles la nature apparaît toujours plus sous l'aspect de son exploitation la plus efficace. Cette forme de perception a également déterminé la manière dont les êtres humains se voient les uns les autres dans les rapports économiques et politiques. *Les points de vue typiques de l'humanité sur la nature influencent et*

⁵²⁵ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, op. cit., p. 102. Les italiques sont de moi. C'est évidemment une raison immédiatement socialisée qui domine la nature, ce n'est pas la raison d'un individu pris en tant que tel. La raison n'existe pas indépendamment de son objectivation sociale. C'est ce que rappellera, avec plus de force encore, Adorno dans la *Dialectique* : « Mais on ne peut pas davantage ne serait-ce que se représenter un sujet transcendantal sans société, sans les individus qu'elle intègre pour le meilleur comme pour le pire ; le concept de sujet transcendantal y échoue. Même l'universalité kantienne veut en être une pour tous, précisément pour tous les êtres doués de raison, et ceux qui sont doués de raison, sont a priori sociabilisés. » Cf. : T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 243. Voir également WEZEL Lucie et VUILLEROD Jean-Baptiste, « Réorientation matérialiste de l'esprit critique chez Adorno » dans *Philosophie*, n°47 (1), 2017, p. 25.

⁵²⁶ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, op. cit., p. 115.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 116.

*déterminent en dernière instance la manière dont l'esprit humain imagine les humains*⁵²⁹. »

Cette idée est absolument essentielle pour notre recherche sur les formes idéologiques de la domination capitaliste de la nature. Elle invite en effet à penser non pas le type de projection anthropomorphique qui permet de comprendre le rapport des humains à la terre, mais, à l'inverse, le genre de réflexivité environnementale qui conditionne les représentations de la division sociale. Le rapport de l'ego, en tant que fonction de commandement de la raison individuelle, à la nature intérieure et extérieure et plus généralement, le rapport de domination de la raison technique sur la nature objectivée est rapatrié et intériorisé comme rapport de domination entre les humains eux-mêmes. En d'autres termes, la raison a priori socialisée, qui exerce au niveau individuel son pouvoir de commandement, légitime et renforce l'ordre de la domination patriarcale à partir duquel elle est apparue. Mais la thèse d'Horkheimer ne se limite pas à la description d'un mécanisme typique du devenir instrumental de la raison (le passage, ontologique plus que chronologique, de la domination de la nature à la domination des humains), elle postule « *en dernière instance* » que l'histoire universelle des rapports des humains entre eux est relative à la réflexivité des rapports des humains à la terre. Il convient, dès lors, de comprendre pourquoi cette domination sur la nature, intériorisée et réfléchie par la raison instrumentale et son instance subjective (l'ego), s'accompagne non seulement d'une domination de l'homme sur l'homme mais également d'une domination de l'homme sur la femme. Ou pour le dire en d'autres termes pourquoi la domination de l'homme sur la nature aurait-elle été impossible selon Horkheimer « à l'époque du matriarcat »⁵³⁰ ?

(ii.) *La révolte de la nature : sursaut réactionnaire ou instance révolutionnaire ?*

Les éléments de réponse à cette question sont plus épars et plus difficiles à thématiser dans la mesure où ils ne forment pas le cœur de la critique, mais l'une des déductions à laquelle elle parvient. Dans *La dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer écrivent :

« La femme prise individuellement est un exemple social de l'espèce, représentante de son sexe et *c'est pourquoi*, entièrement conquise par la logique masculine, elle représente la nature, le substrat d'une subordination sans fin au plan conceptuel, d'une soumission sans fin dans la réalité. La femme en tant qu'être prétendument naturel est un produit de l'histoire qui la dénature. »⁵³¹

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁵³⁰ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, *op. cit.*, p. 114.

⁵³¹ M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 120. Les italiques sont de moi. Ces réflexions sur la domination conjointe de la nature et des femmes avaient déjà été esquissés, dans l'Institut, par FROMM Erich,

Le paradoxe apparent de la dernière phrase mérite qu'on s'y arrête. D'un côté, la naturalisation des femmes apparaît comme le fondement de la domination masculine. D'un autre côté, le fait qu'elle puisse être « dénaturée » suppose l'existence d'une nature première justifiant, semble-t-il, l'idée, d'abord rejetée, d'une « nature féminine ». Comment expliquer cette dénaturation des femmes sous l'effet de la logique masculine ? Deux hypothèses peuvent expliquer cet apparent paradoxe.

Premièrement, s'inscrivant dans une tradition essentialiste du féminisme qui se développe à l'époque de la parution de *La dialectique*⁵³², ses auteurs pourraient supposer l'existence d'une nature ou d'une essence féminine différente de l'essence masculine mais dont la différence ne justifierait pas une hiérarchie ou une inégalité de pouvoir. Certains passages naturalisant de *La dialectique de la raison* peuvent s'interpréter en ce sens⁵³³. Deuxièmement, on pourrait interpréter cette « dénaturation » des femmes à partir du modèle de domination de l'ego patriarcal. La position patriarcale du commandement, en tant que répression par l'ego de la nature intérieure, et de laquelle les femmes seraient socialement exclues, empêcherait de penser la réconciliation de la raison et de la nature intérieure. La dénaturation serait donc la représentation erronée d'une raison incapable de penser la nature autrement que sous le rapport de l'objet dominé par un sujet maître. Le fait que les femmes (et les Juifs⁵³⁴) ne prirent pas part à l'histoire occidentale de la domination expliquerait que leurs subjectivités soient moins autoritaires. La dénaturation serait donc le processus par lequel la nature et les femmes deviennent pur objet inerte, et le sujet qui l'a posée, lui-même faux-sujet, incapable de penser la processualité de sa relation au monde. Cela permet donc d'éclairer, en partie du moins, le point de vue des philosophes francfortois sur la domination masculine : l'assimilation des femmes à la nature est l'effet et la conséquence de la domination de la nature, domination de la nature qui devient un *moyen* de la domination des femmes.

« La théorie du matriarcat et sa signification pour la psychologie sociale » in *La crise de la psychanalyse : essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, traduit par Jean-René Ladmiral, Paris, Denoël, 1973 ; M. Jay, *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*, *op. cit.*, p. 291.

⁵³² Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, par exemple, date de 1949, le projet est entamé dès 1946-1947. DE BEAUVOIR Simone, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1968.

⁵³³ M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 271 : « La femme était plus petite et plus faible, il y avait entre elle et l'homme une différence qu'elle ne pouvait surmonter, une différence imposée par la nature, la chose la plus humiliante et la plus dégradante que l'on pût imaginer dans une société virile. Pour ceux qui considèrent, que la domination de la nature est le véritable objectif, l'infériorité biologique reste une marque indélébile, la faiblesse imprimée par la nature, la cicatrice qui invite à la violence. »

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 120- 121.

On voit ici que la critique de Patricia Jagentowicz Mills exagère sans doute la dette d'un certain écoféminisme à l'égard de la première École de Francfort⁵³⁵. Ou, pour le dire autrement, elle méconnaît sans doute l'écart des projets initiaux. Si Adorno et Horkheimer découvrent dans le devenir instrumental de la raison le siège de la domination de la nature, *et donc* des femmes, Merchant quant à elle, fait de la domination masculine le point de départ d'une recherche historique qui vise à en découvrir la cause idéologique. Le rapport entre domination masculine et domination de la nature est, pour ainsi dire inversé. Là où Carolyn Merchant par exemple insistait sur le fait que l'histoire de la domination masculine dans la première modernité émergeait d'une double assimilation des femmes à la nature et de la nature aux femmes, Adorno et Horkheimer défendaient l'idée que la domination de la nature impliquait une domination entre les hommes et, *en dernière analyse*, une domination spécifique des femmes. Le devenir dialectique immanent de la raison (Francfort) s'est mué en une critique de la culture patriarcale en tant que résultat contingent d'une histoire de luttes matérielles et symboliques pour l'appropriation des corps et de la terre (Merchant⁵³⁶). Le motif de « la révolte de la nature » change alors profondément de sens.

Elle désignait chez Horkheimer le retour du refoulé, le sursaut d'instincts réprimés, qui s'expriment par excellence chez « les démagogues modernes » lorsqu'ils « semblent se rebeller ouvertement contre la civilisation et promouvoir la révolte de la nature⁵³⁷ ». La civilisation en tant que processus historique de répression de la nature intérieure et de destruction de la nature extérieure est toujours menacée par la possible révolte d'une nature qui fournira les pulsions à partir desquelles la raison, d'instance civilisatrice, pourra se muer en puissance d'autodestruction⁵³⁸. *La*

⁵³⁵ Le contexte théorique des mouvements étudiants dans les années 1960 aux États-Unis, où les thèses francfortoises sont très largement discutées et diffusées, n'est sans doute pas pour rien dans la parenté intellectuelle de ces deux traditions. M. Jay, *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*, *op. cit.*

⁵³⁶ Je suis prêt à suivre Jay lorsqu'il affirme que les œuvres des années 1940 marque une évolution vers une réflexion davantage consacrée à la domination de la nature. Voir M. JAY, *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*, *op. cit.*, p. 290-291 : « L'expression la plus claire de ce changement fut qu'à la lutte de classe, cette pierre angulaire de toute véritable théorie marxiste, vint se substituer un nouveau moteur de l'histoire. L'institut mettait maintenant l'accent sur un conflit plus vaste entre l'homme et la nature, à la fois au-dehors et au-dedans de l'homme, un conflit dont les origines remontaient à une période bien antérieure au capitalisme et dont on pouvait prévoir la continuation et même l'intensification après la disparition de celui-ci. » Je ne suis pas sûr, en revanche, que l'intensification de ce débat corresponde à un abandon de la lutte des classes, ni que « toute véritable théorie marxiste » soit indifférente aux rapports des collectifs à l'environnement.

⁵³⁷ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, *op. cit.*, p. 127.

⁵³⁸ M. Horkheimer et T.W. Adorno, *La dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 240 : « La capacité de destruction de celui-ci promet de devenir si grande que si cette espèce venait à disparaître il ne resterait rien. Ou bien elle se déchirera elle-même, ou bien elle entrainera dans la perdition toute la faune et la flore de la terre et, si la terre est encore assez jeune à ce moment il faudra – pour paraphraser un mot célèbre – recommencer toute la chose à un niveau beaucoup plus bas. »

civilisation est toujours menacée de s'effondrer dans la barbarie par l'exercice rationnelle de la violence. À cet égard, la proximité avec l'histoire écoféministe de Carolyn Merchant est plus marquante qu'il ne pouvait le sembler au départ.

En effet, l'historienne des sciences considère la « révolte de la nature » comme le saut dans le passé qui se souvient d'une nature dont la violence est toute entière culturelle. Il ne s'agit jamais pour Merchant de valoriser le retour d'un refoulé pulsionnel non médiatisé ; au contraire, la remémoration historique d'une autre culture de la nature, de récits naturalistes et organicistes oubliées, a pour vocation de limiter, de restreindre et d'empêcher certaines pratiques sociales que le mécanisme moderne avait autorisé. Cette généalogie permet d'inscrire l'écologie dans une histoire de la contestation du modèle dominant dont les organicismes, communaliste et révolutionnaire, de la renaissance furent des témoignages. La pertinence de la généalogie du mécanisme de Merchant tiendrait donc au fait qu'elle tire son origine de problèmes pratiques et vise à les résoudre dans la pratique, c'est-à-dire à modifier l'ordre des représentations sur lequel se fonde la domination conjointe de la terre et des femmes⁵³⁹. Merchant ressuscite des cosmologies minoritaires dans une philosophie dialectique de l'histoire où le passé intervient comme image capable de transformer le présent. Sa manière d'écrire l'histoire de la domination des femmes et de la nature n'est pas sans faire penser à la « théorie critique de l'histoire⁵⁴⁰ » de Benjamin.

« À chaque époque, écrit-il, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguier. [...] Le don d'attiser dans le passé l'étincelle de l'espérance n'appartient qu'à l'historiographie intimement persuadé que, si l'ennemi triomphe, même les morts ne seront pas en sûreté⁵⁴¹ ».

Telle qu'il la présente dans *Le livre des passages*, la distinction entre « tradition » et « conformisme » s'expose à partir du présent de la catastrophe. La catastrophe pour Benjamin c'est le fait que les rapports de domination continuent comme avant sans que rien ne change. Le

⁵³⁹ Émilie Hache a proposé de parler de la « dimension pragmatique » de l'écoféminisme. Voir É. Hache (éd.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, op. cit., p. 16. Pour une définition du pragmatisme qui me semble adaptée, on pourra se reporter à JAMES Williams, *Some problems of philosophy*, New-York, Longmans, Green and Co., 1948, p. 82 : « *Test every concept by the question : "what sensible difference to anybody will its truth make ?" and you are in the best possible position for understanding what it means and for discussing its importance.* » Je traduis : « Testez tout concept par la question : "quelle différence sensible sa vérité constituera-t-elle pour quiconque ? " et vous êtes dans la meilleure situation possible pour comprendre ce qu'il signifie et pour discuter son importance ».

⁵⁴⁰ BENJAMIN Walter, *Paris, capitale du XIXe siècle : le livre des passages*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p.496-497. Adorno empruntera cette « théorie critique de l'histoire » dans T.W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 434- 436. Il n'y a cependant pas les mêmes élans messianiques chez le second que chez le premier.

⁵⁴¹ BENJAMIN Walter, « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres. Tome III*, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

« progrès de la civilisation » justifie et nie en même temps le passé de la domination et le présent de la destruction. Au contraire, la tradition, en tant que mémoire d'un passé vaincu et recouvert par le récit des vainqueurs, est ce dont peuvent se revendiquer les dominés dans leur tentative messianique révolutionnaire pour transformer l'ordre social dominant et les représentations du temps historique sur lesquels il repose. Là où la tradition est une plongée dans une histoire interrompue par les défaites, le conformisme se revendique au contraire de la continuité d'un temps linéaire indexé sur le progrès⁵⁴². L'historiographie matérialiste est donc celle qui fait revivre la tradition dans la mesure où celle-ci interrompt la continuité de l'histoire universelle.

The Death of Nature peut s'interpréter ainsi comme une proposition de philosophie de l'histoire matérialiste où la tradition révolutionnaire s'ancre sur des représentations héritées et minoritaires de l'action réciproque des sociétés et de l'environnement au sein de la totalité naturelle. L'histoire de Merchant est sensible à la prise de position politique de celle ou celui qui écrit : le projet d'une histoire dialectique des sociétés et de l'environnement doit être défendue en tant qu'héritier d'une conception organiciste de la Terre plus favorable au développement de rapports égaux entre humains et entre humains et non-humains. L'image du cosmos « était fondée sur la nature comme unité active des contraires en tension dialectique⁵⁴³ ». De ce point de vue, et quelles que soient les formes littéraires et politiques que prennent les invocations écoféministes de la nature, le geste de « reclaim⁵⁴⁴ », c'est-à-dire de revendiquer et réinventer, un rapport matériel et symbolique à la terre est le fondement même d'une historiographie qui entend arracher, à la continuité de la domination, la discontinuité des luttes et la possibilité de la transformation de l'ordre existant. Qu'on se réclame en somme de l'organicisme de la Renaissance ou du culte de la déesse, d'une perspective historique ou mythologique, une philosophie matérialiste de l'histoire de la nature fait du passé, vu à partir du présent, le lieu à partir duquel envisager une transformation de l'avenir. L'image du passé, athée ou spirituelle, se donne ainsi comme messianisme révolutionnaire. Interrompre la catastrophe dirait Benjamin, c'est être capable de faire revivre les espoirs non satisfaits de l'émancipation. À propos de la religion néo-païenne dont Starhawk est une

⁵⁴² W. Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle : le livre des passages*, op. cit., p. 491-493, notamment N10a, 2 : « Car le moment destructeur dans l'historiographie matérialiste doit être compris comme une réaction à une constellation de périls qui menace aussi bien ce qui est transmis par la tradition que celui qui recueille cette tradition. L'historiographie matérialiste fait face à cette constellation de périls ; c'est là que réside son actualité, c'est là qu'elle doit faire preuve de sa présence d'esprit. Le but d'une telle présentation de l'histoire est, pour parler comme Engels, de « sortir du domaine de la pensée ».

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 6, 9, 20.

⁵⁴⁴ Émilie Hache (éd.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, op. cit., p. 43.

des figures éminentes, Émilie Hache écrit qu'elle « s'inscrit dans le sillage de l'ancien culte de la déesse, mais sous la forme d'une véritable réappropriation (Starhawk parle de récréation), et non d'une fidélité littérale à une tradition qui de toute façon a été largement détruite⁵⁴⁵ ». Cette réinvention stratégique de la tradition témoigne d'une philosophie de l'histoire où les conceptions précapitalistes et non patriarcales du rapport à la terre sont réinvesties comme horizon utopique pour mettre fin à la destruction de la nature.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 38.

Conclusion

En introduction de ce chapitre, j'avais annoncé l'idée que toute critique du capitalisme suppose l'instanciation d'une discontinuité minimale entre nature et société. Quelle que soit la perspective par laquelle on l'aborde le capitalisme, en tant que système économique fondée sur l'accumulation de la valeur (chapitre 2), paraît indissociable de cette culture de la domination qu'est la rationalité moderne (chapitre 3). De même qu'aucune critique du capitalisme ne peut ignorer les formes de rationalité qui l'autorisent et le prolongent, de même est-il impensable de témoigner des désastres qu'il produit sans prendre acte de la discontinuité ontologique qu'il a contribué à façonner. En d'autres termes, le capitalisme réalise et élargit dans la pratique une division nature-société qu'il a trouvée déjà-là dans la rationalité moderne. S'il est donc nécessaire de chercher, dans les mondes pré-modernes ou non-modernes, les ressources utopiques à une vie non mutilée, ce « principe d'espérance » ne peut faire l'économie de la critique de ce qui est, et sa caractéristique fondamentale : la scission d'un monde aliéné où le règne de l'humain domine le non-humain.

Toute manière de se rapporter à l'environnement est informée par des modalités d'identification du réel. Pourtant, l'histoire critique de Merchant a montré que les ontologies et les cosmologies avaient aussi une histoire, souvent conflictuelle, et toujours liée à des rapports sociaux de domination et des formes politiques de résistance. Par-delà leur différence essentielle, la critique dialectique de Francfort et l'histoire stratégique de Merchant nous ont ainsi appris que la rationalité moderne avait contribué au développement des rapports capitalistes sur fond desquels elle s'était développée. Tandis que pour les uns cette tendance à la domination est inhérente au règne de la raison elle-même, pour l'historienne des sciences en revanche, elle est relative à une contingence historique. Dans les deux cas, cependant, ce sont bien les rapports capitalistes qui actualisent et renforcent une culture de la domination de la nature et des femmes, grâce à laquelle le capital peut se déployer librement. La « subsomption totale » de la terre, du travail et des corps par le capital⁵⁴⁶

⁵⁴⁶ André Gorz emploie l'expression de « subsomption totale » à propos de la transformation du travailleur en consommateur permanent dans le capitalisme tardif. Voir GORZ André, *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003. Mais, le concept de subsomption tire son origine du chapitre VI inédit de Marx dans MARX Karl, *Le chapitre VI, « Le capital », Livre I : manuscrits de 1863-1867*, traduit par Gérard Cornillet, Laurent Francatel-Prost et Lucien Sève, Paris, Les Éditions Sociales, 2010. Il a été largement discuté, notamment dans HARDT Michael et NEGRI Antonio, *Commonwealth*, traduit par Elsa Boyer, Paris, Gallimard, 2013 ; TOMBA Massimiliano, *Marx's Temporalities*, traduit par Peter D. Thomas et Sara R. Farris, Leiden, Boston (Mass.), Brill, « Historical Materialism Book Series », 2013. Si je parle ici d'une « subsomption totale », c'est pour indiquer le devenir et la logique d'un capital qui entend tout soumettre à sa loi. Cette tendance ne doit pas être pensée comme une réalité achevée sous peine de s'empêcher de penser les situations capitalistes non occidentales. La subsomption de la nature et des corps désigne le mouvement par lequel le capital tend à marchandiser toute chose.

n'est possible que sous condition de la rationalité moderne.

Conclusion de la première partie

L'histoire environnementale a conduit à un déplacement majeur dans l'étude des sociétés et du capitalisme : plutôt que de penser leur trajectoire à partir des contradictions inhérentes à la structure sociale comme le marxisme et les socialismes l'avaient fait, elle a élaboré des concepts et des méthodes pour penser leurs devenirs à partir des rapports à la nature. L'histoire des sociétés se comprend alors comme celle des interactions complexes entre des usages de la terre et des rapports sociaux. Il m'a paru possible d'en déduire l'existence d'un nouveau matérialisme en histoire qui, à condition de prendre en compte la concurrence des récits de la nature, pouvait échapper au réductionnisme et au positivisme. L'étude du capitalisme en est sortie renouvelée.

Pensé à partir des natures qu'il exploite, le capitalisme apparaît comme un système économique protéiforme qui vise l'accumulation de valeur par l'exploitation du travail salarié et par l'appropriation violente et gratuite de toutes les forces naturelles qui concourent à la reproduction sociale. Son pouvoir passe par sa capacité technique et scientifique à soumettre les natures à la logique de l'accumulation en contribuant en permanence à les dévaloriser. Il se développe ainsi selon des modalités très hétérogènes en fonction des natures qu'il rencontre et des moyens qu'il met en œuvre les approprier. Les champs de pétrole ou les fermes éoliennes offshore témoignent de cette capacité du capital à s'adapter aux environnements et à inventer les rapports sociaux nécessaires à la poursuite de l'accumulation dans des contextes variés. En appropriant et en dévalorisant les forces naturelles, il prive les sociétés et les natures des conditions de leur reproduction. Il faut tirer deux enseignements de cette histoire environnementale du capital.

Premièrement, la nature apparaît dans le capitalisme comme le nom commun pour l'ensemble des réalités à disposition pour l'appropriation. Les natures, en tant qu'elles sont tendanciuellement hors du circuit de valorisation marchande, peuvent être appropriées librement. Deuxièmement, tandis qu'on avait pris l'habitude à la suite de Marx, de définir le capitalisme comme un mode de production, son histoire environnementale fait naître le soupçon qu'il est d'abord un système de dépossession, de déprédation et d'extraction. En somme, plutôt qu'un système qui *crée* de la richesse (quoiqu'il la répartisse de manière inégalitaire), il est apparu comme un système qui en *supprime*. Plutôt qu'un mode de production, il est un mode de destruction : il altère des milieux de manière irrémédiables, il fait disparaître des réalités géophysiques (des espèces, des îles, des glaciers...), il anéantit des natures et des sociétés. En s'appropriant par la violence les

conditions de la reproduction, il participe à la création de valeur d'échange par la destruction des richesses naturelles. La critique de la rationalité moderne a montré que la destruction de la nature supposait sa domination : pour pouvoir la détruire, il faut non seulement des rapports sociaux déprédateurs, mais il faut aussi une culture qui autorise, masque et reproduit la destruction. La nature doit apparaître comme un ensemble d'objets extérieurs et passifs face à l'activité du capital.

Mais en définitive la philosophie de l'histoire environnementale du capitalisme est une philosophie matérialiste qui accorde un primat aux rapports économiques et écologiques dans l'explication de la « crise » écologique. La destruction contemporaine de la nature est certes autorisée par une culture de la domination mais c'est un système économique fondé sur l'accumulation de la valeur qui est immédiatement responsable des perturbations dans les équilibres écosystémiques. Les médiations techniques et les autorisations culturelles participent à reproduire les pratiques déprédatrices que le capital met en œuvre sur la planète entière. L'histoire des sciences et des techniques montre combien elles sont relatives à des dispositifs concrets et des controverses locales ; mais l'histoire environnementale du capital atteste que la levée des inhibitions technologiques et culturelles a pour finalité la valorisation marchande. La cause de la crise écologique est l'histoire de longue durée des déprédations environnementales du capital. Lutter contre la destruction du monde suppose dès lors de réapprendre le sens de nos appartenances aux natures historiques.

DEUXIEME PARTIE

Penser l'appartenance

Philosophie de la nature du matérialisme
historique



Introduction

À l'heure des catastrophes globales, « l'intrusion de Gaïa » signifie autre chose qu'une nouvelle époque géologique de la Terre. Elle est le nom d'un ensemble de réalités dont le surgissement impose des pratiques politiques originales : la hausse du niveau des mers, les pollutions massives des villes, l'extinction des espèces et les menaces sur les cycles de reproduction de la vie, la multiplication des événements climatiques extrêmes et la baisse drastique des ressources en eau potable sont quelques-uns des phénomènes les plus dramatiques avec lesquels nous allons devoir composer. Le « capitalisme de la catastrophe » ne peut pas non plus ignorer la situation. Il doit au contraire la prendre en charge soit pour en limiter les coûts, soit pour trouver de nouveaux moyens d'accumuler de la valeur. À cet égard, son champ d'action est presque illimité depuis les investissements dans l'agriculture biologique⁵⁴⁷ et les énergies renouvelables jusqu'aux mécanismes financiers d'obligations catastrophes⁵⁴⁸. Tandis qu'au cours de son histoire, il avait dévalorisé les natures pour se les approprier gratuitement, la crise écologique en fait désormais un nouveau secteur d'accumulation : le capitalisme qui a produit la crise prétend nous sauver de celle-ci par la poursuite de la logique de marchandisation responsable de la situation actuelle. L'idéologie du « capitalisme vert » a donc une double fonction : elle doit ouvrir de nouvelles branches de l'économie à la valorisation capitaliste (en développant les technologies de la transition énergétique) et elle doit nous rassurer sur le fait que le capitalisme n'est pas en soi destructeur de la nature. Pour que tout continue comme avant, il faut que la cause des destructions apparaisse comme le seul remède adéquat. Tel est le motif idéologique essentiel du capitalisme environnemental.

Le grand mérite du marxisme écologique a été de montrer que le capitalisme était structurellement destructeur de la nature. Dans la mesure où il est fondé sur une séparation des

⁵⁴⁷ Pour une critique de la mondialisation de l'agriculture capitaliste, on consultera BERNSTEIN Henry, *L'agriculture à l'ère de la mondialisation : transformations agraires et dynamiques de classe*, traduit par Edouard Morena, Paris, Éditions critiques, 2019.

⁵⁴⁸ Voir KEUCHEYAN Razmig, *La nature est un champ de bataille : essai d'écologie politique*, Paris, Zones, 2014.

sociétés et des natures, il ne peut que reproduire ou aggraver la crise écologique⁵⁴⁹. L'aliénation de la nature est intégrée à la structure de l'accumulation capitaliste : la contrainte du marché sépare les producteurs et les productrices des conditions naturelles de leur reproduction sociale. Cette entreprise de refondation environnementale du socialisme est d'abord passée par une relecture de Marx.

Le commentaire écologiste de Marx était loin d'être une évidence. Il a fallu un important et patient travail pour exhumer dans les textes marxistes des concepts qui permettent d'articuler une théorie écologique cohérente par-delà le simple souci des destructions environnementales. Comme l'ont montré les théoricien·nes de la « rupture métabolique », la critique écologiste marxienne est fondée sur la conscience que les sociétés ne peuvent se reproduire sans des conditions objectives naturelles et que les environnements eux-mêmes supposent certaines activités sociales pour se régénérer⁵⁵⁰. Cette théorie des cycles et des échanges de matière fonde l'histoire écologique des sociétés et permet de comprendre le type de perturbation que le capitalisme induit. Grâce à ces travaux, on a pu relire Marx à l'aune des problèmes contemporains, faire apparaître des aspects inaperçus de son œuvre et poser les bases d'une histoire environnementale du capitalisme. En revanche, les commentateurs n'ont pas suffisamment montré que cette écologie marxienne était liée à une philosophie de la nature.

Cette deuxième partie adresse donc la question ontologique de ce travail : de quelle philosophie de la nature une critique écologique du capitalisme est-elle solidaire ? Poursuivre l'entreprise du marxisme écologique à la recherche d'une philosophie de la nature est une tentative

⁵⁴⁹ Pour une critique marxiste du « capitalisme vert », on consultera TANURO Daniel, *L'impossible capitalisme vert*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond : la Découverte, 2010. Voir à cet égard le travail séminal de O'CONNOR James R., *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1997 ; et les travaux des théoriciens de la rupture du métabolisme social : FOSTER John Bellamy, *Marx écologiste*, traduit par Aurélien Blanchard, Joséphine Gross et Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2011 ; FOSTER John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 2000 ; BURKETT Paul, *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*, New York, St Martin's Press, 1999 J'en ai proposé un commentaire au cours du chapitre deux « La nature du capital ».

⁵⁵⁰ La première partie de la proposition a été amplement exposée au cours du deuxième chapitre de ce travail. On porte en général moins d'attention au fait que Marx considère que la nature historique, socialisée a besoin d'être entretenue par les activités humaines. Voir par exemple MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Editions sociales, 2012, p. 25 : « Et cette activité, ce travail, cette création matérielle incessante des hommes, cette production en un mot, est la base de tout le monde sensible tel qu'il existe de nos jours, à telle enseigne que, si on interrompait, ne fût-ce qu'une année, non seulement Feuerbach trouverait un énorme changement dans le monde naturel, mais il déplorerait très vite aussi la perte de tout le monde humain et de sa propre faculté de contemplation, voire celle de sa propre existence. »

risquée. D'une part, on sait combien Marx était méfiant à l'égard de la philosophie en général⁵⁵¹. D'autre part, l'auteur des *Grundrisse* est plus connu pour sa conception de l'histoire sociale que pour sa philosophie de la nature. Cependant, je montrerai conformément aux intuitions de *L'Idéologie allemande* que la conception matérialiste de l'histoire est intimement liée à une philosophie de la nature⁵⁵². Elle est la condition de possibilité d'une critique des perturbations écologiques du capitalisme (première partie) et le fondement d'une « cosmopolitique révolutionnaire » à l'âge des catastrophes (troisième partie).

Le matérialisme historique est fondé sur une philosophie de l'historicité de la nature⁵⁵³. On trouve en effet dans un certain nombre de textes de Marx les fondements d'un « naturalisme historique⁵⁵⁴ » pour lequel l'histoire des sociétés se comprend à partir des effets sociaux des rapports à la nature et des effets écologiques des rapports sociaux. Ceci permet de redécouvrir une pensée de la multiplicité des temporalités historiques relatives aux types de rapports à la nature que les sociétés développent. Comme d'importants travaux l'ont montré⁵⁵⁵, Marx abandonne rapidement (au cours des années 1850) sa conception unilinéaire et évolutionniste de l'histoire au profit d'une conception du temps attentive à la pluralité des expériences sociales. En revanche, rares sont les commentateurs à avoir montré que cette multiplicité des histoires était liée à la singularité des rapports sociaux à la nature. L'effet stratégique de cette philosophie multilinéaire de l'histoire de la nature est de replacer les communes agraires au cœur du projet communiste (chapitre 4 – « Le naturalisme historique »).

Mais la réflexion marxienne laisse de côté le rôle de « l'idéologie » ou de « la culture » dans la transformation politique des rapports à la nature. Cette indifférence provient en partie de la

⁵⁵¹ Pensons seulement à la onzième thèse sur Feuerbach : MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'Idéologie allemande. Première partie, Feuerbach ; Précédée des Thèses sur Feuerbach*, traduit par Gilbert Badia et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 27 : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer. »

⁵⁵² K. Marx et F. Engels, *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 25 : « Prenons par exemple la question importante des rapports de l'homme et de la nature (ou même, comme Bruno nous le dit à la page 110, les “contradictions dans la nature et dans l'histoire”, comme s'il y avait là deux “choses” disjointes, comme si l'homme ne se trouvait pas toujours en face d'une nature qui est historique et d'une histoire qui est naturelle). »

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 26 : « Au demeurant, cette nature qui précède l'histoire des hommes n'est pas du tout la nature dans laquelle vit Feuerbach ; cette nature, de nos jours, n'existe plus nulle part, sauf peut-être dans quelques atolls australiens de formation récente, et elle n'existe donc pas non plus pour Feuerbach. »

⁵⁵⁴ MONFERRAND Frédéric, *Marx : ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris Nanterre, 2016, p. 257 et sq., (dactyl.).

⁵⁵⁵ Voir notamment ANDERSON Kevin, *Marx aux antipodes : nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, traduit par Marc Chémali et Véronique Rauline, Paris, Éditions Syllepse, 2015.

centralité de la ville et des centres urbains dans l’imaginaire communiste. Or on trouve dans le matérialisme historique des traditions politiques et culturelles plus soucieuses des formes de vie rurales et des rapports agraires. À cet égard, le « naturalisme culturel » de Raymond Williams pose les bases théoriques permettant de réfléchir au rôle de la culture dans la transformation matérielle des rapports à la nature (chapitre 5 – « Le naturalisme culturel »). Cette productivité de la culture permet d’envisager une *politique du naturalisme* qui sera l’objet du dernier chapitre. En effet, certaines réflexions marxistes sur les révoltes paysannes invitent à élaborer une stratégie naturaliste afin de développer des rapports plus soutenables et plus égalitaires à la terre (chapitre 6 – « Le « naturalisme pratique » »).

En définitive cette partie poursuivra l’actualisation écologique du commentaire marxiste à la recherche d’une philosophie de la nature. La pensée de « l’appartenance » qui se dessinera permettra de renverser le modèle de l’appropriation capitaliste : ce n’est plus la terre qui est susceptible d’être appropriée, ce sont les sociétés qui appartiennent à leurs natures. La philosophie historique de la nature pourra ainsi rendre compte du *passé de la destruction* et de *l’avenir de la catastrophe* afin de fonder la critique écologique du capitalisme extractiviste et le programme d’une politique révolutionnaire à l’âge de l’Anthropocène.

Chapitre 4

Le naturalisme historique

Karl Marx à l'*Obščina*

« À cela s'ajoutait que la nature avait évolué sous l'effet de constantes émanations de radionucléides. L'éventail des espèces vivantes s'était refermé et, après une brève période de mutations où l'on avait observé des apparitions baroques et spectaculaires, la stérilité avait été la règle, et la planète était retournée à un état essentiellement végétal. Contrairement aux prévisions des savants, comme toujours contredits par le hasard, les araignées et les arachnides en général n'avaient pas occupé les places laissées libres par le déclin animal. Pendant quatre-vingt-une décennies et quelques, les mouches avaient prétendu être une espèce dominante, puis, à leur tour, elles s'étaient éteintes sans laisser de descendance. Dans la taïga vivotaient encore quelques rescapés à plumes ou à fourrure, mais leur nombre était négligeable, et, en résumé, la Mémé Oudgoul était une des dernières créatures terrestres dotées d'un cerveau et de quelques membres. Si elle avait eu mille neuf cent soixante-dix-sept ans de moins, elle se serait peut-être lancée dans l'aventure de la construction à petite échelle d'une Troisième Union soviétique, mais à présent l'âge jouait son vilain rôle d'étouffoir et elle ne s'en sentait plus la force. »
Antoine Volodine, *Terminus radieux*.

Introduction

Au cours de cette partie, on se demandera si on peut trouver dans le matérialisme historique des intuitions permettant d'élaborer une philosophie des rapports collectifs à la nature. Ce premier chapitre sera consacré à la philosophie marxienne de l'histoire.

Le rôle de la nature dans le corpus marxien a, en effet, donné lieu à de nombreux commentaires qu'on pourrait schématiquement classer selon trois orientations principales. Une première option, *exégétique* ou *marxologique*, a consisté à réfléchir au sens philosophique du concept de nature dans l'œuvre de Marx lui-même⁵⁵⁶. Deuxièmement, des commentaires ont proposé des *reconstructions* de la pensée marxienne à partir des questions écologiques contemporaines, afin d'identifier une écologie marxienne, voire un environnementalisme marxien⁵⁵⁷. Enfin, une

⁵⁵⁶ La référence de ce point de vue reste SCHMIDT Alfred, *Le concept de nature chez Marx*, traduit par Jacqueline Bois, Paris, Presses universitaires de France, 1994 ; en allemand, voir SCHMIDT Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Francfort sur le Main, Europäische Verlagsanstalt, 1962.

⁵⁵⁷ Ces travaux ont eux-mêmes emprunté plusieurs directions selon les concepts qu'ils mobilisent pour penser la crise écologique. Deux perspectives principales s'en dégagent. Premièrement, les travaux séminaux de James O'Connor ont cherché à identifier dans la logique du mode de production capitaliste une seconde contradiction. La première contradiction, identifiée par Marx, entre rapports de production et forces productives doit être complétée par une contradiction entre rapports de production et conditions de reproduction. À mesure que le capitalisme se développe, les conditions de reproduction (à commencer par les ressources naturelles) s'épuisent. Le mode de production capitaliste nie, dans la pratique, les conditions de son propre développement. Cette première perspective vise à « corriger » Marx, afin d'établir une critique écologique du capitalisme. Voir O'CONNOR James R., *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1997. Deuxièmement, une seconde vague de travaux, plus proche du texte marxien, a montré comment la lecture de l'agronomie de Liebig avait permis à l'auteur du *Capital* de développer une écologie – c'est-à-dire une théorie des rapports des individus et des groupes avec leur milieu – fondée sur le concept de « métabolisme social ». Voir notamment BURKETT Paul, *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*, Chicago, Illinois, Haymarket, 2009 ; BURKETT Paul, *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*, New York, St Martin's Press, 1999 ; FOSTER John Bellamy, *Marx écologiste*, traduit par Aurélien Blanchard, Joséphine Gross et Charlotte Nordmann, Paris, Éd. Amsterdam, 2011 ; FOSTER John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*,

troisième voie a été suivie par des auteurs et autrices cherchant à *actualiser* la pensée marxienne et à l'adapter à la crise écologique en cours⁵⁵⁸. Aucune de ces approches n'a cependant explicité le lien qui unit *l'écologie marxienne* et sa *philosophie de l'histoire*.

Au contraire, la philosophie marxiste de l'histoire a souvent été accusé par des penseur•es et militant•es écologistes d'avoir partie liée avec un productivisme dont la responsabilité dans la crise environnementale contemporaine serait désormais avérée. La certitude d'une transition au socialisme grâce au développement des forces productives capitalistes serait le signe d'une incapacité de Marx à penser des politiques respectueuses de l'environnement et la conséquence de sa philosophie unilinéaire de l'histoire. Construire une pensée environmentaliste supposerait, à l'inverse, de réinventer d'autres traditions socialistes, contre le marxisme lui-même. Joan Martinez-Alier propose par exemple l'étiquette de « *néo-narodnisme* écologique⁵⁵⁹ » pour désigner les mouvements écologistes, communalistes et indigènes qui s'inscrirait dans une ancienne tradition du socialisme agraire. Pour le dire simplement, tandis que le marxisme reposerait sur une philosophie moderniste du développement technique, le *narodnisme*, ou populisme russe,

New York, Monthly Review Press, 2000. Ces travaux tendent parfois à faire de l'écologie de Marx le fondement d'un environmentalisme marxiste, et se transforme alors en défense, parfois dogmatique, du marxisme. Voir notamment FOSTER John Bellamy, CLARK Brett et YORK Richard, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*, New York, Monthly Review Press, 2010 ; et le commentaire critique dans CHARBONNIER Pierre, « De l'écologie à l'écologisme de Marx », in *Tracés. Revue de sciences humaines*, vol. 22, 2012, p. 153-165. Le marxisme français avait lui aussi produit des débats sur ces questions. Voir notamment HARRIBÉY Jean-Marie et LÖWY Michael (éd.), *Capital contre nature*, Paris, Presses universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2003 ; et HARRIBÉY Jean-Marie, *La richesse, la valeur et l'inestimable: fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Éditions les Liens qui libèrent, 2013.

⁵⁵⁸ Trois modèles de dépassements écologiques de Marx ont ainsi vu le jour au cours des dernières années. Le premier modèle vise à produire une histoire de la crise écologique à partir des contradictions entre rapports de production et forces productives d'une part et les nécessités de la lutte des classes d'autre part. Les travaux d'Andreas Malm apportent ainsi une attention soutenue aux dispositifs techniques responsables du réchauffement climatique, à leurs rapports avec les luttes sociales et à la configuration spécifique du capitalisme qu'ils produisent. Voir MALM Andreas, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016. Deuxièmement, influencé tant par la critique marxienne de l'économie politique que par la théorie du système-monde de Wallerstein, Jason W. Moore a élaboré un concept "d'écologie-monde" ; voir notamment MOORE Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, New-York, Londres, Verso, 2015. Enfin, troisièmement, des auteurs inspirés par le courant marxiste de la « critique de la valeur » (*Wertkritik*) essayent de penser la crise écologique à partir du concept de fétichisme. Voir notamment D. CUNHA, « The Anthropocene as Fetishism », *Mediations*, vol. 28, n° 2, printemps 2015, p. 65-77.

⁵⁵⁹ Dès les années 1980, Joan Martinez-Alier, fondateur de l'écologie économique, a défendu le projet d'un « *néo-narodnisme* écologique ». Voir notamment MARTINEZ-ALIER Juan, « The EROI of Agriculture and its Use by the Via Campesina », in *The Journal of Peasant Studies*, n° 1, vol. 38, janvier 2011, p. 145-160. Martinez-Alier n'est pas ignorant des discussions de Marx avec les populistes russes et il est prêt à concéder que « l'écologisme en faveur des intérêts des agriculteurs aurait peut-être plu à Marx lui-même qui à la fin de sa vie sympathisait avec l'aile la plus radicale du narodnisme russe ». Voir MARTINEZ-ALIER Juan, « L'écologisme des pauvres, vingt ans après : Inde, Mexique et Pérou, Abstract », in *Ecologie & politique*, traduit par N'Bellia Guerchouche, Mathilde Baroudi et Charlotte Tafforeau, n° 2, vol. 45, 2012, p. 93-116. Pour autant, dans la mesure où il entend, légitimement, montrer l'existence d'autres traditions socialistes plus favorables aux préoccupations agraires et à la préservation des ressources naturelles, il tend à renforcer l'historiographie qui oppose à la lettre marxienne, l'agrarisme des *narodniki*.

proposerait au contraire une philosophie multilinéaire de l'histoire centrée sur l'organisation communale traditionnelle. Celle-ci serait plus propice au collectivisme agraire, plus conforme aux luttes pour la réappropriation des territoires indigènes et plus favorable à la préservation des ressources naturelles.

Je voudrais montrer, au cours de ce chapitre, que l'opposition entre Marx et les *narodniki* passe sous silence les discussions, les échanges et les circulations qui marquèrent profondément leurs trajectoires respectives sur les questions agraires et communales. À partir des années 1870, les réflexions marxiennes sur la commune russe prolongent le travail entamé dans les *Grundrisse* dans trois directions distinctes. Premièrement, dans les brouillons et la lettre à Vera Zassoulitch de 1881, les rapports de propriété précapitalistes de l'*Obščina* n'apparaissent plus comme des vestiges promis à la ruine du capital, mais comme des formes primitives appelées à être conservées dans le socialisme à venir. Deuxièmement, la persistance, dans le monde capitaliste, de formes de propriété agraires communautaires conduit Marx à concevoir, dès les années 1870, l'existence d'une pluralité de trajectoires historiques contre la linéarité de ses premiers schémas évolutionnistes. La voie vers le socialisme ne passe pas nécessairement par le développement des forces productives capitalistes. Enfin, troisièmement, si la question environnementale semble largement absente de ses prises de positions sur la commune russe, je tenterai de montrer, par un retour aux *Grundrisse*, que l'étude des rapports de propriété de l'*Obščina* est inséparable d'une réflexion sur le métabolisme entre les sociétés et la nature⁵⁶⁰. Avant d'étudier successivement ces trois tendances, il convient cependant de s'interroger sur les modalités de la transmission du débat entre Marx et les populistes.

⁵⁶⁰ Il est toujours risqué d'adopter un ordre chronologique inversé (1881, 1872, 1858) pour présenter la trajectoire d'un auteur. On aboutit souvent à une lecture rétrospective et téléologique où les idées de la fin de la vie seraient déjà en germe dès le départ, comme si le développement de la pensée n'était qu'une lente maturation d'idées anciennes. En ce qui concerne ce travail, il ne peut s'agir de cela pour deux raisons. D'une part, les textes, les concepts et les cheminements marxistes sur le communalisme agraire sont restés mineurs, tout au long de sa vie. Il les a volontairement ou inconsciemment, relégués à une position secondaire. D'autre part, il s'agit au contraire de montrer que quelque chose de *radicalement nouveau* se met en place avec la découverte de l'agronomie de Liebig et surtout avec la rencontre des populistes russes avec qui Marx va entretenir un dialogue *quotidien* jusqu'à la fin de sa vie. Cependant, les textes de la fin donnent une clé de lecture qui permet de comprendre que la question agraire et communaliste est toujours liée, depuis le départ, à la question de la multiplicité des temporalités en philosophie de l'histoire.

1. Le capital et l'*Obščina* : l'histoire populiste de la philosophie marxienne

L'historien·ne de la philosophie qui prétendrait forger une catégorie générale ou, mieux encore, un critère univoque de définition du populisme russe ferait preuve, à maints égards, d'une prétention difficilement acceptable. Comme le remarque Theodor Shanin, penser l'unité du populisme *révolutionnaire* témoigne déjà d'une audace que la lettre philosophique et le geste politique peinent à justifier. Dans la mesure où il peut désigner à peu près « n'importe quoi [anything] entre un terroriste révolutionnaire et un seigneur philanthrope », écrit-il, « le label “populiste” [...] manque cruellement de précision⁵⁶¹ ». Pourtant, deux auteurs aussi prudent et soucieux de la diversité *des* populismes russes que Theodor Shanin et Franco Venturi – auteur d'une somme colossale sur l'histoire des *narodniki* – ont tous deux proposé quelques pistes, le premier afin d'identifier la nature du populisme révolutionnaire, le second du *narodnichestvo* en général. Commençons donc par le second.

A. Populisme et socialisme

*Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX^e siècle*⁵⁶² présente l'ensemble des traditions théoriques et politiques, des trajectoires individuelles et collectives, des organes de presse publics et clandestins, des aventures personnelles et des échanges internationaux qui façonnèrent les mouvements populistes russes depuis l'échec du mouvement « décembriste » de 1825, date symbolique de sa naissance, jusqu'à l'attentat réussi contre le Tsar Alexandre III en 1881, qui marque à la fois l'acmé du mouvement et le début de son déclin. Les débats sur l'abolition du servage (proclamée le 3 mai 1861) cristallisent les conflits théoriques et les antagonismes politiques du XIX^e siècle russe. La périodisation, très large (1825-1887), adoptée par Franco Venturi lui permet d'englober l'ensemble des discussions de l'*intelligentsia*, qu'elle soit réformiste ou

⁵⁶¹ SHANIN Teodor, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1983, p. 8 : « The label “populist”, like that of “marxist”, is badly lacking in precision; the heterogeneity of both camps was considerable. In Russian speech a populist (*narodnik*) could have meant anything from a revolutionary terrorist to a philanthropic squire. » L'ouvrage de Theodor Shanin, republié récemment par Verso, est l'un des rares écrits consacrés au rapport de Marx et des populistes en langue anglaise. L'ouvrage utile du « marxiste humaniste » Kevin Anderson, *Marx aux antipodes*, reprend la plupart des thèses de Shanin sur le rapport aux populistes. Voir pour la traduction française : ANDERSON Kevin, *Marx aux antipodes: nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, traduit par Marc Chémali et Véronique Rauline, Paris, Éditions Syllepse, 2015 ; en anglais, ANDERSON Kevin, *Marx at the margins: on nationalism, ethnicity, and non-western societies*, Chicago (Ill.), The University of Chicago Press, 2010.

⁵⁶² VENTURI Franco, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, « NRF », 1972, vol. 2.

révolutionnaire, démocrate ou socialiste. Il isole cependant, dans la pensée d'Alexandre Herzen, des configurations spécifiques qu'il retrouve avec régularité chez presque tous les *narodniki*.

« Les points fondamentaux du populisme russe, écrit Venturi : méfiance à l'égard de toute démocratie en général, croyance en la possibilité d'un développement autonome du socialisme en Russie, foi dans le futur rôle de l'*obščina*, nécessité de créer un type de révolutionnaire qui, brisant individuellement ses liens avec le monde qui l'entourait, se consacrerait au peuple et pénétrerait en lui, - telles étaient les conclusions que retirait Herzen de son expérience de 1848, tel était le fruit qu'il créait pour la génération nouvelle⁵⁶³. »

Selon leurs options politiques et philosophiques, les historiens de la pensée populiste cherchent tantôt à définir le populisme à partir des écrits de la première génération (Herzen 1812-1870, Bakounine 1814-1876), tantôt à partir de la seconde (Tchernychevski 1828-1889, Mikhaïlovski 1842-1904). Par-delà le foisonnement et la richesse de son œuvre, le mérite de Venturi est de proposer une définition générale du populisme qui, quoiqu'élaboré principalement à partir des écrits d'Herzen, reste profondément fidèle aux penseurs qui lui ont succédé⁵⁶⁴. Des quatre critères évoqués par Venturi, le premier est sans doute le plus communément partagé par les courants socialistes et communistes du 19^e siècle et, à cet égard, mérite moins qu'on s'y arrête. Les trois autres, en revanche, définissent le cadre spécifique de la pensée populiste.

Premièrement, la « croyance en la possibilité d'un développement autonome du socialisme en Russie » témoigne de la volonté des *narodniki* de pluraliser les schèmes unilinéaires de la philosophie européenne de l'histoire. En effet, l'idée d'un socialisme autonome renvoie, d'un côté, à l'auto-organisation communautaire des luttes politiques fondées sur les formes proto-communistes de l'*artel* (la coopérative) et de l'*obščina* (la commune rurale) et, d'un autre côté, à l'existence d'une multiplicité de trajectoires historiques à l'échelle mondiale, illustration du fait qu'aucune société ne suit jamais mécaniquement la voie empruntée par d'autres. Plus précisément, comme l'indique le second critère, l'autonomie *historique* de la voie russe vers le socialisme dériverait

⁵⁶³ VENTURI Franco, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*, Paris, Gallimard « NRF », 1972, vol. 1/2, p.157.

⁵⁶⁴ On ne peut sans doute pas en dire autant de tous les penseurs qui ont cherché à relire les populistes. Dans le contexte de la guerre froide et de la lutte contre le totalitarisme stalinien, des penseurs libéraux ont parfois surjoué l'aspect libertaire du populisme, renouant à leur insu avec une tradition exégétique typiquement stalinienne. BERLIN Isaiah, *Les penseurs russes*, traduit par Daria Olivier et Aline Berlin, Paris, Albin Michel, 1984, notamment p. 266-267 : « Les chefs de file populistes croyaient que cette forme de coopération offrait la possibilité d'un système social libre et démocratique, puisqu'elle tirait ses origines des instincts moraux et des valeurs traditionnelles russes [267] les plus profondes, et, en vérité, de celles de toute société humaine. » L'insistance de Berlin sur la défense d'un système social libre et démocratique d'un côté, et sur le nationalisme russe et l'humanisme, d'un autre côté, correspond bien à une tendance du populisme mais exclut, de fait, l'apport tactique et la nouveauté théorique du populisme révolutionnaire.

de l'autonomie *politique* de la commune rurale où subsistent des rapports de production non capitalistes, à petite échelle.

En effet, deuxièmement, le *mir* ou l'*obščina*, présentait une organisation communale traditionnelle originale. Chaque famille possédait en propre une maison, un petit terrain et du bétail. L'ensemble des terres arables du village ou de la communauté de villages (*volost*) était périodiquement redistribué entre les membres de la commune selon les besoins de chacun. Les prairies étaient, quant à elles, réassignées annuellement et souvent exploitées collectivement. Dans la mesure où la plupart des tâches reproductives de la vie du groupe étaient assurées par les femmes ou gérées en commun, le salariat était peu développé : « un berger du village, des gardes locaux, la prise en charge des orphelins, et souvent une école, une église, un moulin, etc.⁵⁶⁵ ». Une assemblée des chefs de famille organisait les différentes tâches, élisait ses officiers et collectaient les taxes et les impôts. L'autonomie politique de la commune rurale garantit la spécificité de son histoire et produit une temporalité hétérogène à celle du développement capitaliste.

Enfin, troisièmement, la dimension moraliste du populisme est omniprésente chez ses principaux auteurs. L'héritage du proudhonisme a profondément marqué la trajectoire de penseurs qui, à l'instar de Herzen ou Mikhaïlovski⁵⁶⁶, considèrent l'expérience révolutionnaire comme une pratique de subjectivation individuelle qui présuppose elle-même un certain type de caractère, dont les héros du roman *Que faire ?* de Tchernychevski⁵⁶⁷ incarneront longtemps les traits. Dans la

⁵⁶⁵ T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁶⁶ Mikhaïlovski, auteur de la seconde génération et chef de file des populistes, jouera un grand rôle tant dans le développement du populisme révolutionnaire en Russie que pour son travail de correspondance avec les socialistes et communistes européens. Il sera notamment l'un des principaux introducteurs et correspondants de Marx en Russie. Pour la question qui nous occupe, Mikhaïlovski a développé une philosophie subjectiviste de l'histoire où les mœurs individuelles prédisposent à l'action révolutionnaire, qui vise à les renforcer. BILLINGTON James Hadley, *Mikhailovskiy and Russian populism*, New York, Oxford University Press, 1958. À propos de la « méthode subjective » de Mikhaïlovski, p. 65 : « Mikhaïlovski et ses disciples radicaux acceptaient les deux articles de foi qui séparaient le socialisme de Proudhon de celui de Marx et du mouvement allemand : 1) la croyance dans le fait que l'attrait décisif du socialisme devait résider sur des choix subjectifs et des idéaux moraux plutôt que sur la nécessité objective et des faits matériels. 2) La conviction selon laquelle le socialisme est opposé à l'institution de l'État et ne doit pas collaborer avec des institutions politiques, y compris de manière temporaire » ; dans la version anglaise : « *For Mikhailovskiy and his radical followers accepted the two major articles of faith that separated the socialism of Proudhon from that of Marx and the German movement: 1) The belief that the final appeal for socialism must be based on subjective choice and moral ideals rather than objective necessity and material facts. 2) The conviction that socialism opposed the institution of the state and should not work through political institutions even as temporary expedient.* »

⁵⁶⁷ On trouve une excellente illustration de cette apologie populiste du héros révolutionnaire prêt à briser ses liens avec le monde ancien dans le personnage de Lopoukhov du roman *Que faire ?* de Tchernychevski. Voir TCHERNYCHEVSKI Nicolai, *Que faire ? : Les hommes nouveaux*, traduit par Dimitri Sesemann, Genève, Editions des Syrtes, 2017 : « Quel genre d'homme était Lopoukhov ? Jugez-en : vêtu de son de son habit rapiécé, il s'en allait dans l'avenue Kamennooostrovski (revenant d'une leçon à 50 kopecks, à trois vers de là). Il voit venir un quidam qui déambule, l'air avantageux, droit sur lui et sans s'écarter d'un pas. Or à cette époque, Lopoukhov avait pour règle de ne céder le pas à personne, sauf

citation précédente, l'insistance de Venturi sur l'adhésion morale, et quasiment religieuse, des populistes à la révolution (« méfiance », « croyance », « foi ») rend raison de cette « méthode subjective⁵⁶⁸ » qui caractérise le populisme russe du XIX^e siècle. Les populistes défendent que l'activité révolutionnaire suppose une forme de subjectivité spécifique, la capacité à « briser les liens avec le monde qui l'entoure », afin « d'aller au peuple », selon le mot d'ordre lancé par Bakounine. Aussi précieuse que soit la définition générale du populisme proposée par Venturi, elle est encore trop générale pour nous permettre de saisir la nature des échanges entre Marx et les populistes révolutionnaires.

B. Populisme et révolution

L'ouvrage de Theodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road*⁶⁹, sous-titré *Marx and the "peripheries of capitalism"*, fut l'un des premiers en langue anglaise à attirer l'attention sur les discussions marxistes avec les *narodniki*. Selon lui, le traitement marxiste des sociétés non-occidentales, fortement ethnocentrique dans les années 1840 et jusqu'aux textes des années 1850 sur l'Inde, a profondément évolué suite à ses lectures ethnographiques d'une part et à ses échanges avec les révolutionnaires russes d'autre part⁷⁰. Shanin propose ainsi une définition restrictive du populisme révolutionnaire où la précision se paye néanmoins d'une limitation, sans doute exagérée, du *narodnisme* à ses expressions les plus radicales.

aux femmes. Ils se heurtèrent des épaules. Le quidam fit demi-tour et dit : "Espèce de butor". Il allait poursuivre son apostrophe, mais Lopoukhov fit une volte-face, saisit le quidam dans ses bras et le déposa dans le ruisseau avec force précaution en disant : "Ne bouge pas, sinon je te traîne plus loin, là où la boue est encore plus épaisse !" ». On trouve un commentaire de ce passage dans *Tout ce qui est solide se volatilise* de Marshall Berman où l'auteur insiste sur l'irréalité d'une scène où les personnages n'ont aucune vie intérieure, aucun scrupule, ni aucun dilemme dans l'exercice du pouvoir. Chez ces hommes nouveaux, la crainte des dominants et de leur monde ne doit pas exister et, effectivement, n'existe pas. Voir BERMAN Marshall, *Tout ce qui est solide se volatilise*, traduit par Julien Guazzini, Genève, Paris, Entremonde, 2018, p. 279.

⁵⁶⁸ L'expression est de Mikhaïlovsky. Voir notamment, J.H. Billington, *Mikhailovsky and Russian populism*, *op. cit.*, p. 31. Un autre commentateur note à propos de la dimension subjective des populistes : « C'est une des idées [le rôle de l'intelligentsia] qui communiquait au socialisme des "narodniki" un caractère éthique que le marxisme ignorait et qui rapprochait ce socialisme de certaines théories anté-marxistes, autrement dit du "socialisme utopique", d'après la terminologie de Marx » ; voir DELEVSKY Jules, « Les idées des narodniki russes », in *Revue d'économie politique*, n° 4, vol. 35, 1922, p. 438.

⁵⁶⁹ T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, *op. cit.*

⁵⁷⁰ Cette interprétation « évolutive » de la trajectoire marxiste a notamment été défendue, à la suite de Shanin par Haruki Wada, Kevin Anderson et les éditeurs de la MEGA2. Voir notamment la citation suivante d'Anderson : K. Anderson, *Marx aux antipodes*, *op. cit.*, p. 276 : « Dans ce contexte, les éditeurs de MEGA 2, II/10 – Roland Nietzold, Wolfgang Fock et Hannes Skambraks – déclarent dans leur introduction : "Apparemment, influencé par ses réflexions sur les relations agraires en Russie depuis le début des années 1870, Marx modifie ses conclusions dans l'édition française" (MEGA 2, II/10 : 22*). »

En définissant le populisme comme « la principale tradition révolutionnaire autochtone de Russie⁵⁷¹ », le sociologue britannique fait du populisme l'une des traditions socialistes russes, là où Venturi le considérerait comme le mouvement unique, quoiqu'hétérogène, de l'*intelligentsia* en général. Pour Shanin, le parti de la Volonté du Peuple (*Narodnaya Volya*), issu de la scission en 1879 du groupe *Terre et Liberté* (*Zemlya i Volya*), incarne « l'expression politique la plus dramatique » d'expérience révolutionnaire à l'époque de Marx⁵⁷². Ainsi défini, le populisme (révolutionnaire) paraît opposé aux deux principales théories contemporaines sur le développement de la Russie. D'un côté, il refuse la croyance slavophile⁵⁷³ en « la spécificité interne (pour ne pas dire la suprématie intrinsèque) de la Russie » et, d'un autre côté, il s'oppose à la thèse de « la propagation libérale du capitalisme ouest européen en tant qu'avenir le plus brillant pour la Russie⁵⁷⁴ ». La possibilité d'un développement autonome procède donc d'une analyse de la situation nationale et mondiale. Les populistes (révolutionnaires) considèrent, en effet, que l'existence à petite échelle de la propriété collective de la commune rurale *dans le contexte* d'un capitalisme déjà mondialisé ouvre différentes voies possibles pour aboutir à un « monde meilleur⁵⁷⁵ ». Enfin, leur analyse de la structure de l'État russe les conduit à affirmer la spécificité d'un pays où les institutions centrales exerçaient encore un joug despotique sur la paysannerie. Ils en concluent que l'État n'est pas seulement détenteur du pouvoir mais également « *la principale force capitaliste*, à la fois le défenseur et le créateur des classes exploiteuses contemporaines⁵⁷⁶ ». C'est sans doute dans le programme, tardif, du parti de « La Volonté du Peuple » que se trouvent le mieux résumé les propositions du populisme révolutionnaire. Le préambule du « Programme de l'organisation ouvrière de la Volonté du Peuple » de 1879 énonce que :

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 8 : « *Populism was Russia's main indigenous revolutionary tradition.* »

⁵⁷² *Ibid.*, p. 8.

⁵⁷³ On désigne en général par « slavophile » ou « slavophilisme », un courant de pensée russe du début du XIX^e siècle qui insistait sur le « génie russe » et la spécificité, voire la suprématie de la culture russe dans l'histoire mondiale. Les slavophiles se constituent principalement en réaction à « l'occidentalisme » d'une partie de l'*intelligentsia* qui se lamentait sur le retard russe et sur la supériorité de la culture occidentale. Pour une étude ancienne mais systématique des slavophiles, voir notamment WALICKI Andrzej, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, traduit par Hilda Andrews-Rusiecka, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1989.

⁵⁷⁴ T. SHANIN, *Late Marx and the Russian Road*, *op. cit.*, p. 8-9 : « *Russian populists challenged both the Slavophile belief in the innate specificity (not to say intrinsic supremacy) of Russia or its peasants and the liberal's propagation of West European capitalism as Russia's bright future.* »

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 9 : « *The "world-historical" analytical paradigm led to the assumption of substantively different roads along which different societies proceed toward the similar goals of a better world.* »

⁵⁷⁶ *Id.* : « *It was the state, in that view, which was Russia's main capitalist force, both the defender and the creator of the contemporary exploitive classes.* »

1. « La terre et les instruments de travail doivent appartenir au peuple dans son ensemble, chaque travailleur ayant le même droit d'usage que les autres ;
2. Le travail n'est pas produit individuellement, mais socialement (à travers les communes [*Obščiny*], et les associations coopératives [*artel'i*] ;
3. Les produits du travail commun doivent être partagés, selon des décisions collectives, parmi les travailleurs, en fonction de leur besoin respectif ;
4. Le système d'État doit être basé sur une alliance fédératrice de toutes les *Obščiny* ;
5. Chaque *Obščina* est pleinement indépendante et libre dans ses affaires internes⁵⁷⁷. »

Ce texte programmatique révèle deux aspects essentiels de l'*Obščina* dans la stratégie populiste. D'une part, elle est le lieu d'une réappropriation collective de la terre contre les tendances au développement de la propriété privée. Elle est donc la forme d'organisation propice au projet politique de transformation communiste des rapports de propriété et des procès de production. D'autre part, « l'appel au Peuple » présuppose une philosophie politique de l'autonomie communale et de la fédération nationale, d'inspiration proudhonienne. Le populisme russe se donne donc comme un syncrétisme théorique où les traditions révolutionnaires autochtones se mêlent au socialisme français, puis, tardivement, à la critique marxienne des rapports de propriété. On voit pourquoi des auteurs écologistes contemporains peuvent se réclamer du populisme pour réinventer des traditions communalistes : l'autonomie politique et économique de la commune serait la base d'un collectivisme agraire et d'un fédéralisme étatique, fondés sur la réappropriation matérielle et culturelle des territoires.

Mesurer l'influence des populistes sur la pensée marxienne suppose de trouver quelques traits communs à ce mouvement hétérogène. Les deux tentatives de définition évoquées plus haut se rejoignent largement sur la dimension révolutionnaire d'un courant attaché à la spécificité de la voie russe vers le socialisme et sur la stratégie politique qu'elle implique. L'écart entre le projet de Shanin et celui de Venturi se mesure pourtant à la différence des corpus étudiés et des périodisations choisies. Pour le second, le projet est celui d'une étude systématique (de toutes les tendances) de l'*intelligentsia* du XIX^e siècle, tandis que le premier entend restituer le contexte

⁵⁷⁷ « Programme de l'organisation ouvrière de la Volonté du Peuple (Extraits) » cité dans *Ibid.*, p. 231-232 : « 1) *The land and the implements of labour must belong to the whole people, with each worker using them as of right*; 2) *labour is produced not individually, but socially (through communes [obshchina's], cooperatives [artel's] associations)*; 3) *The products of common labour must be shared, by their own decision, among all workers, according to the needs of each*; 4) *the State system must be based on a federative alliance of all obshchina's*; 5) *every obshchina is fully independent and free in its internal affairs* » ; Leo Hartmann, membre fondateur de la « Volonté du Peuple » fit lire ce programme à son ami Marx lors d'une de ses visites à Londres et raconte que ce dernier l'aurait approuvé dans les grandes lignes. *Ibid.*, p. 61.

d'élaboration et de transformation de la pensée marxienne. En revanche, ils partagent tous deux le souci de dépasser l'exégèse dogmatique héritée d'Engels et des dirigeants soviétiques.

C. « The Russian connection⁵⁷⁸ » : par-delà l'exégèse dogmatique

Engels a toujours montré plus de réticences que Marx à adhérer à la thèse populiste du développement autonome du communisme en Russie. À cet égard, il inaugure une tradition qui tend à accentuer, plutôt qu'à atténuer, les différences entre l'auteur du *Capital* et la tradition autochtone du socialisme russe. À ce propos, Franco Venturi fait la réflexion suivante :

« Ce sera le rôle d'Engels, au cours d'une discussion avec N.F. Daniel'son dans les années 90, d'affirmer avec une netteté croissante qu'en réalité le capitalisme avait déjà remporté la victoire en Russie et que ce pays avait déjà pris la route que l'Occident avait parcourue avant lui. Au travers d'une discussion serrée et fort intéressante, l'hypothèse populiste se trouva écartée. De plus en plus clairement apparaissait l'idée que Marx avait paru accepter en 1882 quand il signa avec Engels (qui semble en avoir été le rédacteur) la préface à la seconde édition russe du *Manifeste des communistes* : la révolution qui seule pourrait sauver l'*obščina* ne saurait se réaliser que si de l'Occident venaient l'exemple et l'élan nécessaires à une transformation sociale qui irait au-delà du capitalisme⁵⁷⁹. »

Trois éléments ressortent nettement de cette citation. Premièrement, la dissolution des rapports de propriété non capitalistes apparaît comme une réalité achevée plutôt que comme une tendance à l'œuvre dans l'*obščina*. Cette première différence pourrait s'interpréter par la distance temporelle qui sépare les écrits de Marx des années 1870-1880 des discussions d'Engels des années 1890. Entre ces deux périodes, les tendances capitalistes se seraient largement réalisées empêchant tout développement du communisme dans la Russie rurale⁵⁸⁰. Le propos de ce chapitre n'est pas

⁵⁷⁸ Je reprends ici le titre d'une section de l'ouvrage de Shanin; voir T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁷⁹ F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸⁰ C'est la thèse que semblait défendre Isabelle Garo dans GARO Isabelle, « La commune rurale russe chez Marx et Lénine, et autres questions contemporaines », lors de la rencontre *Le souffle d'Octobre*, Maison des Sciences de l'Homme Paris-Nord, 18 novembre 2017 (dactyl.). Garo semble cependant attentive aux possibilités révolutionnaires offertes par la commune au moment où Marx écrit. Mais c'est en tout cas la thèse de Lénine en 1899 dans V. I. LENINE, *Oeuvres. Tome 3, Le Développement du capitalisme en Russie*, Institut de marxisme-Léninisme (éd.), R. Garaudy (trad.), Paris, Moscou, Éditions sociales, Éditions du progrès, 1969, p. 179-180 : « Nous attribuons une importance capitale à cette conclusion, non seulement pour le problème du capitalisme en Russie, mais également pour la question de savoir ce que vaut la doctrine populiste en général. Ces contradictions nous prouvent en effet sans aucune équivoque et de façon irréfutable que les rapports économiques existant dans la communauté rurale ne constituent nullement un système particulier ("la production populaire", etc.), mais un banal régime petit-bourgeois. En dépit des théories qui ont dominé chez nous au cours de ce dernier demi-siècle, la paysannerie communautaire russe n'est pas l'antagoniste du capitalisme, elle en est,

d'évaluer la pertinence historique de ces thèses, évaluation qui dépasserait largement l'objet de ce travail, mais de considérer le rôle des discussions avec les populistes dans le développement de la pensée marxiste. De ce point de vue cette interprétation des thèses d'Engels me semble contestable. En effet, *dès les années 1870*, le « Général⁵⁸¹ » refuse la possibilité d'un développement autonome du socialisme en Russie. Dans la controverse qui l'opposa à Tkatchev et à Bakounine à partir de 1872, Engels affirmait déjà nettement son opposition à la thèse populiste. « Les problèmes sociaux de la Russie⁵⁸² » de 1875 présentent ainsi les thèses qui seront les siennes jusqu'à la fin : le devenir capitaliste de la commune rurale est inévitable ; seule une révolution socialiste en Russie, basée sur une révolution ouvrière en Europe occidentale pourrait permettre de sauver le collectivisme du *mir*. En d'autres termes, l'affirmation de Venturi selon laquelle apparaîtrait, « de plus en plus clairement » et « avec une netteté croissante » dans les textes d'Engels, un scepticisme à l'égard des populistes absent de ses premiers écrits, fait peu de cas de ses travaux antérieurs et de la continuité de sa pensée sur cette question⁵⁸³.

Deuxièmement, pour Engels, l'avenir de la Russie est, peu ou prou, le passé de l'Europe. La thèse d'une impossibilité du passage au communisme, sans le détour par le capitalisme, est, en effet, solidaire d'une philosophie linéaire et progressiste de l'histoire au cours de laquelle toutes les formations sociales suivent nécessairement les étapes empruntées par les pays les plus avancés. Il est tout à fait remarquable qu'Engels emploie, dans les textes que cite Venturi, des expressions très proches de celles du Marx des années 1850 lorsque ce dernier, déplorant la violence coloniale des

au contraire, la base la plus profonde et la plus solide. » Bien que la période de la Nouvelle Politique Économique (1921) marque un rapprochement avec le programme d'inspiration populiste du Parti Socialiste Révolutionnaire (principale opposition aux bolchéviques) et malgré l'importance du *narodnichestvo* dans sa formation intellectuelle, Lénine a toujours combattu ce mouvement et ses représentants. On pourrait même faire l'hypothèse que le bolchévisme s'est largement inventé par son opposition aux populistes.

⁵⁸¹ « Le Général » était le surnom donné par les filles de Marx à Engels, en raison de son caractère et de ses velléités tactiques. Voir notamment : HUNT Tristram, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, New York, Picador, 2010.

⁵⁸² ENGELS Friedrich, « Les problèmes sociaux de la Russie [16 avril 1875] » in *La Russie*, MARX Karl et ENGELS Friedrich (dir.), Roger Dangeville (éd.), Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1974, p. 236-253 : « Comme on le voit en Russie, la propriété communale a depuis longtemps derrière elle sa période d'or, et tout laisse prévoir qu'elle s'achemine vers sa dissolution. » et p. 251 : « C'est exactement le contraire qui est vrai : si quelque chose peut encore sauver la propriété communale russe et lui donner la possibilité de se transformer en une forme nouvelle et réellement viable, c'est bien la révolution prolétarienne en Europe occidentale. »

⁵⁸³ Une lettre d'Engels à Marx datée du 2 juillet 1868 fournit une preuve supplémentaire de cette continuité de la pensée engelsienne sur le *mir*. Engels écrit que « la valeur d'échange a déjà trop profondément pénétré ces communes primitives pour que l'affaire puisse paraître soutenable, une fois le servage aboli... » MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels*, traduit par Gilbert Badia, Jean Chabbert et Paul Meier, Paris, Éditions sociales, 1964, p. 225.

Britanniques en Inde, reconnaissait pourtant sa nécessité impérieuse⁵⁸⁴. Engels écrit, par exemple, à Daniel'son :

« Mais l'histoire est bien la plus cruelle des déesses : elle guide son char triomphal sur des montagnes de cadavres, non seulement dans la guerre et même dans les temps de développement pacifique de l'économie. Et nous, hommes et femmes, nous sommes hélas si sots que nous ne pouvons trouver le courage nécessaire aux progrès dignes de ce nom, si nous ne sommes pas poussés par des douleurs qui dépassent presque toute mesure... »⁵⁸⁵

Cependant, là où le Marx de 1850 expliquait la violence coloniale par la fatalité de l'histoire, Engels, en ayant recours à des arguments d'ordre psychologique et éthique, semble légitimer cette violence en tant que moyen subjectif de l'action pratique. Sans doute ces arguments rhétoriques doivent-ils se comprendre dans le contexte d'une discussion avec l'un des plus importants populistes de l'époque, fortement attaché à la « méthode subjective » de Mikhaïlovski. Pour autant, ce passage résonne comme un éloge paradoxal des douleurs du capital, « qui dépassent presque toute mesure... ». Seule une philosophie téléologique de l'histoire où la souffrance est un moment de la progression vers le salut, seule une théodicée sécularisée, permet de rendre compte de cette apologie de la violence.

Enfin, troisièmement, cette philosophie unilinéaire est également eurocentrique dans la mesure où elle considère, d'une part, que l'Europe indique la direction à prendre et, d'autre part, qu'aucune formation sociale ne peut seulement espérer suivre ce chemin sans le secours des pays industrialisés occidentaux. En jouant sur la polysémie du mot « direction », on pourrait dire que le *sens* de l'histoire désigne les sociétés qui doivent *diriger* le monde. *La succession chronologique est l'étalon de la subordination stratégique au plan politique*. On trouve une preuve indéniable de cet eurocentrisme dans l'usage – provisoire chez Marx, définitif chez Engels – du concept de « despotisme oriental »⁵⁸⁶.

⁵⁸⁴ MARX Karl, « Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde », in *New York Daily Tribune*, 8 août 1853 ; Cité dans CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (éd.), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine.*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 179 : « L'histoire de leur domination en Inde ne rapporte guère autre chose outre cette destruction. L'oeuvre de régénération perce à peine au travers d'un monceau de ruines. Elle a néanmoins commencé. »

⁵⁸⁵ ENGELS Friedrich, « Lettre à N.F. Danielson » du 24 février 1893 ; cité dans MARX Karl et ENGELS Friedrich, *La Russie*, Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1974, p. 258-259.

⁵⁸⁶ Je reviendrai plus longuement, au cours du chapitre 7 de la troisième partie de ce travail, sur le concept de despotisme oriental et son rapport à la notion de « mode de production asiatique ». On peut d'ores et déjà noter l'importance du commentaire de Kevin Anderson sur cette question. Voir K. Anderson, *Marx aux antipodes*, *op. cit.*

« Un isolement réciproque aussi complet des diverses communes les unes par rapport aux autres, écrit Engels en 1875, se reproduit de la même façon d'un bout du pays à l'autre et suscite exactement l'inverse de l'intérêt commun : il forme la base naturelle du *despotisme oriental*⁵⁸⁷. »

On reconnaît ici les thèmes marxistes des années 1850⁵⁸⁸. L'orientalisme de cette catégorie politique, qui suppose et produit une unité de l'Orient fondée sur son immuabilité immémoriale, permet à Engels d'assimiler la Russie à une Asie archaïque que seule l'Europe pourrait réveiller de sa torpeur⁵⁸⁹. En d'autres termes, l'idée que l'Empire russe ne serait qu'une variante du despotisme oriental permet de justifier l'idée que sa structure économique et politique serait incapable de produire une révolution ou d'avoir, tout simplement, une historicité propre.

La nécessité du capitalisme en Russie, la philosophie téléologique de l'histoire et l'eurocentrisme constituent les trois « obstacles épistémologiques » qui ont longtemps caractérisés les interprétations du rapport entre Marx et les populistes. Par-delà les polémiques de Lénine déjà citées⁵⁹⁰, c'est le stalinisme qui fixera cette opposition dans l'airain d'une exégèse dogmatique. À propos de la situation des interprétations populistes de Marx dans la Russie des années 1930, Franco Venturi écrit la chose suivante :

« Quelques années plus tard, en 1935-1936, tout avait disparu, les hommes, les institutions, les revues, les maisons d'éditions, les idées. La cause principale, ou tout au moins la plus manifeste, ce fut la volonté de Staline : il ne voulait plus que l'on

⁵⁸⁷ F. Engels, « Les problèmes sociaux de la Russie [16 avril 1875] », art cit, p. 249. Voir également p. 253 : « Le tout est tenu ensemble à grand-peine et très superficiellement par un despotisme oriental, dont l'arbitraire dépasse tout ce que nous pouvons imaginer en Occident, un despotisme qui entre de jour en jour en contradiction plus violente avec les conceptions des classes éclairées et surtout de la bourgeoisie concentrée dans les grandes villes. » L'arbitraire du pouvoir despotique désigne l'irrationalité de la politique asiatique. La philosophie unilinéaire de l'histoire a partie liée avec l'orientalisme contemporain et le projet moderniste d'une rationalisation occidentale du monde.

⁵⁸⁸ MARX Karl, « La domination britannique en Inde », in *New York Daily Tribune*, 25 juin 1853 ; cité dans Centre d'Études et de Recherches Marxistiques, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine.*, op. cit., p. 176 : « [...] Nous ne devons pas oublier que ces communautés villageoises idylliques, malgré leur aspect inoffensif, ont toujours été une fondation solide du despotisme oriental, qu'elles enfermaient la raison humaine dans un cadre extrêmement étroit, en en faisant un instrument docile de la superstition et l'esclave des règles admises, en la dépouillant de toute grandeur et de toute force historique. » Mais comme l'a montré Kevin Anderson, Marx reviendra sur cette conception univoque des formes communautaires pré capitalistes dès les *Grundrisse*. Voir notamment K. Anderson, *Marx aux antipodes*, op. cit., p. 86 ; 243. Engels, en revanche, maintiendra toujours cette conception eurocentriste du despotisme oriental. Voir par exemple : ENGELS Friedrich, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1878, p.194 : « Le despotisme oriental et la changeante domination de peuples nomades conquérants n'ont pu pendant des millénaires entamer ces vieilles communautés ; c'est la destruction progressive de leur industrie domestique naturelle par la concurrence des produits de la grande industrie qui cause de plus en plus leur dissolution. »

⁵⁸⁹ K. Anderson, *Marx aux antipodes*, op. cit., p. 47- 48. Sur l'orientalisme de ces catégories, voir GODELIER Maurice, « Préface » in *Sur les sociétés précapitalistes*, CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), Paris, Éditions sociales, 1970 ; voir également l'ouvrage classique de SAID Edward Wadie, *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, traduit par Catherine Malamoud et Claude Wauthier, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

⁵⁹⁰ Voir par exemple n°25 de ce chapitre.

parlât, pour quelque raison que ce fût, de révolutionnaires capables de se servir de bombes et de revolvers, d'accomplir des actions de partisans ou des coups de main. Ainsi qu'il l'expliqua à A.A. Zdanov, et comme celui-ci le rapporta au comité local du Parti communiste de Leningrad le 25 février 1935 : "Si nous donnons comme modèle à nos jeunes les hommes de la *Narodnaja Volja*, nous en ferons des terroristes." Les mesures de sécurité adoptées par Staline concernèrent donc aussi bien les morts que les vivants et furent appliquées aussi impitoyablement contre les souvenirs du populisme révolutionnaire que contre les historiens et les érudits qui s'en étaient occupés. L'édition des œuvres de Bakounin, de Lavrov, de Michajlovskij, de Tkačev fut interrompue ; la revue *Katorga i ssylka* dut cesser sa publication ; Nevskij, Teodorovič, Steklov, et Gorev disparurent, accompagnés ou suivis par beaucoup d'autres. La théorie officielle fut exprimée par E. Jaroslavskij ; s'adressant en 1937 aux jeunes générations, il dit que "les jeunes membres du Parti et du Komsomol ne connaissent pas suffisamment et n'apprécient pas toujours le sens de la lutte que notre parti, surmontant l'influence du populisme, conduisit contre ce dernier et l'anéantit *en tant qu'ennemi principal du marxisme* et de la cause entière du prolétariat⁵⁹¹". »

J'ai déjà évoqué les raisons théoriques de l'éviction du populisme de la pensée marxiste et l'évocation des raisons politiques risqueraient de nous éloigner de notre propos. Néanmoins, il convient de remarquer comment les populistes sont passés en quelques années de principale tradition révolutionnaire russe (pour Marx) à « l'ennemi principal du marxisme » (sous Staline). La construction de cette opposition politique explique très largement l'épuration des questions agraires au sein du marxisme à partir de la période stalinienne.

À l'instar de la méthode proposée ici par Venturi, j'essaierai cependant de montrer l'importance des échanges, des circulations et des discussions qui, à la marge des principaux textes publiés, montre combien le corpus marxien a été travaillé, de l'intérieur, par les thèses populistes⁵⁹².

⁵⁹¹ F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*, op. cit., p. 19. C'est moi qui souligne : l'idée que le populisme serait « l'ennemi principal du marxisme » exprime la position politique de Staline dans la conquête du pouvoir mais, en aucun cas, une réalité dans l'historiographie du corpus marxien.

⁵⁹² Cette histoire connectée ou circulatoire de la pensée marxienne vise à montrer l'importance des échanges et des discussions dans la construction d'une pensée à l'échelle internationale. Elle s'inspire en ce sens des travaux de l'histoire circulatoire de Kapil Raj ou Sanjay Subrahmanyam. Voir par exemple RAJ Kapil, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe: 1650-1900*, New York, Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2010 ; SUBRAHMANYAM Sanjay, *Aux origines de l'histoire globale: [leçon inaugurale prononcée le 28 novembre 2013]*, Paris, Collège de France : Fayard, 2014. L'idée d'une histoire connectée ou circulatoire de la philosophie vient des discussions du séminaire « Les philosophes et leur monde : pour une histoire globale de la philosophie », co-animé avec Matthieu Renault. Ce chapitre dérive largement, pour sa méthode, de ce séminaire. « L'histoire connectée » fondée par l'historien indien Sanjay Subrahmanyam analyse les circulations culturelles qui mirent en relation des territoires éloignées aux époques moderne et pré-moderne. Elle porte une attention particulière aux flux de connaissances et aux hybridations culturelles. Ainsi dans *L'Empire portugais d'Asie, 1500-1700* Sanjay Subrahmanyam décrit-il les échanges culturels nombreux et intenses qui reliaient l'Afrique à l'Asie du Sud-Est à travers l'océan indien, mettant ainsi en lumière une mondialisation asiatique oubliée. La démarche de Subrahmanyam invite à inscrire les circulations culturelles dans le jeu mondial des échanges. Voir notamment SUBRAHMANYAM Sanjay, *L'Empire portugais d'Asie, 1500-1700*, traduit par Marie-José Capelle, Paris, Points, 2017.

Suivant des auteurs comme Theodor Shanin ou Kevin Anderson, je tâcherai ainsi de montrer que le *narodisme* a contribué à faire émerger des « thèmes multilinéaires⁵⁹³ » dans la philosophie marxienne de l'histoire. Mais, je montrerai également que cette multilinéarité de l'histoire infléchit largement les réflexions écologiques de Marx, puisque les rapports à la Terre apparaissent comme les fondements, toujours spécifiques, dans le temps et dans l'espace, de l'historicité des sociétés. La multiplicité des rapports à la Terre apparaîtra alors comme le fondement naturaliste de la multilinéarité de l'histoire.

⁵⁹³ K. Anderson, *Marx aux antipodes*, *op. cit.*, p. 239. Encore une fois, les idées d'Anderson tirent leur origine de l'oeuvre de Shanin qui montre par exemple que « déjà dans les *Grundrisse* (1857-8) Marx assumait la multiplicité des voies du développement social dans les sociétés précapitalistes » ; pour la version originale voir T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, *op. cit.*, p. 29 : « *Already in the Grundrisse (1857-8) Marx had assumed the multiplicity of roads of social development in pre-capitalist societies.* » Avant eux on trouve déjà des réflexions de ce genre dans les sciences sociales d'influence marxiste. Voir par exemple HOBBAWM Eric John, « Introduction » in *Pre-capitalist economic formations*, MARX Karl, Eric John Hobsbawm (éd.), New York, International Publishers, 1965, p. 153.

2. Le communisme et l'*Obščina* : la philosophie de l'histoire face à la commune russe

Les débats populistes se sont polarisés autour de l'avenir de la commune agricole. On pourrait résumer le problème de la manière suivante : l'*Obščina* est-elle vouée à dépérir sous les coups de boutoir du développement capitaliste (position des libéraux russes et d'Engels) ? ou bien est-elle, au contraire, l'élément d'une possible régénération de la Russie et le lieu stratégique d'une révolution communiste (position des slavophiles et des populistes) ? Marx affronte cette question, dès les années 1870, tant par intérêt personnel que pour répondre aux sollicitations de ses interlocuteurs russes. L'échec de la Commune de Paris l'a littéralement conduit à réorienter ses intérêts théoriques et stratégiques vers le pays au sein duquel il identifie les éléments les plus révolutionnaires de l'époque⁵⁹⁴. La réponse marxienne au problème central de l'*intelligentsia* consiste à montrer la nature contradictoire de cette forme de propriété collective : contradiction entre des rapports de propriété non capitalistes en passe de le devenir, des forces productives sous développées mais potentiellement supérieures à toutes les autres et un développement inégal à l'échelle mondiale qui plonge la commune agricole dans le monde des contradictions et des antagonismes. La lecture des textes sur le *mir* révèle également que Marx considère cette alternative (devenir communiste ou devenir capitaliste) comme fondée sur un mauvais usage des catégories modales en philosophie de l'histoire : l'alternative est nécessaire, chacune des branches est contingente. En d'autres termes, s'il est nécessaire que la commune devienne capitaliste ou communiste, rien n'indique la direction qu'elle va prendre. Tel est le sens des critiques marxiennes, sans cesse renouvelées, contre les lectures « fatalistes » du *Capital* proposées par les populistes.

⁵⁹⁴ Voir notamment le commentaire que livre Kevin Anderson à propos de l'article sur la « Question indienne » du théologien de la libération, Bastiaan Wielanga : « Le théologien de la libération Bastiaan Wielanga suggère de manière plausible qu'un facteur déterminant ici est le regain d'intérêt de la part de Marx pour la paysannerie des sociétés non occidentales, et ce, après que l'échec des communards de Paris à étendre le mouvement révolutionnaire à la France rurale, ne scelle ainsi leur sort : "La Commune de Paris démontre que la classe ouvrière a besoin d'une alliance avec la paysannerie, alliance fondée sur les 'intérêts vitaux et les véritables besoins' de cette dernière. L'expression citée dans la phrase provient des brouillons de Marx pour *La Guerre civile en France* (Marx, 1971)". » ; voir K. Anderson, *Marx aux antipodes*, op. cit., p. 299 ; WIELANGA Bastiaan, « Indische Frage », dans *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hambourg, Argument Verlag, 2004, vol. 2/6, p. 913.

A. Contre la fatalité historique, la voie russe

La position la plus développée de Marx à l'égard de la commune agricole russe se trouve dans les quatre brouillons et la lettre à Vera Zassoulitch du 8 mars 1881. Alors que le corps de la lettre a été largement amputée des éléments essentiels présents dans les brouillons, l'ouverture est, quant à elle, restée pratiquement inchangée depuis la première ébauche jusqu'à sa version définitive. Cette rémanence témoigne d'une certitude marxienne : la critique de la fatalité historique laisse peu de place aux hésitations.

(i.) La lettre à Vera Zassoulitch du 8 mars 1881

En effet, la question posée par Zassoulitch à Marx portait explicitement sur « la nécessité historique » du développement capitaliste. La plupart des contemporains russes avaient interprété l'histoire de l'accumulation primitive en termes déterministes et linéaires.

« Mieux que quiconque, écrit Zassoulitch, vous savez avec quelle urgence cette question se pose en Russie, et notamment à notre Parti socialiste “russe”. Ces derniers temps, on a prétendu que la communauté rurale, étant une forme archaïque, était vouée à la ruine par l'histoire. Parmi ceux qui prophétisent une telle issue, certains sont des “marxistes” qui se disent vos disciples... Vous comprendrez donc, citoyen, quel grand service vous nous rendriez, si vous nous exposiez votre opinion sur les destins possibles de nos communautés rurales et sur la théorie qui veut que tous les peuples du monde soient contraints, par la nécessité historique, de parcourir toutes les phases de la production sociale⁵⁹⁵. »

Tous les populistes avec lesquels Marx a été en relation depuis les années 1870 ont exprimé des doutes vis-à-vis de sa philosophie de l'histoire. Il leur importe au plus haut point de savoir si le « marxisme » est compatible avec une théorie de la multiplicité des trajectoires historiques, sans laquelle il démontrerait sa nullité stratégique dans le contexte de la Russie tsariste. La « théorie qui veut que tous les peuples du monde soient contraints, par la nécessité historique, de parcourir toutes les phases de la production sociale » renvoie donc, d'un point de vue général, à l'historicisme des philosophies de l'histoire, mais, plus spécifiquement, à un passage du célèbre chapitre du *Capital*, « la soi-disant accumulation primitive⁵⁹⁶ ».

⁵⁹⁵ DANGEVILLE Roger (éd.), « Lettres de Marx à Vera Zassoulitch », in *L'Homme et la société*, n° 1, vol. 5, 1967, p. 165.

⁵⁹⁶ Il convient de remarquer d'emblée que Marx, si critique du fatalisme historique dans les années 1870-1880, en avait fait un usage politique fréquent dans les années 1850. Voir notamment Karl Marx, « La domination britannique en Inde », *op. cit.*, p. 177 : « Il s'agit de savoir si l'humanité peut accomplir sa destinée sans une révolution fondamentale dans l'état social de l'Asie. Sinon, quels que fussent les crimes de l'Angleterre, elle fut un instrument inconscient de l'histoire en provoquant cette révolution » ; Voir également Karl Marx, « Les résultats éventuels de la domination

Dans l'édition allemande de 1867, Marx avait insisté sur la centralité de l'histoire anglaise dans le processus d'accumulation originaire. Malgré la variété presque infinie des formes qu'elle revêt⁵⁹⁷, l'accumulation primitive correspond toujours à trois phénomènes distincts mais corrélés : la séparation des travailleurs de leur moyen de production par expropriation et dépossession ; la transformation de la force de travail en marchandise et l'instauration de rapports de propriété capitalistes ; l'accumulation de capital, notamment foncier. L'objectif de Marx, à la fin du Livre 1, est d'identifier la provenance du mode de production capitaliste. Son problème est le suivant : l'instauration de rapports de propriété capitalistes correspond à une formidable accumulation de valeur ; mais, pour qu'une telle accumulation soit possible, il doit exister au préalable des rapports sociaux capitalistes sans lesquels l'argent ne peut être transformé en capital. Le capital comme rapport social est la condition de possibilité de l'accumulation de capitaux. Cherchant à résoudre ce « cercle vicieux »⁵⁹⁸, autant logique qu'historique, Marx va se concentrer sur la situation de l'Angleterre. L'histoire des *enclosures* lui fournit un modèle historique de transition au capitalisme.

« La base de tout ce processus, écrit-il, c'est l'expropriation hors de sa terre du producteur rural, du paysan. Son histoire prend des colorations différentes selon les pays et parcourt les différentes phases dans un ordre de succession différent et à des époques historiques différentes. Elle n'a de forme classique qu'en Angleterre, et c'est pour cette raison que nous prendrons ce pays comme exemple⁵⁹⁹. »

L'existence de phases par lesquelles toute société devrait nécessairement passer renvoie à un schéma unilinéaire de l'histoire, que confirme l'idée d'un *modèle* anglais (« une forme classique »). L'eurocentrisme de ce passage, ou plutôt son « internalisme méthodologique⁶⁰⁰ », est indéniable.

britannique en Inde », *op. cit.*, p. 178 : « L'Inde ne pouvait donc échapper au destin d'être conquise, et toute son histoire, si histoire il y a, est celle des conquêtes successives qu'elle a subies. »

⁵⁹⁷ « La découverte des contrées aurifères et argentifères d'Amérique, l'extermination et l'asservissement de la population indigène, son ensevelissement dans les mines, les débuts de la conquête et du sac des Indes orientales, la transformation de l'Afrique en garenne commerciale pour la chasse aux peaux noires, voilà de quoi est faite l'aurore de l'ère de la production capitaliste. Ces processus idylliques sont des moments majeurs de l'accumulation initiale. Dans la foulée suit la guerre commerciale des nations européennes, qui a la planète pour théâtre. Elle s'ouvre sur la sécession des Pays-Bas révoltés contre l'Espagne, prend une ampleur gigantesque avec la guerre anti-jacobine de l'Angleterre et se poursuit encore de nos jours avec les guerres de l'opium contre la Chine, etc. » MARX Karl, *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 843.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 803.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 806.

⁶⁰⁰ Dans *How the West came to rule*, Alexander Anievas et Kerem Nişancıoğlu identifient de manière systématique les trois présupposés de l'eurocentrisme. Premièrement, l'eurocentrisme relèverait d'un « internalisme méthodologique » qui, se centrant sur l'Europe, en vient à ne considérer le « reste du monde » que comme un point de comparaison, ce qui « dans ses pires formes, peut conduire à une interprétation de la culture et de la société européenne comme supérieure au reste du monde. » De cette première présupposition en dérive une seconde. « La priorité historique » de l'Europe articule la « distinction historique entre tradition et modernité à travers la séparation spatiale entre l'Est et l'Ouest ». Enfin, la troisième présupposition renvoie à un « développementisme linéaire » dans lequel « les processus endogènes

Certes, Marx tente de relativiser ce schéma en admettant que les différentes phases de l'évolution historique peuvent se succéder à des époques différentes, dans un ordre différent et avec des « colorations différentes ». Cependant, il n'admet pas la possibilité que les trajectoires historiques puissent être réellement *singulières*. On comprend que Zassoulitch, comme nombre d'auteurs et d'autrices russes, s'inquiète de la validité de la pensée marxienne dans le contexte du *mir*, et de l'avenir que réserverait à la Russie un triomphe du marxisme.

Or, cet eurocentrisme en philosophie de l'histoire a pour corrélat un « agrarisme » dans l'étude des rapports de production. Cet aspect a largement été ignoré des commentateurs⁶⁰¹. Comme le note l'historien anglais David Ormrod dans un article consacré à « R.H. Tawney and the Origins of capitalism », le livre 1 présente une solution « agraire, productiviste et fondée dans la structure de classe des sociétés rurales⁶⁰² ». La solution marxienne de 1867 n'est pas « productiviste » au sens où elle ferait l'apologie du développement technique mais parce qu'elle privilégie l'étude des rapports de *production* sur celle des rapports d'échange et de *circulation* que développera le livre 3. En bref, tout se passe comme si le capitalisme naissait dans les campagnes anglaises entre le XV^e et le XVIII^e siècles. Or, cet agrarisme marxien du chapitre sur « l'accumulation primitive » explique en partie l'engouement des populistes pour le *Capital*. Ils y découvrent une théorie du développement historique des campagnes et y discernent, à juste titre, une philosophie eurocentriste, où la primauté épistémique accordée à l'Angleterre s'accompagne d'un

du changement social [...] sont pensés comme des étapes universelles de toutes les sociétés du monde ». ANIEVAS Alexander et NIŞANCIOĞLU Kerem, *How the West came to rule: The geopolitical origins of capitalism*, Londres, Pluto press, 2015, p. 4-5. Si ce chapitre de Marx, dans sa version de 1867, semble peu coupable de préjugé orientaliste, il fait en revanche preuve d'un internalisme méthodologique qui oblige à reconnaître qu'il persiste encore, à ce moment-là, une certaine dimension eurocentriste.

⁶⁰¹ Il faut cependant noter ici l'exception que constitue le marxisme anglais et la centralité qu'il accorde aux études agraires. Les historiens marxistes anglais se sont beaucoup intéressés à l'instauration des rapports de propriété capitalistes dans l'Angleterre rurale, pendant la période des enclosures. En limitant l'analyse du capitalisme aux rapports de production sans tenir compte des rapports d'échange et de circulation, ils ont cependant minoré l'originalité de l'approche marxienne qui essaie toujours de penser le procès d'ensemble du capital. Voir notamment : DOBB Maurice *Études sur le développement du capitalisme*, traduit par Louis Mozère, Paris, François Maspero, 1971 ; BRENNER Robert, « The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism », *New Left Review*, I, n° 104, 1977, p. 25-92 ; BRENNER Robert, « Agrarian Class Structures and Economic Development in Pre-Industrial Europe », *Past & Present*, vol. 70, février 1976, p. 30-75.

⁶⁰² ORMROD David, « R.H. Tawney and the Origins of Capitalism », *History Workshop Journal*, vol. 18, n° 1, septembre 1984, p. 150 : « *The first, elaborated in volume I, is agrarian, productionist, and rooted in the class structure of rural societies.* » Cette solution n'est que provisoire dans la mesure où elle présuppose toujours déjà l'existence d'une masse de capitaux avant même l'instauration de rapports de production capitaliste. Ce serait, selon Ormrod, dans « L'aperçu historique sur le capital marchand » au livre III, que Marx fournirait une réponse véritable au problème de l'origine « en termes de monnaie, de marché et d'échange, c'est-à-dire relativement à l'émergence du capital marchand, et de son adjutant, le capital usuraire » ; *ibid.* : « *But this process presupposes the existence of capital, and in volume III, an alternative answer is given in terms of money, markets and exchange, that is, the rise of merchant's capital, and its adjunct, usurers' capital.* » Jairus Banaji défend une thèse similaire, en référence à Ormrod dans : BANAJI Jairus, « Merchant Capitalism, Peasant Households and Industrial Accumulation : Integration of a Model », in *Journal of Agrarian Change*, n° 3, vol. 16, juillet 2016, p. 410-431.

déterminisme historique pour le reste du monde. Or, dans sa réponse à Zassoulitch, Marx ne cite pas l'édition allemande de 1867, mais l'édition française de 1872 :

« [L'accumulation primitive] ne s'est accomplie d'une *manière radicale* qu'en Angleterre : ce pays jouera donc nécessairement le premier rôle dans notre esquisse. Mais tous les autres pays *de l'Europe occidentale* parcourent le même mouvement, bien que selon le milieu ils changent de couleur locale, ou se resserrent dans un cercle plus étroit, ou présente un caractère moins fortement prononcé, ou suivent un ordre de succession différent⁶⁰³. »

Les éditeurs de la *Marx-Engels Gesamte Ausgabe* (MEGA²), Roland Nietzold, Wolfgang Fock et Hannes Skambracks, considèrent cette évolution comme le résultat des lectures de Marx sur la situation russe et de ses relations avec les populistes. « Apparemment influencé par ses réflexions sur les relations agraires en Russie depuis le début des années 1870, écrivent-ils, Marx modifie ses conclusions dans l'édition française⁶⁰⁴. » Entre l'édition de 1867 et celle de 1872, deux différences essentielles méritent en effet d'être relevées.

Premièrement, l'Angleterre n'est plus le modèle ou l'avant-garde de toute l'histoire du monde, mais la formation sociale où la transition au capitalisme a été la plus radicale. Autrement dit, les rapports sociaux ont été, ici plus qu'ailleurs, révolutionnés par le capitalisme. Dès lors, la centralité anglaise apparaît comme une évidence méthodologique : comprendre la nature du capitalisme suppose d'étudier les formations sociales dont il a le plus profondément transformé la structure. Deuxièmement, s'il y a bien une nécessité historique du capitalisme, celle-ci est désormais explicitement limitée aux pays européens. Le flottement de l'édition allemande est donc gommé en 1872⁶⁰⁵. La « fatalité historique » ne concerne plus que les pays européens et non le monde en général. Comme il l'expliquera à Zassoulitch en 1881, la fatalité historique de l'Europe (la nécessité du capitalisme) s'explique par l'omniprésence de la propriété privée. La transition au capitalisme sur le Vieux continent n'est donc que le passage entre deux formes de propriété privée, la première

⁶⁰³ MARX Karl, *Le capital. Livre I, sections 5 à 8*, traduit par Joseph Roy, Paris, Flammarion, « Champs classiques », 2014, p.279. C'est moi qui souligne.

⁶⁰⁴ MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: MEGA.. 2. Abt, teil 10. Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1890*, MEGA² II/10, Berlin, Dietz, 1991, vol. 2, p. 22, n.

⁶⁰⁵ Anderson insiste lourdement sur la différence entre les deux éditions et défend que Marx était bien plus satisfait de la seconde que de la première. Engels en revanche, critiqua avec constance « la castration de la langue » de cette édition française. K. ANDERSON, *Marx aux antipodes, op. cit.* ; Lettre d'Engels à Marx du 29 novembre 1873 dans G. BADIA (éd.), *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels, op. cit.*, p. 273.

fondée sur le travail personnel, la seconde « fondée sur l'exploitation du travail d'autrui⁶⁰⁶ ». Dans la Russie rurale et agraire en revanche, la propriété privée n'existe pas, l'avenir de ce pays est donc nécessairement différent et singulier. Qu'il se dirige vers le capitalisme ou vers le communisme, l'Empire des Tsars empruntera des voies que nul n'a connues jusqu'alors. L'histoire des formations sociales est conditionnée par l'histoire de leurs rapports de propriété.

L'agacement et le malaise qui affleurent dans cette lettre dénote l'ironie de la position marxienne à l'égard des populistes. D'un côté, il modifie profondément sa philosophie unilinéaire de l'histoire pour faire droit au thème de la différence historique cher aux populistes⁶⁰⁷. Mais, d'un autre côté, il leur reproche, parfois avec virulence, de découvrir dans sa pensée une philosophie européocentriste de l'histoire qu'il a pourtant abandonné à la suite de leurs critiques. La célèbre lettre de 1877 à Mikhaïlovski témoigne de la même gêne.

(ii.) *La lettre de 1877 à la rédaction des « Otétchestvenniye Zapiski » (les Annales de la patrie)*

Cette lettre est une réponse à un texte de Mikhaïlovski dans lequel celui-ci défendait *Le Capital* contre ses détracteurs libéraux, mais accusait en même temps sa philosophie unilinéaire de l'histoire de ne laisser aucune place à la spécificité russe. Le rédacteur en chef des *Annales de la Patrie* reprochait notamment à Marx « de ne pas avoir sa place en Russie⁶⁰⁸ ». Et il ajoutait « [ici] vous vous battez contre des moulins à vent ». L'ironie du populiste se mesure aisément à la référence détournée au *Don Quichotte* de Cervantès dont on sait l'importance qu'il revêt pour Marx. Le « chevalier à la triste figure » se bat contre des moulins à vent qui figurent les chimères de son esprit et représentent le décalage historique entre l'idéologie de la chevalerie féodale et le développement préindustriel des forces productives. Or, c'est précisément ce décalage que mobilise ironiquement

⁶⁰⁶ MARX Karl, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch » in *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), Maurice Godelier (éd.), Paris, Éditions sociales, 1970, p. 318-352.

⁶⁰⁷ Ces modifications suffisent à montrer à quel point les interprétations « continuistes » de Marx sur cette question sont erronées. Qu'elles insistent sur la permanence de sa perspective eurocentriste et déterministe, à la manière d'Engels ou, au contraire, sur la continuité de son engagement dans une philosophie multilinéaire de l'histoire, elles manquent l'évolution provoquée par les discussions avec les populistes. On pourrait dire de toutes ces interprétations qu'elles font de l'œuvre de Marx un corpus figé, résultat d'un travail solitaire, là où les circulations intellectuelles et les contextes de production modifient nécessairement les contenus d'une pensée vivante. Voir notamment SAYER Derek et CORRIGAN Philipp, « Late Marx: continuity, contradiction and learning » in *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of capitalism*, SHANIN Teodor (dir.), New York, Monthly Review Press, 1983.

⁶⁰⁸ Cité dans J. H. BILLINGTON, *Mikhailovsky and Russian populism*, op. cit., p. 66 : « *Your place is not in Russia, but in Europe, and here you are only interfering and fighting with windmills... Our place is in Russia. We not only do not scorn Russia, but we see in its past, and still in its present, much on which one can rely to ward off the falsities of European civilization.* »

Mikhaïlovski dans sa critique de la philosophie marxienne de l'histoire. Marx aurait étudié la seule trajectoire historique de l'Europe occidentale et son analyse serait donc inadaptée à la situation russe où les libertés bourgeoises et les forces productives du capital industriel étaient aussi absentes que les géants de *Don Quichotte*.

Dans sa réponse, Marx s'accorde avec Mikhaïlovski sur l'impossibilité d'une histoire universelle. Mais, il accuse ce dernier de prétendre découvrir dans « son esquisse historique de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale [...] une théorie historico-philosophique générale, dont la suprême vertu consiste à être supra-historique⁶⁰⁹ ». L'histoire marxienne du capitalisme est une histoire européenne qui ne présage en rien de la trajectoire historique des formations sociales non capitalistes. « Le chapitre sur l'accumulation primitive, écrit-il, ne prétend que tracer la voie par laquelle, dans l'Europe occidentale, l'ordre économique capitaliste est sorti des entrailles de l'ordre économique féodal⁶¹⁰. » En 1877, Marx défend donc déjà les arguments qui seront les siens en 1881 dans sa réponse à Vera Zassoulitch. Mais, sa position sur la commune agricole russe y est seulement esquissée. L'erreur de Mikhaïlovski consiste certes à chercher dans *Le Capital* une philosophie de l'histoire, mais il pêche également par une lecture trop unilatérale qui n'est pas à la hauteur des contradictions et des antagonismes qui traversent les rapports de production de l'*Obščina*, le milieu historique mondial de la Russie et les forces productives capitalistes. Or, ce ne sera que dans les brouillons et la lettre à Vera Zassoulitch que Marx développera pleinement la signification sociale et la nature contradictoire de la commune agricole russe⁶¹¹.

⁶⁰⁹ Centre d'Études et de Recherches Marxistes, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine., op. cit.*, p. 351- 352.

⁶¹⁰ MARX Karl, « Lettre aux “Otétchestvenniye Zapiski” » in *Sur les sociétés précapitalistes*, CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), Maurice Godelier (éd.), Paris, Éditions sociales, 1970, p. 349-352.

⁶¹¹ En 1877, sa position était beaucoup plus limitée. Voir notamment *Ibid.*, p. 351 : « Maintenant, quelle application à la Russie mon critique pouvait-il faire de cette esquisse historique ? Seulement celle-ci : si la Russie tend à devenir une nation capitaliste, à l'instar des nations de l'Europe occidentale - et pendant les dernières années elle s'est donnée beaucoup de mal dans ce sens - elle n'y réussira pas sans avoir préalablement transformé une bonne partie de ses paysans en prolétaires ; et après cela, une fois amenée au giron du régime capitaliste, elle en subira les lois impitoyables, comme d'autres peuples profanes. Voilà tout. »

B. Les rapports de production non capitalistes

Conformément à ses analyses des formations précapitalistes dans les *Grundrisse*, Marx découvre dans le *mir* une propriété commune de la terre qui n'est pas propre à la Russie mais qui est, au contraire, largement répandue. Ce qui change avec la commune russe, c'est la persistance de cette forme archaïque dans le capitalisme contemporain et le rôle stratégique qu'on peut lui faire jouer dans un pays en proie à des troubles révolutionnaires⁶¹². À cet égard, les trois brouillons de lettres à Vera Zassoulitch de 1881 montrent la complexité de la position marxienne sur l'*Obščina*.

Marx, à la différence des populistes, considère la dispersion, le localisme et l'autonomie de la commune rurale comme des signes de sa faiblesse face au pouvoir central plutôt que de sa force dans les luttes sociales. De surcroît, le *mir* est soumis à l'influence d'un capitalisme industriel qui transforme « le dualisme inhérent⁶¹³ » de la commune agricole en une contradiction historique.

« ... D'un côté la propriété commune et tous les rapports sociaux qui en découlent rendent son assiette solide, en même temps que la maison privée, la culture parcellaire de la terre arable et l'appropriation privée des fruits admettent un développement de l'individualité, incompatible avec les conditions des communautés plus primitives. Mais, il n'est pas moins évident que le même dualisme puisse avec le temps devenir une source de décomposition⁶¹⁴. »

⁶¹² Marx et Engels moquèrent avec constance la prétention slavophile de certains populistes qui voyaient dans la commune agricole une exception russe et le fondement de sa supériorité. Comme Marx l'avait montré dans les *Grundrisse*, il a existé de nombreuses formes de propriété collectives dans l'histoire rurale. Voir ici la caricature de Herzen et de Haxthausen par Engels dans la « Postface aux problèmes sociaux de la Russie » qui reprend la critique marxienne dans *Le Capital*; ENGELS Friedrich, « Postface de 1894 aux “Problèmes sociaux de la Russie” », dans F. Engels et K. Marx, *La Russie*, R. Dangeville (éd.), Paris, Union générale d'éditions, 1894, p. 262-263 : « En substance, les idées sur la commune agraire communiste de Russie qu'il m'opposait, étaient celles-là même de Herzen. Cet homme de lettres panslaviste, pesant au révolutionnaire, avait appris dans les *Études sur la Russie* de Haxthausen que les serfs travaillant dans ses domaines ignoraient la propriété privée de la terre et procédaient périodiquement à la redistribution de leurs terres arables et de leurs pâturages : en fin littérateur qu'il était, il pouvait se dispenser d'apprendre ce qui fut bientôt après de notoriété universelle, à savoir que la communauté du sol avait prédominé aux temps primitifs chez les Indiens, les Celtes et les Germains, bref chez tous les peuples indoeuropéens, qu'elle existait encore en Inde, qu'en Irlande et en Écosse elle avait été éliminée de nos jours seulement par la force, et qu'en Allemagne même elle subsiste aujourd'hui encore çà et là, mais se trouve en voie de disparition. En somme, cette forme de propriété est commune à tous les peuples à un stade déterminé de leur développement. Mais, panslaviste de fait et socialiste seulement de nom, Herzen trouvait là un nouveau prétexte pour opposer sa « sainte » Russie à l'Occident pourri et décadent, et pour entourer d'une auréole encore plus lumineuse sa mission [263] de rajeunissement et de régénération - au besoin par la force des armes - de l'Europe ». En revanche, Marx est toujours plus nuancé sur cette question, puisqu'il reconnaît à maintes reprises la longévité et la spécificité de la commune agricole en Russie. Voir notamment K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », dans Centre d'Études et de Recherches Marxistes, *Sur les sociétés précapitalistes., op.cit.*, p. 323 : « La Russie est le seul pays européen où la “commune agricole” s'est maintenue sur une échelle nationale jusqu'aujourd'hui. Elle n'est pas la proie d'un conquérant étranger à l'instar des Indes Orientales. Elle ne vit pas non plus isolée du monde moderne. »

⁶¹³ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art. cit., p. 322.

⁶¹⁴ *Ibid.*

À l'époque de Marx, plus des trois cinquièmes des terres arables de Russie occidentale étaient, en effet, aux mains des communautés villageoises et des paysans⁶¹⁵. Mais, le travail était rarement effectué de manière collective. La coopération à grande échelle commençait à céder le pas au travail parcellaire. Ce double caractère de l'*Obščina* – propriété collective et répartition communautaire de la terre d'un côté, travail parcellaire de l'autre – présente, dans le premier brouillon à Zassoulitch, le double avantage de garantir l'existence des rapports sociaux non capitalistes tout en satisfaisant, en partie, les aspirations modernes du « droit à la particularité du sujet⁶¹⁶ ». Le développement de l'individualité s'accompagne cependant, dans la commune, d'un patriarcat qui freine ces tendances modernes puisque l'ensemble du pouvoir est confié aux hommes, chefs de famille. Comme le note Shanin, « Marx n'avait aucun doute sur les limites de la commune "archaïque" : pauvreté "matérielle", querelles de clocher (*parochiality*) et faiblesse contre les forces exploiteuses extérieures⁶¹⁷ ».

Aussi la dimension individualiste de l'*Obščina*, le travail parcellaire et « l'accumulation graduelle de la richesse mobilière qui commence par la richesse en bestiaux⁶¹⁸ » risquent de rentrer en contradiction avec les formes communales de la propriété. Le devenir privé de la propriété collective, que la commune porte en germe, témoigne, en réalité, de sa nature historique. En effet, Marx présente la commune agricole comme une forme transitoire entre la propriété collective des sociétés « archaïques » et la propriété privée foncière du monde moderne. Il considère donc la commune rurale comme une forme de propriété traversée par des tendances contradictoires, *dans la mesure où* elle est une formation sociale en évolution. Elle a maintenu les éléments de collectivisme agraire des sociétés traditionnelles mais elle a déjà assimilé la dimension individuelle des rapports de propriété modernes. Encore une fois, Marx prend implicitement position contre les deux interprétations dominantes dans la controverse slavophile : la commune n'est ni une invention autoritaire des Tsars pour limiter le développement du capitalisme, comme l'affirmaient les libéraux

⁶¹⁵ T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, *op. cit.*, p. 11.

⁶¹⁶ L'expression est évidemment de Hegel ; voir HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 1998, §124, Remarque, p. 221. Si Marx a certainement en tête la réflexion hégélienne sur le droit de la particularité du sujet lorsqu'il parle du développement de l'individualité, l'expression de « droit de la particularité du sujet » exprime chez Hegel le trait distinctif de la modernité depuis la Réforme. Marx en revanche parle d'un développement de l'individualité hors du droit, dans l'échange, développement qui n'est pas propre à l'époque moderne.

⁶¹⁷ T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, *op. cit.*, p. 15 : « Marx had no doubts about the limitations of the "archaic" commune: material "poverty", its parochiality and its weakness against external exploitive forces. » Le concept d'archaïsme est un emprunt à l'anthropologie historiciste de Morgan dont on sait que Marx fut un grand lecteur. .

⁶¹⁸ Centre d'Études et de Recherches Marxistes, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine.*, *op. cit.*, p. 322.

occidentalistes ; ni la relique d'une Russie éternelle, comme le prétendaient les slavophiles. Elle est une forme historique et transitoire, donc contradictoire, où des éléments anciens de propriété collective sont modifiés par l'intégration d'élément individualiste, agencement d'un nouvel ordre, qui garantit sa « vie vigoureuse⁶¹⁹ ». Peut-on déduire de cet état passager la forme que prendront, à l'avenir, les rapports de propriété dans la commune ?

Répondre à cette question suppose de tirer le fil délicat d'une réponse définitive dans le labyrinthe marxien des brouillons et des inédits⁶²⁰. Il me semble que la réponse de Marx est négative. La fin du processus en cours dans la commune russe est indéterminée et contingente. Il peut aboutir à la privatisation *ou* à la collectivisation selon que les formes de propriété communales ou les formes d'organisation du travail parcellaire l'emportent.

« Mais est-ce dire que dans toutes les circonstances (et dans tous les milieux historiques) le développement de la “commune agricole” doit suivre cette route ? » demande-t-il dans le premier brouillon. « Point du tout. Sa forme constitutive admet cette alternative : ou l'élément de propriété privée qu'elle implique l'emportera sur l'élément collectif, ou celui-ci l'emportera sur celui-là⁶²¹. »

Ce passage n'est pas sans évoquer le fameux problème des futurs contingents auquel le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote a fourni une réponse célèbre⁶²². Le fondateur du Lycée

⁶¹⁹ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art cit, p. 322.

⁶²⁰ Comme le remarque Haruki Wada dans « Marx and Revolutionary Russia » la plupart des textes de Marx sur la commune russe sont entourés de mystères en partie en raison de la complexité des circonstances éditoriales : 1) La lettre à Mikhaïlovsky ne fut jamais publiée ni par le destinataire ni par les membres du groupe *Émancipation du travail*, lorsqu'Engels leur demanda de le faire en 1894. 2) Les brouillons de lettres à Zassoulitch ne donnèrent lieu qu'à une lettre très courte avec la demande expresse de Marx de ne pas la publier. Plusieurs interprétations sont possibles. La première de Ryazanov conclut à la sénilité du vieux Marx qui ne se comprendrait plus lui-même. Une telle justification expliquerait qu'on n'ait pas publié ces textes plus tôt. Elle paraît cependant largement erronée au vu de la richesse et de la précision des derniers écrits de Marx. Je suivrai, pour ma part, l'explication proposée par Haruki Wada et Theodor Shanin concernant les brouillons de lettre à Zassoulitch. Marx, qui soutient le parti de la Volonté du Peuple (*Narodnaya Volya*), ne veut pas donner publiquement l'impression de soutenir le groupe « Répartition noire » auquel appartient Zassoulitch. On pourrait d'ailleurs ajouter qu'il ne souhaite sans doute pas contredire publiquement les positions tenues par Engels depuis les années 1870 dans son travail de construction du marxisme en Europe. WADA Haruki, « Marx and revolutionary Russia », dans T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and « The Peripheries of capitalism »*, New York, Monthly Review Press, 1983, p. 40.

⁶²¹ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art cit, p. 323.

⁶²² Pour une traduction et un commentaire du chapitre IX voir : VUILLEMIN Jules, « Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote : Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes. », in *Philosophiques*, n° 1, vol. 10, 1983, p. 15-52. Pour le célèbre exemple d'Aristote, la traduction qu'en propose Vuillemin, p. 18 : « Je prends un exemple. C'est nécessairement que demain il y aura ou il n'y aura pas bataille navale. Mais ce n'est pas pour autant ni qu'une bataille navale arrive nécessairement demain ou qu'elle n'arrive pas. Ce qui est nécessaire cependant, c'est qu'elle arrive ou qu'elle n'arrive pas. » Comme le remarque Vuillemin, la difficulté de ce passage tient à ce qu'il maintient non seulement le principe de non-contradiction mais également le principe du tiers-exclu pour les événements futurs.

cherche à mesurer la validité logique des trois principes de non-contradiction (deux énoncés contradictoires ne sont pas vrais en même temps), du tiers-exclu (les deux énoncés contradictoires ne sont pas faux en même temps) et de la bivalence (l'un des énoncés est vrai, l'autre est faux actuellement) dans le cas des énoncés futurs. Si l'on admet la validité des trois principes *en acte*, on ne « peut éviter de tenir pour nécessaire tous les énoncés portant sur le futur »⁶²³. C'est dans la logique de cet argument qu'Aristote fait intervenir le fameux exemple de la bataille navale : il est nécessaire qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas une bataille demain. Le principe de non-contradiction n'est pas soumis à la critique, tant il est évident. En revanche, si l'on nie le principe du tiers-exclu, il faudra conclure que la bataille ni n'arrive, ni n'arrive pas demain. L'absurdité de cette conclusion conduit, par un raisonnement apagogique, à confirmer la validité du tiers-exclu, mais à limiter le principe de bivalence. Les énoncés contradictoires portant sur le futur ne sont vrais ou faux qu'en puissance et non en acte. L'existence de futurs contingents impose de maintenir la validité des principes de non-contradiction et du tiers-exclu, mais de relativiser celle du principe de bivalence. Le raisonnement aristotélicien prouve, par la distinction de la puissance et de l'acte, la validité logique des énoncés portant sur le futur tout en refusant le nécessitarisme que semble impliquer le principe du tiers-exclu.

De même, Marx maintient ici la validité du tiers-exclu et refuse le nécessitarisme qui voudrait voir dans des tendances historiques contradictoires une nécessité logique à la réalisation de l'une plutôt que de l'autre. Au vu de l'analyse des rapports de propriété dans l'*Obščina*, la prémisse marxienne est la suivante : il est nécessaire que la commune devienne capitaliste (si ses tendances au travail parcellaire et à l'accumulation individuelle se renforcent) ou qu'elle devienne communiste (si ses tendances collectivistes l'emportent). Dans la mesure où l'alternative est nécessaire, chacune de ces deux voies est seulement possible. Évidemment, on pourrait objecter que le parallèle avec Aristote a ses limites puisque Marx reconnaît l'existence de faits contradictoires là où le Stagirite admet le principe de non-contradiction. En réalité, l'auteur du *Capital* prend bien soin de distinguer les *rapports de propriété* communautaires des *formes d'organisation* du travail parcellaire et du *milieu historique* capitaliste. Ce n'est donc pas « sous un même rapport⁶²⁴ » que le *mir* est communautaire et capitaliste. Toutefois, l'écart est bien réel lorsqu'on mesure la différence des projets respectifs. Le disciple de Platon limite, dans le *De Interpretatione*, le problème de l'interprétation du futur à une

⁶²³ *Ibid.*, p. 19.

⁶²⁴ ARISTOTE, *La métaphysique*, traduit par Jules Barthélemy-Saint-Hilaire et Paul Mathias, Paris, Presses Pocket, 1992, p.132, Livre *Gamma*, 3, 1005b19-20 : « Il est impossible qu'une seule et même chose soit, et tout à la fois ne soit pas, à une même autre chose, sous un même rapport ».

question de modalité logique et de validité épistémique du discours. Il s'agit en définitive de montrer que l'opinion est une connaissance probable du futur. Marx, quant à lui, entend donner une réponse historique fondée sur une étude empirique du mode de production communale. Tous deux se rejoignent néanmoins sur la critique du nécessitarisme dans l'appréhension des phénomènes futurs.

Dès lors, la question se précise : quels sont les facteurs qui vont pousser l'*Obščina* dans un sens plutôt que l'autre ? La réponse marxienne consiste à analyser le contexte global de la commune et le niveau des forces productives – qui vont permettre de maintenir ou de modifier les rapports de production non capitalistes.

C. Base naturelle et milieu historique : le développement inégal

Selon Marx, la commune rurale est un reliquat de collectivisme agraire à très grande échelle sur la base duquel on peut envisager une transition socialiste en Russie. Mais, la commune lui apparaît *en même temps* comme une forme contradictoire qui peut être détruite par ses propres tendances capitalistes. Ce qui sera décisif, en dernière instance, ce sera le « milieu historique⁶²⁵ » dans lequel elle s'intègre. Paradoxalement, c'est précisément l'environnement capitaliste de la Russie qui garantit à l'*Obščina* la possibilité d'un avenir communiste.

Dans les brouillons de lettre à Vera Zassoulitch, Marx avance des indices d'un possible développement communiste du *mir*.

« La propriété commune du sol, écrit-il, offre [à l'*obščina*] la base naturelle de l'appropriation collective, et son milieu historique, la contemporanéité de la production capitaliste, lui prête toutes faites les conditions matérielles du travail coopératif organisé sur une vaste échelle. » Et il ajoute : « Elle peut donc s'incorporer les acquis positifs élaborés par le système capitaliste sans passer par ses fourches caudines⁶²⁶. »

⁶²⁵ Voir notamment le deuxième brouillon : K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art cit, p. 333 : « La Russie est le seul pays en Europe où la propriété communale s'est maintenue sur une échelle vaste, nationale, mais simultanément la Russie existe dans un milieu historique moderne, elle est contemporaine d'une culture supérieure, elle se trouve liée à un marché du monde où la production capitaliste prédomine. »

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 339.

Trois éléments méritent d'être relevés ici. Premièrement, l'auteur des *Grundrisse* remarque la contemporanéité de rapports de production et de forces productives non synchrones⁶²⁷. Les formes archaïques de propriété commune, héritage pluriséculaire en transition, coexistent avec le mode de production le plus récent, le capitalisme. Marx n'interprète pas cette contemporanéité en termes évolutionniste ou historiciste. Les formations sociales les plus anciennes ne sont pas des résidus appelés à être remplacés par les éléments les plus modernes. Au contraire, la nature transitoire de la commune agricole, qui a déjà assimilé la reconnaissance moderne de l'individualité dans le travail parcellaire, lui confère un statut strictement contemporain du capitalisme. L'existence de temporalités historiques hétérogènes doit donc s'entendre en deux sens. D'une part, elle désigne la coexistence *d'histoires singulières* (l'histoire de l'accumulation primitive du capital en Europe et l'histoire autonome de la commune agricole en Russie) ; mais elle dessine, d'autre part, une multiplicité *d'avenirs possibles* selon qu'un élément (capitaliste ou collectiviste) prenne le pas sur l'autre. La multiplicité des histoires passées et présentes est une condition de possibilité de la contingence de l'avenir. Cependant, cette hétérogénéité des histoires du monde ne peut se penser sur le mode de la différence et de l'extériorité. L'histoire spécifique de la commune n'existe plus *à côté* de l'histoire du capital, mais *en son sein*. Le développement du marché mondial fait du capitalisme « le milieu historique » dans lequel les histoires particulières s'insèrent⁶²⁸. C'est la rencontre d'histoires hétérogènes au sein d'une *même* histoire qui produit des avenir contingents. Dès lors, la contemporanéité historique de formes antagoniques dans une totalité sociale traversée de contradictions (le marché mondial) indique un futur contingent : ou bien l'effet du milieu conduira à la suppression des rapports sociaux particuliers, ou bien ceux-ci parviendront à modifier leur milieu.

Mais, deuxièmement, cette distinction n'implique pas uniquement une différence d'échelle (une histoire mondiale face à une histoire locale). Leur articulation est *écologique*, comme l'indiquent les concepts de « base *naturelle* » et de « *milieu* historique ». À première vue, l'idée selon laquelle « la propriété commune du sol est *la base naturelle* de l'appropriation collective » peut donner lieu à deux types d'interprétation. D'une part, le concept « d'économie naturelle » désigne, en général, chez

⁶²⁷ L'expression de « synchronicité du non synchrone » est évidemment de Bloch. Nous y reviendrons au chapitre 5. Voir BLOCH Ernst, *Héritage de ce temps*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Klincksieck, 2017.

⁶²⁸ Cette théorie de la coexistence d'histoires singulières dans un milieu historique contradictoire me semble tout à fait congruente avec la perspective adoptée par Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe*. Lorsque l'historien indien défend que l'Histoire 1 - histoire universelle du capital - est interrompue, bloquée, modifiée par les histoires singulières - Histoire 2 - qu'il rencontre, il rend parfaitement justice à ce thème essentiel du vieux Marx. Voir CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

Marx, des économies de subsistance non marchandes et non monétaires. Une première interprétation serait donc que l'appropriation collective n'est possible que dans des économies où n'ont pas encore été posées les présupposés de la production capitaliste que sont l'argent et le marché. Cette interprétation n'est sans doute pas fautive, mais ne semble pas adaptée à la situation russe où le marché et la monnaie coexistent déjà avec les formes anciennes de propriété. Parler de « base naturelle » de l'appropriation collective peut signifier, d'autre part, que les rapports de propriété de la commune fixent les règles abstraites et les conditions pratiques d'une appropriation matérielle de la nature⁶²⁹. La contradiction entre « base naturelle » et « milieu historique » indiquerait ainsi que l'appropriation collective de la terre s'origine dans des rapports de propriété commune, tandis que le capitalisme serait fondé, au contraire, sur une séparation essentielle des travailleurs et des conditions de leur reproduction. Cependant, l'appréhension marxienne du capitalisme dans la citation précédente est plus ambivalente qu'il n'y paraît.

Le concept de « milieu historique » laisse entendre que le capitalisme peut fournir aux formations sociales non capitalistes les ressources dont elles ont besoin pour assurer leur reproduction sociale, de même que le milieu *naturel* fournit aux organismes les conditions de leur reproduction biologique. L'environnement naturel serait le milieu de toute société et le capitalisme l'environnement social de toutes les formations modernes. Il y aurait donc analogie, ou égalité de rapports, entre l'environnement et les sociétés d'un côté, et les sociétés et le capitalisme de l'autre. Mais, cette analogie épistémique dénote une continuité ontologique entre l'environnement naturel, sur la base duquel les sociétés se développent, et le mode de production capitaliste qui modifie le rapport des sociétés à leur environnement. On voit apparaître ici les principes liminaires d'un « naturalisme historique⁶³⁰ » où les rapports à la Terre produits par le capitalisme (le milieu historique) entrent en contradiction avec les rapports non capitalistes à la nature (la base naturelle). Marx ajoute que le capitalisme leur « prête toutes faites les conditions matérielles du travail coopératif organisé sur une vaste échelle ». Dès lors, deux questions se posent : d'une part, comment le milieu historique capitaliste qui émerge de la séparation brutale des producteurs et des moyens de production peut-il offrir les ressources sociales nécessaires à la préservation des rapports de propriété collectifs ? d'autre part, quelles sont les ressources nécessaires au maintien

⁶²⁹ Pour une telle interprétation voir notamment : GODELIER Maurice, *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010 ; et le commentaire que j'en propose à la première section du chapitre 3.

⁶³⁰ MONFERRAND Frédéric, *Marx : ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Université Paris Nanterre, 2016, (dactyl.).

du collectivisme dans la commune russe ? La réponse à la première question se trouve dans le troisième élément de la citation précédente.

Troisièmement donc, Marx donne droit à un thème essentiel des populistes, celui du développement inégal et combiné de la Russie. C'est l'articulation entre des rapports de production anciens et des forces productives nouvelles qui peut permettre de sauver le *mir*. Si le concept de développement inégal est déjà présent dans le *Capital* et s'il deviendra l'un des thèmes centraux du *Développement du capitalisme en Russie*⁶³¹ de Lénine et de l'*Histoire de la révolution russe*⁶³² de Trotsky, il est d'abord initié, par les populistes eux-mêmes, à propos de la culture russe. Comme le remarque James Billington dans *Mikhaïlovsky and Russian Populism*, le thème intervient dès 1835 dans une lettre de Tchaadaïev à Turgenev : « Nous avancerons plus rapidement que les autres parce que nous sommes venus après eux⁶³³. » La discussion qu'engage ici le poète Tchaadaïev lance la « controverse slavophile⁶³⁴ » qui oppose les occidentalistes – qui déplorent l'infériorité de la culture russe et croient en la possibilité d'un développement moderne de la Russie, sur le modèle européen – et les slavophiles, qui défendent la suprématie de la culture slave. À la suite de Tchernychevski, les populistes vont déplacer le problème : il ne s'agira plus de réfléchir à la supériorité ou au retard de la culture russe, comprise comme le corpus d'œuvres et de représentations par la fréquentation desquelles les élites peuvent former leur sentiment d'appartenance à la nation, mais il s'agit désormais d'apprécier la spécificité des rapports sociaux, en termes *d'économie politique*.

Marx emprunte ainsi au grand populiste russe Tchernychevski, l'idée que « sous l'influence du plus haut développement [...] certains phénomènes peuvent passer directement du niveau le

⁶³¹ V.I. Lénine, *Oeuvres. Tome 3, Le Développement du capitalisme en Russie, op. cit.*

⁶³² TROCKIJ Lev Davydovič, *Histoire de la révolution russe. 1, La Révolution de Février*, traduit par Maurice Parijanine, Jean-Jacques Marie et Alfred Rosmer, Paris, Seuil, 1995, vol. 2.

⁶³³ Lettre de Tchaadaïev à Turgenev de 1835, cité par : J.H. Billington, *Mikhaïlovsky and Russian populism, op. cit.*, p. 187.

⁶³⁴ Comme le remarque Walicki, la position de Tchaadaïev dans cette controverse est tout à fait singulière. Il combat farouchement les slavophiles en leur opposant l'absence d'histoire de la Russie et la supériorité de la culture européenne, mais son traditionalisme chrétien et sa philosophie de l'histoire providentialiste sont largement incompatibles avec l'occidentalisme libéral. Il fût cependant l'un des penseurs importants du mouvement décembriste dans sa jeunesse et d'une grande influence sur le mouvement populiste. Voir notamment A. Walicki, *The Slavophile Controversy, op. cit.*, p. 115- 116 : « *In the Slavophile/Westernizer controversy Chaadaev held a position that was untypical. His own Westernism did not admit the view that Russia ought to pass through a stage of capitalist development; he considered the Middle Ages to have been the high-water mark of European development, while capitalism (to which he devoted little attention) was to him evidence of the grave crisis of European civilization rather than an essential constituent of "Europeanism". The democratic and liberal Westernizers of the 1840s graduated from the Hegelian school and their philosophical evolution was in the direction of materialism and atheism. Chaadaev, on the other hand, like the Slavophiles, founded his hopes on a future religious renaissance and welcomed the anti-Hegelian philosophy of revelation expounded by Schelling. [...] Chaadaev, like the Slavophiles, expressly rejected the autonomy of the individual and the creative nature of his own freely willed actions.* »

plus bas au niveau le plus élevé, en sautant les moments logiques intermédiaires⁶³⁵ ». En l'occurrence, ce qui doit permettre à la commune rurale russe de survivre à ses tendances individualistes et parcellaires c'est l'adoption immédiate des forces productives les plus développées et la combinaison de celles-ci avec les rapports de production précapitalistes. Le développement inégal et combiné des rapports de production communautaires, « la base naturelle », et des forces productives capitalistes, les ressources du « milieu historique », laisse espérer la possibilité d'un avenir communiste de l'*Obščina*. Dès lors, se repose la seconde question que j'avais évoquée plus haut : quelles sont les ressources capitalistes qui permettraient à la commune russe de maintenir ses rapports de propriété ? Plus précisément, en quoi l'adoption des forces productives capitalistes les plus développées peut-elle permettre de conserver les rapports de production non capitalistes et d'assurer le maintien de l'écologie de la commune, c'est-à-dire de son métabolisme social ?

⁶³⁵ TCHERNYCHEVSKI Nikolai, « Critique des préjugés philosophiques à l'encontre de la propriété communale ». Cité dans : T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, op. cit., p. 188 : « *under the influence of the high development which a certain phenomenon of social life has attained among the most advanced peoples, this phenomenon can develop very swiftly among other peoples, and rise from a lower level straight to a higher one, passing over the intermediate logical moments.* » De nombreux textes et bibliographies attestent de la sympathie intellectuelle de Marx pour le révolutionnaire russe. Le 12 décembre 1872, il écrit par exemple à Daniel'son qu'il « souhaite publier quelque chose sur la vie de Tchernychevski, sur sa personnalité, pour éveiller la sympathie à son égard en Occident. » Voir K. Marx et F. Engels, *Lettres sur « Le Capital »*. *Correspondance Marx-Engels*, op. cit., p. 270. Dans la même lettre, Marx exprime son intérêt et son inquiétude vis-à-vis de la tentative d'évasion ratée de Tchernychevski, orchestrée par leur ami commun Lopatin.

3. L'écologie de la commune : son métabolisme social

Le concept de « métabolisme social » est présent dès les *Grundrisse* en 1857-1858. Cependant, avec la découverte marxienne de l'agronomie de Liebig⁶³⁶, il gagne en technicité et son usage, parfois métaphorique dans les années 1850, renvoie, à partir des années 1860, aux échanges de matières entre les sociétés humaines et leur environnement naturel et, plus généralement, aux circulations entre un organisme et son milieu⁶³⁷. Qu'il y ait *échange* de matières implique une forme de réciprocité entre l'organisme ou la société d'un côté et l'environnement de l'autre. Marx, plus qu'Engels sans doute, conçoit l'environnement naturel comme un monde qui tend à l'équilibre et au sein duquel la disruption capitaliste apparaît comme une aberration. À ce stade préliminaire, on pourrait d'ores et déjà avancer que les perturbations métaboliques sont les signes de rapports sociaux pathologiques.

Je défendrai l'idée que, pour Marx, l'histoire des sociétés peut se comprendre à partir de l'histoire de leurs relations à la Terre. Les rapports de propriété supposent et impliquent des rapports singuliers à l'environnement, et engagent donc des trajectoires historiques différentes. On pourra alors remonter « la longue filière de la provenance »⁶³⁸ et déceler, dès les *Manuscrits de 1857-1858*, l'idée que les rapports de propriété non capitalistes sont plus à même de préserver le métabolisme des sociétés et de l'environnement et qu'ils garantissent ainsi, dans la pratique, un naturalisme réel.

⁶³⁶ Il est difficile de savoir avec précision de quand date la découverte de l'agronomie de Liebig par Marx. Foster fait l'hypothèse que Marx aurait découvert Liebig dans les années 1865-1866 lors de la traduction anglaise de la *Chimie agricole*. Marx écrit, en effet, en 1866 dans une lettre à Engels « [qu']il [lui] a fallu bûcher à fond la nouvelle chimie agricole allemande, tout particulièrement Liebig et Schönbein qui sont plus importants pour cette question que tous les économistes réunis... » ; Lettre à Engels du 13 février 1866 dans G. Badia (éd.), *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels*, op. cit., p. 151. ; J. B. Foster, *Marx écologiste*, op. cit., p. 14. En 1851, Marx doutait de la perte de fertilité des sols due à l'agriculture intensive et n'avait donc certainement pas lu les agronomes allemands. Voir Lettre à Engels du 7 janvier 1851 dans G. Badia (éd.), *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels*, op. cit., p. 39.

⁶³⁷ Cet usage de Liebig pour montrer la circulation harmonieuse des flux de matières entre les différents « règnes » de la vie est parfaitement mise en lumière dans une lettre d'Engels à Lavrov du 12 novembre 1875 ; K. Marx et F. Engels, *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels*, op. cit., p. 276. Engels construit une opposition éclairante entre Darwin et Liebig. Le premier aurait montré le rôle de la sélection et de la compétition naturelle, le second de la coopération et de l'harmonie environnementale.

⁶³⁸ FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Philosophie : anthologie*, Arnold Ira Davidson et Frédéric Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2005, p. 393-422.

A. Les forces productives capitalistes et l'écologie de la commune

En défendant l'adoption, par la commune russe, des forces productives les plus développées, Marx semble légitimer les critiques de productivisme que lui ont adressées de nombreux penseurs écologistes⁶³⁹. Une telle critique suppose cependant d'admettre l'équivalence entre forces productives et développement technique et mécanique. Là encore, la réponse marxienne est plus complexe qu'il n'y paraît.

D'un côté, dans le deuxième brouillon de lettre à Vera Zassoulitch, Marx évoque les « machines » qui vont permettre à la commune agricole d'augmenter sa productivité.

« La configuration physique de la terre russe, écrit-il, invite l'exploitation agricole à l'aide des machines, organisée sur une vaste échelle (dans les mains) maniée du travail coopératif⁶⁴⁰. »

Remarquons que l'auteur des *Grundrisse* est toujours attentif, dans ses échanges avec les populistes, à la spécificité de l'environnement agricole de la commune russe. En effet, l'*openfield* et les superficies gigantesques des terres villageoises semblent faciliter le passage à une agriculture mécanique intensive capable d'assurer une hausse significative de la productivité des sols et ainsi de permettre aux paysans de tirer une meilleure rente de leurs terres. C'est en tout cas ainsi qu'Engels comprendra l'analyse marxienne de la commune dans les années 1890, au cours de sa controverse avec Daniel'son, l'un des traducteurs du *Capital*. Dans cette correspondance, le populiste essaie de convaincre Engels de la possibilité d'un avenir communiste du *mir*, tandis que le « Général » maintient, au contraire, l'impossibilité d'une telle transition. Le 15 mars 1892, il écrit ainsi que « la Russie est entrée dans l'ère de l'industrie moderne sur une échelle digne d'une grande nation. » Et il ajoute, « la conviction a mûri que, de nos jours, aucun pays ne peut occuper un rang convenable, parmi les nations civilisées, sans posséder une industrie mécanique mue par la vapeur et sans pouvoir, dans une large mesure tout au moins, à ses propres besoins en produits manufacturés⁶⁴¹ ». L'auteur de la *Dialectique de la nature* défend une position que l'on qualifierait aujourd'hui de moderniste ou de « développementiste ». Il substitue à l'argument marxien de la

⁶³⁹ On en trouve une version nuancée et des plus informées dans AUDIER Serge, *L'âge productiviste: hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019, p. 147-213.

⁶⁴⁰ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art cit, p. 327. Les parenthèses indiquent les ratures de Marx dans les brouillons. Ces brouillons et la lettre, écrits en français, comportent parfois des bizarreries stylistiques.

⁶⁴¹ Lettre d'Engels à Daniel'son du 15 mars 1892 dans K. Marx et F. Engels, *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels, op. cit.*, p. 389.

nécessité matérielle du développement des forces productives pour le travail coopératif et la reproduction des conditions de vie paysanne celui d'une grandeur de la nation qui veut obtenir « un rang convenable » dans le marché mondial. De surcroît, le progrès dans la domination de la nature apparaît comme un moyen du développement des forces sociales⁶⁴². Le recours aux machines et aux énergies fossiles, qu'Engels semble considérer comme une nécessité et un bienfait, témoigne de cette philosophie productiviste du modernisme, dont Marx se revendique parfois. Le développement des forces productives capitalistes correspond, à cet égard, à une mécanisation de type capitaliste du travail productif paysan. Pourtant, si l'on en revient à la citation précédente de Marx, l'utilisation des machines apparaît comme un moyen pour développer le travail coopératif à petite échelle.

En effet, d'un autre côté, Marx évoque également le rôle positif de « l'outillage, [des] engrais, [des] méthodes agronomiques, etc.⁶⁴³ ». Si le développement mécanique vise sans conteste les forces productives de l'agriculture capitaliste intensive, les « engrais » et les « méthodes agronomiques » font, sans doute, référence à la chimie de Liebig et à sa critique d'une agriculture insoutenable. On sait que le chimiste allemand, dont Marx fut un lecteur assidu, considérait l'agriculture capitaliste comme une « économie du pillage »⁶⁴⁴ (*Raubwirtschaft*) où les nutriments prélevés ne retournent pas dans les sols mais conduisent, au contraire, à leur appauvrissement. Une telle lecture écologique, ou agronomique, des brouillons de lettres à Vera Zassoulitch pourrait sembler hors de propos si Marx n'y faisait pas référence, quelques jours plus tôt, dans une discussion avec le populiste Daniel'son. Dans une lettre du 19 février 1881, alors qu'il s'apprête à répondre à Zassoulitch⁶⁴⁵, Marx écrit la chose suivante au traducteur du *Capital* :

« Le sol étant épuisé et ne recevant pas les éléments (engrais artificiels, végétaux, animaux, etc.) dont il a besoin, continuera à la faveur changeante de saisons et dans

⁶⁴² Ce sera dans l'*Anti-Dühring* et la *Dialectique de la nature* que le thème de la domination sociale de la nature apparaîtra le plus nettement. F. Engels, *Anti-Dühring, op. cit.* ; ENGELS Friedrich, *Dialectique de la nature*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1952, p. 174, par exemple : « La domination de la nature qui commence avec le développement de la main, avec le travail, a élargi à chaque progrès l'horizon de l'homme ».

⁶⁴³ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art cit, p. 326.

⁶⁴⁴ LIEBIG Justus, *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie, [1840; 1876]*, Neunte Auflage im Auftrage des Verfassers., Holm, Agrimedia, 1995. Pour un commentaire et une typologie des auteurs utilisant le concept de « Raubwirtschaft » on se reportera utilement à RAUMOLIN Jussi, « L'homme et la destruction des ressources naturelles : la *Raubwirtschaft* au tournant du siècle. », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 4, 39e année, 1984, p. 798-819.

⁶⁴⁵ On sait que Marx a écrit les brouillons et la lettre à Zassoulitch entre le 16 février 1881 – date de la rédaction de la lettre par le populiste russe – et le 8 mars 1881, date de l'envoi de sa réponse. Lorsque Marx répond à Zassoulitch, il a très certainement en tête la correspondance qu'il entretient au même moment avec le traducteur russe du *Capital*, populiste lui aussi, et au cours de laquelle il cite abondamment les travaux du chimiste allemand.

des conditions indépendantes de la volonté humaine, à produire des moissons de volume variable, bien que, en considérant une série d'années, par exemple de 1870 à 1880, le caractère stagnant de la production se présente de la façon la plus frappante⁶⁴⁶. »

S'il était encore possible d'en douter, la référence aux « engrais artificiels », inventés par le chimiste allemand, confirme l'hypothèse selon laquelle les échanges avec les populistes dans les années 1880 sont marqués, dans l'esprit de Marx, par la réflexion écologique sur le métabolisme social. La découverte de Liebig⁶⁴⁷, selon lequel l'agriculture intensive capitaliste ne permet pas de maintenir la composition en azote et en phosphate nécessaire à assurer la fertilité des sols, contredit, à première vue, l'idéal productiviste du développement mécanique. En réalité, lorsque Marx considère, dans une formule étrange, « les acquêts positifs » du capitalisme, il ne vise pas la croissance infinie des machines et de l'industrie, mais les résultats scientifiques et agronomiques qui doivent permettre, d'une part, d'augmenter la productivité agricole et, d'autre part, de rétablir le travail commun par le maintien des rapports de propriété collectifs. Aussi les forces productives les plus développées que Marx souhaite voir adopter par la commune, ne désignent pas la mécanisation et l'industrialisation de l'agriculture, mais l'application de la chimie et de la physiologie des plantes. On en trouve une illustration dans le dernier paragraphe du troisième essai de lettre à Zassoulitch, passage tout à fait original par rapport aux autres brouillons. Marx considère, en effet, le « dépècement étrange » des terres labourables en une multiplicité de petites parcelles comme un arrangement « réfractaire [...] aux exigences agronomiques⁶⁴⁸ ». S'il reconnaît d'un côté la rationalité de cette pratique, qui vise à limiter les écarts de rentes entre paysans dû aux différences de fertilités entre les sols et s'il admet, d'un autre côté, la possibilité d'une transition de ce modèle parcellaire à une exploitation collective, la chimie des plantes apparaît pourtant comme un critère de rationalisation des pratiques paysannes. Cette analyse appelle deux remarques.

D'une part, les forces productives capitalistes dont Marx considère qu'elles peuvent sauver les rapports collectifs à l'*Obščina* ne masquent pas un productivisme outrancier, avec son cortège de machines agricoles et d'énergies fossiles, mais les savoirs scientifiques qui permettent d'assurer

⁶⁴⁶ Lettre à Daniel'son, 19 février 1881, dans G. Badia (éd.), *Lettres sur « Le Capital »*. *Correspondance Marx-Engels*, op. cit., p. 301.

⁶⁴⁷ Voir chapitre 2 – « La nature du Capital ». Il est fort intéressant de constater combien Marx a pu évoluer sur cette question de la perte de fertilité des sols. Dans une lettre du 7 janvier 1851 adressée à Engels, il affirmait, à l'encontre de la théorie de la rente différentielle de Ricardo, que le progrès de la science et de l'industrie augmentait la fertilité des sols : « Une fertilité générale accrue par l'amélioration de l'agriculture suppose ces conditions, contrairement à la fertilité qui résulterait du simple hasard d'une saison favorable. » *Ibid.*, p. 38.

⁶⁴⁸ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art cit, p. 340.

la cohérence entre rapports de propriété et procès de travail. D'autre part, il est indéniable que ce positivisme marxien – sa confiance dans la science agronomique de son temps et son corrélat, la méfiance à l'égard des pratiques traditionnelles paysannes – pourrait sembler exagérément moderniste pour un lecteur contemporain habitué aux éloges des formes de vie non modernes et à la critique de la science occidentale⁶⁴⁹. Il convient cependant de noter que la perspective marxienne ne vise pas à opposer abstraitement une science moderne rationnelle à une pratique archaïque arbitraire, mais à montrer que la rationalité inhérente aux pratiques de travail parcellaires de la commune russe met en péril, *dans le contexte du capitalisme mondialisé*, la pérennité des rapports de production communautaires. Loin de jouer la rationalité occidentale contre un archaïsme oriental, il s'agit donc de sauver le communalisme russe par l'application des savoirs techniques qui lui permettront de lutter contre les contradictions que le capitalisme y a introduit.

Comme j'ai tâché de le montrer au cours de cette section, la réflexion marxienne sur la commune agricole est profondément liée à la découverte de la *Chimie appliquée à la physiologie végétale et à l'agriculture* de Liebig. La nécessité d'appliquer des savoirs agronomiques dans le contexte collectiviste de l'*obsščina* témoigne ainsi du fait qu'on ne peut maintenir des rapports de propriété sans préserver le métabolisme social qu'ils engagent. Or, on trouve les premières ébauches d'une telle réflexion, et les plus radicales, dans les *Manuscrits de 1857-1858*.

B. Le métabolisme social dans les « Formes antérieures à la production capitaliste »

Dans les « Formes antérieures à la production capitaliste », Marx analyse les rapports de propriété des sociétés agraires non capitalistes. Au cours de ce chapitre, il emploie le concept allemand de « *Stoffwechsel* », tantôt traduit par « métabolisme », tantôt par « échange de substance⁶⁵⁰ » :

⁶⁴⁹ GROVE Richard Hugh, *Green imperialism: colonial expansion, tropical island Edens and the origins of environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, New York, Melbourne, Oxford University Press, 1995.

⁶⁵⁰ J'utiliserai principalement la traduction des *Éditions sociales* dirigée par Jean-Pierre Lefebvre qui emploie le concept « d'échange de substance » sans m'empêcher quelques usages de la traduction présentée par M. Godelier dans *Sur les sociétés précapitalistes* ; MARX Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 2011. La traduction des « Formes » présentée par Godelier emploie, quant à elle, le concept de « métabolisme ». Voir : Centre d'Études et de Recherches Marxistes (dir.), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine., op. cit.*, p. 198 : « Ce n'est pas l'unité des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques, de leur métabolisme avec la nature et par conséquent leur appropriation de la nature, qui mérite explication ou qui est le résultat d'un procès historique, mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence

« Ce n'est pas l'*unité* des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur échange de substance [*Stoffwechsel*] avec la nature ni, par conséquent, leur appropriation de la nature, qui demande à être expliquée ou qui est le résultat d'un procès historique, mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital⁶⁵¹. »

Marx distingue ici deux modalités de rapport à la nature. La première est « unité » entre l'activité générique des humains, c'est-à-dire leur capacité à produire leur moyen de production fondée sur leurs forces essentielles, et les « conditions naturelles, inorganiques ». La seconde désigne la séparation des humains et de la Terre.

(i.) *L'unité des hommes et de la Terre*

Ce premier rapport appelle une remarque préliminaire. L'identification de l'environnement à des « conditions *inorganiques* de la vie humaine » implique que l'activité des hommes vivants soit, à l'inverse, leur condition organique. Aussi Marx ne distingue-t-il pas les sociétés humaines d'un côté et la nature de l'autre, mais, *au sein de la totalité naturelle elle-même*, « le corps organique » de l'homme et son « corps inorganique⁶⁵² ». Le premier désigne le corps propre en tant que puissance naturelle capable d'agir et de transformer son environnement, tandis que le second désigne les conditions extérieures de l'activité que le sujet trouve déjà-là, comme présumées de son activité. Le concept de « *corps inorganique* » renvoie donc à la dualité essentielle, subjective *et* objective, du corps humain⁶⁵³. Une lecture trop rapide, dualiste, laisserait penser que le corps humain est sujet de l'action et l'environnement son objet. Or, Marx insiste à de nombreuses reprises sur la dimension objective d'un agir humain qui est en relation permanente avec ses conditions inorganiques et sur la dimension subjective de l'environnement. La vie humaine n'est en effet possible qu'en tant qu'elle est en rapport avec des objets qu'elle s'approprie et grâce auxquels elle produit et se reproduit. De ce point de vue, la condition humaine est objectivité naturelle. Mais, d'un autre côté,

humaine et cette existence active, séparation qui a été posée comme totale seulement dans le rapport du travail salarié et du capital. »

⁶⁵¹ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 448.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 447. Ces expressions apparaissent déjà dans les *Manuscrits de 1844*. Voir MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 122-123.

⁶⁵³ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 448 : « Ces conditions naturelles d'existence, auxquelles il se rapporte comme à un corps inorganique qui lui appartient à lui-même sont elles-mêmes doubles et de nature 1] subjective et 2] objective. »

les « conditions naturelles de son existence⁶⁵⁴ » sont également subjectives dans la mesure où « il se rapporte à une nature déterminée (disons encore ici la terre, le terroir) considérée comme *sa propre existence* inorganique, la condition de sa production et de sa reproduction⁶⁵⁵ ». De même que le sujet humain est objectivité naturelle, de même l'environnement apparaît-il alors comme subjectivité, en tant qu'il appartient en propre à la possibilité de la reproduction de la vie humaine⁶⁵⁶. Pour le dire brutalement, dans cette première situation, les êtres humains se rapportent à la Terre comme à une partie d'eux-mêmes (dimension subjective de l'environnement) parce qu'ils se savent appartenir eux-mêmes à la totalité naturelle (dimension objective de la vie humaine). Mais, ce naturalisme ontologique serait impossible s'il n'était pas médiatisé par une théorie des rapports de propriété spécifiques.

En effet, pour Marx, le caractère objectif de l'humain et la dimension subjective du non-humain ne sont possibles que sous condition de rapports de propriété commune de la terre. C'est seulement parce qu'il est « membre naturel d'une communauté humaine⁶⁵⁷ » que l'individu peut se rapporter à lui-même comme à une partie de la nature et que la terre peut apparaître comme une part essentielle de sa subjectivité. Le parallèle avec le langage est tout à fait éclairant ici. Qu'on puisse se rapporter à une langue, « comme sa *propre langue*⁶⁵⁸ » suppose d'appartenir à une communauté qui se définit par rapport à celle-ci. De même, se rapporter à la terre comme à *sa propre terre*, c'est-à-dire comme à un élément constitutif de sa subjectivité, suppose d'appartenir à

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 448.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 449 (les italiques sont de moi). Dans la traduction du Centre d'Études et de Recherches Marxistes, on trouve la phrase suivante : « le comportement de l'individu séparé vis-à-vis des conditions naturelles du travail et de la reproduction considérées comme des conditions objectives qui lui appartiennent, autrement dit le corps de la subjectivité qu'il trouve sous forme de nature inorganique » ; voir Centre d'Études et de Recherches Marxistes (dir.), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine.*, op. cit., p. 183.

⁶⁵⁶ L'usage du concept de « corps » est ici tout à fait original. Il n'implique pas une séparation ou une limite entre le soi et le monde mais inscrit plutôt l'agir humain dans une continuité matérielle avec la terre, comprise elle-même comme un corps. Cette subjectivation corporelle de la « nature extérieure » – pour autant que ce terme ait encore un sens chez Marx – est le corrélat nécessaire d'un matérialisme naturaliste pour lequel toute matérialité est naturelle. Les expressions de « forces essentielles » ou de « puissance naturelle » qu'emploie Marx dans les *Manuscrits de 1844* ou dans *Le Capital* indiquent eux aussi une relativisation de la conception du corps comme organisme limité par ses membranes externes. Le corps n'est plus l'enveloppe d'une individuation mais le substrat, subjectif et objectif, de la vie générique. Apparaît ici en filigrane une réflexion sur les interactions entre le milieu et l'organisme qui tend à relativiser l'évolutionnisme darwinien. Plus généralement, la réflexion métabolique sur l'inscription de l'individu dans son milieu relativise le solipsisme des théories ontogénétiques. Une lettre d'Engels à Lavrov du 12 novembre 1875 montre le rôle de l'agronomie de Liebig, comme pensée métabolique du milieu, dans la critique (ou la relativisation) de l'évolutionnisme darwinien. Voir K. Marx et F. Engels, *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels*, op. cit., p. 276.

⁶⁵⁷ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 449.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 449 : « Par rapport à l'individu singulier, il est clair, par ex., qu'il se rapporte à la langue, en la considérant sa propre langue, seulement en qualité de membre naturel d'une communauté humaine. »

un groupe social qui se définit par son appartenance à cette terre. La seconde modalité de rapport à la nature, que Marx présente dans la citation inaugurale de cette section, implique un rapport fort différent des sociétés à l'environnement.

(ii.) *La séparation des corps organiques et inorganiques*

S'il existe des rapports de propriété qui garantissent l'unité réelle des hommes avec la nature, le capital, en tant que rapport social, réalise au contraire leur séparation. Marx ne prétend pas que le mode de production capitaliste soit le seul à séparer les « êtres vivants et actifs » de leur « conditions naturelles d'existence » mais plutôt, qu'à la différence de tous les autres, il produit « une séparation totale ». Ce « divorce historique⁶⁵⁹ » entre l'activité générique et la terre est consacrée par l'accumulation primitive. L'instauration de rapports de propriété privée, qui autorise à petite échelle, l'accaparement des terres de la communauté empêche les individus de se reconnaître dans une terre, comme membre de la commune. La séparation est donc l'effet d'une dissolution des rapports du groupe au territoire par l'intermédiaire desquels les individus appartenaient à la terre, dans la mesure où celle-ci leur appartenait. Une question se pose alors : cette séparation est-elle l'effet de l'instauration du rapport capitaliste à la terre ou, au contraire, son *présupposé* ? Marx répond à cette question dès les premières lignes des « Formes antérieures ».

« Si l'une des présuppositions du travail salarié et l'une des conditions historiques du capital est l'existence du travail libre et l'échange de travail libre contre de l'argent, afin qu'il reproduise et fasse fructifier l'argent, afin qu'il soit consommé par l'argent, non en tant que valeur d'usage destinée à la jouissance, mais en tant que valeur d'usage pour de l'argent, la séparation du travail libre d'avec les conditions objectives de sa réalisation – du moyen de travail et du matériau de travail – en est une autre⁶⁶⁰. »

Dans ce chapitre, au cours duquel il essaye de rendre compte du passage des sociétés sans classes à des sociétés de classes, Marx avance donc un élément que les réflexions ultérieures sur la « soi-disant accumulation primitive » laisseront de côté. La naissance du capital ne suppose pas uniquement l'existence d'un marché de travailleurs libres, c'est-à-dire séparés de leurs moyens de production. Cette séparation est toujours déjà une séparation des individus et de la terre, par la dissolution des rapports communautaires. En d'autres termes, le chapitre du *Capital* sur l'accumulation primitive en Angleterre, dans la mesure où il expose seulement le passage de la propriété privée individuelle à la propriété capitaliste foncière, ne permet pas de rendre compte de

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 463.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 432-433.

la destruction de la communauté naturelle dans les sociétés sans classes. Dans l'Europe féodale, la séparation a déjà été largement réalisée. Seule l'étude des sociétés fondées sur la propriété commune permet d'identifier cet autre présupposé du capital qu'est la séparation des individus et de leur condition naturelle d'existence⁶⁶¹. Le résultat de cette dépossession est double : d'une part, les individus sont livrés en tant que détenteur de leur force de travail au pouvoir du capital ; d'autre part, ils ne sont plus que des sujets dénués de toute objectivité.

« Tels sont, d'une part les présupposés historiques qui permettent que le travailleur soit trouvé là comme travailleur libre, puissance de travail sans objectivité, purement subjective face aux conditions objectives de la production en tant qu'elles sont *sa non-propriété, propriété d'autrui, valeur pour soi, capital*⁶⁶². »

Ce passage pose une équivalence entre la perte de la propriété de la terre et la perte de l'objectivité. Autrement dit, la réflexion philosophique sur la condition humaine est inséparable de l'étude économique des rapports de propriété qui engagent toujours une certaine relation à la matérialité naturelle. Dans cette perspective, la séparation des producteurs de leurs moyens de production et de reproduction, qui correspond en même temps à un « divorce historique » entre humain et non-humain, doit se comprendre comme une « perte d'objectivité ». Ce thème essentiel des *Manuscrits de 1844* est mobilisé ici dans le contexte spécifique de la transition, c'est-à-dire dans le contexte de l'apparition de la propriété privée des conditions objectives du travail. Pourtant, là où les *Manuscrits économique-philosophiques* étudiaient l'aliénation à partir de la situation donnée du travail salarié, les *Grundrisse* proposent une généalogie décentrée, non européenne, de son émergence historique⁶⁶³. À quoi correspond, dès lors, cette perte d'objectivité ?

Comme le remarque Frank Fischbach⁶⁶⁴, elle renvoie premièrement à la perte des objets grâce auxquels l'individu peut assurer sa reproduction, c'est-à-dire satisfaire ses besoins et accroître ses forces. Elle dénote deuxièmement une perte des *moyens de travail* grâce auxquels il peut produire des objets dont, troisièmement, le travailleur sera dépossédé dans le travail salarié. Mais, selon notre

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 465 : « Le procès historique n'est pas le résultat du capital mais son présupposé ».

⁶⁶² *Ibid.*, p. 458.

⁶⁶³ Les « Manuscrits parisiens » comportent déjà une rapide esquisse de la thèse de l'accumulation primitive. K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 112-116.

⁶⁶⁴ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 31 : « Ce qu'il perd, nous dit Marx, ce sont les objets nécessaires à la vie et les objets du travail (*die Arbeitgegenstände*) : par où il faut entendre, d'une part, les objets nécessaires à la satisfaction des besoins vitaux (se nourrir, se vêtir, se loger), objets auxquels le travailleur n'a pas accès autrement qu'en travaillant, et d'autre part les objets requis par le travail lui-même (la matière à travailler, les moyens de travailler, c'est-à-dire les outils de travail) que le travailleur ne possède pas et auxquels il n'a accès que par l'intermédiaire de celui qui fournit du travail. »

citation des « Formen », cette perte matérielle des objets de la production et de la reproduction est aussi une perte de l'objectivité en général⁶⁶⁵. Dans la mesure où les sujets humains sont des êtres objectifs, c'est-à-dire membres à part entière de la totalité naturelle sans laquelle ils ne peuvent exister, et, dans la mesure où ils objectivent par le travail leur objectivité essentielle, la séparation d'avec la terre correspond à une perte de leur objectivité. Par quoi, les sujets apparaissent comme « pure puissance de travail⁶⁶⁶ » et la nature apparaît, quant à elle, comme pure objectivité qui se dresse face à eux comme ce qui leur est étranger. La naissance des sociétés de classes dans le contexte des formations non capitalistes suppose donc une séparation *matérielle* de l'homme et de la nature et produit l'*idée* d'une nature séparée. L'aliénation, ou la perte d'objectivité, en tant qu'expression d'une totalité scindée, est le résultat d'une dépossession de la terre qui prive la condition humaine de sa naturalité intrinsèque et condamne la nature à n'être qu'un environnement extérieur passif. La séparation est donc fixation absolue, plutôt que processuelle, de la subjectivité dans le corps humain et de l'objectivité dans le corps de la nature. Par quoi, les sujets apparaissent comme de faux sujets, privés de toute objectivité, et les objets comme faux objets scindés de la subjectivité qu'ils contribuent à produire et reproduire⁶⁶⁷. Le dualisme des sociétés et de la nature n'apparaît donc pas chez Marx comme présupposé d'une ontologie de la production, mais, au contraire, comme résultat historique de la séparation inaugurée par l'appropriation privée des conditions objectives de la vie humaine. Ce divorce initial, dont il étudie l'apparition historique dans les « Formen », est en permanence rejouée dans l'histoire du travail salarié⁶⁶⁸. Alors que les *Manuscrits de 1844* partait du travail salarié dans les sociétés européennes pour y découvrir la

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 123 : « L'objet du travail est ainsi l'objectivation de la vie générique de l'homme : cela a lieu en ce qu'il ne se dédouble pas seulement de façon intellectuelle dans la conscience, mais en œuvrant réellement, de sorte qu'il s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui. Si bien qu'en arrachant à l'homme l'objet de sa production, le travail aliéné lui arrache sa vie générique, son objectivité générique réelle, et transforme son avantage sur l'animal en un inconvénient consistant en ce que son corps propre non organique, la nature, lui est soustrait. »

⁶⁶⁶ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 458.

⁶⁶⁷ L'idée de « faux sujet » et de « faux objet » sera au cœur du projet de l'École de Francfort. Voir HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974 ; ADORNO Theodor W., *Dialectique négative*, Groupe de traduction du Collège de Philosophie (éd.), traduit par Gérard Coffin *et al.*, Paris, Payot, 2003 ; et le commentaire que j'en ai proposé au cours du chapitre 3.

⁶⁶⁸ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 472 : « Si donc nous avons vu que la transformation de l'argent en capital présuppose un procès historique qui ait réalisé la séparation des conditions objectives du travail et les ait rendues autonomes par rapport au travailleur - l'effet du capital une fois qu'il est apparu, et l'effet de son procès est d'autre part de soumettre toute production, d'aggraver et de parachever partout le divorce entre le travail et la propriété, entre le travail et les conditions objectives du travail. » Werner Bonefeld parle à ce propos d'une « permanence de l'accumulation primitive ». Cette permanence ne doit pas se comprendre en termes luxemburgistes comme une continuité historique de l'accumulation par dépossession. Elle signifie plutôt que le travail salarié a intégré cette séparation initiale dont il est le produit et qu'il la rejoue continuellement dans les processus de travail et de valorisation capitaliste. BONEFELD Werner, « The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution », *The Commoner*, n° 2, septembre 2001.

séparation fondamentale du travailleur et des conditions de production, le texte des « Formes antérieures » part, à l'inverse, du divorce historique de la terre et de la communauté dans les sociétés sans classes pour montrer combien elle prépare le terrain à l'aliénation de l'individu dans le travail salarié.

Cette section a fait apparaître quelques éléments essentiels de la pensée marxienne sur les rapports collectifs à la terre. Premièrement, l'histoire des modes de production non capitalistes, de leur passage et de leur évolution, est l'histoire de rapports de propriété qui assurent la soutenabilité du métabolisme social. Leur dissolution est, au contraire, fondée sur la séparation initiale des communautés de leur condition objective de reproduction. Le mode de production capitaliste s'invente quant à lui par une « séparation totale » où la nature n'apparaît plus que comme extériorité et objectivité, et l'humanité comme pure puissance subjective. Deuxièmement, la relation de l'individu à la matérialité naturelle est toujours médiée par la relation du groupe à la terre, comprise à la fois comme l'ensemble des conditions de sa reproduction et comme « territoire » par lequel le collectif définit son identité. L'appropriation des conditions objectives du travail est réglée par les rapports de propriété communautaires qui préexistent au travail individuel. La relation de l'individu à la terre est médiatisée par son statut de « membre de la communauté⁶⁶⁹ ». Mais, cette médiation sociale du rapport entre l'individu et la nature n'est pas une séparation ou un divorce, elle est, au contraire, « l'unité des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles⁶⁷⁰ ». Enfin, troisièmement, l'apparition de « thèmes multilinéaires⁶⁷¹ » dans les écrits de la fin des années 1850 est profondément liée à la découverte des rapports de propriété non capitalistes et au métabolisme social sur lequel ils reposent et qu'ils contribuent à reproduire. Dans la mesure où le but de ces systèmes économiques est d'assurer « la reproduction de l'individu dans des rapports déterminés avec le groupe⁶⁷² », ils ne peuvent y parvenir qu'en assurant le maintien des échanges de matières qui garantissent au groupe la possibilité matérielle de sa reproduction. En dernière instance, ce qui

⁶⁶⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 194.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁷¹ Si l'expression est de Kevin Anderson, elle prolonge les réflexions d'un marxisme soucieux des périphéries du capital et des histoires, toujours singulières, auxquelles l'historien doit se confronter. Voir notamment K. Anderson, *Marx aux antipodes*, op. cit. ; Centre d'Études et de Recherches Marxistes, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine.*, op. cit. ; E.J. Hobsbawm, « Introduction », art cit ; T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, op. cit. À bien des égards, l'histoire postcoloniale de la première génération du *Groupe d'études subalternes* s'inscrit largement dans cette tradition, bien qu'elle la radicalise. Voir notamment D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, op. cit.

⁶⁷² CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine.*, op. cit., p. 193. La traduction de Jean-Pierre Lefebvre est plus spécifique. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 443 : « [...] il y a reproduction de l'individu dans des rapports déterminés qu'il a avec sa commune et où il forme la base de celle-ci ».

permet d'expliquer la singularité historique des formations sociales est le type de métabolisme entre les sociétés et la nature qui les fondent et la capacité des rapports sociaux à le maintenir ou à le détruire. Dans les sociétés agraires communautaires, l'*appropriation* des conditions objectives du travail est posée et autorisée par l'*appartenance* des sociétés à la nature. Tel est l'enjeu, me semble-t-il, de la référence à l'agriculture rationnelle de Liebig dans le contexte d'une discussion sur les rapports de propriété du *mir* : la commune ne pourra se maintenir que si elle parvient à fonder la pérennité de ses rapports sociaux sur la préservation de sa « base naturelle »⁶⁷³. En d'autres termes, l'avenir de l'*obščina* dépend de sa capacité à reproduire les rapports spécifiques de l'individu à la communauté, rapports qui conditionnent les modes de relation du groupe à la terre. La multiplicité des rapports à la Terre est le fondement naturaliste de la multilinéarité de l'histoire des sociétés.

C. Par-delà l'obščina : le naturalisme historique

Malgré l'apport des *Grundrisse* pour éclairer la position marxienne sur la commune russe dans les années 1880, les différences entre ces deux corpus sont trop importantes pour ne pas faire l'objet d'une discussion.

(i.) Nature et histoire : l'étude des formes communautaires

La première concerne les objets empiriques auxquels Marx se confronte. Alors qu'en 1881 la commune lui semble encore bien vivante⁶⁷⁴, les sociétés agraires qu'il évoquait en 1857-1858 avaient déjà disparues ou étaient menacées de destruction. La commune romaine et la commune germanique avaient depuis longtemps laissé la place à la propriété foncière privée ; la commune asiatique résistait sans doute, mais ne parviendrait certainement pas à se maintenir face à la puissance destructrice de la colonisation européenne. La grande entreprise civilisatrice était en train de lever les derniers obstacles « despotiques⁶⁷⁵ » que la commune orientale opposait encore au procès de l'histoire. Cette différence d'objet fait signe vers une seconde, relative à sa conception de la temporalité historique. Les manuscrits de 1857-1858 sont encore profondément marqués par

⁶⁷³ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art cit, p. 326 ; 339.

⁶⁷⁴ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », *op. cit.*, p. 322 : « On comprend facilement que le dualisme inhérent à la "commune agricole" puisse la douer d'une vie vigoureuse, car d'un côté la propriété commune et tous les rapports sociaux qui en découlent rendent son assiette solide, en même temps, que la maison privée, la culture parcellaire de la terre arable et l'appropriation privée des fruits admettent un développement de l'individualité, incompatible avec les conditions des communautés plus primitives. »

⁶⁷⁵ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 435.

l'évolutionnisme unilinéaire avec lequel Marx est en train de rompre⁶⁷⁶. Cet attachement à sa téléologie primitive apparaît clairement dans le rapport qu'il établit entre nature et histoire.

« L'homme commence seulement à s'individualiser par le procès historique. Il apparaît à l'origine comme être générique, être tribal, animal de troupeau – mais nullement comme un ζῷον πολιτικόν au sens politique. L'échange lui-même est un moyen essentiel de cette individualisation. Il rend superflu le système du troupeau et le dissout⁶⁷⁷. »

Ce passage appelle d'emblée deux remarques. D'une part, homogénéité et grégarité désignent les modes d'existence *non historiques* de membres d'une communauté qui ne sont pas encore des individus. Le procès historique apparaît comme rupture avec « l'origine » où l'être humain n'est qu'un « animal de troupeau ». D'autre part, l'historicité commence avec l'individualisation, condition de possibilité de l'agir politique, c'est-à-dire, au sens aristotélicien, de la délibération. Tout se passe comme si l'état naturel de l'homme était l'origine de laquelle l'histoire l'a arrachée. On reconnaît ici le *leitmotiv* des philosophies contractualistes du 18^e siècle. Pourtant, là où l'état de nature jouait le rôle d'un modèle normatif, réel ou hypothétique, pour la constitution sociale désirable, cette origine semble au contraire, chez Marx, désigner une préhistoire au sein de laquelle l'humanité n'est pas encore adéquate à elle-même. Dans ce contexte, on pourrait évidemment juger la référence à *La Politique* d'Aristote comme un truisme philosophique que les convenances ont transformé en lieu commun de la pensée occidentale. Mais, l'usage du concept de ζῷον πολιτικόν, pierre de touche du naturalisme aristotélicien, appelle à la prudence. Pour le fondateur du Lycée, dans la mesure où « la nature ne fait rien en vain » et puisque l'homme est doué de langage, c'est-à-dire de la capacité à juger du juste et de l'injuste, il est par nature un être qui délibère et agit comme membre d'une communauté et non d'un troupeau⁶⁷⁸. La naturalité n'est pas un état antérieur de l'humanité, présumé historique et norme sociale de l'action humaine, mais la condition d'une humanité qui n'actualise ses potentialités que par le commerce de ses

⁶⁷⁶ Kevin Anderson insiste à juste titre sur la rupture que constituent les *Grundrisse* dans la philosophie marxienne de l'histoire. Cependant, cette rupture n'est pas encore consommée. Les efforts de Marx pour s'arracher au modèle unilinéaire inscrivent encore profondément ce texte dans l'historicisme des années 1850, quoique de manière négative. K. Anderson, *Marx aux antipodes*, *op. cit.*

⁶⁷⁷ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 455.

⁶⁷⁸ La proximité de la citation de Marx et du passage consacré de *La Politique* d'Aristote laisse peu de doute quant à la précision de la référence marxienne. Qu'on en juge seulement : « Mais que l'homme soit un animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature en effet, selon nous, ne fait rien en vain, et l'homme de tous les animaux possède la parole. » ARISTOTE, *La politique*, traduit par Jules Tricot, Paris, Librairie J. Vrin, 1989, 1253a10, p. 29.

membres⁶⁷⁹. La référence à Aristote est donc un opérateur de rupture avec le contractualisme philosophique et l'indicateur d'une continuité dans la tradition naturaliste.

Un problème se pose cependant : d'un côté, Marx semble souscrire à l'idée *naturaliste* selon laquelle l'être humain est, *par nature, un animal* capable d'échanger avec ses partenaires ; mais, d'un autre côté, et à la différence d'Aristote, il ne considère pas cet état comme donné mais comme résultat *historique* d'une individualisation par laquelle l'être humain s'est arraché à sa nature originelle, tribale, grégaire et générique. Comment la nature peut-elle apparaître à la fois comme l'origine dont l'histoire humaine s'est progressivement arrachée et la condition générique de toute humanité ? À l'inverse, comment l'histoire peut-elle arracher l'humanité à son état naturel originel tout en réalisant en même temps sa naturalité intrinsèque ?

(ii.) *Échange et production : l'être social*

Un premier élément de réponse réside dans la centralité accordée aux « échanges » entre humains dans le processus historique d'individualisation⁶⁸⁰. Dans la mesure où l'histoire de l'humanité commence avec l'apparition de l'individu singulier, pensé comme membre d'une collectivité, la réciprocité apparaît comme la relation par laquelle chaque individu est à la fois l'*unique* détenteur de ce qu'il échange et le *membre* d'une communauté où les biens circulent. L'échange est donc le procès qui transforme les parties d'un troupeau en un groupe d'individus socialisés ; l'histoire est un processus d'individualisation. Il constitue, d'un même mouvement, les échangistes en individus et le groupe en société. Chacun doit y être reconnu comme détenteur individuel et la relation produit une société où chacun peut se livrer à ces échanges. La nature de ce qui est échangé reste en revanche assez floue. La référence aristotélicienne pourrait toutefois laisser penser qu'on échange autant des mots que des biens, autant du symbolique que du matériel⁶⁸¹. Ce qui est sûr, en

⁶⁷⁹ « Car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité. » *Ibid.*, I, 2, 1253a10-15, p. 29. Pour Pierre-Marie Morel, la position aristotélicienne se caractérise par son ambivalence : d'un côté, les fins de la cité sont adéquates à l'humanité en général et à l'homme individuel en particulier ; mais, d'un autre côté, la sociabilité naturelle ne « détermine pas la valeur morale des actions humaines ». Cette téléologie politique de la sociabilité humaine relativisée par la contingence de l'agir moral fournit les coordonnées du « naturalisme politique » aristotélicien. MOREL Pierre-Marie, *Aristote: une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, 2003, p.228.

⁶⁸⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 455.

⁶⁸¹ Il est évident que Marx a d'abord en tête l'échange des biens, notamment fonciers. Voir Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 456 : « Cette communauté présuppose l'existence objective de l'individu singulier comme propriétaire, par exemple comme propriétaire foncier, et ce sous certaines conditions qui l'enchaînent à la communauté ou plutôt constituent un anneau de sa chaîne. Dans la société bourgeoise, par exemple, le travailleur existe d'une manière purement inobjective, subjective ; mais la chose qui se dresse en face de lui est désormais devenue

revanche, c'est que la réciprocité de l'échange apparaît comme l'un des vecteurs historiques principaux de l'individualisation et donc de l'historicité des sociétés. L'échange est constitutif de l'être social (en tant que la société est l'effet d'un ensemble de relations) et de l'histoire des sociétés (en tant que l'histoire est le produit de l'évolution de ces échanges). Mais, notre question se repose alors. En quoi cette historicité intrinsèque de l'échange réalise-t-elle la condition générique de l'humanité ? Pour le dire autrement, en quoi l'échange permet-il d'assurer « l'unité des êtres vivants et actifs avec leurs conditions naturelles⁶⁸² » ?

« On ne commence à travailler, écrit Marx, qu'à partir d'une certaine base – d'abord naturelle – mais qui devient ensuite une donnée historique. Mais, ensuite, cette base, ou présupposition, est elle-même abolie ou posée comme un présupposé en voie de disparition, devenue trop étroite pour le développement de cette racaille humaine toujours en progrès⁶⁸³. »

Notons immédiatement que l'auteur des *Grundrisse* substitue à la problématique de l'échange celle de la production. L'histoire de l'humanité commence en effet par le commerce qui individualise les membres du groupe et constitue la société comme champ de relations. Mais, cette relation intersubjective est toujours déjà une relation à la terre médiée par le travail productif. La production, en tant que transformation d'un donné par laquelle « l'homme règle et contrôle son métabolisme (*Stoffwechsel*) avec la nature par la médiation de sa propre action⁶⁸⁴ », est aussi une forme d'échange. Dans le premier cas, l'échange est un commerce entre humains (*Verkehr*), dans le second une relation matérielle à la nature (*Wechsel*)⁶⁸⁵. Production et commerce apparaissent comme deux formes spécifiques d'échange, avec la nature et entre les hommes, qui s'impliquent mutuellement : la relation à la nature (production) est toujours médiée par des rapports de propriété qui régissent

la véritable communauté (Allgemein- und Gemeinmachen) qu'il cherche à dévorer mais qui le dévore. » La véritable communauté fait sans conteste référence à l'argent, pouvoir impersonnel et automate, mais l'idée d'essence commune ou d'être commun connote également, chez Marx, l'idée de divinité. En d'autres termes, il est évident, en ce qui concerne la société bourgeoise que ce qui s'y échange n'est jamais strictement matériel. Par ailleurs, l'idée de « vraie communauté » désigne souvent chez Marx « l'être générique » de l'homme. Voir notamment RUBEL Maximilien, *Les Cahiers de lecture de Karl Marx*, Assen, VanGorcum, 1957.

⁶⁸² K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 448.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 456.

⁶⁸⁴ K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁸⁵ « Der Wechsel » désigne, en allemand, le changement ou l'alternance. Mais, l'expression « im Wechsel » (à tour de rôle) indique bien cette idée de réciprocité et de cycle du terme « Stoffwechsel ». La traduction de « Stoffwechsel » par métabolisme s'impose par souci de clarté et de cohérence : « der Stoffwechsel » est synonyme de « das Metabolismus ». La traduction par « échange de substance », bien qu'elle rende raison de la nature de cette relation (l'échange), donne une dimension inutilement métaphysique à un concept de l'écologie scientifique du XIX^e.

les relations humaines (commerce), de même que les rapports sociaux portent toujours sur la manière de s'approprier et de transformer la matérialité naturelle.

Dès lors, la « base naturelle⁶⁸⁶ » à partir de laquelle le travail se développe ne désigne pas unilatéralement les conditions objectives du travail – la terre –, mais, plus généralement, l'appropriation des richesses naturelles garantie par des rapports de propriété fondés sur l'appartenance des sociétés à leur territoire. Or, cette base, dit Marx, « devient ensuite une donnée historique⁶⁸⁷ ». D'un point de vue empirique, cela implique que, progressivement, l'activité humaine ne se déploie plus seulement à partir de la matérialité qu'elle a trouvée déjà-là, mais qu'elle prend pour objet et moyen de travail les produits d'un travail antérieur⁶⁸⁸. D'un point de vue philosophique, affirmer que la base naturelle devient une donnée historique a une double signification. D'une part, l'environnement transformé, la nature « produite » par l'activité humaine, est devenue une « nature historique » pour reprendre l'expression de William Cronon et de Jason Moore⁶⁸⁹. La nature est à la fois le présupposé ontologique et le résultat historique de l'activité sociale. Mais, d'autre part, l'humanité elle-même a actualisé ses potentialités et développé ses « forces essentielles »⁶⁹⁰. En produisant des objets adaptés à la satisfaction de ses besoins, l'humanité les satisfait et les accroît. La nature, historicisée par l'activité humaine, et l'humanité, qui développe ses potentialités par sa relation à la base naturelle, ont une histoire commune. Le naturalisme marxien apparaît bien comme un « naturalisme *historique*⁶⁹¹ » où les formations sociales

⁶⁸⁶ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 456.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ On retrouvera la même idée dans le chapitre sur le « Procès de travail » dans *Le Capital*. Voir K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 201 : « Toutes les choses que le travail n'a qu'à détacher de leur liaison immédiate avec le tout terrestre, ont des objets de travail trouvés tels quels par nature. Ainsi du poisson qu'on capture en le séparant de son milieu vital, l'eau ; du bois qu'on abat dans la forêt vierge ; du minerai qu'on extrait au pic de son filon. Si par contre l'objet de travail lui-même est déjà en quelque sorte filtré par un travail antérieur, nous l'appelons matériau brut. Exemple : le minerai déjà extrait qu'on est maintenant en train de laver. Tout matériau brut est donc objet de travail, mais tout objet de travail n'est pas matériau brut. L'objet de travail n'est matériau brut qu'une fois qu'il a subi une première modification par la médiation du travail. » *Ibid.*, p. 202 : « En règle générale, dès que le procès de travail est un tant soit peu développé, il lui faut des moyens de travail déjà élaborés. » Voir le commentaire que j'ai proposé de ces passages, dans le chapitre 3.

⁶⁸⁹ CRONON William, « The Trouble with Wilderness; or Getting Back to the Wrong Nature » in *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, William Cronon (éd.), New York, WW. Norton and Company, 1996. Voir également J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, *op. cit.*

⁶⁹⁰ K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 151-152.

⁶⁹¹ Le concept est de Frédéric Monferrand et ces pages se nourrissent largement de son travail de thèse et de nos discussions, telles qu'elles ont notamment été synthétisées dans GUILLIBERT Paul et MONFERRAND Frédéric, « Ecology/Ontology: A Contribution to Historical Naturalism », in *Dialogue and Universalism*, n° 3, 2018, p. 245-251. Voir surtout F. Monferrand, *Marx : ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*

appartiennent à une nature qui leur préexiste mais au sein de laquelle elles se transforment en interagissant avec elle.

(iii.) *Le naturalisme historique contre l'historicisme*

Marx ajoute cependant que la « base naturelle », c'est-à-dire les conditions objectives du travail et les rapports de propriété commune qui déterminent la forme collective de leur appropriation, devient un obstacle au libre développement des potentialités humaines permises par l'accroissement des forces productives. Elle serait « trop étroite pour le développement de cette racaille humaine toujours en progrès⁶⁹² ». L'ironie marxienne ne suffit pas à emporter l'adhésion. L'idée que les sociétés communautaires seraient plus « naturelles⁶⁹³ » que celles qui leur succèdent et qu'elles viendraient limiter le développement des potentialités humaines n'est pas dénuée d'un historicisme qui voit dans les époques antérieures des stades inférieurs. Elle considère l'éloignement progressif des formes communautaires comme une nécessité et un « progrès ». Cette philosophie de l'histoire, que l'on a qualifiée de « naturalisme historique » et pour laquelle le devenir de l'humanité se comprend à partir de ses relations à la nature, suppose, en 1857-1858, que l'appartenance des sociétés à l'environnement n'est qu'un stade de développement appelé à être dépassé. C'est sur ce point que l'écart avec les textes « russes » de 1881 est le plus important.

Dans les brouillons et la lettre à Zassoulitch, il s'agira au contraire de maintenir « l'archaïsme » de la commune agricole. « La meilleure preuve que ce développement de la “commune rurale” répond au courant historique de notre époque, écrit-il, c'est la crise [...] qui finira [...] par le retour de la société moderne à une forme supérieure du type le plus archaïque – la production et l'appropriation collective⁶⁹⁴ ». Dans la correspondance avec la populiste, il n'est plus question de la nécessité d'abolir des rapports de propriété qui ne permettent plus le développement des forces productives. Il s'agit, au contraire, de développer les forces productives les plus conformes au métabolisme social de la commune rurale. Entre 1857-1858 et 1881, le rapport entre forces productives et rapports de production s'est donc inversé. Dans les *Grundrisse*, les rapports sociaux ne pouvaient pas ne pas être adéquats au développement technique le plus

⁶⁹² K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, op. cit., p. 456.

⁶⁹³ Quelques lignes plus haut, Marx écrit en effet que : « Toutes les formes (plus ou moins naturelles, mais en même temps toutes résultat d'un procès historique) où la communauté suppose que les sujets constituent une unité objective déterminée avec leurs conditions de production ou bien où une existence subjective déterminée suppose les communautés elles-mêmes comme conditions de production, toutes ces formes correspondent nécessairement à un développement seulement limité, et limité dans son principe, des forces productives. » *Ibid.*

⁶⁹⁴ K. Marx, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch », art cit, p. 327.

poussé⁶⁹⁵. Dans les brouillons à Zassoulitch, seules les techniques permettant de maintenir l'individu et le groupe dans des rapports déterminés et soutenables avec la terre méritent d'être recherchées.

Ce qui est acquis à la fin des années 1850 se confirmera dans les dernières années de la vie de Marx, mais subira de profondes modifications. Le procès de l'individualisation de l'humanité par la production et par l'échange est le produit de l'histoire des sociétés et de leur relation à la matérialité naturelle. Les trajectoires spécifiques qu'elles empruntent dérivent de la multiplicité des rapports de propriété, en tant qu'ils sont à la fois rapports sociaux et relation de l'humanité au non-humain. Mais, alors que les *Grundrisse* sont encore marquées d'un certain historicisme (l'arrachement progressiste et nécessaire des sociétés à la nature), les discussions avec les populistes montrent un souci plus grand de la relativité des rapports historiques à la terre. Les figures de la domination, de l'arrachement et de la séparation ne sont plus les indicateurs d'un progrès, terrible mais nécessaire. Elles dénotent au contraire une humanité aliénée de la nature par le capital face auquel les formes archaïques apparaissent comme des futurs désirables pour la réconciliation à venir.

Si le matérialisme historique est un naturalisme historique – une théorie de l'inscription des sociétés dans l'environnement et de la manière dont elles sont elles-mêmes produites par les rapports qu'elles entretiennent avec lui –, le dualisme de la nature et des sociétés ne peut apparaître, chez Marx, que comme le produit de l'histoire du capital. Seul il parvient à réaliser la « séparation

⁶⁹⁵ La Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859 ira d'ailleurs nettement dans ce sens : « À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. » MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit par Gilbert Badia et Maurice Husson, Paris, Editions sociales, 1966. Comme le remarque Kevin Anderson, malgré l'introduction du mode de production asiatique, qui joue le rôle d'un opérateur de discontinuité historique dans l'historicisme marxien, cette préface est profondément marquée par une pensée unilinéaire et déterministe de l'histoire : « À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique. » *Ibid.* K. Anderson, *Marx aux antipodes*, *op. cit.*, p. 242. Anderson tend cependant à relativiser l'écart entre les *Grundrisse* et la Préface, là où il me semble plutôt nécessaire de montrer, une fois encore, les hésitations et les détours de la pensée marxienne. Il se base sur une citation d'Hobsbawm : « La première [tendance d'interprétation] qui implique une simplification considérable de la pensée de Marx et d'Engels réduit les formations socio-économiques principales à une échelle commune que toutes les sociétés humaines gravissent échelon par échelon, mais à des vitesses différentes, de telle sorte qu'elles parviennent toutes au sommet. » Voir E. J. HOBBSAWM, « Introduction », *op. cit.*, p. 60 : « *The first, which implies a considerable simplification of Marx's and Engels' thought, reduces the chief socio-economic formations to a single ladder which all human societies climb rung by rung, but at different speeds, so that all eventually arrive at the top.* » Dans la mesure où cette citation de l'historien anglais vise à sauver les *Grundrisse* par opposition à d'autres textes marxien, notamment la *Préface à la Contribution*, c'est un contre-sens de l'utiliser pour décrire la Préface de 1859.

totale⁶⁹⁶ » du travail et la terre en réalisant le « divorce historique » qui prive les êtres humains des conditions objectives de l'actualisation de leurs potentialités subjectives. Du « naturalisme politique⁶⁹⁷ » d'Aristote, l'auteur des *Grundrisse* aura donc retenu le rôle des échanges, du commerce et de la circulation dans la définition de l'être social. Mais l'histoire des rapports à la nature permet d'inscrire la discontinuité épistémologique du dualisme moderne dans l'histoire matérielle de l'économie politique. À cet égard, la critique anthropologique du dualisme marxien – ou de son « naturalisme⁶⁹⁸ » – manque sa dimension historique. Le face-à-face du travail et de la terre, de l'humanité et de la nature, du sujet et de l'objet n'est pas le présupposé discontinuiste d'une philosophie de la production mais le résultat historique de la séparation matérielle des sociétés et de leurs conditions objectives de reproduction. Le naturalisme historique, en tant que théorie critique du capitalisme et philosophie de l'histoire des rapports à la terre, élabore une généalogie de la séparation qui annonce la possibilité politique d'une réconciliation⁶⁹⁹.

⁶⁹⁶ K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, *op. cit.*, p. 448.

⁶⁹⁷ P.-M. Morel, *Aristote*, *op. cit.*, p. 228.

⁶⁹⁸ DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005.

⁶⁹⁹ Il faut noter immédiatement la difficulté ou le paradoxe de cette position : d'un côté, la position naturaliste suppose que toutes les sociétés sont dépendantes de leur inscription dans un métabolisme socio-écologique ; d'un autre côté, elle critique la « séparation » entre les sociétés et la terre. À strictement parler, et comme je l'avais noté dans le chapitre 2 à propos des théories de la rupture métabolique, il n'y a jamais de « rupture » ou de « séparation », il y a seulement des rapports « pathologiques » ou des relations « perturbées » des sociétés et de leur environnement.

Conclusion

Le corpus marxien a longtemps donné lieu à des lectures productivistes, qu'elles soient le fruit de penseurs marxistes ou de leurs détracteurs écologistes. Récemment, du côté marxiste, des commentateurs ont tenté de faire de Marx l'un des pères du mouvement environnementaliste contemporain. Quoiqu'il soit sans doute utile, d'un point de vue stratégique, d'inventer des héritages communs afin de produire des avenir partagés, cette lecture nie l'importance historique de luttes environnementales qui se sont, depuis le début de la modernité, rassasiées à d'autres sources théoriques et construites dans d'autres pratiques que celles du mouvement ouvrier⁷⁰⁰. Du côté écologiste, l'opposition entre matérialisme historique et *narodnisme écologique* a permis de revaloriser des traditions socialistes oubliées et pourtant décisives dans la formation des pensées critiques du monde contemporain. L'attachement au territoire, le partage de la terre et la communauté des pratiques de travail à l'*Obščina* furent au centre de l'attention populiste et résonnent fortement avec les revendications actuelles pour le collectivisme agraire, la réappropriation des territoires indigènes et la préservation des ressources naturelles. Cette réévaluation, légitime, a néanmoins renforcé l'image d'un matérialisme historique où productivisme et historicisme seraient les deux faces de Janus de la philosophie unilinéaire de l'histoire. La fatalité historique, qui ordonne et hiérarchise les peuples selon leur niveau de développement productif, suppose, en effet, une échelle commune du temps que toute société serait contrainte de gravir, échelon par échelon. L'échelle de la productivité apparaît alors comme la mesure des écarts entre sociétés et l'image de leur avenir politique. Une telle philosophie unilinéaire de l'histoire ne pouvait aboutir qu'au projet moderniste d'un devenir technique du monde.

Au cours de cette section, j'ai au contraire tâché de montrer combien les *narodniki* avaient influencé la pensée de Marx sur ces deux aspects essentiels, et profondément liés : l'historicisme et le productivisme. D'une part, l'attention – ponctuelle dans les années 1850, constante à partir des années 1870 – à la situation russe conduit l'auteur du *Capital* à reconnaître la singularité des trajectoires historiques. L'existence d'une voie russe vers le communisme par la régénération des survivances les plus « archaïques » permet à Marx d'accéder à un autre belvédère sur l'histoire. Il

⁷⁰⁰ Jean-Baptiste Fressoz a livré une « histoire du risque technologique » dans laquelle il montre à quel point, depuis le début de la modernité industrielle, les critiques théoriques et les résistances politiques au développement technique ont été nombreuses. La notion même d'une politique environnementale n'est pas récente. Les politiques de santé publique d'Ancien régime disposait du cadre épistémologique de la médecine environnementale pour laquelle les « *circumfusa* » (choses environnantes) étaient l'objet même de l'action politique. FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'Apocalypse joyeuse : une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012.

n'est plus question d'un chemin unique et d'étapes essentielles, il s'agit désormais d'une histoire contingente où les antagonismes entre les formes les plus récentes et les formes plus anciennes ouvrent des possibilités multiples aux formations sociales non capitalistes. D'autre part, la préservation des rapports de propriété collectifs de la commune agricole devient l'un des objectifs stratégiques d'une révolution russe. Comme on l'a vu, le refus progressif d'une philosophie unilinéaire le conduit également à rejeter l'idéal technique du développement des forces productives capitalistes. Certes, Marx ne retira jamais sa confiance en la science. Il lui paraissait évident que sans les progrès de l'agronomie rationnelle la commune disparaîtrait. De ce point de vue, le projet marxien est résolument moderniste : le progrès de la connaissance (des sociétés et de la nature) est une condition de possibilité de l'émancipation des peuples. Pour autant, la *stratégie de la modernisation*, dont il faisait l'éloge dans les années 1850⁷⁰¹, s'est éloignée au même rythme que la philosophie de l'histoire qui la fondait. Ce qui compte, dans le cas russe, c'est d'assurer la pérennité de rapports de production communautaires par la combinaison des éléments les plus « archaïques » de la commune et des éléments les plus « avancés » de la science moderne, possibilité offerte par un marché mondial qui réalise « la contemporanéité du non-contemporain⁷⁰² ». Le communisme sera le résultat d'une hybridation historique.

En dernière analyse, l'étude croisée des *Grundrisse* et des « textes russes » a fait apparaître la centralité du métabolisme social dans la philosophie marxienne de l'histoire. Les rapports de propriété définissent le cadre des relations humaines *et* des relations à la nature. Mais celles-ci sont elles-mêmes présupposées et produites par les rapports sociaux. Les échanges de matière entre les sociétés et leur milieu sont la condition matérielle de toute vie humaine. Ils sont la « base naturelle »

⁷⁰¹ Je pense évidemment ici aux textes déjà cités sur la colonisation britannique, mais également à Misère de la philosophie ou à la Préface de 1859. Voir MARX Karl, *Misère de la philosophie : réponse à la « Philosophie de la misère » de M. Proudhon*, Paris, Éditions sociales, 1968 ; K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit.* ; K. Marx, « Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde », art cit. ; K. Marx, « La domination britannique en Inde », art cit.

⁷⁰² E. Bloch, *Héritage de ce temps, op. cit.*, p. 82- 133. Ernst Bloch distingue la « contradiction contemporaine » du capitalisme (du travail et du capital) des contradictions non contemporaines dont le contenu est un passé chargé de possibles qui ne sont pas advenus. Parmi ces héritages, « la maison, le sol, le peuple » apparaissent comme des figures du passé dont la signification est négative quand elle est investie par le fascisme mais positive quand elle est investie d'une tâche révolutionnaire. Voir notamment p. 94 : « La maison, le sol, le peuple, voilà des contradictions objectivement détachées qui opposent le traditionnel au présent du capitalisme, dans lequel elles ont été de plus en plus détruites et n'ont pas été remplacées. Ce sont des contradictions qui opposent le traditionnel au temps présent du capitalisme, et des éléments d'une société ancienne qui ne sont pas encore morts : ils ont été même à leur origine des contradictions qui s'opposaient aux formes passées qui n'ont jamais tout à fait réalisé les contenus visés par la maison, le sol et le peuple ». La revalorisation du traditionnel comme mobile subjectif et objectif est un élément essentiel d'une réflexion sur la philosophie de l'histoire des rapports collectifs à la terre dans le monde contemporain. J'y reviendrai au cours du précédent chapitre. Ce motif a déjà été travaillé dans l'histoire féministe des sciences de Carolyn Merchant. Voir MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980 et le commentaire que j'en ai proposé dans le chapitre 3.

à partir de laquelle les sociétés se transforment en agissant sur leur milieu. Dès lors, comme l'affirme à de nombreuses reprises l'auteur des *Grundrisse*, ce n'est pas l'unité des hommes et de la nature qui doit être expliquée mais leur séparation, cette œuvre tragique du capital. Pour Marx, les rapports de production organisent donc le type d'interaction que les membres d'une société peuvent entretenir avec leur environnement et conditionnent la nature du métabolisme social (*Stoffwechsel*). Ces deux histoires entrelacées, qui se modifient « à tour de rôle » (*im Wechsel*), métaboliquement, forment la structure ontologique de sa philosophie naturaliste de l'histoire. Pour ce naturalisme historique, le devenir social de la terre est inséparable du devenir écologique des sociétés.

L'étude de l'histoire environnementale m'avait conduit à adopter, au cours du premier chapitre, la trilogie conceptuelle de William Cronon⁷⁰³. Pour l'historien américain, l'histoire des sociétés est l'étude des *révits de la nature* mobilisés par des groupes sociaux en lutte et autorisés par des *rapports de propriété* qui garantissent la légitimité de certains *usages de la Terre*. Cette épistémologie de l'histoire me semblait fournir les catégories adéquates à la formulation d'une philosophie de l'histoire des rapports à la terre capable d'éviter déterminisme environnemental et sociocentrisme constructiviste (chapitre 1). La centralité des récits (des groupes sociaux dont on fait l'histoire *et* de l'historien qui les raconte) exprime un postulat constructiviste en épistémologie : la nature, historique, apparaît toujours par l'intermédiaire des discours qui l'ont codifiée. Le matérialisme marxien est incontestablement plus sensible à la structure des rapports de production et des forces productives qu'aux relations dynamiques et changeantes des usages de la terre et des rapports de propriété. Pourtant, l'analyse des rapports de production d'une part et des pratiques qui assurent, ou non, la soutenabilité du métabolisme social d'autre part (production et appropriation), autorisent la formulation d'un naturalisme historique où les usages de la terre et les rapports de propriété forment la structure processuelle de l'histoire. En revanche, il est indéniable que Marx est réaliste en épistémologie⁷⁰⁴. L'écriture et la transmission des *révits* par lesquels on « fait parler » la nature, les manières de raconter le rapport des sociétés à leur environnement, sont déduites d'une analyse des rapports de production. À l'inverse, l'histoire environnementale de Cronon est toujours soucieuse

⁷⁰³ CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983.

⁷⁰⁴ On trouve une présentation synthétique des débats contemporains sur le réalisme et le constructivisme dans BENOIST Jocelyn, *L'adresse du réel*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017. L'auteur propose l'idée d'un « réalisme contextuel ». S'il existe des discours vrais, c'est-à-dire adéquats à la chose jugée, les expériences à partir desquelles un problème et sa solution peuvent être formulées sont toujours relatives à un contexte personnel, social et historique singulier. De ce point de vue, il me semble possible de défendre l'idée qu'il y aurait, chez William Cronon, un « réalisme historique et pratique » : on peut étudier *réellement* les relations des sociétés et de l'environnement à partir des *histoires* qui témoignent de l'historicité de cette relation, et la transforment. Voir le chapitre 1 « La nature de l'histoire ».

de la *médiation narratrice*, de la nature des sources par lesquelles l'historien a accès aux récits et du rôle de ces récits dans la codification du rapport du groupe à la nature. Le réalisme marxien, hérité d'une philosophie pour laquelle l'histoire produit sa propre rationalité, laisse peu de place à cette médiation narratrice qui prend acte de la multiplicité des rapports symboliques des groupes à la nature. Le matérialisme (ou naturalisme) historique est-il intrinsèquement sourd à la médiation des voix de l'histoire et des récits de la nature ? Admet-il, par principe, l'objectivité et la rationalité du processus historique, ou bien, est-il au contraire compatible avec une réflexion sur le rôle des récits dans les rapports collectifs à l'environnement ?

Chapitre 5

Le naturalisme culturel :

Raymond Williams à Chicago

« C'est sans doute parce que vous ne voyez pas de bergers et de bergères bien encadrés, un perroquet empaillé, ou une cage pleine d'oiseaux de Canarie, ou une boîte à ouvrage montée en or, ou une jolie toilette avec un nécessaire, une épINETTE, ou un luth à trois cordes, ou un petit épagneul ; je ne possède aucun de ces trésors ajouta-t-elle en reprenant haleine après une si longue énumération ; mais voilà l'épée de mon ancêtre. »

Walter Scott, *Rob-Roy*

Introduction

L'étude marxienne des sociétés non capitalistes m'a fourni l'occasion d'élaborer le projet d'une philosophie historique de la nature. Cependant, à l'issue du dernier chapitre, est apparue une sorte d'*indifférence matérialiste*⁷⁰⁵ aux « récits de la nature ». Par « récits de la nature », j'entends à la fois la multiplicité des discours *à propos* de la nature (sens objectif du complément du nom), et le fait que la nature s'invite dans nos récits comme *protagoniste* et comme *narratrice* (sens subjectif du complément du nom). Un problème, évoqué dans l'introduction, ressurgit alors dans toute sa clarté.

À l'heure de la catastrophe climatique, il est manifeste que les natures interviennent dans nos histoires sociales ; elles s'invitent en tout cas dans les pages « actualités » de nos journaux d'information. Or l'*actualité* de la nature n'est pas métaphorique : sa puissance de surgissement réalise *en acte* ses potentialités et perturbe le fonctionnement ordinaire de nos sociétés. L'idée héritée

⁷⁰⁵ La critique de l'historiographie marxiste et structuraliste - de l'École des Annales notamment - s'est fondée sur le rôle des récits dans l'écriture de l'histoire. L'historien n'aurait jamais accès à autre chose qu'à une mise en récit du réel, le réel historique lui-même étant déjà un récit qui nous est parvenu sous la forme de l'archive. Plus radicalement, l'expérience humaine en général apparaît prise dans une forme du temps qui a partie liée avec la linéarité du récit. Écrire l'histoire ou faire une expérience, ce serait toujours *raconter* une histoire : l'épistémologie de la connaissance est alors fondée sur une forme d'intentionnalité (Ricœur) ou de sémantique (White) qui confère à l'histoire son régime de discours. On a parfois appelé ce moment de l'historiographie des années 1970-1980, le « *narrativ turn* ». Voir notamment RICŒUR Paul, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983, 3 vol. ; WHITE Hayden V., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014 ; VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire: texte intégral*, Paris, Éditions Points, 2015. Il convient cependant de noter l'importance, tout à fait remarquable pour une philosophie du XIX^e siècle, des récits dans l'œuvre de Marx. D'un point de vue très général, tout discours critiqué ou évalué est toujours ramené à la situation sociale et politique qu'il énonce et à partir de laquelle il prend sens. On pourrait évidemment fustiger la centralité accordée à la « classe sociale » par rapport à tout autre critère, il n'en reste pas moins que les discours sont analysés comme des effets théoriques d'une pratique sociale située, dont ils rendent toujours compte, y compris dans leur partialité. À cet égard, le chapitre central consacré à la « Journée de travail » dans *Le Capital*, marque une rupture dans l'histoire de l'économie politique : ce qui fonde la possibilité de la critique d'usine et de sa discipline, c'est l'apparition dans le texte théorique de la voix des ouvriers et des ouvrières, des enfants exploités et des inspecteurs de fabrique. Ces voix et ces récits fonctionnent à la fois comme fondement du discours critique et comme énoncé de la critique de l'économie politique : la souffrance prolétarienne dont il témoigne justifie à elle seule la critique théorique. Il est vrai cependant qu'il hérite des philosophies de l'histoire, l'idée que ces récits peuvent être évaluées en fonction de leur adéquation à la logique *réelle*, bien que contradictoire, de l'histoire du capital. L'idée qu'on puisse connaître le réel au-delà des récits qui le mettent en forme est évidemment étrangère à la théorie du tournant narratif. Voir MARX Karl, *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993.

d'Aristote d'un dualisme de la puissance et de l'acte pour expliquer le changement naturel semble se confirmer à l'annonce de chaque nouvel événement climatique. La nature réalise sa puissance dans des conditions géographiques et sociales variées qui produisent des événements singuliers et conditionnent des réponses plus ou moins adaptées. Pourtant, les natures restent toujours muettes et silencieuses. Comme l'écrit William Cronon, « La nature et l'univers ne racontent pas d'histoires⁷⁰⁶ ». Pour autant, les réalités naturelles semblent bien « avoir leur mot à dire » dans nos histoires. L'expression sied bien aux entités qu'elle désigne : « avoir son mot à dire » n'implique pas seulement qu'on ait *quelque chose* à raconter, ni qu'on ait les *moyens* de le faire, mais cela signifie qu'on *revendique un droit à prendre la parole*. Or, des prions au changement climatique en passant par les champignons de la fin du monde⁷⁰⁷, notre époque semble se distinguer par l'effraction, dans l'espace public, de réalités dont l'exclusion avait été constitutive de la définition même du politique et qui, par leur retour, s'imposeraient comme des réalités « porteuses de quasi-intention⁷⁰⁸ ». Cette puissance d'agir de réalités qu'on classe, par habitude, sous la catégorie substantielle de nature, conduit donc à *un problème épistémologique pour une philosophie des rapports à la nature*. Dans la mesure où ces phénomènes ne parlent pas (ni la vache contaminée, ni le changement climatique, ni le *matsutake*), mais ont pourtant une efficacité sociale et une puissance d'agir propre, la question se pose de savoir comment rendre raison de cette forme d'intervention naturelle dans les histoires humaines. Comment le récit peut-il mettre en scène, non seulement des *effets sociaux sur l'environnement*, mais aussi les *effets de certaines réalités naturelles dans l'histoire sociale* ? Comment, en d'autres termes, la philosophie peut-elle penser et raconter l'action réciproque des histoires sociales et naturelles, sachant que seuls les humains prennent la parole ? Comme parler des événements écologiques et climatiques ? La position *ontologique* d'un naturalisme en philosophie de l'histoire, c'est-à-dire l'idée d'une appartenance des sociétés à la terre (chapitre 4), impose de réfléchir à ce que pourrait être une *épistémologie* naturaliste. Il convient de préciser l'enjeu de ce problème.

⁷⁰⁶ CRONON William, « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 81. Voir le commentaire que j'en proposais au chapitre 1.

⁷⁰⁷ On reconnaîtra dans l'ordre, trois objets privilégiés de LATOUR Bruno, *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, la Découverte, 2004 ; MALM Andreas, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016 ; et TSING Anna Lowenhaupt, *Le champignon de la fin du monde: sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, traduit par Philippe Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

⁷⁰⁸ HABER Stéphane, *Critique de l'antinaturalisme : études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF, 2006, p. 23. L'idée que l'intervention des choses naturelles dans l'espace public modifierait les normes et la nature de ce qui est politique - c'est-à-dire de ce qui est soumis à délibération - trouve l'une de ses origines chez Latour. Voir notamment. LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997. Cependant, on le sait, cette proposition forte de Latour est couplée à un « anti-naturalisme », c'est-à-dire à l'idée que la nature est toujours intégralement socialisée et que son concept n'est jamais que le produit d'un ensemble d'effets de naturalisation.

Si la catastrophe écologique est ce qui nous arrive, ici et maintenant, et non la menace eschatologique d'une fin des Temps, il importe d'imaginer de nouvelles formes de coappartenance des sociétés et des natures. Changer les rapports écologiques du capitalisme suppose de raconter des relations nouvelles, auxquelles participent autant les natures muettes que les humains bavards. La thèse de ce chapitre est que la littérature fournit un répertoire indispensable pour imaginer des relations nouvelles et les raconter de manière différente. Le surgissement contemporain de la nature impose d'en faire un « personnage signifiant du drame⁷⁰⁹ » et invite à renouer avec des modalités d'écriture hérités du naturalisme littéraire. En effet, l'idée qu'on puisse écrire un drame social dans lequel l'environnement joue un des principaux rôles, quoique silencieux, n'est pas nouvelle. On en trouve des traces anciennes dans la littérature occidentale jusqu'au naturalisme dramatique de la fin du XIX^e siècle qui en a marqué l'acmé. Ce chapitre cherchera ainsi à montrer à partir d'une lecture des travaux de Raymond Williams sur la littérature anglaise qu'on peut trouver dans l'histoire culturelle les ressources pour apprendre à parler autrement de nos relations aux natures.

Les études de Williams sur la pastorale, le romantisme et le naturalisme littéraire fournissent autant d'exemples pour une « écriture de la nature ». La présence dans le drame naturaliste d'un nouveau protagoniste (l'environnement) qui « *se passe de mot* » pour agir, ouvre la possibilité méthodologique d'une histoire sociale dans laquelle la nature intervient de manière spontanée et autonome (section 1). On verra alors comment l'analyse du naturalisme culturel chez Raymond Williams a informé l'écriture de l'histoire de William Cronon ouvrant ainsi la possibilité d'imaginer de nouveaux rapports à la terre (section 2).

⁷⁰⁹ WILLIAMS Raymond, « Realism, Naturalism and their Alternatives », in *Cine-tracts. A journal of film and cultural studies*, n° 3, vol. 1, Hiver 1978, p. 1-6 : « *Thus naturalism, specifically associated with the new scientific natural history proposed as a matter of principle that it is necessary to describe (present, embody, realise) an environment if we wish to understand a character, since character and environment are indissolubly linked. Thus naturalist dramatists did not include detailed physical and social settings because it was technically possible with new theatrical technology and resources, or because it was one kind of formal method as against others, but because they insisted that it was impossible to understand character and action unless the full physical and social environment which shaped character and action was directly presented, indeed as a kind of character and action in itself.* ».

1. Raconter le pays : naturalisme littéraire et « structure de sentiments »

À partir des années 1970, Raymond Williams a mené une recherche sur le rôle de la littérature dans la construction du rapport social à la nature. Son œuvre majeure de ce point de vue, *The Country and the City*, publiée en 1973 tente de suivre la généalogie des mutations du rapport entre la ville et le « pays⁷¹⁰ » dans la poésie, le drame et le roman anglais, du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle. En suivant Raymond Williams, pour qui « l'idée de nature contient [...] une extraordinaire quantité d'histoire humaine⁷¹¹ », j'essaierai de montrer comment certaines formes esthétiques, certaines « structures de sentiments » (*structure of feelings*), sont le produit d'une expérience sociale de la nature qu'elles contribuent à modifier. Le « père fondateur⁷¹² » des *cultural studies* défend que la socialisation de la nature par le langage (A), autorise la possibilité de sa connaissance à partir des conditions culturelles de ses manifestations (B) et conduit à remettre en cause le schème de la production dans l'histoire matérielle des sociétés (C).

⁷¹⁰ J'ai choisi de traduire « Country » par « pays » plutôt que par « campagne » conformément à la polysémie du mot anglais, sur laquelle Raymond Williams se fonde. De même qu'en anglais « country » désigne la ruralité, mais aussi le territoire culturel identifié (le pays d'Oc ou l'État-nation anglais), « pays » dénote en français les zones rurales, un terroir et la société dans son ensemble. R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 1 : « In English, "country" is both a nation and a part of a "land"; "the country" can be the whole society or its rural area. In the long history of human settlements, this connection between the land from which directly or indirectly we all get our living and the achievements of human society has been deeply known » ; « En anglais, un "pays" est à la fois une nation et la partie d'une "terre"; "le pays" peut désigner la société dans son ensemble ou ses zones rurales. Dans la longue histoire des peuplements humains, cette connexion entre la terre, de laquelle nous tirons tous, directement ou indirectement, nos moyens d'existence, et les réalisations de la société humaine a rarement été méconnue. »

⁷¹¹ R. WILLIAMS, « Ideas of Nature », dans *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980, p. 67 : « I begin from this ordinary problem of meaning and reference because I want this inquiry to be active, and because I intend an emphasis when I say that the idea of nature contains, though often unnoticed, an extraordinary amount of human history. »

⁷¹² Ce statut est largement contestable, tant il s'est opposé à l'École de Birmingham. Voir notamment P. Jones, *Raymond Williams's Sociology of Culture*, *op. cit.*, p. XIV : « Cette pratique - d'abord "testée" lors d'une critique du CCCS de Birmingham en 1977 - a informé son œuvre de manière de plus en plus forte jusqu'à ses derniers écrits sur l'avant-gardisme et la théorie culturelle. Tout cela semble placer Williams à une distance remarquable des études culturelles - malgré son statut de "père fondateur". » Voir la version anglaise : « This practice - first 'tested' in a critique of the Birmingham CCCS in 1977 - increasingly informs his work right up to his last writings on avant-gardism and cultural theory. All of which might seem to place Williams at some alarming distance from cultural studies - despite his fading 'founding father' status therein. »

A. Langage et socialisation de la nature

Dans une conférence de 1971, « Ideas of Nature », Raymond Williams constate que notre appréhension de la nature est toujours déjà socialisée par un langage qui exprime le caractère des rapports sociaux.

« Il est très significatif que la plupart des termes que nous utilisons pour décrire cette relation [à la nature] – la conquête de la nature, la domination de la nature, l'exploitation de la nature – soient dérivés des pratiques humaines réelles, des relations entre humains⁷¹³. »

Cette citation semble indiquer, au premier abord, une antériorité des rapports sociaux sur les rapports naturels. Mais elle indique aussi dans la logique de Williams que les expériences de la nature sont toujours socialisées par le langage. En effet, les représentations sont configurées par des vocabulaires et des grammaires qui organisent différemment le réel. Pour le « sociologue de la culture⁷¹⁴ » il y a une primauté du langage qui fonctionne comme condition de possibilité de toute expérience. Mais la citation invite aussi à penser que nos relations à la nature sont des projections anthropomorphiques des relations humaines sur l'extériorité naturelle. Nous imaginons entretenir avec la nature le même type de rapport que ceux dont nous faisons l'expérience dans le monde humain. Cependant, il poursuit l'analyse en cherchant les causes de cet anthropomorphisme.

« Si nous affirmons simplement que nous avons mêlé notre travail à la terre, nos forces avec ses forces, nous nous arrêtons juste avant la vérité, car nous l'avons fait de manière très inégale : pour le mineur et l'écrivain, le mélange est différent quoique réel dans les deux cas ; elle l'est encore davantage entre le paysan et celui qui organise son travail, entre le producteur et le marchand. Selon les manières dont nous avons interagis avec le monde physique, nous avons non seulement produit la nature humaine et transformé l'ordre de la nature, mais nous avons également fait les sociétés⁷¹⁵. »

⁷¹³ WILLIAMS Raymond, « Ideas of Nature », in *Materialism and culture*, Verso, Londres, p. 84 : « *It is very significant that most of the terms we have used in this relationship – the conquest of nature, the domination of nature, the exploitation of nature – are derived from the real human practices : relations between men and men*. »

⁷¹⁴ Sur le concept de sociologie de la culture, on consultera l'excellent commentaire de JONES Paul, *Raymond Williams's Sociology of Culture: A Critical Reconstruction*, New York, Palgrave Macmillan, 2004. L'auteur considère que le concept de sociologie de la culture est plus à même de rendre compte du projet global de Williams que les expressions qui ont fait fortune dans l'orthodoxie des *cultural studies* telle celle de « matérialisme culturel ». Voir p. XIII.

⁷¹⁵ R. Williams, « Ideas of Nature », *art cit*, p. 84 : « *If we say only that we have mixed our labour with the earth, our forces with its forces, we are stopping short of the truth that we have done this, unequally: that for the miner and the writer the mixing is different, though in both cases real; and that for the labourer and the man who manages his labour, the producer and the dealer in his products, the difference is wider again. Out of the ways in which we have interacted with the physical world we have made not only human nature and an altered natural order; we have also made societies.* »

Williams développe donc une théorie de la socialisation de la nature par le langage⁷¹⁶ (en tant que condition de possibilité de l'expérience), mais où le social émerge et se développe à partir des relations à la matérialité naturelle (« nous avons fait les sociétés »). Cette émergence du social à partir des rapports à l'environnement implique, d'une part, que les humains produisent leurs conditions d'existence à partir du monde physique mais elle suppose, d'autre part, que les rapports sociaux se mettent en place à partir de différences sociales dans les rapports à l'environnement. Les exemples de Williams permettent de préciser ce point : l'écrivain et le mineur, mais, surtout, « le travailleur et celui qui organise son travail⁷¹⁷ » n'ont pas le même rapport à la nature. L'idée de Williams est que les rapports socialement différenciés à l'environnement ne sont pas seulement les *résultats* d'une histoire sociale qui déterminerait les places de chacun dans la société et organiserait seulement *ensuite* des rapports particuliers à l'environnement. Au contraire, les rapports à l'environnement ont aussi contribué à produire des places, des hiérarchies et des rapports de pouvoir spécifiques au sein des sociétés⁷¹⁸.

Selon lui, si la conception de la nature est à l'image du social (domination, conquête, exploitation), c'est parce que le social a émergé de nos rapports à la nature. Mais c'est surtout parce que notre expérience de la nature est traduite dans un langage médiatisé par des formes culturelles et littéraires.

⁷¹⁶ On trouve une thèse similaire d'anthropologie linguistique dans le très bel ouvrage sur le langage chez les Apaches de Keith Basso. En nommant les lieux, les Apaches les inscrivent dans une histoire sociale, ce qui leur permet de naturaliser leur histoire et de la spatialiser. Voir BASSO Keith Hamilton, *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert: paysage et langage chez les Apaches occidentaux*, traduit par Jean-François Caro, Bruxelles, Zones sensibles, 2016, p.30 : « Si elle est une manière de construire le passé, un vénérable instrument permettant de faire l'histoire humaine, la création de lieux a également pour vocation d'instaurer des traditions sociales et, ce faisant, des identités individuelles et collectives. D'une certaine manière, nous incarnons les mondes-lieux que nous imaginons. »

⁷¹⁷ R. Williams, « Ideas of Nature », *art cit*, p. 84.

⁷¹⁸ On retrouve donc une idée chère à l'anthropologie, d'André-Georges Haudricourt ou de Tim Ingold, selon laquelle « la socialisation de la nature se traduit par une sorte de naturalisation du social, c'est-à-dire une conception du social à l'image de la nature », pour reprendre une expression de Pierre Charbonnier. Voir CHARBONNIER Pierre, *La fin d'un grand partage: nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS éditions, 2015, p.241. Voir également HAUDRICOURT André-Georges, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », in *L'homme*, n° 1, II, 1962, p. 40-50 ; et INGOLD Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2011. Et le commentaire que j'en proposais au chapitre 3.

B. La ville et le pays : une histoire culturelle de la nature

The Country and the City, publié en 1973, présente la réflexion la plus poussée et la plus complexe⁷¹⁹ de Williams sur le rapport entre nature et culture. Pour le dire brièvement, plutôt que de présupposer un rapport stable entre ces termes, le critique anglais trace une généalogie des relations entre ville et pays telles qu'elles s'expriment dans la littérature anglaise. Il ne présuppose donc pas la permanence d'un réel identifiable que ces termes désigneraient plus ou moins adéquatement, mais part, au contraire, du postulat que *l'évolution des représentations de ce rapport modifie ce qu'il dénote*.

(i.) Des formes émergentes

D'un côté, *The Country and the City* présente un commentaire de formes culturelles émergentes dans la littérature anglaise, formes qui témoignent, à différentes époques, d'un attachement renouvelé à la Terre et d'une évolution des valeurs et des significations qui lui sont associées⁷²⁰. Le projet de Williams est donc d'évaluer la signification du recours à des formes socio-culturelles anciennes en période de transition vers le capitalisme. Au moment où « l'agriculture capitaliste se met en place⁷²¹ », des formes littéraires classiques – la pastorale, par exemple – sont

⁷¹⁹ Pour Daniel Hartley, les deux principes qui permettent d'expliquer l'œuvre de Williams de manière synthétique sont l'immanence et la complexité. Voir notamment HARTLEY Daniel, « On Raymond Williams: Complexity Immanence, and the Long Revolution », *Mediations*, vol. 30, n° 1, printemps 2016, p. 46 : « Aussi la maxime de la complexité - le monde est plus compliqué que vous pensez qu'il ne l'est - peut être résumé de la manière suivante. Premièrement, la multiplicité potentiellement infinie des pratiques sociales, des relations, des valeurs et des documents excède toute pensée, toute la quantité d'artefacts qui nous est parvenue et toutes les traditions sélectives qui constituent notre relation au passé. Deuxièmement, l'expérience sociale n'est (donc) pas totalement articulable ; elle consiste en éléments, sans doute structurés, mais qui ne sont pas explicites ni enregistrables et qui neutralisent toute expression ou tout système de pensée connu. Finalement, le présent est toujours discontinu : une bataille entre des relations sociales résiduelles, dominantes ou émergentes. Ensemble, ces modes pratique, existentiel et temporel de la complexité constituent la maxime de la complexité en tant que telle. » Voir la version anglaise : « *Thus, the maxim of complexity — "the world is more complex than you think it is" — can now be summarized as follows. Firstly, the potentially infinite multiplicity of social practices, relationships, values, and documents exceeds all thought, all surviving material artifacts, and all selective traditions that constitute our relation to the past. Secondly, social experience is not (yet) entirely articulable; it consists of patterned but unspoken or unrecordable elements which elude all known systems of thought and expression. Finally, the present is always discontinuous: a battle between residual, dominant, and emergent social relations. Together, these practical, experiential, and temporal modes of complexity constitute the maxim of complexity as such.* » Voir également ; D. Hartley, *The politics of style*, *op. cit.*, chap. 5, pp. 97-142. Daniel Hartley considère que la définition de la culture comme « subjectivité transindividuelle » est une des caractéristiques essentielles du principe de complexité qui traverse toute l'œuvre de Williams. Voir D. Hartley, « On Raymond Williams: Complexity Immanence, and the Long Revolution », *op.cit.*, p. 42.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 35 : « *The detailed histories indicate everywhere that many old forms, old practices and old ways of feeling survived into periods in which the general direction of new development was clear and decisive. And then what seems an old order, a "traditional" society, keeps appearing, reappearing, at bewilderingly various dates: in practice as an idea, to some extent based in experience, against which contemporary change can be measured. The structure of feeling within which this backward reference is to be understood is then not primarily a matter of historical explanation and analysis. What is really significant is this particular kind of reaction to the fact of change, and this has more real and more interesting social causes.* »

⁷²¹ *Ibid.*, p. 35.

réinvesties de valeurs nouvelles fondées sur la célébration d'un ordre féodal et aristocratique plus « naturel », plus « organique⁷²² » que le capitalisme. Ce qu'il s'agit de mesurer, c'est donc le type de réaction au changement historique dont témoigne ces œuvres. L'auteur anglais remarque que les métaphores néo-pastorales du XVII^e siècle rejouent les codes de la pastorale virgilienne, mais en en modifiant profondément le sens.

De même que les *Bucoliques* de Virgile expriment une tension entre les « plaisirs de la vie rurale et la menace de la perte et de l'éviction⁷²³ », de même la néo-pastorale anglaise exprime un conflit entre l'apologie de la campagne et la crainte de sa dislocation. Mais la cause de cette crainte est située hors de la campagne elle-même, c'est-à-dire dans la ville. Qu'ils louent les mérites de la vie rurale contemporaine ou qu'ils en déplorent au contraire les transformations, les auteurs de poésie néo-pastorale font de la ville l'origine de tous les maux. Dans tous les cas la vie rurale et ses relations économiques et sociales sont idéalisées. « Plus profondément, écrit-il, dans une association conventionnelle de mythe chrétien et classique, la terre providentielle est vue comme l'Eden⁷²⁴ ». Cette idéalisation se produit selon deux modalités distinctes selon qu'elle vante un ordre naturel ancien en voie de perdition et dont témoignent les souffrances paysannes⁷²⁵ ou bien qu'elle accorde une valeur particulière au développement récent du capitalisme⁷²⁶. La principale innovation

⁷²² *Ibid.*, p. 36.

⁷²³ *Ibid.*, p. 17 : « Thus the contrast within Virgilian pastoral is between the pleasures of rural settlement and the threat of loss and eviction ». Et Williams de citer la 9^e Bucolique : LUCRECE, VIRGILE et C. VALERIUS FLACCUS, *Lucrèce, Virgile, Valérius Flaccus: œuvres complètes avec la traduction en français*, D. Nisard (éd.), Paris, Dubochet et Cie, 1843, v.1 à 65 : « O Lycidas, nous devons donc vivre assez pour voir ce triste jour que nous n'avions jamais craint, ce jour où un étranger, possesseur de nos terres, devait nous dire : "Ces champs sont à moi ; anciens habitants, partez." [5] Ainsi, abattus et désolés, puisque le sort bouleverse tout, envoyons au nouveau maître ces chevreaux. Que ce présent lui soit fatal ! »

⁷²⁴ R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 31 : « More deeply, however, in a conventional association of Christian and classical myth, the provident land is seen as Eden. »

⁷²⁵ C'est sans doute dans le célèbre poème de Goldsmith qu'une telle idéalisation de la communauté rurale naturelle est la plus forte. Voir O. GOLDSMITH, *The Deserted Village, A Poem*, Londres, W. Griffin, 1770, p. 7-8 : « Sweet was the sound when oft at evening's close, / Up yonder hill the village murmur rose; There as I past with careless steps and slow, / The mingling notes came softened from below; / [...] But now the sounds of population fail, / No chearful murmurs fluctuate in the gale, / No busy steps the grass-grown foot-wat tread, / But all the bloomy flush of life is fled. »

⁷²⁶ On trouve une semblable idéalisation des relations capitalistes et leur intégration à un ordre naturel chez Cowley. Voir le poème « The Wish ». COWLEY Abraham, *The Works of Mr. Abraham Cowley: In Three Volumes*, Farmington Hills, Mich, Royaume-Uni, Cengage Gale, 2009, p. 80, vol.1 : « Oh, *Fountains*, when in you shall I / My self, eas'd of un peaceful thoughts, espy? / Oh! *Fields!* Oh *Woods!* when shall I be made the happy Tenant of your shade? » Raymond Williams note que, pour Cowley, l'individu achevé est le « tenancier heureux ». Les relations sociales et économiques du capitalisme naissant ont été intégrées à la vision de la nature. R. WILLIAMS, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 24.

de la néo-pastorale est de situer les poèmes au cœur du manoir (*country-house*), nouveau centre du pouvoir politique et économique du capitalisme agraire émergent⁷²⁷.

(ii.) *Un passé résiduel*

Mais, d'un autre côté, Williams est soucieux d'arracher ce passé résiduel à son idéalisation romantique – qu'elle se présente comme une critique de l'ordre nouveau, à la manière d'un Goldsmith⁷²⁸, ou qu'elle lui soit favorable, à la manière d'un Cowley⁷²⁹. Il semble ainsi suivre la critique adressée par le poète George Crabbe⁷³⁰ à l'écrivain irlandais Oliver Goldsmith dans *The Village* en 1783. Crabbe dénonce la vision paradisiaque d'une communauté rurale traditionnelle intégrée à un ordre naturel éternel.

« I grant indeed that fields and flocks have charms
For him that grazes or for him that farms;
But when amid such pleasing scenes I trace
The poor laborious natives of the place,
And see the mid-day sun, with fervid ray,
On their bare heads and dewy temples play;
While some, with feebler heads and fainter hearts,
Deplore their fortune, yet sustain their parts –
Then shall I dare these real ills to hide
In tinsel trappings of poetic pride⁷³¹? »

Dans ce poème, Crabbe s'oppose à la vision idyllique de la campagne anglaise et à la forme spécifique qu'elle a prise dans la littérature néo-pastorale. Au contraire, il convient selon lui de montrer à quel point le travail de la terre a toujours été un labeur harassant menacé par la perte de

⁷²⁷ R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 22 : « *What is much more significant is the internal transformation of just this artificial mode in the direction and in the interest of a new kind of society: that of a developing agrarian capitalism. Neo-pastoral as a court entertainment is one thing; neo-pastoral in its new location, the country-house and its estate, is quite another.* »

⁷²⁸ Oliver Goldsmith (1728-1774) est un écrivain anglo-irlandais qui écrit des textes très variés : histoire, science, roman, théâtre, poésie. Il est notamment l'auteur, en 1770, d'un long poème intitulé *The Deserted Village* qui déplore l'abandon des campagnes et fonde la critique de la civilisation proto-industrielle sur une idéalisation de la ruralité anglaise.

⁷²⁹ Abraham Cowley (1618-1667) est un poète anglais qui s'inspire de Pindarre et vante les mérites de la rationalité moderne en train de se mettre en place dans les campagnes anglaises.

⁷³⁰ Georges Crabbe (1754-1832) est un important poète britannique, proche d'Edmund Burke. Son poème *The Village* publié en 1783 prend parti contre la néo-pastorale romantique et son idéalisation de la vie villageoise.

⁷³¹ CRABBE George, *The Village: A Poem. In Two Books. By the Revd. George Crabbe, Chaplain to his grace the Duke of Rutland.*, Londres, J. Dodsley, Pall Mall, 1783, p.4. J'en propose ici une traduction fort maladroite : « J'admets, oui, que les champs et troupeaux ont du charme / Pour celui qui fait paître ou travaille à la ferme / Mais quand je trace parmi ces scènes agréables / Les travailleurs pauvres nés en ces terres arables / Le soleil méridien, ses rayons éclatants, / Sur leurs têtes nues, leurs fronts ruisselants / Certains, les têtes plus faibles et le cœur plus lâche / Déplorent leur sort et assument cette tâche / Oserais-je alors cacher ces maux véridiques / Sous les qualités scintillantes de la fierté poétique ? »

fertilité des sols, les mauvaises saisons et l'exploitation de la paysannerie⁷³². En d'autres termes, s'il faut critiquer la dépossession des paysans et la destruction des communautés rurales, cela ne peut se faire au nom d'un passé naturel mythique. Tel est d'ailleurs le sens de la question conclusive de cet extrait. Pour Williams, elle porte sur la position du poète dans un monde en proie à « une violence feutrée » où « le conflit des habitudes, des institutions et des expériences » provoque une « crise de la perspective⁷³³ ». Suivant en cela Crabbe, le théoricien anglais sera toujours suspicieux vis-à-vis des formes d'idéalisation d'un ordre ancien en harmonie avec la nature. Celui-ci ne sert en réalité qu'à masquer la dureté de la vie paysanne et la violence de son exploitation. Toute la difficulté d'une telle position est de montrer comment la situation a pu se dégrader, avec l'apparition du capitalisme agraire, sans idéaliser la situation antérieure.

« Dans des milliers de cas, écrit Williams, le processus de démocratisation et d'acquisition de nouveaux droits a eu pour résultat le développement d'une communauté plus forte dans le village moderne, qu'à n'importe quel autre moment d'un passé réel ou imaginaire⁷³⁴. »

Ce mythe de la vieille Angleterre rurale – qui a vocation à saluer sa pérennité ou à déplorer sa perte – est une forme culturelle émergente de la transition au capitalisme agraire dont Williams retrouve les traces dans les formes résiduelles d'une critique rurale de la modernité industrielle. L'image d'une société « organique » ou « naturelle »⁷³⁵ s'accompagne alors souvent d'une dépréciation morale de la ville comme lieu de rupture industrielle avec cet ordre ancien. L'auteur de *The Country and the City* défend constamment l'idée que le capitalisme est né dans une campagne qui était déjà en proie à la misère et à l'exploitation. La dimension profondément rurale du

⁷³² CERVANTES Xavier et DACHEZ Hélène, *Le XVIIIe siècle anglais. Commentaires de textes : civilisation et littérature*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2002, p.202.

⁷³³ R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 20 : « *The question "shall I dare?" carries the felt outrage, at one of those critical moments, a crisis of perspective, when habits, institutions and experiences clash.* » .

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 104 : « *In many thousands of cases, there is more community in the modern village, as a result of this process of new legal and democratic rights, than at any point in the recorded or imagined past.* » Williams revient à de très nombreuses reprises sur cette idée dans *The Country and the City* à tel point qu'on peut considérer qu'il s'agit là d'une des thèses centrales de l'ouvrage. Voir notamment pp. 84, 102, 195, ou 96 : « *Yet there is a sense in which the Industrial Revolution was beginning, can shift our attention from the real history and become an element of that very powerful myth of modern England in which the transition from a rural to an industrial society is seen as a kind of fall, the true cause and origin of our social suffering and disorder. It is difficult to overestimate the importance of this myth, in modern social thought. It is a main source for the structure of feeling which we began by examining: the perpetual retrospect to an 'organic' or 'natural society'. But it is also a main source for that last protecting illusion in the crisis of our own time: that it is not capitalism which is injuring us, but the more isolable, more evident system of urban industrialism. The questions involved are indeed very difficult, but for just this reason they require analysis, at each point and in each period in which an element of this structure can be seen in formation.* »

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 96.

capitalisme, la dureté de la vie paysanne qui l'a précédé et les tendances contradictoires de la ville sont masquées par le « romantisme anti-urbain⁷³⁶ » naissant.

Pourtant, le théoricien anglais tente toujours de sauver, en même temps, la possibilité utopique de l'attachement à la terre. « Le chant de la terre, du travail rural, de la jouissance [...] du monde naturel, est trop important et trop mouvant pour être abandonné (aux ennemis du changement⁷³⁷) ». Ce qui compte en définitive c'est donc la capacité de ces formes culturelles résiduelles à soutenir le projet porté par des formes émergentes. Pour Daniel Hartley, on trouve là les traces d'une théorie originale et toujours implicite de la modernité où la valorisation du nouveau passe par l'acquisition d'un héritage culturel, c'est-à-dire par la sélection d'une tradition consciente d'elle-même⁷³⁸. L'étude des formes culturelles ne vise jamais seulement à comprendre le statut et la signification des œuvres *dans leur époque* mais à saisir leur *permanence dans les formes nouvelles* et leurs *effets dans les politiques contemporaines*. Les formes culturelles permettent lorsqu'elles s'inscrivent dans un héritage ancien de faire passer de nouvelles relations à la terre pour des héritages ancestraux. Ce faisant, ces relations nouvelles et encore imaginaires peuvent se réaliser dans la pratique en s'inscrivant dans l'éternel présent de la tradition.

Dès lors, un des problèmes initiaux de cette section se pose à nouveau : comment l'évolution des *représentations* du rapport entre ville et pays a-t-elle modifié la *nature même de ces rapports* ? Pour le dire succinctement, en quoi l'évolution des formes culturelles a-t-elle contribué à transformer la ville et la campagne elles-mêmes ?

(iii.) *Paysages littéraires, production du réel*

De ce point de vue, l'un des exemples les plus marquants avancé par Williams est l'invention du paysage anglais de selon que le point de vue qu'offre le *cottage*. L'utopie littéraire d'une campagne sans travail et sans travailleurs, hérité de la néo-pastorale du XVII^e siècle – et parfaitement illustrée

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 271 ; traduit dans LÖWY Michael et SAYRE Robert, « Le romantisme dans les sciences sociales en Angleterre : Edward P. Thompson et Raymond Williams. », *op. cit.*, p. 56.

⁷³⁸ D. Hartley, « On Raymond Williams: Complexity Immanence, and the Long Revolution », *art cit.*, p. 51.

par le poème « To Penshurst » de Ben Jonson (1572-1637)⁷³⁹ – s’est réalisé dans les paysages dessinés par les architectes et les paysagistes de manoirs.

Ils construisent un « paysage rural vide de tout travail agricole et de ses travailleurs ; une perspective sylvestre composée d’étangs, avec des centaines d’analogies dans la peinture et la poésie néo-pastorale, et de laquelle les faits de production ont été bannis : les routes et les chemins sont judicieusement cachés par des arbres afin que l’acte même de la communication soit visuellement supprimé ; les granges et les moulins, inconvenants, sont éliminés des sites⁷⁴⁰ ».

Tout le paysage de la campagne anglaise est redessiné à partir du point de vue offert par les hautes fenêtres du manoir, ce nouveau lieu « de contrôle et de commandement⁷⁴¹ ». À l’heure de la transition vers le capitalisme, de l’expropriation de la paysannerie et des *enclosures*, dans une société où toutes les relations sociales sont profondément bouleversées par la nouvelle structure de classe, apparaît une littérature qui fait de la campagne un idéal et un problème : idéal d’une vie harmonieuse héritée d’un passé mythique et problème d’un univers fondé sur le labeur et l’exploitation. Ce que la poésie et le roman tentent de résoudre par la métaphore de l’harmonie, les seigneurs et capitalistes anglais le résolvent par la production d’une nouvelle ruralité, dessinée et vécue selon les normes de cette même littérature. « C’est une modification du paysage par une modification de la vision⁷⁴² », conclut Williams.

Williams ne prétend pourtant jamais réduire la production du paysage à une simple matérialisation de contenus idéels. Les changements de formes littéraires témoignent de la tentative de résoudre des problèmes qui n’engagent jamais seulement l’auteur individuel mais la littérature en général et peuvent donc être reliées à une « histoire sociale réelle⁷⁴³ ». Pour en revenir au paysage,

⁷³⁹ JONSON BEN, « To Penshurst », 1616, sur *Poetry Foundation*, consulté le 9 août 2019, URL : <https://www.poetryfoundation.org/poems/50674/to-penshurst>.

⁷⁴⁰ R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 125 : « Indeed it can be said of these eighteenth-century arranged landscapes not only, as is just, that this was the high point of agrarian bourgeois art, but that they succeeded in creating in the land below their windows and terraces what Jonson at Penshurst had ideally imagined: a rural landscape emptied of rural labour and of labourers; a sylvan and watery prospect, with a hundred analogies in neo-pastoral painting and poetry, from which the facts of production had been banished: the roads and approaches artfully concealed by trees, so that the very act of communication could be visually suppressed; inconvenient barns and mills cleared away out of sight (the bourgeois Sterling, in Colman and Garrick’s *Clandestine Marriage* had ‘made a greenhouse out of the old laundry and turned the brewhouse into a pinery’); avenues opening to the distant hills, where no details disturbed the general view; and this landscape seen from above, from the new elevated sites; the large windows, the terraces, the lawns; the cleared lines of vision; the expression of control and command. »

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 87 : « This is an alteration of landscape, by an alteration of seeing ».

⁷⁴³ WILLIAMS Raymond, *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, Londres, Verso, 1980, p. 26.

il convient d'être attentif au fait que ce n'est pas seulement un nouveau paysage qui est inventé, mais l'idée même de paysage.

« Un pays de labour (*working country*) est rarement un paysage. L'idée même de paysage implique séparation et observation. Il est possible et utile de tracer les histoires internes de la peinture de paysage, de la littérature de paysage, du jardinage paysager ou de l'architecture de paysage, mais toute analyse un peu définitive doit relier ces histoires à l'histoire commune d'une terre et de sa société⁷⁴⁴. »

Plusieurs éléments méritent d'être relevés. *Premièrement*, l'idée de paysage est liée à la possibilité de sa contemplation par un observateur situé hors de celui-ci (le point de vue du seigneur capitaliste contemplant son domaine depuis les hautes fenêtres de son manoir). Il n'apparaît donc, dans ces formes esthétiques et ces réalisations pratiques, qu'après la « séparation » de l'observateur et de l'observé, de l'individu et de la terre. Le paysage est une forme culturelle qui naît de la séparation entre un point de vue esthétique et un point de vue pratique dont Williams considère, en dernière instance, qu'elle est le résultat d'une « séparation entre production et consommation⁷⁴⁵ ». La consommation esthétique du paysage (la contemplation) renvoie à la consommation capitaliste des fruits de la terre produits par des groupes sociaux désormais exclus du paysage lui-même. Le paysage est la forme culturelle positive de la destruction du « pays de labour » et l'image de la séparation des travailleurs et de la terre. On retrouve donc, *deuxièmement*, la critique que j'avais adressé à la généalogie du paysage chez Philippe Descola et Alain Roger⁷⁴⁶. Aucune des histoires internes du paysage – dans la littérature, la peinture, le jardin ou l'architecture – n'a de sens sans l'histoire sociale qui a permis son émergence et dont elles constituent les formes de l'apparition culturelle. Si l'on ne peut penser le paysage anglais du XVII^e sans l'éviction de la paysannerie, on ne peut pas non plus penser cette expropriation sans les récits qui l'ont informée et lui ont donné sens. Enfin, *troisièmement*, cette « structure de sentiments » qu'est la forme paysagère n'a de significations qu'à partir d'une histoire commune de la terre et de sa société. Elle est un nouveau rapport culturel à la terre qui accompagne les mutations des rapports sociaux, eux-mêmes effets des transformations de la manière d'être et d'agir dans la nature.

⁷⁴⁴ R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 120 : « *A working country is hardly ever a landscape. The very idea of landscape implies separation and observation. It is possible and useful to trace the internal histories of landscape painting, landscape writing, landscape gardening and landscape architecture, but in any final analysis we must relate these histories to the common history of a land and its society.* »

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁴⁶ Voir chapitre 3.

On peut tenter de tirer de cette étude du paysage une thèse de philosophie générale sur le rapport entre réalité et représentation, utile pour notre travail sur le rôle de l'idéologie dans les rapports à la nature. Bien que le paysage existe en tant que produit culturel d'une histoire sociale, il témoigne toujours d'un écart entre le réel et la manière dont il est perçu. En effet, les représentations ont chez Williams la même polysémie que la culture elle-même : elles désignent à la fois des œuvres particulières et l'ensemble des perceptions en tant qu'elles sont le résultat d'une histoire des pratiques. Dès lors, le paysage est une forme historique de perception du réel et, par l'écart qu'il incarne (entre la contemplation esthétique et la production d'un pays de labeur, par exemple), l'un des moteurs de transformation de la réalité. C'est seulement parce que cette forme culturelle de la perception est le produit d'une histoire sociale et, *simultanément*, le signe d'un problème non résolu dans le réel, que la représentation esthétique (littéraire ou autre) peut contribuer à modifier le réel. L'écart entre les rapports à la nature et la forme de leur représentation est la condition de possibilité d'une productivité de la culture, c'est-à-dire de sa capacité à informer le monde et à le transformer. Je propose d'appeler « naturalisme culturel » cette théorie des médiations culturelles dans la transformation des rapports à la nature.

C. Naturalisme culturel et mode de vie total

L'originalité de Williams tient au fait qu'il lie le sens philosophique et le sens littéraire du concept de naturalisme. L'idée d'une appartenance des sociétés à leur environnement physique (sens philosophique) est inséparable de l'histoire des formes littéraires du naturalisme, où la nature, en tant que protagoniste du drame, agit tout en se passant de mot. Plus précisément, la convention dramatique du XIX^e siècle, qui figera l'usage du concept de « naturalisme » en littérature, codifie un rapport émergent à la matérialité naturelle, où celle-ci passe du statut de puissance démiurgique bienveillante, à celle d'un personnage mutique mais tout-puissant. Cette liaison étroite du naturalisme philosophique et du naturalisme littéraire fixe les coordonnées du « naturalisme culturel » de Williams : l'action des sociétés dans la nature et l'effet social de la puissance des réalités naturelles sont toujours interprétés dans des formes culturelles qui témoignent d'un problème dans l'histoire sociale. Or l'émergence de ce naturalisme littéraire (et philosophique) est profondément liée aux nouvelles représentations de la ville, et à la manière dont elles vont modifier la perception de l'environnement en général. Il est donc nécessaire de s'arrêter sur les récits littéraires de la cité (*i*), pour comprendre comment se met en place chez Williams un « naturalisme culturel » (*ii*) qui permet de relativiser la centralité de la production (*iii*).

(i.) *La ville et le capital*

Les Anglaises et Anglais du XVIII^e siècle assistèrent à la transformation des campagnes, mais aussi à celle de leur capitale, Londres. L'évaluation morale de la ville comme lieu de « perte et de débauche⁷⁴⁷ » accompagne le mythe pastoral de la nature innocente. Mais la critique de cette Sodome moderne ouvre également la voie à une célébration de la « civilisation industrielle⁷⁴⁸ » en tant qu'avenir possible d'une ville entièrement tournée vers la production. Au moment même où Londres accueille tous les réprouvés de l'Angleterre, les paysannes et les paysans sans terre, les vagabonds errants et les domestiques mis à pieds, la ville se reconstruit sur le modèle du manoir, devenu l'un des centres de pouvoir du capitalisme anglais. Les labyrinthes infinis des quartiers prolétaires répondent à la « construction de manoirs de ville, à l'agencement de squares et de terrasses à la mode : ce Londres "géorgien" si souvent abstrait, désormais, [de son contexte historique⁷⁴⁹] ». L'architecture élaborée dans les domaines de campagne est désormais rapatriée à la ville où elle est appelée à jouer un rôle similaire : contrôler les masses dangereuses, incarner le pouvoir et commander le système productif de la ville à venir. La confusion entre ville et industrie - qui naît du projet de transformer la première en pur lieu de production - conduit à l'émergence d'un « romantisme anti-urbain⁷⁵⁰ » qui trouve l'une de ses expressions les plus achevées chez Dickens et se retrouve, selon d'autres modalités, dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* de Engels⁷⁵¹. On peut noter l'ironie de la situation : la ville critiquée du point de vue d'une campagne mythique est transformée selon les codes culturels qui ont présidé aux bouleversements de la campagne. Dans *Dombey et Fils*, Dickens propose par exemple une critique morale de la ville à partir des pollutions qu'elle dégage :

« Eh bien ! allez respirer cet air infect et imprégné de miasmes pestilentiels, dangereux pour la santé et la vie : que tous vos sens, dons précieux accordés primitivement à notre race pour sa jouissance et son bonheur, condamnés dans ces repaires à l'horreur du plus profond dégoût, ne livrent plus passage qu'à l'infection de la misère et de la mort. Cherchez vainement dans ces cloaques impurs une simple plante, une simple fleur, une herbe saine encore qui, sur ce lit fétide, puisse atteindre

⁷⁴⁷ R. Williams, *The Country and the City*, op. cit., p. 143 : « *But this moral view, of waste and profligacy, allows room for the contrast not only with innocent nature but also with civilized industry. The celebration of production, which had embraced the land, now extends to the city.* »

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 143.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 145 : « *And this was happening as part of the same process as the building of town mansions, the laying out of squares and fashionable terraces: the "Georgian" London now so often abstracted.* »

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 215.

⁷⁵¹ ENGELS Friedrich, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre : d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, traduit par Gilbert Badia et Jean Frédéric, Paris, Editions sociales, 1960.

son développement naturel et déployer ses feuilles au soleil que Dieu lui avait destiné ! puis, faites comparaître devant vous un enfant hideux, au corps rachitique, à la physionomie dure et méchante ; déclamez sur sa perversité contre nature ; lamentez-vous de le voir si loin du ciel... presque dès sa naissance. Mais, je vous prie, n'oubliez pas qu'il a été conçu, créé, élevé dans l'enfer⁷⁵². »

Il convient de s'arrêter sur deux aspects essentiels de cette critique de la vie urbaine. Premièrement, deux concepts de nature se mêlent dans ce passage. D'un côté, la nature est le critère décisif du jugement moral. Le juste est conformité à un ordre naturel éternel par rapport auquel on peut évaluer la moralité des individus et des sociétés. Mais, d'un autre côté, cette société indifférente à la vie humaine a produit un environnement rempli d'une « foule d'objets, contre-nature en apparence, et cependant bien naturels en réalité⁷⁵³ ». Le problème est donc le suivant : si la nature a été transformée au point que les pires productions humaines sont désormais des objets naturels (au même titre que la « première » nature), comment juger du caractère contre-nature des pratiques ? Ou pour le dire autrement, si la nature réelle ne peut plus fournir de critères de moralité, peut-on encore porter des jugements moraux ?

Ce qui transparait donc, deuxièmement, dans ce passage c'est l'apparition d'une nouvelle « structure de sentiment » où le romantisme, qui célébrait les vertus d'une nature éternelle, le dispute désormais au naturalisme naissant. L'image de ce « nuage noir et dense⁷⁵⁴ » ne dénote pas seulement les effets écologiques et moraux de l'urbanisation, mais la fin d'un modèle poétique fondé sur l'idéalisation de la nature comme norme utopique. Le parallèle établi, dans ce passage de *Dombey et Fils*, entre l'impossible croissance des plantes dans un environnement fétide et le rachitisme d'enfants aux caractères contre-nature, signe l'appartenance des êtres humains à leur environnement et le déterminisme qu'elle impose. En définitive, la nature, encore pensée comme critère *moral*, a été tellement transformée qu'elle *détermine* désormais les conditions sociales et physiques de l'action humaine. La dégradation matérielle de la nature, témoignage d'une civilisation industrielle aliénée, empêche l'action et le jugement moral. À cet égard, sa transformation entraîne une modification des valeurs et des jugements qu'on peut porter sur le monde social et impose de nouvelles formes culturelles. Le modèle romantique de la subjectivité du créateur s'arrachant à son monde par un saut dans une nature mythique entre en conflit avec la représentation d'un environnement dégradé qui n'offre plus aucun levier à l'action, mais détermine, au contraire, les

⁷⁵² DICKENS Charles, *Dombey et Fils*, Bressant (trad.), Paris, Librairie Hachette, [1846] 1895, vol. 3, p. 117.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 116.

⁷⁵⁴ R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 156 : « He is describing, in the image of a dense black cloud hanging over the city, the human and moral consequences of an indifferent and 'unnatural' society ».

comportements humains⁷⁵⁵. Dans ce passage, Dickens dramatise donc la tension entre une *forme résiduelle de romantisme* et une *forme pré-émergente de naturalisme*.

(ii.) *Matérialisme culturel et naturalisme littéraire*

Il serait trop audacieux, et Williams en convient, de considérer Dickens comme un auteur naturaliste de la fin du XIX^e siècle. Pourtant, apparaît chez lui une « structure de sentiment » naturaliste, c'est-à-dire une forme « pré-émergente »⁷⁵⁶ « d'expériences sociales en solution »⁷⁵⁷. Par le concept de structure de sentiment, Williams cherche ainsi à capturer des éléments de la vie sociale, en *procès*, « irréductibles aux modes de pensées et de représentations⁷⁵⁸ » actuels. On aurait pu les nommer des « structures d'expériences⁷⁵⁹ », précise-t-il, si ce terme, plus adéquat par certains aspects, ne connotait pas, par ailleurs, une disposition acquise dans des pratiques *passées*. Capturer ce flux de représentations et d'émotions nouvelles suppose d'en saisir cependant la « structure », c'est-à-dire leurs « relations internes spécifiques⁷⁶⁰ », leur processualité historique et leur signification sociale. Dans *Drama from Ibsen to Brecht*, Williams étudie plus spécifiquement la transformation de cette structure de sentiment naturaliste en un problème de formes et de conventions, typique du théâtre de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles :

« Toute étude précise de la structure [naturaliste] et de ses conventions montre qu'une relation particulière entre les hommes et leur environnement est en train de

⁷⁵⁵ LÖWY Michael et SAYRE Robert, « Raymond Williams, Romanticism and Nature », in *Capitalism Nature Socialism*, n° 2, vol. 29, 3 avril 2018, p. 75-91. Je ne partage pas complètement l'avis de Löwy et Sayre lorsqu'ils affirment que Williams est un penseur romantique. D'une part, l'auteur anglais est trop attentif à la mutation des formes culturelles et au rôle des formes émergentes pour considérer qu'un courant littéraire - aussi révolutionnaire soit-il - puisse être jugé hors de l'histoire sociale et esthétique au sein de laquelle il s'insère. D'autre part, il me semble que le naturalisme et le réalisme jouent un rôle bien plus décisif dans la formation de la conscience williamsienne que le romantisme. Plus précisément, ce qui l'intéresse dans la « modernité » c'est la tension entre une forme résiduelle d'Arcadie incarnée par le romantisme et le déterminisme environnemental du naturalisme et du réalisme. M. Löwy et R. Sayre, « Le romantisme dans les sciences sociales en Angleterre : Edward P. Thompson et Raymond Williams. », *art cit.* Voir surtout l'œuvre majeure de Williams de ce point de vue : WILLIAMS Raymond, *Drama from Ibsen to Brecht*, New York, Oxford University Press, 1969..

⁷⁵⁶ R. Williams, *Marxism and Literature*, *op. cit.*, p. 126.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁵⁸ D. Hartley, « On Raymond Williams: Complexity Immanence, and the Long Revolution », *art cit.*, p. 42.

⁷⁵⁹ R. Williams, *Marxism and Literature*, *op. cit.*, p. 132.

⁷⁶⁰ *Ibid.*

s'affirmer. Si l'on regarde en détails l'environnement que les hommes ont créé on pourra découvrir leur vérité⁷⁶¹. »

Dans le courant naturaliste, le problème de forme renvoie à une expérience problématique du monde dans laquelle l'environnement, transformé par les sociétés, façonnent les individus de manière définitive. La forme littéraire doit donc rendre compte d'une perte de la liberté humaine au profit de la puissance d'agir de l'environnement. C'est pourquoi le contexte social et physique devient un « *personnage*⁷⁶² » signifiant du drame et que le « naturalisme use moins du discours que la plupart des autres formes dramatiques⁷⁶³ ». En 1978, dans « Realism, Naturalism and their alternatives », Williams distinguera cependant les structures de sentiments naturaliste et réaliste en conférant à la seconde une dimension plus dynamique. Alors que le naturalisme « piège » les personnages dans un environnement auquel ils ne peuvent échapper, le réalisme insiste au contraire sur la « possibilité d'intervenir pour le changer⁷⁶⁴ ». Cette théorie des structures d'émotion naturaliste et réaliste me paraît décisive pour comprendre le rôle des formations culturelles dans la surdétermination des rapports à la nature : ce sont ces structures d'émotions qui expliquent et signalent que des orientations politiques nouvelles émergent.

Dans la mesure où les « hommes sont habitués à voir leur environnement immédiat à travers des formes intellectuelles et littéraires reçues⁷⁶⁵ », la production esthétique de ces formes est un élément décisif de la transformation de l'environnement lui-même. Ceci implique de penser la culture elle-même comme un procès productif dans l'immanence du social. Elle désigne à la fois l'ensemble du procès de production en tant qu'il est toujours déjà médiatisé par des valeurs et des significations héritées *et* « des pratiques spécifiques, des "arts", en tant qu'usages sociaux de moyens

⁷⁶¹ R. Williams, *Drama from Ibsen to Brecht*, *op. cit.*, p. 335 : « In any precise analysis of the structure and its conventions, a particular relation between men and their environment is evidently assumed. If we see, in its detail, the environment men have created, we shall learn the truth about them. »

⁷⁶² R. Williams, « Realism, Naturalism and their Alternatives », *art cit.*, p. 2 : « Thus naturalism, specifically associated with the new scientific natural history proposed as a matter of principle that it is necessary to describe (present, embody, realise) an environment if we wish to understand a character, since character and environment are indissolubly linked. Thus naturalist dramatists did not include detailed physical and social settings because it was technically possible with new theatrical technology and resources, or because it was one kind of formal method as against others, but because they insisted that it was impossible to understand character and action unless the full physical and social environment which shaped character and action was directly presented, indeed as a kind of character and action in itself. »

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶⁴ *Id.*

⁷⁶⁵ R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*, p. 142 : « Men accustomed to seeing their immediate environment through received intellectual and literary forms had by the eighteenth century to notice another dramatic alteration of landscape: the rapidly expanding and changing city. »

de productions matériels⁷⁶⁶ ». De ces pratiques spécifiques, Williams donne plusieurs exemples : en allant « du langage en tant que “conscience pratique” matérielle jusqu’aux technologies et formes d’écritures, en passant par les systèmes de communication mécaniques et électroniques⁷⁶⁷ ». L’étude de la culture comme procès productif définit le projet général du « matérialisme culturel » de Raymond Williams. En bref, l’auteur anglais défend deux thèses épistémologiques : a) on *connaît* les sociétés à partir de la manière dont elles produisent leur environnement, tant au niveau matériel que culturel ; b) il faut *étudier* la culture comme un procès productif des significations et des évaluations qui modifient les rapports sociaux à la nature.

Or il me paraît possible de déduire de ces deux thèses épistémologiques, la position *ontologique* du « naturalisme culturel » : les êtres humains transforment leur environnement physique et social en fonction de valeurs et de significations héritées ou construites par l’ensemble des médiations culturelles. Les relations des sociétés et de la nature sont donc toujours à la fois affaire de production matérielle et de formations culturelles. Cependant, l’assimilation de la culture à un procès aussi productif que « l’économie » qui, en son cœur même, lui est immanente, la trouble, la complexifie et la dépasse, ne laisse pas d’interroger le concept de production dans la définition du monde social.

(iii.) *Mode de production et mode de vie*

Paradoxalement, l’étude de la dimension productive de la culture conduit Williams à relativiser la centralité de la production économique dans le monde social et dans ses interactions avec l’environnement. Dans le chapitre conclusif de *Towards 2000*, « Resources for a journey of hope⁷⁶⁸ », l’auteur anglais essaye en effet de dégager la signification théorique et politique des mouvements écologistes. Poursuivant la piste qu’il avait élaborée en 1977 dans *Marxism and literature*⁷⁶⁹, il oppose au concept marxiste de « mode de production » celui de « mode de vie total »

⁷⁶⁶ WILLIAMS Raymond, *Culture and Materialism: Selected Essays*, Londres, New-York, Verso, 2005, p. 243 : « a theory of culture as a (social and material) productive process and of specific practices, of ‘arts’, as social uses of material means of production (from language as material ‘practical consciousness’ to the specific technologies of writing and forms of writing, through to mechanical and electronic communications systems) ».

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 243.

⁷⁶⁸ WILLIAMS Raymond, *Towards 2000*, New York, Penguin Books, 1985.

⁷⁶⁹ R. Williams, *Marxism and Literature*, *op. cit.*, p. 300 : “For, even if the economic element is determining, it determines a whole way of life, and it is to this, rather than to the economic system alone, that the literature has to be related.”

(*whole way of life*). Williams admet sans conteste la valeur critique du concept marxien dans l'étude du capitalisme, mais il récuse sa centralité dans le matérialisme historique.

« Le concept de “mode de production“, écrit-il, a été un élément heuristique majeur des ordres sociaux dominants au sein desquels nous avons vécu. Il nous a permis de comprendre des réalités décisives de notre histoire sociale et matérielle, en montrant que les manières d'organiser la production ont d'importants effets, qui évoluent sans cesse, sur notre façon de nous rapporter aux autres et d'apprendre à voir le monde. Mais il convient désormais d'admettre que ce concept est lui-même prisonnier des ordres sociaux qu'il se propose d'analyser. S'il fut l'élément le plus efficace et le plus éclairant, pour la critique du capitalisme, cela ne doit rien au hasard mais au fait qu'il est taillé sur l'élément décisif du capitalisme : un mode de production qui tend à dominer à la fois la société dans sa totalité et – ce qui est souvent laissé de côté – le monde physique. Sur la longue durée, l'inadéquation de ce concept tient à la sélection qu'il opère : une orientation historique et matérielle particulière a été érigée en forme essentielle et permanente⁷⁷⁰. »

Dans la mesure où le capitalisme est un système économique fondé sur la production pour le profit par l'intermédiaire de la vente sur le marché, il tend à subsumer toutes les formes de vie – humaine et non-humaine – sous la logique de l'accumulation de la valeur. À cet égard, la production est bien la forme principale « d'intervention⁷⁷¹ » des sociétés dans la nature *sous le régime capitaliste*. En revanche, Williams doute fortement de sa centralité à des époques et pour des sociétés non modernes. Plus encore, il considère que ce concept ne permet pas « de voir au-delà » du capitalisme⁷⁷². En d'autres termes, la mise en cause de la centralité de la production dans l'étude marxienne relève à la fois d'un problème de philosophie de l'histoire et d'une question de stratégie politique.

Du point de vue d'une philosophie de l'histoire, la production ne peut plus être pensée comme la principale forme d'intervention dans la nature. Williams fait grand cas de la révolution néolithique au cours de laquelle appropriation et production devinrent des formes essentielles de l'activité sociale dans le monde physique, sans pour autant subsumer l'ensemble des interactions

⁷⁷⁰ R. Williams, *Towards 2000*, *op. cit.*, p. 263-264 : « The concept of a “mode of production“ has been a major explanatory element of the dominant social orders through which we have been living. It has enabled us to understand many stages of our social and material history, showing that the central ways in which production is organized have major and changing effects on the ways in which we relate to each other and learn to see the world. But what has now to be observed is that the concept itself is at some important points a prisoner of the social orders which it is offering to analyze. It has been most successful and enlightening in its analysis of capitalism, and this is not accidental, for in its own conceptual form it seized the decisive element of capitalism: that this is a mode of production which comes to dominate both society as a whole and – which is less often stressed – the physical world. The eventual inadequacy of the concept is then that it has selected a particular historical and material orientation as essential and permanent. »

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 264 : « It can illuminate variations of this orientation, but it can never really look beyond it. »

matérielles et symboliques agissant sur l'environnement⁷⁷³. Dans la production, le moyen de travail et l'objet de travail apparaissent comme des « matières premières⁷⁷⁴ » qui peuvent et doivent être appropriées pour permettre une transformation de la nature. Williams ne nie pas la nécessité de cette « orientation », c'est-à-dire de cette forme « d'intervention » dans le monde physique, mais considère le capitalisme comme le seul mode de production au sein duquel elle est systématisée et étendue à toutes les interactions environnementales, aux relations intersubjectives et, *in fine*, à soi-même. En effet, dans la mesure où produire consiste à s'approprier et à transformer un donné naturel, la production pose toujours l'existence de ce donné appropriable et transformable comme présupposé de l'activité. La production transforme l'environnement et les travailleurs en une matière première de l'activité, sans laquelle l'activité elle-même est impossible. La force essentielle du capitalisme de ce point de vue est d'avoir érigé cette forme particulière, et nécessaire, d'intervention dans la nature en forme universelle et hégémonique de relation⁷⁷⁵. La « capture » de puissantes technologies par une « classe qui définit entièrement sa relation au monde comme une relation d'appropriation » engendre un monde dans lequel « tout est matière première : la Terre, les autres et finalement le moi lui-même⁷⁷⁶ ». À cet égard, Marx est resté prisonnier des catégories capitalistes dont il entendait faire la critique. En considérant, l'histoire des sociétés en général comme une histoire des modes de *production*, il a abusivement généralisé le tournant productif du capitalisme. Pour le dire simplement, tous les modes de vie ne sont pas réductibles à des modes de production et seul le capitalisme est un mode de production à proprement parler. Cette « abstraction de la production »⁷⁷⁷ a des effets stratégiques.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 261 : « Yet, this stage [Neolithic], which was indeed the appropriation and transformation of certain life forms and land forms as raw material, was still highly selective and coexisted with other forms of social and natural orientation. »

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 261.

⁷⁷⁵ Williams ne précise pas ce qu'il entend par d'autres formes d'intervention non productives dans la nature, mais on peut suivre Philippe Descola lorsqu'il évoque des relations fondées sur le don, la prise, l'échange, la protection ou la transmission. DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005, p.423-458. Ou BENTON Ted, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques » in *Capital contre nature*, Jean-Marie Harribey et Michael Löwy (éd.), Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 23-55 lorsqu'il évoque l'éducation ou l'agriculture traditionnelle d'élevage comme des formes spécifiques d'intervention non productives dans la nature. .

⁷⁷⁶ R. Williams, *Towards 2000, op. cit.*, p. 262 : « In the development of much more powerful technologies, and in their capture by a class which defined its whole relationship to the world as one of appropriation, what was once selective and guided by conscious affinities with natural processes has been replaced by a totalitarian and triumphalist practice in which, to the extent that it succeeds, there is nothing but raw material: in the earth, in other people, and finally in the self. »

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 264.

Du point de vue de la stratégie politique donc, Williams considère qu'un matérialisme historique conséquent ne peut souhaiter l'avènement d'un nouveau mode de production⁷⁷⁸, mais doit au contraire espérer la réalisation d'une nouvelle forme de vie totale, fondée sur d'autres types d'intervention dans la nature plus respectueuse des autres, des non-humains et des identités individuelles.

« Par conséquent, il existe des interconnexions profondes dans le procès d'ensemble de la production – cette version particulière des relations avec les autres et avec le monde physique – envers lequel les ordres sociaux aujourd'hui dominants se sont rendus complices. On ne pourra aller de l'avant qu'en retrouvant une autre voie qui survit encore, bien qu'elle soit négligée et souvent réprimée. Elle comporte de nombreuses interventions dans une nature constituée mais elle les sélectionne et les dirige toutes selon une sensibilité fondamentale aux connexions nécessaires, interactives et dynamiques, avec la nature⁷⁷⁹ ».

La critique pratique des effets destructeurs et aliénants du capitalisme devra aboutir à la *réalisation d'un mode de vie naturaliste* où les interventions dans le monde, social et physique, seront guidées par le sens de notre appartenance et de nos attachements à la nature. Aussi, en proposant de substituer au concept de mode de production celui de mode de vie holiste, Williams entend ramener les processus économiques qui conditionnent le monde social aux formes culturelles dans lesquels ils se donnent, tout en montrant que les secondes débordent les premiers. Puisqu'un mode de production existe toujours « au sein d'une culture existante⁷⁸⁰ », comme il l'écrivait en 1977 dans « Marxism and Culture », et puisque « tous les éléments de la réalité sociale sont interdépendants [...], les Marxistes devraient logiquement utiliser le concept de "culture" au sens d'un mode de vie dans son ensemble, un processus social général⁷⁸¹ ». Si le naturalisme définit un mode d'être au monde fondamental, une politique naturaliste doit permettre de vivre des rapports moins aliénés avec les natures.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 264 : « Yet in basing his thought on an inherited concept of production – one which is in no way a necessary outcome of the most rigorous historical materialism – Marx was unable to outline any fully alternative society. »

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 263 : « Thus there are profound interconnections in the whole process of production – that version of relations with others and with the physical world – to which the now dominant social orders have committed themselves. The way forward is in the neglected, often repressed but still surviving alternative, which includes many conscious interventions in a constituted nature but which selects and directs these by a fundamental sense of the necessary connections with nature and of these connections as interactive and dynamic. »

⁷⁸⁰ R. Williams, *Marxism and Literature*, *op. cit.*, p. 300.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 301 : « But it would seem that from their emphasis on the interdependence of all elements of social reality, and from their analytic emphasis on movement and change, Marxists should logically use 'culture' in the sense of a whole way of life, a general social process. »

Il est temps de résumer les propositions fondamentales que j'ai dégagé de la lecture de Raymond Williams. Premièrement, l'étude des interactions sociales entre humains et entre les humains et la nature ne peut se passer d'une histoire des formes culturelles qui permettent ces relations, leur donnent sens et orientent leur devenir. Que le domaine des significations soit inscrit au cœur même des pratiques implique d'étudier la culture comme un processus productif. Deuxièmement, il apparaît alors que les rapports entre nature et culture évoluent toujours en fonction de systèmes de significations hérités. Troisièmement, les mouvements écologistes contemporains témoignent dès lors d'une nouvelle « structure de sentiment » pour laquelle l'intervention productrice dans la nature n'est qu'une forme particulière d'interaction dont le concept ne peut prétendre à rendre compte de l'ensemble des modes de vie sociaux. La défense d'un mode de vie total où les activités sociales seraient médiatisées par des formes culturelles soucieuses de l'attachement et de l'appartenance des humains à la terre définit ainsi un programme politique qui impose de se détourner du mythe prométhéen de la production autant que du mythe de l'harmonie de la campagne. Autrement dit, Raymond Williams pose les bases d'une sociologie attentive au rôle de la culture dans la transformation des rapports aux natures et fournit des méthodes et des objets qui permettent d'imaginer et de raconter d'autres types de relations. Cette écriture de la nature se retrouve dans l'histoire environnementale de William Cronon, bien que celui-ci insiste sur la dimension idéologique et donc mystificatrice de certains récits.

2. Les métropoles et leur nature : de Londres à Chicago, passage.

David Harvey fut sans doute l'un des premiers à noter la proximité théorique des projets de Williams et de Cronon. Dans un article de 1995, « Militant Particularism and Global Ambition : The conceptual Politics of Place, Space and Environment in the Work of Raymond Williams⁷⁸² », Harvey remarque la parenté entre le naturalisme culturel de l'auteur anglais et l'histoire environnementale de l'auteur américain. Citant un passage de *Changes in the Land* de Cronon⁷⁸³, Harvey constate qu'il reprend l'idée d'un « mélange du labour humain et de la terre [qui ouvre] un monde entier de relations nouvelles entre l'homme et la nature⁷⁸⁴ ». Mais, par-delà cette parenté, dont la généralité n'est pas très instructive, c'est le *déplacement* opéré par Cronon dans *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*⁷⁸⁵ qui me semble décisif.

En effet, l'historien de l'environnement suit trois idées centrales du théoricien de la culture : la nature ne se donne jamais hors de représentations sociales héritées ; leurs significations sont

⁷⁸² HARVEY David, « Militant Particularism and Global Ambition: The conceptual Politics of Place, Space, and Environment in the Work of Raymond Williams. », *Social text*, n° 42, Printemps 1995, p. 77 : « William Cronon [...], the doyen of the contemporary movement to create a distinctively environmental form of history, makes a similar argument. » Cet article est tout à fait décisif à mon sens. Partant d'une expérience de lutte ouvrière contre la fermeture d'une usine automobile à Cowley, près d'Oxford, Harvey fait état de ses dissensions avec un certain nombre de militants. S'il envisageait avec résignation la nécessité de se battre pour la préservation d'un bassin d'emploi important pour la région, il note également les contradictions d'une telle position pour un mouvement socialiste : l'absence de prise en compte de la communauté urbaine élargie, déjà largement sous-employée, l'existence de pollutions graves dans les ateliers de peinture et la défense d'un modèle social fondé sur la production de voitures remarquablement polluantes et relativement chères. Il reprend ainsi le concept de « particularisme militant » forgé par Williams pour désigner la valeur révolutionnaire de mouvements locaux, particuliers ou sectoriels capables de faire valoir une ambition globale. La capacité d'un groupe à montrer que sa lutte spécifique a une ambition globale dont toutes et tous pourront se satisfaire est la force principale de tous les mouvements sociaux pour Williams. Elle suppose un changement d'échelle et le passage à un degré d'abstraction qui caractérise le « particularisme militant ». On notera la proximité avec la thèse de Gayatri Spivak sur « l'essentialisme stratégique » et leur différence. Tandis que le concept de particularisme militant indique la nécessité de changer d'échelle pour faire triompher une lutte locale, le concept de Spivak se comprend au contraire comme une forme spécifique d'auto-organisation des luttes identitaires. SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduit par Jérôme Vidal, Paris, France, Éditions Amsterdam, 2009.

⁷⁸³ CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983, p. 77 : « An ecological history begins by assuming a dynamic and changing relationship between environment and culture, one as apt to produce contradictions as continuities. Moreover, it assumes that the interactions of the two are dialectical. Environment may initially shape the range of choices available to a people at a given moment but then culture reshapes environment responding to those choices. The reshaped environment presents a new set of possibilities for cultural reproduction, thus setting up a new cycle of mutual determination. Changes in the way people create and re-create their livelihood must be analysed in terms of changes not only in their social relations but in their ecological ones as well. »

⁷⁸⁴ R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, *op. cit.*, p. 76 : « Once we begin to speak of men mixing their labor with the earth, we are in a whole world of new relations between man and nature and to separate natural history from social history becomes extremely problematic. »

⁷⁸⁵ W. Cronon, *Nature's Metropolis*, *op. cit.*

toujours multiples et évolutives, enjeu de luttes sociales et de conflits de valeur ; la campagne est impensable sans la ville par rapport à laquelle elle se constitue. Dans l'histoire européenne, il est impossible de penser l'articulation nature / culture sans réfléchir à la forme historique de l'opposition ville / campagne (A). Cette thèse originale implique que le problème ontologique du naturalisme soit un problème historique et culturel (B). L'histoire environnementale de Cronon hérite ainsi du naturalisme littéraire, par l'intermédiaire de Raymond Williams, à savoir d'une certaine manière de raconter les actions de la nature sans la faire parler. Pourtant, là où le sociologue a toujours favorisé les interprétations performatives de la culture, c'est-à-dire centrées sur sa capacité à produire le social, Cronon entend également démasquer sa fonction idéologique (C).

A. Une ville, son pays, la nature

L'ouvrage classique de Cronon est une histoire de Chicago qui refuse, dans une prose où transparait l'influence de *The Country and the City*, la séparation de la ville et de son pays⁷⁸⁶. Dans la mesure où « la ville et son pays ont une histoire commune (*common history*), il est préférable de raconter leurs histoires (*stories*) ensemble⁷⁸⁷ ». Malgré le titre de l'ouvrage, il ne s'agit donc pas d'une histoire de Chicago ou du Grand Ouest, mais bien d'une histoire de la relation entre deux types d'espaces connectés et dépendants⁷⁸⁸. Suivant Williams, Cronon considère que l'histoire sociale de la construction de Chicago et de son *hinterland* est toujours déjà médiatisée par les représentations culturelles héritées du rapport entre la ville et le pays. Cette médiation joue autant pour les protagonistes dont l'historien retrace la trajectoire que pour l'auteur qui les met en scène⁷⁸⁹.

« Nous avons hérité, écrit-il, de la dichotomie ville-pays du romantisme du dix-neuvième siècle, qui l'avait lui-même appris des poètes pastoraux remontant ainsi

⁷⁸⁶ L'opus magnum de William Cronon se situe, à maints égards, dans la filiation de Raymond Williams. L'idée qu'on ne peut penser séparément villes et campagnes et que l'historicité de ces rapports est informée par des représentations culturelles est au centre de *The Country and the City*. Cronon y fait d'ailleurs implicitement et explicitement références à de nombreuses reprises. Voir notamment : *Ibid.*, p. XIX ; 17 ; 113 ; 380 ; R. WILLIAMS, *The Country and the City*, New York, Oxford University Press, 1975.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. XVI : « ...city and country have a common history, so their stories are best told together ».

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. XV : « Despite what its subtitle may seem to suggest, it is a comprehensive history neither of Chicago nor of the Great West. It is rather a history of the relationship between those places. »

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 7 : « These feelings came easily – my love of nature and the pastoral country side, my dislike of the city, and, beneath them, the romanticism which had schooled me in such perceptions. It took me a long time to realize that I had learned them for from a venerable tradition in American and European culture, and an even longer time to suspect that they were distorting my sense of city and country alike. »

jusqu'à Virgile. Ce sont ces traditions qui nous ont fait appréhender les voyages entre la ville et la campagne comme des passages entre des mondes étrangers⁷⁹⁰. »

Dans la mesure où Cronon laisse rapidement de côté l'analyse des « arts » et de la littérature dans son étude de Chicago, il importe de comprendre la fonction de la citation de Williams ici. Elle permet, d'une part, d'indiquer l'importance des formes culturelles dans la signification que nous accordons aux réalités physiques et sociales. La référence au théoricien anglais de la culture joue, d'autre part, une fonction méthodologique dans l'histoire culturelle de l'environnement : elle autorise la réflexivité critique des acteurs et auteurs sur leurs propres représentations de la nature⁷⁹¹. Pourtant, il convient de noter immédiatement l'écart entre l'histoire sociale de l'environnement de Cronon et les études culturelles du naturalisme chez Williams.

Alors que le second cherche, dans *The Country and the City*, à saisir le rôle des conventions et des œuvres littéraires dans la formation et la reproduction des rapports collectifs à l'environnement, le premier raconte l'histoire de deux espaces dépendants, en suivant le parcours des marchandises qui les relient. David Harvey a sans doute raison de noter la proximité entre deux corpus fondés sur un naturalisme où l'action des sociétés dans la nature est le signe de leur appartenance essentielle. Chez ces deux auteurs, on trouve bien une réflexion sur le rôle des rapports à l'environnement dans la fabrique du monde social. Mais, tandis que Williams prend pour objet les œuvres littéraires, Cronon étudie la transformation de la « géographie de la nature » par « la géographie du capital⁷⁹² ». La différence dans le choix des objets, entre l'œuvre littéraire et la marchandise capitaliste, entraîne une différence épistémologique plus importante encore. Comme l'a judicieusement remarqué Bruno Latour, les principaux protagonistes de l'histoire sociale de l'environnement sont les dispositifs techniques et les organisations institutionnelles qui permettent la production et la circulation des marchandises⁷⁹³. Cette centralité de la marchandise – dont

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 17 : « *We learned our city-country dichotomy from the nineteenth-century Romantics, who learned it in turn from pastoral poets stretching back to Virgil. From these traditions, we discover how to make country-city journeys which present themselves as a passage between alien worlds.* » La référence à *The Country and the City* est explicite dans la note qui suit cette citation. *Ibid.*, p. 393 : « 37. *The great work on this subject is Williams, The Country and the City.* »

⁷⁹¹ Voir sur le même sujet l'article déjà cité de Cronon où la référence à Williams est cependant plus distante. W. Cronon, « De l'utilité de l'histoire environnementale », *art cit.*

⁷⁹² W. Cronon, *Nature's Metropolis*, *op. cit.*, p. 183 : « *The geography of capital had once again insinuated itself so successfully into the geography of nature that the primacy of the city's wholesale lumberyards came to seem inevitable – in Bogue's word, 'natural'.* »

⁷⁹³ LATOUR Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, traduit par Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2007, p. 20-21. Latour découvre ainsi chez Cronon les trois critères constitutifs de la sociologie de l'acteur-réseau. Premièrement, *Nature's Metropolis* fait des agencements socio-techniques des acteurs de l'histoire elle-même, ils ne sont pas de simples objets de l'activité humaine mais produisent des effets sociaux spécifiques. Deuxièmement, Cronon refuse de maintenir le social « dans un état de stabilité [qui] sert à expliquer les modalités du changement technologique. » Troisièmement, « il ne recourt à aucune force sociale cachée pour expliquer la composition progressive de la métropole elle-même ».

témoigne le plan de l'ouvrage⁷⁹⁴ - repose sur la « conviction que peu d'institutions économiques ont davantage affecté les communautés humaines et les écosystèmes naturels dans le monde moderne capitaliste⁷⁹⁵ » que les marchés. Elle fonde ainsi le projet d'une histoire critique de la logique d'accumulation qui a prévalu dans la composition de la métropole et la transformation de sa nature.

« Il est également important de relever que les marchandises qui nous nourrissent, nous vêtissent et nous abritent constituent nos connexions les plus fondamentales avec le monde naturel. Si nous souhaitons comprendre les conséquences écologiques de nos vies – si nous souhaitons assumer les responsabilités politiques et morales qui nous incombent – nous devons reconstruire les liens entre les marchandises de notre économie et les ressources de notre écosystème⁷⁹⁶. »

Les marchandises de base de l'économie urbaine (la viande, les grains, le bois), sont produites dans un arrière-pays où semble régner une nature que les travailleurs doivent apprendre à maîtriser. En suivant la trajectoire de ces produits transformés, issus d'une « première nature⁷⁹⁷ », l'historien cherche à montrer la dépendance de la ville à l'égard du pays qui lui permet de satisfaire sa demande, mais qu'elle modifie en l'intégrant à un marché qui le domine. L'histoire de l'action réciproque entre la ville et sa campagne permet de réinscrire l'environnement urbain dans sa géographie naturelle. L'histoire environnementale de Chicago a donc en même temps une finalité politique : celle de critiquer la marchandisation capitaliste de la nature et ses conséquences

Si on ne peut que reconnaître la validité des deux premiers principes dans l'histoire de Cronon, le troisième laisse perplexe. Tout le travail de l'historien vise précisément à critiquer la logique de la valeur qui, en tant que puissance historique, masque en permanence la réalité des rapports sociaux. Latour centre sa lecture sur les dispositifs techniques du début de l'ouvrage (élévateur à grain et camion frigorifique), là où l'historien dévoile peu à peu la puissance mystificatrice, « fétichiste », du marché (par une étude minutieuse de la naissance de la Bourse et des Grands Magasins). Contrairement à Latour, Cronon est toujours attentif aux rapports de pouvoir qui structurent l'espace social et naturel et expliquent la nature profondément aliénante des dispositifs techniques du capitalisme industriel. Enfin, on pourrait objecter avec Grégory Quenet que l'histoire environnementale est bien plus attachée à l'inscription dans les espaces, les territoires et la nature que ne le fut jamais la sociologie des sciences et des techniques. QUENET Grégory, « William Cronon : récits, environnement et communautés » in *Nature et récits : essai d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 13-45.

⁷⁹⁴ Après un premier chapitre consacré aux représentations de la ville et de la campagne dans l'Illinois du XIX^e siècle, le chapitre 2 est consacré aux chemins de fer et aux voies fluviales, le chapitre 3 aux céréales, le quatrième au bois, le cinquième à la viande.

⁷⁹⁵ W. Cronon, *Nature's Metropolis*, *op. cit.*, p. XVII : « *I write of commodity markets not from some perverse private fascination, but from the conviction that few economic institutions more powerfully affect human communities and natural ecosystems in the modern capitalist world.* »

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. XIX : « *Just as important, the commodities that feed, clothe, and shelter us are among our most basic connections to the natural world. If we wish to understand the ecological consequences of our own lives- if we wish to take political and moral responsibility for those consequences – we must reconstruct the linkages between the commodities of our economy and the resources of our ecosystem.* »

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 56 : « *A kind of 'second nature', designed by people and 'improved' toward human ends, gradually emerged atop the original landscape that nature – 'first nature' – had created as such an inconvenient jumble.* »

destructrices sur les communautés et les écosystèmes. Pour ce faire, Cronon se revendique d'une distinction « hégélo-marxienne » entre « première et seconde nature⁷⁹⁸ » vers laquelle il convient maintenant de se tourner.

B. De la première à la seconde nature

Bien qu'il s'excuse de la polysémie de ses usages, Cronon assume l'emploi du concept de nature⁷⁹⁹. En effet, les ambiguïtés du terme ne tiennent pas à un manque d'élucidation conceptuelle de l'historien mais à l'histoire sociale, culturelle et philosophique du concept lui-même.

« La principale ambiguïté dérive du vieux dilemme concernant l'appartenance, ou au contraire l'extériorité, des êtres humains et de la nature. J'utilise parfois le terme de « nature » pour désigner le monde non humain, bien que le projet intellectuel fondamental de ce livre vise à suggérer que la frontière entre l'humain et le non humain, entre le naturel et le non naturel, est profondément problématique. J'ai maintenu son usage parce que notre langage ne présente aucune autre solution satisfaisante pour décrire les systèmes non humains sur lesquels l'humanité agit. J'ai tenté de réduire cette confusion (mais ne l'ai peut-être qu'accentué) en ayant recours aux termes, hégélien et marxiste, de “première nature” (la nature originelle, pré-humaine) et de “seconde nature” (la nature artificielle érigée par les individus, sur la première). Cette distinction n'est pas sans intérêts, mais elle aboutit, elle aussi, à des ambiguïtés dès que l'on admet que la nature où nous vivons n'est jamais purement première ou seconde, mais toujours un mélange complexe des deux. De surcroît, les différentes significations et connotations de la “nature” ont elles-mêmes une riche histoire culturelle (tracée de la manière la plus subtile dans l'œuvre de Raymond Williams), et aucune définition univoque ne peut espérer les contrôler ou les capturer⁸⁰⁰. »

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. XIX.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. XIX : « Ceux qui aiment un vocabulaire précis et sans ambiguïté seront sûrement frustrés par les différents usages du concept de “nature” dans ce texte. Je ne peux que m'excuser auprès d'eux ». L'original anglais indique : « *Those who like their vocabulary precise and unambiguous will surely be frustrated by the different ways I use 'nature' in this text. To them, I can only apologize.* »

⁸⁰⁰ *Ibid.* p. XIX : « *The central ambiguity flows from the old dilemma about whether human beings are inside or outside of nature. At times, I use 'nature' to refer to the nonhuman world, even though my deepest intellectual agenda in this book is to suggest that the boundary between human and nonhuman, natural and unnatural, is profoundly problematic. I do so because our language really has no good alternative for describing the nonhuman systems which humanity acts upon. I have tried to reduce confusion (but may only have heightened it) by resorting to the Hegelian and Marxist terms 'first nature' (original, prehuman nature) and 'second nature' (the artificial nature that people erect atop first nature). This distinction has its uses, but it too slips into ambiguity when we recognize that the nature we inhabit is never just first or second nature, but rather a complex mingling of the two. Moreover, the different meanings and connotations of 'nature' have a rich cultural history of their own (traced most subtly in the work of Raymond Williams), and no simple definition can hope to control or capture them.* »

Deux facteurs expliquent donc, selon Cronon, l'irréductible polysémie du concept : le problème ontologique du naturalisme et du dualisme, et le problème politique des significations culturelles héritées.

(i.) *Naturalisme et dualisme : un problème ontologique dans l'écriture de l'histoire*

L'historien considère que le terme hérite du problème philosophique qui a structuré ses usages. Parler de nature impose de trancher, d'une manière ou d'une autre, l'alternative entre une position dualiste (pour laquelle les êtres humains seraient extérieurs à la nature) et une position naturaliste (selon laquelle ils seraient eux-mêmes des êtres naturels). Plus précisément, quelle que soit la solution adoptée, l'ambiguïté du terme continuera à hanter ses emplois, tant elle est enracinée dans la condition historique des êtres humains : en tant qu'êtres historiques et naturels ils se transforment eux-mêmes en fonction de leurs usages de la terre. Leur appartenance à la nature est historique, c'est-à-dire qu'elle est le résultat d'une interaction, d'une action réciproque. C'est pour rendre compte de cette historicité des rapports humains à l'environnement que Cronon a recours aux concepts de « première » et de « seconde » nature.

Je laisserai de côté la question de savoir si cette distinction – dans la formulation qu'en propose Cronon – s'origine véritablement dans les philosophies hégélienne et marxienne. Ce fut en tout cas la thèse défendue par Alfred Schmidt dans *Le concept de nature chez Marx*⁸⁰¹, reprise par Neil Smith dans *Uneven Development : Nature, Capital and the Production of Space*⁸⁰² et encore soutenue par Cronon dans *Nature's Metropolis*. L'historien américain définit le concept « hégélien » de seconde nature comme « la transformation culturelle de la première nature⁸⁰³ ». La seconde nature renvoie, dès lors, à ce qu'on nomme trivialement la « culture », c'est-à-dire l'ensemble des productions

⁸⁰¹ Pour la traduction française : SCHMIDT Alfred, *Le concept de nature chez Marx*, traduit par Jacqueline Bois, Paris, Presses universitaires de France, 1994 ; SCHMIDT Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Francfort sur le Main, Europäische Verlagsanstalt, 1962.

⁸⁰² SMITH Neil, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, 2nd éd., Oxford, B. Blackwell, 1990, p. 19 : Smith considère, à juste titre, que l'argument de Schmidt faisant de la « seconde nature » hégélienne un concept marxien est des plus obscures : « He makes a useful distinction between "first nature" and a "second nature". These were concepts used by Hegel, and here Schmidt is at pains to distinguish Marx from Hegel while at the same time demonstrating Marx's debt to Hegel : "Hegel described the first nature, a world of things existing outside men, as a blind conceptless occurrence. The world of men as it takes shape in the state, law, society, and the economy, is for him "second nature", manifested reason, objective Spirit. Marxist analysis, Schmidt says, opposes to this the view that Hegel's "second nature" should rather be described in the terms he applied to the first: namely as the area of conceptlessness, where blind necessity and blind chance coincide. The "second nature" is still the "first". mankind has still not stepped beyond natural history. » Voir SCHMIDT Alfred, *The concept of nature in Marx*, traduit par B. Fowkes, Londres, New Left Books, 1971, p. 42-43.

⁸⁰³ W. Cronon, *Nature's Metropolis*, op. cit., p. 402, n.4. Dans cette note, il se réfère à Alfred Schmidt et Neil Smith, qui sont, me semble-t-il, les truchements de sa lecture de Marx. Sa lecture de première main du philosophe allemand m'apparaît limitée à l'édition anglaise du *Capital*.

humaines, matérielles et symboliques, en tant qu'elles sont le résultat des pratiques, des discours et des représentations par lesquelles un groupe se reproduit dans des rapports déterminés et définit son identité. La répétition du terme de nature dans l'expression « seconde nature » indique que ces productions humaines sont elles-mêmes naturelles, dans la mesure où elles sont toujours issues de la matière naturelle et transformées par des êtres humains pensés comme puissance naturelle. Ce syntagme signe donc, dans l'écriture de l'histoire, l'appartenance ontologique des humains à la terre. Le projet de l'histoire culturelle et sociale de l'environnement est informé par une épistémologie naturaliste. L'histoire culturelle de l'environnement semble, à ce stade, animée par une tension entre son projet initial (montrer l'historicité des rapports à la nature) et les concepts dont elle use pour en rendre compte (première et seconde nature).

En effet, dans la mesure où la relation des sociétés à leur environnement n'est jamais achevée et dans la mesure où la nature à laquelle elles ont affaire a, le plus souvent, déjà été objet d'une activité sociale, nous sommes obligés d'admettre que « la nature où nous vivons n'est jamais purement première ou seconde, mais toujours un mélange complexe des deux⁸⁰⁴ ». Cette précision indique à mon sens une limite conceptuelle du projet qui ne trouvera sa résolution que dans la formulation postérieure du concept de « nature historique⁸⁰⁵ ». Dire de la nature qu'elle est historique a trois implications théoriques. Premièrement, les activités des sociétés dans l'environnement modifient le plus souvent celui-ci. Deuxièmement, il existe une histoire autonome des mondes non humains qui a des effets sur l'histoire des sociétés⁸⁰⁶. Troisièmement, ce que nous appelons nature est informé par des représentations culturelles, des significations et des valeurs qui sont l'objet de conflits et imposent « la confrontation de multiples récits concurrents⁸⁰⁷ » dans l'écriture de l'histoire. Le concept de « nature historique » me paraît, dès lors, plus adéquat que ceux de première et seconde nature. Les systèmes non-humains, naturels (relevant de la première nature) ou technique (relevant de la seconde) deviennent des protagonistes essentiels du drame qui se met en place dans *Nature's Metropolis*. La nature elle-même, bien que silencieuse, contribue à faire

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. XIX. Voir plus haut, X.

⁸⁰⁵ CRONON William, « The Trouble with Wilderness; or getting back to the Wrong Nature », dans W. Cronon (éd.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York, WW. Norton and Company, 1996 ; CRONON William, « The Riddle of the Apostle Islands: How do you manage a wilderness full of human stories? », *Orion, Great Barrington, The Orion Society*, juin 2003, p. 36-42 ; Voir pour la traduction française : CRONON William, *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, G. Quenet (éd.), traduit par Mathias Lefèvre, Paris, Éditions Dehors, 2016.

⁸⁰⁶ W. Cronon, « Une place pour les histoires », art cit, p. 90 : « Pourtant, la nature n'est pas tout à fait silencieuse. Quelle que soit la façon dont les gens agissent leurs actions ont des conséquences réelles dans la nature, au même titre que les événements naturels ont des conséquences réelles pour les gens ».

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 80.

l'histoire humaine et les récits historiques doivent en rendre compte. Les conflits humains constituent une part importante, mais non exhaustive, de l'histoire de la nature. Dès lors, se pose le problème politique des significations culturelles de la nature dans l'écriture de l'histoire environnementale.

(ii.) *Significations sociales et conflits naturels : un problème politique dans l'écriture de la nature*

Le problème ontologique du naturalisme et du dualisme est complexifié par la multiplicité culturelle des connotations de la nature. Mais cette multiplicité n'est pas neutre ; elle ne renvoie pas seulement à des différences coutumières héritées. Elle exprime une conflictualité, entre et au sein des collectifs, fondée sur des récits hétérogènes qui expriment des rapports de propriété antagonistes, lesquels conditionnent les usages de la terre. Le refus de réduire la nature à « une définition univoque⁸⁰⁸ » doit donc se comprendre à partir du souci politique de rendre aux groupes subalternes la parole dont ils ont été privés par le monopole des discours sur l'histoire et l'environnement. Pour l'historien, les connotations multiples de la nature témoignent de rapports de propriété conflictuels et des luttes dans les usages de la terre. Aussi on pourrait dire qu'il existe, dans *Nature's Metropolis*, deux *opérateurs de pluralisation du concept de nature* : la dialectique historique de la première et de la seconde nature ; la multiplicité contemporaine des représentations du rapport à l'environnement. On peut suivre le second à partir d'un exemple de Cronon.

Alors que les Indiens Powatomis, qui avaient vécu dans la région depuis des millénaires, transformaient leur environnement sans l'inscrire dans des rapports de propriété privée, en excluant la terre elle-même de toute marchandisation⁸⁰⁹, le développement de la métropole s'accompagna au contraire d'une introduction des rapports de propriété capitaliste dans le paysage du Grand Ouest. À ce propos, Cronon écrit que « l'univers culturel hybride des Indiens et des Euro-américains, qui avait existé dans la région de Chicago pendant des décennies, allait finalement voler en éclats sous l'effet des différentes conceptions de la propriété et la répartition réelle des territoires⁸¹⁰ ». Or cette transformation du monde social nord-américain est le produit d'une mutation des rapports de production sous l'effet d'un changement dans les usages de la nature et

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. XIX.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 53 : « *The Powatomis' own conception of the market did not extend to the lands on which they lived, at least not nearly so much as the people who supplanted them. They had little experience with how deeply land and its products could enter the marketplace, and they did not dream of how a hinterland territory could pay tribute to an imperial city.* »

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 29 : « *The hybrid cultural universe of Indians and Euroamericans that had existed in the Chicago area for decades was finally to be shattered by different conceptions of property and real estate.* »

de son paysage. L'érection de barrières qui délimitent la propriété et la mise en place de pare-feux qui empêche la culture sur brûlis des Powatomis furent des conditions essentielles au développement de l'agriculture capitaliste intensive et contribuèrent à inscrire dans l'environnement lui-même un « système de propriété sous-jacent qui divisait la terre selon des droits de propriété⁸¹¹ ». Malgré ses limites, la distinction entre première et seconde nature a ainsi pour fonction de permettre une critique de la logique de la valeur et de ses effets sociaux et environnementaux.

C. Marchandisation de la nature et fétichisme de la marchandise

Il a été fait grand cas, dans la littérature secondaire, des études de Cronon sur les dispositifs techniques (l'élévateur à grain et le camion frigorifique) permettant la transformation de la nature en marchandise capitaliste⁸¹². En revanche, rares ont été les commentateurs à avoir soulevé l'originalité de son étude des grands magasins, en tant que dispositif spécifique par lequel se réalise un « fétichisme de la marchandise⁸¹³ ». Là où Raymond Williams présentait l'histoire multiple des formes culturelles en tant qu'elles contribuent à la modification des rapports à la nature, Cronon semble retrouver une autre fonction de la culture, qu'on qualifierait d'*idéologique*. Les représentations dans lesquelles se donnent les rapports sociaux capitalistes n'ont pas seulement une autonomie et une effectivité, mais elles contribuent également à *masquer* ou à *dissimuler* la véritable nature de ce qu'elles sont censées représenter.

(i.) Nature marchande, nature abstraite : l'élévateur, la Bourse et la norme

Toute marchandisation de la nature suppose une abstraction de ses produits, c'est-à-dire une séparation de leur origine écosystémique et une quantification de leur qualité, réalisée et élargie par leur introduction sur le marché. Tel est sans doute l'un des leitmotifs décisifs de *Nature's Metropolis*. Certainement influencé par les réflexions francfortoises sur « l'abstraction-échange⁸¹⁴ »,

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 102 : « *Fields, fences, and firebreaks were concrete embodiments of the environmental partitioning that made farming possible, but they also expressed the underlying property system that divided the land into ownership rights.* »

⁸¹² B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 21. G. Quenet, « William Cronon : récits, environnement et communautés », *art cit.*, p. 37- 38.

⁸¹³ Ce thème marxien a donné lieu à une immense littérature. Je me contenterai de rappeler ici sa source initiale dans « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » dans K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 81- 95.

⁸¹⁴ SOHN-RETHEL Alfred, « Travail intellectuel et travail manuel » in *La pensée-marchandise*, traduit par Gérard Briche et traduit par Luc Mercier, Bellecombès-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2010 ; TOSCANO Alberto, « Le fantasme de

Cronon propose de comprendre les mécanismes techniques, juridiques et institutionnels par l'intermédiaire desquels cette abstraction des produits naturels hors de leur contexte écologique se déploie. Trois inventions l'ont autorisée : l'élévateur à grain, le Chicago Board of Trade (la Bourse) et les normes de qualité.

Inventé en 1842 par Joseph Dart, l'élévateur à grain est une machine couplée à un moteur au charbon ou au bois qui permet de monter d'énormes volumes de grains afin de les répartir dans des silos, des wagons ou des bateaux. Outre l'économie de main-d'œuvre qu'il permet, l'élévateur résout le problème technique de la répartition des grains en provenance des champs du Grand Ouest américain. Son efficacité multiplie les quantités de blés que la ville peut centraliser et contribue à faire de Chicago le principal centre, américain et mondial, pour le commerce de ces denrées. Avec ces treize élévateurs dans les années 1860, la métropole de l'Illinois centralise la quasi-totalité des ressources agraires produites dans la région⁸¹⁵. Mais l'élévateur pose également une nouvelle série de problèmes. Jusqu'à son invention, les grains arrivaient en sacs, chacun étant marqué du sceau de son producteur et ce qui permettrait une vente directe entre l'agriculteur et un acheteur. Or l'élévateur est d'autant plus efficace qu'il charrie des matières fongibles plutôt que des marchandises individuelles (des sacs). Mais mélanger les grains supposerait de mêler des marchandises de qualités différentes appartenant à des propriétaires différents. C'est ainsi que le *Chicago Board of Trade*, syndicat des commerçants et distributeurs de la ville, mit en place un système de « normes de qualité », évaluée par des inspecteurs de silos.

À partir de 1857, quatre critères de qualité (de la plus mauvaise, non-recevable, à la qualité supérieure « Club » en passant par la « Nb. 1 » et la « Nb.2 ») et trois périodes de récolte (printemps, été, automne) fournirent les critères à partir desquels la marchandise est quantifiée et évaluée⁸¹⁶. Tous les sacs de blés qui arrivent au *Chicago Board of Trade* sont ainsi échangés contre des récépissés indiquant la date de la récolte, la quantité et la qualité du grain selon les normes fixées par l'institution. Les grains peuvent alors être mélangés dans l'élévateur puisque chaque agriculteur ou vendeur pourra échanger son récépissé contre la même quantité de blé fournie ou bien vendre ce récépissé à un acheteur qui pourra l'échanger contre un volume de grains équivalent, d'une qualité similaire. L'élévateur à grain, le Board of Trade et son système de normes inaugurent ainsi la

l'abstraction réelle », in *Période*, traduit par Juliette Farjat, 1 octobre 2015, consulté le 16 août 2019 à l'adresse URL : <http://revueperiode.net/le-fantasme-de-labstraction-reelle/>.

⁸¹⁵ W. Cronon, *Nature's Metropolis*, *op. cit.*, p. 112.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

première expérience planétaire d'un marché sur les grains, fondé sur la fongibilité absolue de la marchandise, c'est-à-dire sur son abstraction. La bourse de Chicago est née. On peut désormais échanger du blé de l'Illinois contre du blé du Missouri (ou d'Angleterre) sans voir ni échanger le moindre grain réel⁸¹⁷. Et Cronon de conclure :

« L'innovation la plus importante de Chicago dans le commerce des grains a consisté à simplifier la diversité naturelle du sarrasin, du blé et autres moissons de sorte à ce qu'ils puissent être achetés et vendus comme des abstractions homogènes⁸¹⁸. »

Il est évident que les grains de la région de Chicago étaient déjà des marchandises bien avant la fondation du *'Change* : ils étaient largement produits pour être vendus sur le marché dès les années 1830⁸¹⁹. Mais le processus d'abstraction, c'est-à-dire de séparation de leur origine écosystémique, de quantification et de simplification de leur différence qualitative, conduit à une rupture : la valeur des marchandises est de plus en plus distincte de leurs caractères spécifiques. Leur « identité physique » est obscurcie et « déplacée dans le monde symbolique du capital⁸²⁰ ». Ce déplacement élargit la séparation de la ville et de sa campagne. Le procès de l'abstraction de la nature n'est pas seulement réalisé dans l'échange des marchandises (la vente), mais par un ensemble d'opérations techniques et institutionnelles. Par conséquent, l'aliénation de la nature est en permanence reproduite et élargie par le procès de l'abstraction, inhérente à la structure du marché capitaliste. C'est dans le contexte de cette analyse que prend sens l'étude des grands magasins et le « fétichisme de la marchandise » dont ils témoignent.

(ii.) *Fétichisme et abstraction : les grands magasins, leur catalogue*

L'historien de Chicago n'emploie jamais le concept marxien de « fétichisme ». Pourtant, son analyse de l'abstraction le mène à une critique des grands magasins et de leur rapport à la marchandise dont la proximité avec le célèbre passage du *Capital* est troublante. Voilà ce qu'écrit Cronon à propos des catalogues de vente par correspondance :

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 120 : « *The changes in Chicago's markets suddenly made it possible for people to buy and sell grain not as the physical product of human labor on a particular tract of prairie earth but as an abstract claim on the golden stream flowing through the city's elevators.* »

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 132 : « *Chicago's great innovation in the grain trade had been to simplify the natural diversity of wheat, corn, and other crops so that people could buy and sell them as homogeneous abstractions.* »

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 120 : « *Elevator receipts, as traded on the floor of Change, accomplished the transmutation of one of humanity's oldest foods, obscuring its physical identity and displacing it into the symbolic world of capital.* »

« Le catalogue de vente par correspondance était seulement l'expression de cette tendance culturelle plus générale. Bien plus qu'un ordinaire morceau de cartographie, il offrait à ses lecteurs une véritable carte du capital, de la seconde nature. Dans ses pages, les relations viennent toutes ensemble, et l'on peut lire au fil des réclames les liens entre la métropole et son arrière-pays, le flux de dette et de crédit, les assemblages de travail humain et de ressources naturelles qui composent les biens manufacturés, le mouvement des marchandises et de l'information, et la structure de distribution du système dans son ensemble. Et pourtant, la chose la plus remarquable du catalogue, comme du capital lui-même, est sa capacité à profondément *obscurcir* ces relations. Dans ses pages, chaque produit se tient seul, comme un élément unique de plus parmi les dizaines de milliers qu'un consommateur peut souhaiter observer. Il n'y avait aucune nécessité à s'interroger sur la provenance de ces choses – la manière dont elles ont été créées, par qui, avec quels matériaux, avec quelles conséquences sur le lieu dans lequel elles ont été produites – parce que la réponse à cette question s'arrête au *Busy Hive*. Tous ces produits viennent de Ward, ou de Sears, tout comme les moissonneuses de McCormick viennent de son usine⁸²¹. »

Le catalogue du magasin *Busy Bee-Hive* se présente d'abord pour l'historien comme une « carte » des relations sociales, économiques et écologiques qui ont permis la production et la circulation des marchandises. En d'autres termes, les marchandises apparaissent comme les produits de rapports sociaux, les résultats d'un travail social inscrit dans une géographie naturelle et économique. Mais ajoute Cronon, ces relations sont immédiatement « obscurcies » par le catalogue comme par le capital. Ici, le principe d'analogie entre le capital et le catalogue semble indiquer que celui-ci n'est qu'un effet mécanique de celui-là, « l'expression d'une tendance culturelle plus générale ». On peut donc lire, dans l'archive, la logique du capital en tant que celle-ci a prévalu à la constitution de l'archive elle-même. En feuilletant les images des marchandises, l'historien dévoile la logique cachée du catalogue. Quelle est cette logique et quel est son rapport avec l'étude des relations environnementales de la ville de Chicago ?

Dans la mesure où toute question sur la provenance de la marchandise s'arrête à l'entrée du magasin et à la surface de la page, cette logique de la dissimulation se présente comme une mythologie moderne où la production est effacée de l'apparition de l'objet. Gommer la production

⁸²¹ *Ibid.*, p. 339 : « The mail order catalog was only the purest expression of this much broader cultural tendency. Even more than an ordinary piece of cartography, it offered its readers a map of capital, of second nature. In its pages, these relationships all came together, so one can read in its advertisements the ties between metropolis and hinterland, the flow of debt and credit, the assembly of labor and natural resources into manufactured goods, the movement of commodities and information, and the structure of the distribution system as a whole. And yet the most remarkable thing about the catalog, like capital itself, is how thoroughly it obscures these relationships. On its pages, each product stands alone, just one more item among the tens of thousands that a customer might wish to consider. There was no need to wonder where such things came from-how they had been created, by whom, from what materials, with what consequences for the place in which they had been made-for the answer to that question stopped at the busy hive. All these many products came from Ward, or Sears, just as McCormick's reapers came from his factory. »

revient, selon Cronon, à supprimer l'origine écosystémique de l'objet produit. Le catalogue est en effet, pour paraphraser Marx, une « gigantesque collection de marchandises⁸²² » où elles apparaissent toutes uniques et n'ayant de relations qu'avec la série des autres marchandises parmi lesquelles elles sont présentées. Or le « caractère fétiche de la marchandise » désigne justement chez Marx « le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport entre choses⁸²³ ». La fantasmagorie est, au sens figuré, une représentation imaginaire du surnaturel. Mais, elle désigne, littéralement, l'un des lointains ancêtres du cinéma, un procédé utilisant une « lanterne magique » grâce à laquelle on projette des images surnaturelles. La forme fantasmagorique est donc la projection surnaturelle d'un rapport entre choses qui dissimule un rapport social réel⁸²⁴. Marx insiste cependant sur le fait que les relations sociales apparaissent aux « producteurs pour ce qu'elles sont⁸²⁵ ». Comment le fétichisme de la marchandise peut-il être à la fois une représentation fantasmagorique, un procédé de falsification d'une image réelle, et exprimer la réalité des rapports sociaux ?

Répondre à cette énigme du capital suppose de comprendre la nature de la production marchande. Les individus sociaux privés, explique Marx, n'entrent en contact les uns avec les autres que dans l'échange qui réalise la valeur de la marchandise. Pour qu'une marchandise s'échange, elle doit d'abord appartenir en propre à une personne privée et avoir été produit par des « travaux privés menés indépendamment les uns des autres⁸²⁶ ». La dimension sociale du travail, à savoir sa capacité à produire des objets adaptés à la satisfaction de besoins sociaux, n'apparaît donc aux producteurs que par la vente qui réalise non seulement la valeur d'échange de la marchandise (son prix) mais consacre également sa valeur d'usage (son utilité). C'est pour cette raison que les relations sociales des travaux privés apparaissent, selon la célèbre formule de Marx, « non pas comme des rapports immédiatement sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports impersonnels entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles⁸²⁷ ». En effet, le caractère privé de la production marchande masque la dimension

⁸²² K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 39 : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste apparaît comme une "gigantesque collection de marchandises" ».

⁸²³ *Ibid.*, p. 83.

⁸²⁴ Cronon considère quant à lui que ce n'est pas tant la véritable nature des rapports sociaux économiques qui est dissimulée que la dimension écologique de tout rapport social. J'y reviendrai plus loin.

⁸²⁵ K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 83.

⁸²⁶ *Ibid.* p. 83.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 83- 84.

sociale du travail qui non seulement apparaît, mais n'est véritablement réalisée que par le marché lui-même. Dès lors, c'est bien dans l'échange des marchandises que les travaux privés entrent en relation et qu'apparaît leur dimension sociale. *La fantasmagorie est la forme réelle des rapports sociaux aliénés*. Revenons maintenant à l'analyse de Cronon.

Citant une fermière du Nebraska, à la fin du XIX^e siècle, Cronon remarque le rôle du marché – et des dispositifs spécifiques du grand magasin et de son catalogue par correspondance – dans l'apparition et la mise en place de nouvelles relations sociales. Mrs. S Gilbert, résidente de Benkleman, écrivait ainsi que « le catalogue de Montgomery Ward était un lien réel entre nous et la civilisation⁸²⁸ ». Il est évident que cette affirmation renvoie à l'isolement géographique d'une région seulement reliée à la métropole par les chemins de fer, le télégraphe et les catalogues des grands magasins. Cependant, le marché, dans certaines de ses formes culturelles spécifiques de la fin du XIX^e siècle (le grand magasin et le catalogue de vente par correspondance), est aussi la médiation par laquelle la dimension sociale du travail paysan est réalisée. Les relations sociales des paysans du Nebraska et des ouvriers des usines de moissonneuses, du prolétariat rural et de la bourgeoisie urbaine n'apparaissent que sous la forme de l'échange possible offert par le catalogue. Les rapports entre personnes apparaissent dans et comme « des rapports sociaux entre des choses impersonnelles ». Le catalogue est une archive du fétichisme en tant qu'expression de la logique de dissimulation du capital et du caractère secret de la marchandise. Cronon conclut ainsi son étude des grands magasins :

« Le paradoxe de la Chicago du dix-neuvième siècle était contenu dans un marché qui, amenant la ville et son pays dans un espace toujours plus restreint, leur donnant une culture commune, développant des communications toujours plus intimes entre eux, dissimulait en même temps les liens réels qu'il était en train de créer. La géographie du capital produisait un paysage de connexions obscurcies. Plus les marchés de la ville étaient concentrés, et plus leur arrière-pays était étendu, plus il était facile d'oublier les origines ultimes des choses qui s'y échangeaient. Les espaces écologiques de la production devenaient de plus en plus distants des points de consommation économiques, rendant de plus en plus difficile de garder la trace des coûts et des conséquences réelles des produits particuliers⁸²⁹. »

⁸²⁸ W. Cronon, *Nature's Metropolis*, *op. cit.*, p. 338 : « *The Montgomery Ward catalog* », wrote a Nebraskian farmwoman, « ...was a real link between us and civilisation. »

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 340 : « *The paradox of nineteenth-century Chicago was that the same market that brought city and country ever closer together, giving them a common culture and fostering ever more intimate communication between them, also concealed the very linkages it was creating. The geography of capital produced a landscape of obscured connections. The more concentrated the city's markets became, and the more extensive its hinterland, the easier it was to forget the ultimate origins of the things it bought and sold. The ecological place of production grew ever more remote from the economic point of consumption, making it harder and harder to keep track of the true costs and consequences of any particular product.* »

S'il m'a semblé légitime de relever la proximité de cette analyse du marché de Chicago et de la critique du fétichisme dans *Le Capital*, il ne faut pas se leurrer sur la différence de ces projets. Ce fétichisme n'engage pas seulement, chez Cronon, les relations sociales en tant que telles, mais dissimule en même temps le fait que *toute relation sociale est une relation environnementale*. Pour le dire en terme marxien, le fétichisme de la marchandise masque les rapports de production *et* les conditions naturelles objectives de ces relations. Or la centralité accordée à l'étude de la valeur dans *Le Capital* conduit Marx à rejeter « la querelle insipide et ennuyeuse sur le rôle de la nature dans la constitution de la valeur d'échange⁸³⁰ ». L'histoire culturelle de l'environnement a au contraire pour fonction de déchiffrer, dans les hiéroglyphes du marché, les sources naturelles de la vie sociale qu'il tend à dissimuler. Il n'en reste pas moins que l'histoire culturelle et sociale de l'environnement de Chicago est une critique de la marchandisation et de l'exploitation de la nature, fondée sur le procès de l'abstraction (quantification, simplification, dissimulation) inhérent à la logique d'accumulation du capital. La critique du capitalisme est indexée sur un naturalisme pour lequel l'histoire environnementale des sociétés est incompréhensible sans l'histoire culturelle de la nature.

⁸³⁰ K. Marx, *Le Capital, op. cit.*, p. 94. C'est sans doute sur ce point que la distance entre Marx et Cronon est la plus importante. Pour l'historien américain, « la théorie de la valeur travail » ne permet pas d'expliquer « l'incroyable accumulation de capital » dans la mesure où « une grande partie de la valeur de ces marchandises vient directement de la première et non de la seconde nature⁸³⁰ ».

Conclusion

Dans les études de Raymond Williams, la littérature fournit des modèles d'écriture de la nature où elle est, malgré son silence, un personnage signifiant du drame. Aussi a-t-il montré le rôle de la culture dans la transformation pratique des relations naturelles, au-delà de l'expression des rapports sociaux. En tant que récit des rapports à la terre, la littérature apparaît alors comme un enjeu stratégique des luttes politiques écologistes. Qu'il existe une histoire autonome de la nature n'empêche pas, mais impose au contraire, d'être toujours attentif aux conditions culturelles de ses manifestations et à la multiplicité des significations et des valeurs qu'on lui prête. Entre le discours de la domination de la nature et l'idéalisation romantique d'une campagne mythique, il existe tout un ensemble de rapports possibles qu'il convient d'inventer dans des formes esthétiques nouvelles. Cronon a cependant montré que l'effectivité de la culture ne devait pas masquer sa fonction idéologique dans la reproduction ou la dissimulation des rapports sociaux à la nature. À l'heure des catastrophes globales, critiquer les récits qui masquent nos attachements naturels est un préalable à l'invention des formes esthétiques adaptées à de nouvelles relations.

Chapitre 6

Le naturalisme pratique

José Carlos Mariátegui à Leipzig

« *Guy pensa que, raconté ainsi, il semblait que le fleuve eût décidé par où passer. [...] À bien y regarder, avec toute la puissance de ses eaux, le Saint Laurent avait dû se contenter du seul lit possible. Choisir n'était qu'une façon de parler, un point de vue étroit, qui ne tenait pas compte de trop de détails. De la même manière, pensa-t-il, les hommes se convainquent de choisir, mais le chemin qu'ils parcourent est toujours le seul qu'ils aient à leur disposition. Guy était le fleuve. Il pensait avoir pris la meilleure décision, mais seulement parce que c'était la seule possible. Le fleuve devait s'ouvrir une voie jusqu'à la mer, pour ne pas finir à sec et mourir.* »

Wu Ming, *Manitwana*

Introduction

Le « retour *de la terre* » dans les discours scientifiques s'accompagne d'un « retour *à la terre* » dans les pratiques éthiques et politiques du monde contemporain. Face aux effets écologiques désastreux d'une mondialisation fondée sur la croissance industrielle et la multiplication des échanges commerciaux à longue distance, les territoires agraires apparaissent comme des lieux de réinvention de formes de vie non capitalistes. Or, comme l'ont esquissé les deux chapitres précédents, la signification de ce retour est ambiguë.

D'un côté, il peut témoigner d'une critique en acte de la modernité capitaliste et de la tentative pour limiter les perturbations qu'elle provoque dans le métabolisme des sociétés et de leur environnement. Les campagnes offrent en effet l'exemple d'une vie sociale moins aliénée de la nature. Mais, d'un autre côté, ce retour à la terre semble parfois motivé par le désir de retrouver l'unité originelle des humains et des non humains dans la stabilité rassurante d'un *cosmos* éternel⁸³¹. Dans ce cas, il peut conduire à défendre des formes identitaires de la communauté politique où « l'enracinement » est le critère de définition du politique par opposition « au nomadisme » des exilés et du capital⁸³². Ces réactions à la catastrophe écologique idéalisent l'existence d'une nature

⁸³¹ On en trouve des manifestations fort différentes dans le monisme primitiviste du blockbuster *Avatar* de James Cameron et dans l'encyclique « *Laudato Si* » du chef de l'Église romaine. L'écologie intégrale catholique témoigne de ce mythe par bien des aspects. Voir FRANÇOIS (PAPE), *Lettre encyclique Laudato Si' du Saint-Père François sur la sauvegarde de la maison commune*, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2015.

⁸³² On ne peut qu'être frappé à la lecture du programme du Rassemblement national pour les dernières élections européennes de l'idéologie qui le sous-tend. Reprenant aux penseurs identitaires d'extrême-droite (Jean-Charles Masson, Alain de Benoist) l'opposition entre « nomadisme » et « enracinement », le programme oppose au « mondialisme » des élites et des réfugiés, le « localisme » des peuples européens : les circuits courts, l'agriculture biologique, etc. Ce changement idéologique n'est pas anecdotique. Voir notamment *Pour une Europe des Nations. Manifeste pour une nouvelle coopération en Europe « L'Alliance Européenne des Nations »*, Rassemblement national, 2019, p.7 : « Au-delà de la joute électorale européenne se joue un combat idéologique entre les nationaux et les mondialistes, entre les patriotes qui défendent "ceux qui sont de quelque part" et les postnationaux qui voudraient voir émerger des hommes nouveaux, "ceux qui sont de nulle part", entre les partisans de l'enracinement et les tenants de l'idéologie nomade. »

mythique, ainsi que de relations sociales primitives et authentiques, dont on est en droit d'interroger la réalité. Il n'est évidemment pas question de se livrer ici à l'exercice d'une philosophie qui jugerait, de manière univoque et abstraite, la signification politique de pratiques sociales toujours situées historiquement. Entre la position romantique d'un Thoreau, qui cherche dans la proximité avec le sauvage l'expression de la naturalité intrinsèque des étants⁸³³, et le réinvestissement de l'agriculture urbaine pour satisfaire des besoins alimentaires dans les villes désindustrialisées du capitalisme tardif, comme à Detroit dans les années 2000, il y a évidemment un écart et une différence qui empêchent toute assignation à une position politique simple⁸³⁴.

En revanche, la réflexion sur le sens du naturalisme philosophique dans la conception matérialiste de l'histoire (chapitres 4 et 5) a fait naître le soupçon qu'il pouvait être lié à la représentation idéale d'une communauté originaire, humaine et non humaine, engagée dans des relations non pathologiques, et qu'il s'agirait de faire *revivre par un naturalisme pratique* fondé sur le retour à la terre des communes agricoles. Que l'on songe à l'appel marxien pour le « retour de la société moderne à une forme supérieure du type le plus archaïque⁸³⁵ » ou bien à la sensibilité pour le « chant de la terre, du travail rural, de la jouissance [...] du monde naturel⁸³⁶ » dont témoigne la critique culturelle de Raymond Williams. Il est difficile de ne pas voir dans ces versions du naturalisme philosophique une forme de nostalgie pour une relation immédiate à la nature qu'une pratique adéquate pourrait ressusciter⁸³⁷. Cette « politique du naturalisme » ferait fond sur la représentation d'une *séparation* typiquement moderne des sociétés et de l'environnement. Or, l'idée

⁸³³ THOREAU Henri David, *Walden: ou La vie dans les bois*, avec une préface de EMERSON Ralph Waldo, Paris, Gallmeister, 2017.

⁸³⁴ C'est ce qu'ont très judicieusement synthétisé Paula Dolci et Coline Perrin dans leur étude sur les néo-agriculteurs et agricultrices de Sardaigne, suite à la crise économique de 2008. Voir DOLCI Paula et PERRIN Coline, « Retourner à la terre en Sardaigne, crises et installations en agriculture », in *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 33, vol. 2, 2017, p. 145-167. Il est évidemment nécessaire d'évoquer parmi ces formes de retour les luttes indigènes et écologistes pour la réappropriation des territoires. Voir notamment MARTINEZ-ALIER Joan, *L'écologisme des pauvres: une étude des conflits environnementaux dans le monde*, traduit par André Verkaeren, Paris, Institut Veblen pour les réformes économiques: les Petits matins, 2014.

⁸³⁵ Voir le premier brouillon à Zassoulitch dans MARX Karl, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch » in *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), Maurice Godelier (éd.), Paris, Éditions sociales, 1970, p. 325.

⁸³⁶ WILLIAMS Raymond, *The Country and the City*, New York, Oxford University Press, 1975, p.271.

⁸³⁷ CRONON William, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, New York, WW. Norton and Company, 1991. Toute la subtilité de la position de Williams vient du fait qu'il déconstruit la représentation idéale d'une communauté naturelle par une histoire des formes culturelles de la représentation depuis Virgile, mais qu'il se rattache à cette tradition en défendant la nécessité du naturalisme dans la critique de la modernité. Voir R. Williams, *The Country and the City*, *op. cit.*.

de « séparation », ou de « rupture » du métabolisme social, pose différents problèmes que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder⁸³⁸.

D'une part, elle oppose au monde scindé du capital et de la nature, l'*univers* précapitaliste de l'unité immédiate des sociétés et de leur environnement. On sait à quel point cette périodisation est incompatible avec le constat anthropologique et historique du foisonnement des modalités d'interaction dans la nature⁸³⁹. D'autre part, l'idée de séparation semble appeler d'elle-même une « politique du retour à la terre », seule à même de réaliser la « réconciliation » des sociétés et de la nature⁸⁴⁰. À cet égard, le retour à la terre, en tant que solution pratique de la séparation, et condition de la réconciliation, suppose une projection de l'avenir comme retour à un passé mythique. Dans cette chronologie cyclique, le futur permet la résolution des antagonismes passés, à condition qu'il puisse rejouer l'harmonie de l'origine⁸⁴¹. Dès lors, le rapport entre naturalisme philosophique et idéal du retour à la terre fait naître plusieurs difficultés que ce chapitre aura pour tâche d'élucider.

Premièrement, le naturalisme est-il nécessairement lié, dans le matérialisme historique, à une mythologie de l'origine où la communauté est pensée comme harmonie entre humains et non humains ? Si tel était le cas, s'agirait-il d'une raison suffisante pour abandonner le naturalisme philosophique ? Ne faudrait-il pas y voir au contraire un répertoire utopique de pratiques politiques écologistes ? Deuxièmement, ce naturalisme est-il nécessairement solidaire d'une philosophie de l'histoire tendue vers la résolution future des contradictions présentes par le retour à ce passé mythique originaire ? Cette eschatologie de la réconciliation est-elle seulement fondée sur le constat

⁸³⁸ C'est le problème que relève classiquement les critiques des théories de l'aliénation : la présupposition d'une origine à restaurer. Voir notamment le chapitre 2, « La nature du capital ».

⁸³⁹ Pour ne citer qu'eux, on peut penser aux travaux de DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005 ; ou de DIAMOND Jared Mason, *Effondrement: comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, traduit par Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard, 2006.

⁸⁴⁰ HORKHEIMER Max, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1974, p. 101-135. Il est tout à fait remarquable qu'Adorno et Horkheimer qui ont averti contre le risque d'une « révolte de la nature » ont aussi, par l'opposition du mythe et de la rationalité moderne, construit les conditions de possibilité théorique d'un tel retour. HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor Wiesengrund, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974. Voir le commentaire que j'en ai proposé au chapitre trois « La nature des modernes ».

⁸⁴¹ Michael Löwy et Robert Sayre ont développé l'idée d'un retour critique à une unité originaire des sociétés et de la nature dans ce qu'ils ont appelé le « romantisme contemporain de sensibilité rousseauiste ». Voir LÖWY Michael et SAYRE Robert, *Révolte et mélancolie : le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992, p. 293 : « On peut constater, toutefois, une fascination particulière pour les cultures dites "primitives", les plus éloignées de la modernité - que ce soit dans le temps ou dans l'espace - comme les civilisations de la préhistoire ou comme les peuples "sauvages" encore survivants. On peut parler, de ce point de vue d'une sensibilité rousseauiste dans la pensée romantique de cette fin de XX^e siècle (déjà présente dans l'école de Francfort, notamment chez Walter Benjamin). Pourquoi ces cultures "archaïques" attirent-elles si souvent les adversaires contemporains de la société bourgeoise moderne ? »

erroné d'une séparation initiale ou bien vise-t-elle également, d'un point de vue pratique, à édifier le rapport à la terre en creuset du monde social ? Troisièmement, la question ne serait dès lors plus de savoir si le retour à la terre est progressiste ou réactionnaire⁸⁴², mais de comprendre *de quelle « terre »* on se revendique quand on en fait le fondement de rapports sociaux non perturbés et la norme utopique de la praxis politique. Est-elle le sol phénoménologique sur lequel toute expérience s'enracine ou l'héritage d'une propriété individuelle ? Est-elle la matière du travail agricole ou le substrat de la reproduction d'une souveraineté collective ? Enfin quatrièmement, le retour à la terre engage-t-il nécessairement une définition identitaire de la communauté, pensée comme appartenance exclusive à un territoire qui délimite spatialement des liens de consanguinité nationale par la succession des droit familiaux ou bien peut-il être le lieu d'une réinvention de la communauté par la reconnaissance de la multiplicité des manières dont on habite les territoires ?

Ce chapitre ne cherchera pas à répondre à ces questions par l'histoire ou la sociologie, mais étudiera la manière dont s'est élaboré dans le matérialisme historique ce que j'appellerais un « naturalisme pratique des luttes paysannes ». Il est vrai que le marxisme est d'abord et principalement un mouvement urbain et ouvrier et que ses tendances majoritaires reflétaient cette composition. Cependant, il a existé une tradition minoritaire utopique attentive aux révoltes paysannes. On en trouve un exemple tout à fait frappant et original chez le penseur marxiste péruvien José Carlos Mariátegui, qui a tenté de penser la spécificité d'une voie péruvienne vers le communisme à partir de l'idéal d'un passé mythique, le « communisme inca », où les rapports sociaux n'étaient pas fondés sur une société de classe ni sur l'héritage racial du colonialisme espagnol. L'ancien partage de la terre était au contraire le signe passé de l'avenir d'une société égalitaire que le socialisme aurait pour fonction de faire renaître. Évidemment, cette représentation fantasmée d'un communisme agraire inca, largement inspiré du communisme primitif d'Engels ou de Luxemburg ne correspond pas entièrement à la réalité historique. Il me semble cependant que ce mythe indigéniste et agrariste joue dans la philosophie de l'histoire de Mariátegui le rôle d'une utopie que la politique du naturalisme aura pour fonction de réaliser (section 1). À cet égard, le penseur péruvien illustre sans doute une manière originale et exemplaire de prendre en compte l'aspiration pratique du *retour* à la terre dans une philosophie politique tournée vers un *avenir* mythique du communisme (section 2). On peut à partir de là réfléchir aux formes de racialisation de la communauté qui traversent le désir d'enracinement (section 3).

⁸⁴² Voir CHARBONNIER Pierre, LATOUR Bruno et MORIZOT Baptiste, « Redécouvrir la terre », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, vol. 2, 2017, p. 227-252.

1. La terre en partage : communisme, paysannerie, indigénisme

Dans le marxisme, la question de la terre et de la paysannerie s'est généralement posée selon deux orientations, économique et politique. D'un point de vue économique, il s'agit le plus souvent de s'interroger sur la théorie de la valeur et la rente foncière, les rapports de propriété et la division du travail, l'articulation avec les autres branches de la production⁸⁴³. D'un point de vue politique, le problème a été de déterminer le caractère révolutionnaire des luttes paysannes et le type d'alliance que le prolétariat urbain pouvait espérer passer avec la paysannerie dans la lutte pour la destruction des rapports capitalistes et le dépérissement de l'État. Engels, Lénine et les bolchéviques en général ont été méfiants à l'égard des tendances supposément conservatrices de la paysannerie pour laquelle l'attachement à la terre serait un attachement à la tradition⁸⁴⁴. Les luttes paysannes les plus radicales ont alors pu apparaître comme des rébellions de la première heure plutôt que des combats annonciateurs du grand soir⁸⁴⁵.

⁸⁴³ En ce domaine, la littérature marxiste est immense. Citons les classiques de la littérature communiste, les ouvrages de Marx, Lénine et Kautsky. Voir MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre III, Le Procès d'ensemble de la production capitaliste*, traduit par Gilbert Badia et Catherine Cohen-Solal, Paris, Éditions sociales, 1974, vol. 3 ; LENINE Vladimir Ilitch, *Oeuvres. Tome 3, Le Développement du capitalisme en Russie*, traduit par Roger Garaudy, Paris, Moscou, Éditions sociales, Éditions du progrès, 1969 ; KAUTSKY Karl, *La question agraire : étude sur les tendances de l'agriculture moderne ; La politique agraire du Parti Socialiste*, traduit par Edgard Milhaud et Camille Polack, Paris, V. Giard & E. Brière, 1900. Plus récemment sous l'impulsion de penseurs anglais et indiens sont apparues des études agraires critiques organisées autour de trois revues importantes : *Journal of Peasant Development* (1964), *Journal of Peasant Studies* (1973), *Journal of Agrarian Change* (2001). Ces trois revues fondées notamment par Terrence Byres et Henry Bernstein ont largement contribué au renouvellement des études agraires en général et en particulier dans le marxisme. On consultera notamment leurs ouvrages importants : BYRES Terence J., *Capitalism from above and capitalism from below: an essay in comparative political economy*, Houndmills, Basingstoke, Macmillan Press, 1996 ; ainsi que BERNSTEIN Henry, *Class dynamics of agrarian change*, Halifax, Fernwood Pub., 2010 ; qui a été récemment traduit en français dans BERNSTEIN Henry, *L'agriculture à l'ère de la mondialisation: transformations agraires et dynamiques de classe*, traduit par Edouard Morena, Paris, Éditions critiques, 2019. Parmi les auteurs importants des études marxistes agraires on compte également Jairus Banaji. Voir par exemple BANAJI Jairus, « Merchant Capitalism, Peasant Households and Industrial Accumulation: Integration of a Model », in *Journal of Agrarian Change*, n° 3, vol. 16, juillet 2016, p. 410-431. Ainsi que son important ouvrage de théorie de l'histoire : BANAJI Jairus, *Theory as history: Essays on Modes of Production and Exploitation*, Leiden, Boston, Brill, 2010.

⁸⁴⁴ Citons seulement l'ouvrage d'Engels sur les guerres de paysans, ENGELS Friedrich, *La guerre des paysans en Allemagne*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, « Les classiques du marxisme », 1974 ; ainsi que ses réflexions de 1875 sur la situation russe : ENGELS Friedrich, « Les problèmes sociaux de la Russie [16 avril 1875] » in *La Russie*, MARX Karl et ENGELS Friedrich (dir.), Roger Dangeville (éd.), Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1974, p. 236-253. En ce qui concerne Lénine, ses études sur le développement du capitalisme sont encore influencées par le populisme, même s'il n'a déjà plus aucun espoir sur la possibilité d'utiliser la forme du mir dans la transition au socialisme. Voir V.I. Lénine, *Oeuvres. Tome 3, Le Développement du capitalisme en Russie, op. cit.*

⁸⁴⁵ C'est le mérite de la tradition historiographique du marxisme anglais que d'avoir évité cette alternative ou, en tout cas, de l'avoir thématiqué. On consultera à ce propos l'ouvrage d'Hobsbawm sur le « bandit social ». HOBBSAWM Eric John, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester University press, 1959. On consultera également en français l'œuvre de THOMPSON Edward Palmer, *La guerre des forêts: luttes sociales dans l'Angleterre du XVIIIe siècle*, traduit par Christophe Jaquet, Paris, La Découverte, 2017.

On connaît à ce propos le rôle décisif du texte d'Engels de 1849, sur *La guerre des paysans en Allemagne*. Le grand mouvement de révoltes paysannes qui traverse l'Europe de 1517 à 1525, moment où il est écrasé à Frankenhausen par les armées des princes luthériens, reste dans les mémoires révolutionnaires et devient un thème privilégié de réflexion sur la politique des révoltes paysannes dans le marxisme (A). La position de ce problème me permettra de montrer que le penseur péruvien José Carlos Mariátegui a élaboré un naturalisme pratique influencé par l'agrarisme et l'indigénisme (B) à partir d'une réflexion sur le communisme inca qui place le mythe et l'utopie au cœur de la stratégie politique (C).

A. Le marxisme et la guerre des paysans

Chez Engels, la guerre paysanne annonce les révolutions communistes à venir en formulant un programme d'égalité radicale fondé sur l'abolition de la propriété privée. La formulation de ce programme à une époque où la bourgeoisie n'a pas encore le pouvoir est cependant trop précoce pour être réalisée ; il est en avance sur les rapports de production contemporains.

« C'est cette situation qui explique pourquoi, écrit-il, dès cette époque, la fraction plébéienne ne pouvait pas se limiter à la simple lutte contre le féodalisme et la bourgeoisie privilégiée : elle devait, du moins en imagination, dépasser la société bourgeoise moderne qui pointait à peine. [...] Les exaltations chiliastiques du christianisme primitif offraient pour cela un point de départ commode. Mais, en même temps, cette anticipation par-delà non seulement le présent, mais même l'avenir ne pouvait avoir qu'un caractère violent, fantastique, et devait, à la première tentative de réalisation pratique, retomber dans les limites restreintes imposées par les conditions de l'époque. Les attaques contre la propriété privée, la revendication de la communauté des biens devaient se résoudre en une organisation grossière de bienfaisance. La vague égalité chrétienne pouvait, tout au plus, aboutir à "l'égalité civile devant la loi" ; la suppression de toute autorité devient, en fin de compte, la constitution de gouvernements républicains élus par le peuple. L'anticipation en imagination du communisme était en réalité une anticipation des conditions bourgeoises modernes⁸⁴⁶. »

Engels analyse donc l'échec des révolutions paysannes comme un résultat mécanique et nécessaire dans une lutte où l'idéologie (la superstructure) est inadéquate à la structure des rapports sociaux et donc sans effet sur elle. Dans la mesure où la guerre des paysans anticiperait des formes de conscience typiques de la société bourgeoise *à venir*, elle serait incapable de transformer radicalement la société encore féodale du *contemporain*. Cette thèse sur la guerre des paysans se

⁸⁴⁶ ENGELS Friedrich, *La guerre des paysans en Allemagne*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, « Les classiques du marxisme », 1974, p. 45-46.

transforme peu à peu sous la plume d'Engels en une thèse sur la nature des mouvements paysans en général. Ils dériveraient structurellement d'une inadéquation historique entre idéologie et structure économique : ils seraient soit en avance sur leur temps à l'époque moderne, soit en retard à l'époque industrielle. La forme religieuse mystique de l'idéologie paysanne à l'époque de Münzer témoignerait de ce décalage historique. On voit que cette thèse politique réduit la question religieuse à la simple expression d'une contradiction incapable de se formuler dans des termes plus adéquats. Le discours religieux révolutionnaire apparaît comme la forme fantasmagorique tronquée des rapports réels signalant que l'époque n'est pas encore mûre pour la révolution. Seule la contradiction entre forces productives et rapports de production peut amener à un dépassement révolutionnaire des situations concrètes ; les formes de conscience de ces rapports n'apparaissent ne sont que des effets mécaniques inaptes à les transformer. L'idéologie de la guerre des paysans, le millénarisme eschatologique et proto-communiste de Münzer, est un reflet anticipant la conscience tout à fait bourgeoise d'une époque qui, elle, ne l'est pas encore. Face à cette histoire où les idées n'ont d'autre réalité que de témoigner de la situation économique, Ernst Bloch a proposé une interprétation des textes de Thomas Münzer où l'élan mystique annonce une vérité de toute politique révolutionnaire : la nécessité de l'utopie dans une transformation radicale des rapports de propriété de la terre⁸⁴⁷.

Dans *Thomas Münzer, théologien de la révolution*⁸⁴⁸, Bloch élabore en effet une philosophie de l'histoire où l'espérance, en tant qu'anticipation d'un avenir meilleur fondé sur les espoirs non réalisés du passé, est une dimension nécessaire du passage à l'action révolutionnaire et à la *praxis* politique. Aussi Bloch cite-t-il la « Très bien fondée apologie » de Münzer de 1524 :

« Les grands de ce monde font tout ce qu'il leur plaît. [...] Ils s'approprient toute créature ; poissons dans l'eau, oiseaux dans l'air, végétation sur terre, il faut que tout leur appartienne, *Isaïe 5*. Ensuite, ils notifient aux pauvres le commandement de Dieu disant : Dieu l'a prescrit, tu ne dois point voler ! mais, pour leur compte ils ne se croient point tenus d'obéir à ce précepte. Ainsi les voyons-nous à présent

⁸⁴⁷ La prose lyrique et lapidaire de Bloch est sans appel sur la dimension messianique de toute pensée révolutionnaire. Voir BLOCH Ernst, *Thomas Münzer: théologien de la révolution*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012, p.141 : « Non certes, on ne meurt point pour aboutir à un budget de production bien planifié ; jusque dans la réalisation bolcheviste du marxisme, on retrouvera justement les vieux caractères du baptême radical, de l'antique communisme conçu comme théomachie, celui des Thaborites et des Joachimistes, - avec un mythe encore caché, encore secret, d'une ultime finalité, dont le millénarisme représente bien, de façon permanente, le prélude et le correctif. »

⁸⁴⁸ E. Bloch, *Thomas Münzer, op. cit.*

opprimer tous les hommes, le pauvre laboureur, le pauvre artisan, écorcher et gratter tout ce qui vit, *Michée 3*⁸⁴⁹. »

Pour Bloch, les références religieuses et l'eschatologie millénariste ne sont pas seulement des *formes* d'un discours révolutionnaire qui ne peut pas s'exprimer autrement ; elles sont le *contenu* même de tout énoncé révolutionnaire qui pour être utopique doit avoir une part mystique. Aussi à l'inverse d'Engels qui pensait la révolution prolétarienne comme la norme à l'aune de laquelle juger le contenu de toutes les tentatives révolutionnaires, Bloch considère au contraire que la dimension utopique de la guerre des paysans révèle une vérité sur la possibilité de toute révolution⁸⁵⁰. Le millénarisme désigne l'idée que le jugement dernier ne peut arriver sans un règne de mille ans de justice : la possibilité de la justice divine lors de l'Apocalypse est liée à la justice terrestre du millénaire. Or, deux éléments importants pour nous n'apparaissent pas dans la lecture de Bloch. En effet, l'originalité de Münzer consiste ainsi à lier une certaine idée de l'Apocalypse et du jugement dernier, c'est-à-dire une théorie eschatologique de la fin des temps et une pensée naturaliste à l'aune de laquelle juger l'appropriation par les seigneurs de toutes les créatures de la terre (« poissons dans l'eau, oiseaux dans l'air, végétation sur terre, il faut que tout leur appartienne »). L'idéologie de Münzer se caractérise donc par l'articulation de trois principes philosophiques : une dénonciation de l'injustice fondée sur la critique de la propriété privée, un naturalisme religieux qui pose l'appartenance de toutes les créatures à la Terre, un mysticisme eschatologique qui annonce l'Apocalypse et le Salut. Cette approche originale des mouvements paysans anabaptistes permet-elle de penser la dimension utopique et révolutionnaire du motif contemporain du retour à la terre ? Permet-elle de fonder une politique du naturalisme ? Dans un tout autre contexte, il me semble que c'est très exactement le projet de Mariátegui de lier l'attachement à la terre et le projet révolutionnaire du communisme.

⁸⁴⁹ MÜNZER Thomas, « La très bien fondée apologie », 1524 cité par *Ibid.*, p. 74- 75.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 87 : « C'est pourquoi, au-delà de leurs aspects économiques, il convient de considérer les soulèvements paysans dans leurs plus profondes racines. Si l'on veut saisir réellement les conjonctures et les virtualités de l'époque, il faut nécessairement tenir compte, à côté des facteurs économiques, d'un autre besoin et d'un autre appel. Car, si les appétits économiques sont bien les plus substantiels et les plus constants, ils ne sont pas les seuls ni, à la longue, les plus puissants ; ils ne constitueront pas non plus les motivations les plus spécifiques de l'âme humaine, surtout dans les périodes où domine l'émotion religieuse. À l'encontre des événements économiques ou en parallélisme avec eux, on voit toujours agir, non seulement de libres décisions volontaires, mais aussi des structures spirituelles d'une importance absolument universelle et auxquelles on ne peut dénier une réalité au moins sociologique. »

B. Narodnisme et indigénisme

José Carlos Mariátegui est souvent présenté comme l'un des premiers introducteurs du marxisme en Amérique latine⁸⁵¹. S'il fut un fervent défenseur du matérialisme historique⁸⁵², il eut également à subir les attaques d'une Internationale Communiste qui fustigeait son « populisme », c'est-à-dire son attrait passéiste pour les formes d'organisation communautaires incas et son refus de subordonner les questions indigène et paysanne à la lutte des classes dirigée par le prolétariat industriel⁸⁵³. Surnommé *el amauta*, « le sage » en quechua, il était le principal animateur de la revue éponyme qui tentait une synthèse originale de l'anti-impérialisme indigéniste et d'un marxisme non orthodoxe⁸⁵⁴.

D'un côté en effet, le marxiste péruvien lutte contre l'*Alliance Populaire Révolutionnaire Américaine* (APRA) fondé par Víctor Raúl Haya de la Torre en 1924 dont il juge la lutte anti-impérialiste nécessaire quoique limitée par la dimension libérale et bourgeoise du mouvement. L'*Apra* vise à défendre l'indépendance idéologique et matérielle de l'Amérique latine – et en particulier du Pérou, où elle est née – par un refus de l'impérialisme états-unien et du marxisme soviétique. De la Torre prône des solutions indo-américaines pour le continent, tout en refusant d'avoir recours au vocabulaire de la lutte des classes et à la grammaire marxienne. Malgré,

⁸⁵¹ C'est d'ailleurs la thèse de l'excellent ouvrage dirigé par José Arico. Voir ARICO José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, México, Mexique, Ediciones pasado y presente, 1978. Les récents traducteurs de l'anthologie de Mariátegui en anglais présente sa jeunesse de la manière suivante (je traduis) : « José Carlos Mariátegui est né le 14 juillet 1894, dans la petite ville de Moquega au sud du Pérou. Il était le sixième enfant d'une femme métisse pauvre, María Amalia La Chira, qui avait perdu ses trois premiers enfants peu après leur naissance. Le père de Mariátegui, Francisco Javier Mariátegui, portait le même nom que son grand-père, leader libéral de l'indépendance. Peu après la naissance de Mariátegui, La Chira se sépara du père de ses enfants afin de les soustraire à son influence libérale. Elle retourne vivre avec ses enfants chez ses parents à Savan, une ville fréquentée par les voyageurs qui suivaient les routes commerciales qui venaient et allaient dans les montagnes péruviennes. Mariátegui passait des heures incalculables dans l'atelier de cuir de son grand-père à écouter les voyageurs raconter l'histoire de leurs vies de travailleurs, dans des conditions proches de celle du servage, sur ces grands domaines fonciers des hauteurs, qu'on nomme *latifundios*. Jeune, il devint tuberculeux et il se blessa à la jambe gauche à l'âge de huit ans. Il resta handicapé toute sa vie. » MARIATEGUI José Carlos, *José Carlos Mariátegui: An Anthology*, H. E. E. V. Vanden et M. B. Becker (éd.), New York, Monthly Review Press, 2011, p. 7-8.

⁸⁵² Voir notamment MARIATEGUI José Carlos, *Défense du marxisme*, traduit par Vladimir Caller, Paris, Éditions Delga, 2014.

⁸⁵³ MIROSHEVSKI V.M., « El “populismo” en el Peru. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano » in *José Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, ARICO José (dir.), Mexico, Ediciones pasado y presente, 1978, p. 55-70 : « Consideraba a los campesinos indígenas peruanos como “colectivista naturales”, creía que éstos realizarían la revolución socialista independientemente, sin la dirección del proletariado revolucionario. » et ma traduction : « Il pensait que les paysans indigènes du Pérou étaient “naturellement collectivistes” et il croyait qu'ils pourraient réaliser une révolution socialiste sans la direction du prolétariat révolutionnaire. »

⁸⁵⁴ Dans la suite de ce chapitre j'utiliserai le terme « *amauta* » en minuscule pour désigner Mariátegui et « *Amauta* » avec une majuscule pour désigner la revue qu'il a fondé et animé.

l'antimarxisme de l'*Alliance*, Mariátegui trouve dans son anti-impérialisme les ressorts pour défendre une voie péruvienne vers le socialisme, par laquelle il tient à distance les organes internationaux du bolchévisme et leur idéologie du progrès. D'un autre côté, Mariátegui lutte contre le *Comintern* qui commence à s'intéresser à l'Amérique latine à la fin de la courte vie du marxiste péruvien. Lui qui a fondé le Parti Socialiste du Pérou en octobre 1928 n'acceptera son changement en Parti Communiste péruvien qu'en 1930, juste avant sa mort à l'âge de trente-six ans et après deux ans de discussion, souvent houleuses, avec les dirigeants de la III^e Internationale en Amérique latine.

Le marxisme de Mariátegui est en effet traversé par le désir de retourner à un partage de la terre selon les rapports de propriété non capitalistes qui garantissaient la reproduction sociale non pathologique dans la société Inca qui fût décimée par la Conquête. La possibilité d'une voie péruvienne vers le socialisme, fondée sur l'existence passée d'une communauté agricole égalitaire dessine ainsi les contours d'un *naturalisme pratique* où le retour à la terre est en fait un retour des rapports de propriété communautaires tels qu'ils étaient définis avant la colonisation mais encore maintenus, dans les faits, après l'Indépendance. Sa défense d'une alliance entre la paysannerie et le prolétariat dans un parti socialiste péruvien attentif aux droits des autochtones et au rapport de propriété agraire lui valut d'être accusé de « racisme⁸⁵⁵ » et de « populisme⁸⁵⁶ » par l'Internationale Communiste.

La critique du « populisme » de Mariátegui, développée dans un article de 1941 par le chercheur soviétique Miroshevski, fait suite à la controverse, à laquelle ils participèrent tous les deux, concernant la création d'un Parti Communiste au Pérou. Mariátegui refusait la transformation du « Parti socialiste ouvrier et paysan » en un parti communiste sur le modèle défendu par le *Comintern* parce qu'il ne voulait pas subordonner la lutte paysanne pour le partage de la terre – et les luttes indigènes pour l'égalité raciale qui les accompagnaient – à la lutte du prolétariat industriel. Cette divergence stratégique exprime une différence philosophique dans la manière de penser

⁸⁵⁵ PARIS Robert, « Préface » in *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, Paris, Maspero, 1968, p. 56. Il convient de faire attention au fait que l'accusation de « racisme » a un sens très différent (opposé) à celui qu'on emploie aujourd'hui : le racisme pour le *Comintern* c'est le fait d'expliquer des phénomènes sociaux à partir de pratiques raciales. En d'autres termes, accuser Mariátegui de « racisme » est une manière de dire que le racisme n'existe pas, que l'explication des phénomènes sociaux en termes de « race » n'a pas lieu d'être.

⁸⁵⁶ Il n'est pas étonnant, bien que ce soit regrettable, que la plupart des commentateurs aient cherché à laver Mariátegui des attaques de populisme dont il était victime, plutôt qu'à essayer de légitimer cette tradition au sein du marxisme. Mais on voit bien là la trace et l'importance du stalinisme dans l'exégèse. Voir le chapitre 4, « Le naturalisme historique ». Il me semble plus intéressant dans la perspective de ce travail, et plus juste d'un point de vue historique, de montrer que le parallèle était fondé mais l'accusation injuste. C'est précisément cette tension vers l'indigénisme et l'agrarisme qui permet de rendre compte d'une certaine *sensibilité au narodisme écologique* de ce marxisme hétérodoxe.

l'histoire : contre l'*Internationale communiste*, Mariátegui considère que les voies vers le communisme sont aussi diverses et singulières que les situations historiques elles-mêmes. Fort de l'analyse proposée dans les *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*⁸⁵⁷, il défend donc une voie spécifique, ancrée dans la structure de classe et dans la structure « raciale » de la jeune république indépendante. Dans un pays où le prolétariat est composé aux quatre cinquièmes de paysans indigènes, la solution socialiste au Pérou ne pourra être fondée que sur une réforme agraire menée par l'union des paysans indigènes et des ouvriers urbains. Parmi les commentateurs de Mariátegui, beaucoup ont tenté de le sauver des accusations « infondées » de populisme et d'indigénisme⁸⁵⁸. Je défendrai plutôt que son souci des formes de vie précapitalistes et son désir de redonner à la commune rurale andine l'importance qu'elle avait dans le système Inca, ont conduit le marxiste péruvien à renouer avec une *sensibilité au narodnisme écologique* interne au matérialisme historique, quoique minoritaire. Ainsi Michael Löwy écrit-il :

« Cette position, qualifiée de “socialisme petit-bourgeois” par ses critiques, n'était au fond que celle suggérée par Marx dans sa lettre à Vera Zassoulitch (certainement inconnue de Mariátegui). Dans les deux cas on trouve l'intuition profonde que le socialisme moderne, notamment dans les pays à structure agraire, devra *s'enraciner* dans les traditions vernaculaires, dans la mémoire collective paysanne et populaire, dans les survivances sociales et culturelles de la vie communautaire pré-capitaliste, dans les pratiques d'entraide, solidarité et propriété collective de la *Gemeinschaft* rurale⁸⁵⁹. »

Le sociologue franco-brésilien a raison d'insister sur deux éléments essentiels de cette proximité entre le populisme russe et l'indigénisme péruvien. Premièrement, dans les deux cas, une

⁸⁵⁷ MARIATEGUI José Carlos, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, traduit par Roland Mignot, Paris, François Maspero, 1968.

⁸⁵⁸ Et surtout de manière bien plus surprenante par l'un des meilleurs commentateurs de Mariátegui, José Arico. Voir notamment J. Arico, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, *op. cit.*, p. XXXV : « *Dichas críticas versaban sobre su supuesto “populismo” y sobre toda una gama de desviaciones derivadas de aquél: opiniones liberales sobre el problema indígena, al que se negó a considerar como una “cuestión nacional”, concesiones al aprismo, resistencia a la formación del partido del proletariado, etc.* » ; je traduis : « Ces critiques concernaient son supposé « populisme » et toute une série de dérives qui en découlaient : ses opinions libérales sur le problème indigène, qu'il refusait de considérer comme une “question nationale”, ses concessions à l'aprisme, sa résistance face à la formation d'un parti du prolétariat, etc. » En revanche, on ne peut qu'être d'accord avec Arico lorsqu'il affirme que ces accusations infâmantes ont une fonction politique précise : celle de dévaloriser son combat pour une voie spécifique de développement vers le communisme en Amérique latine, qui ne passera pas par le capitalisme, mais permettra l'émancipation des paysans indigènes à partir d'un retour à la commune rurale. Voir, *ibid.*, p. XL. À propos de son populisme voir également ARROYO POSADAS Moisés, « A proposito del artículo “El populismo en el Perú”, de V. Miroshevski » in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, ARICO José (dir.), Mexico, Ediciones pasado y presente, 1978, p. 93-116. Voir aussi PARIS Robert, « El marxismo de Mariátegui » in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, ARICO José (dir.), Mexico, Ediciones pasado y presente, 1978, p. 119-144 ; et enfin PRADO Jorge DEL, « Mariátegui, marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano » in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, ARICO José (dir.), Mexico, Ediciones pasado y presente, 1978, p. 71-92.

⁸⁵⁹ LÖWY Michael, « L'indigénisme marxiste de José Carlos Mariátegui », in *Actuel Marx*, n° 56, vol. 2, 2014, p. 12-22.

philosophie de l'histoire multilinéaire met l'accent sur les singularités concrètes de chaque formation sociale, en tant qu'elles sont le résultat, toujours contingent, de l'hybridation d'éléments nouveaux et d'éléments anciens. La temporalité n'est plus linéaire ni orientée vers le progrès dans la mesure où l'avenir désirable, l'*eschaton*, est un retour « héroïque⁸⁶⁰ » au passé plutôt qu'un *telos*, une apparition nécessaire du nouveau. Le moderne échappe ainsi à l'impératif du progrès et de la nouveauté pour se réaliser dans les survivances de la tradition. Deuxièmement, cette tradition serait fondée sur des rapports de propriété collective à partir desquels se développeraient des pratiques de solidarité et d'entraide. Cette vision d'une communauté ou d'une *Gemeinschaft* rurale, pour reprendre une expression de Tönnies chère à Löwy⁸⁶¹, réanime un idéal social qui ne porte pas seulement sur les institutions, économiques ou politiques, mais sur la nature même des rapports interpersonnels, sur leur densité affective en l'absence d'une rationalisation étatique des relations sociales. La *Gemeinschaft* rurale désigne donc un type de lien et de pratiques fondé sur des rapports de propriété communautaires qui forment la racine d'un « communisme primitif » et la norme utopique d'un avenir désirable. Chez Mariátegui, il ne s'agit donc pas tant d'un retour à la terre que d'un retour à une communauté où la richesse des rapports interpersonnels dérive d'une propriété collective de la terre. Les rapports collectifs à la terre sont les fondements des rapports sociaux entre humains.

L'hypothèse selon laquelle il était ignorant des discussions marxiennes avec les populistes semble confirmé par la plupart des commentateurs⁸⁶². En revanche, le fondateur du parti socialiste

⁸⁶⁰ MARIATEGUI José Carlos, « Aniversario y Balance (1928) » in *Ideología y política. Biblioteca Amauta. Ediciones populares de las obras completas de José Carlos Mariátegui.*, Lima, Amauta, 1971 ; pour la tr. fr. voir M. Löwy, « L'indigénisme marxiste de José Carlos Mariátegui », art cit, p. 20 : « Nous ne voulons certainement pas que le socialisme soit, en Amérique, calque et copie. Il doit être création héroïque. Nous devons donner vie, avec notre propre réalité, dans notre propre langage, au socialisme indo-américain. Voici une tâche digne d'une nouvelle génération. »

⁸⁶¹ TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société*, traduit par Sylvie Mesure et Niall Bond, Paris, Presses universitaires de France, 2010. LÖWY Michael, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, Londres, Verso, 1996, p.60.

⁸⁶² Voir notamment J. Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano, op. cit.*, p. XLI : « Este Marx, como es obvio, no pudo ser conocido por Mariátegui, puesto que los borradores, apuntes y cartas en los que abordaba el problema de la comuna rusa fueron publicados recién a partir de 1926 y en revistas científicas de circulación, muy limitada, al alcance solamente de un restringido grupo de especialistas. El último escrito conjunto de los dos fundadores del socialismo científico referido precisamente a este problema, el prefacio a la edición rusa de 1882 del Manifiesto Comunista, en la medida en que discrepa con la perspectiva en la que estaba colocado Marx por esa misma época, se supone con buenas razones que aunque suscrito por Marx fue redactado exclusivamente por Engels, quien tendía más bien a privilegiar el papel de la clase obrera europea en la tarea de asegurar la viabilidad de un camino no capitalista para Rusia. Es casi seguro que Mariátegui leyó este texto, así como lo leyeron generaciones íntegras de marxistas; sin embargo no es de su lectura de donde Mariátegui podía derivar ciertas opiniones sobre la comunidad indígena peruana factibles de ser calificadas de "populistas" por la ortodoxia soviética. Es posible afirmar que Mariátegui no pudo tener del populismo otro *Giaocimiento* que el que pudiera extraerse de la literatura anarquista, y de la testimonial y folletinesca con que los editores españoles inundaron el mercado latinoamericano desde fines del siglo pasado. A lo cual habría que agregar, sin poder precisar lo demasiado, la eventual lectura de algunos de los escritos polémicos de Lenin sobre el tema. » ; je traduis : « Ce Marx n'était évidemment pas connu de Mariátegui, puisque les brouillons, notes et lettres dans lesquelles il abordait le problème de la commune russe ne furent publiées qu'après 1926 et dans des revues scientifiques à circulation limitée, disponibles seulement pour un groupe restreint de spécialistes. Le dernier texte signé par les deux

péruvien est largement au fait de la situation de la commune russe, comme l'indique ce passage des *Sept essais* où il établit un parallèle entre le *mir* et la commune agricole des andes, l'*Ayllu* :

« De la même façon, la féodalité laissa subsister les communautés rurales en Russie, pays avec lequel il est toujours intéressant de faire le parallèle parce que son processus historique se rapproche de celui de ces pays agricoles et semi-féodaux plus que de celui des pays capitalistes d'Occident. [...] Sous le régime de propriété seigneurial, le *mir* russe, comme la commune péruvienne, subit une dénaturation complète⁸⁶³. »

Mariátegui ne se contente pas d'établir une ressemblance entre les formes d'organisation communautaire de la production dans le *mir* et dans l'*ayllu*. Il dresse une véritable analogie entre ces rapports de propriété égalitaires et la perturbation qu'ils ont connu, au contact du féodalisme dans le cas russe et des formes d'exploitation coloniales dans le cas péruvien. Cette égalité de rapports permet d'établir une régularité historique : le développement du féodalisme ou du colonialisme entraîne une modification qualitative de la commune agricole sans la détruire entièrement. Le phénomène caractéristique de cette évolution est la réduction des terres communes au point qu'elles ne satisfont plus les besoins des paysannes et qu'elles accroissent leur dépendance à l'égard des seigneurs, des colons ou du marché. L'analogie avec le cas russe permet donc de décrire une transition vers des formes d'appropriation privée *non capitaliste*⁸⁶⁴. C'est d'ailleurs parce que cette *transition au féodalisme et au colonialisme* n'est pas une transition vers la propriété foncière capitaliste que l'on peut imaginer un avenir communiste sans passer par le capitalisme. Dès lors, il paraît évident que la proximité de Mariátegui et des *narodniki* n'est ni fortuite ni superficielle. Elle engage les trois dimensions essentielles du populisme russe.

Premièrement, du point de vue d'une philosophie de l'histoire, la possibilité d'un développement autonome du socialisme au Pérou suppose l'existence d'une multiplicité de

fondeurs du socialisme scientifique, la préface à la seconde édition russe du *Manifeste communiste*, faisait allusion à ce problème. Dans la mesure où Marx était en désaccord sur le fond, on a légitimement supposé que le texte avait été signé exclusivement par Engels qui privilégiait le rôle de la classe ouvrière européenne dans la mission d'assurer un avenir non capitaliste à la Russie. Il est presque certain que Mariátegui a lu ce texte de la même manière que les générations entières de marxistes avant et après lui. Cependant, ce n'est pas de cette lecture que Mariátegui a pu tirer ses opinions sur la communauté autochtone péruvienne, que l'orthodoxie soviétique a qualifié de "populiste". Il est possible d'affirmer que Mariátegui ne pouvait avoir du populisme d'autre connaissance que celle qui pourrait être extraite de la littérature anarchiste et des romans feuilletons avec lesquels les éditeurs espagnols ont inondé le marché latino-américain depuis la fin du siècle dernier. A quoi il faudrait ajouter, sans pouvoir le préciser, la lecture possible de certains écrits controversés de Lénine sur le sujet. »

⁸⁶³ J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, op. cit., p. 68- 69.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 34 : « La Vice-Royauté marque le commencement du processus difficile et complexe de la formation d'une nouvelle économie. L'Espagne s'efforçait alors de donner une organisation politique et économique à son immense colonie. Les Espagnols entreprirent de cultiver le sol et d'exploiter les mines d'argent et d'or. Sur les ruines et les résidus d'une économie socialiste, ils jetèrent les bases d'une économie de type féodal. »

temporalités et de trajectoires historiques à l'échelle mondiale⁸⁶⁵. Deuxièmement, du point de vue des rapports à la terre, le fondateur de l'*Amauta*, découvre dans la commune russe des rapports de propriété communautaire similaires à ceux de l'*ayllu*. Enfin, troisièmement, d'un point de vue stratégique, le fait que la commune archaïque soit la norme utopique de l'action révolutionnaire implique que le développement du socialisme ne saurait être soumis à une direction, politique et historique unique. Dès lors, il paraît légitime d'adhérer à la thèse d'un populisme chez Mariátegui, sans souscrire pour autant à l'accusation qui la prolonge. Comme l'écrit Miroshevski en 1941 : « En partant de ces idées sur le caractère de la communauté autochtone, Mariátegui a conclu à "la tendance naturelle des indigènes au communisme". Cette conclusion rappelle de façon frappante certaines opinions des "populistes" russes sur "l'esprit collectiviste de la paysannerie russe"⁸⁶⁶. » L'esprit collectiviste des paysans andins serait fondé sur des pratiques sociales héritées de la commune agricole que l'Empire Inca aurait « capturé » sans les dénaturer. Le détour par le « communisme inca » s'impose alors comme un retour aux rapports collectivistes à la terre, grâce auxquels un avenir socialiste est envisageable.

C. « Communisme inca » et mythe révolutionnaire

La thèse du « communisme inca » est sans doute l'une des plus contestées de Mariátegui. Suivant les travaux de Castro Pozo sur l'*ayllu* et le développement du collectivisme agraire dans les Andes⁸⁶⁷, il défend que l'Empire Inca a su se développer sur la base de la commune agricole andine en maintenant ses rapports de propriété collective. Qu'ils insistent sur la dimension profondément anhistorique et empiriquement fautive de cette position⁸⁶⁸ ou qu'ils mettent au contraire l'accent sur

⁸⁶⁵ C'est ce refus de penser la lutte au Pérou comme une simple déclinaison de la révolution mondiale et de la subordonner à la direction ouvrière du prolétariat (et donc de Moscou) qui conduira au conflit avec le Comintern. Voir l'article de V. M. Miroshevski, « El "populismo" en el Peru. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano », *op. cit.* ; et pour une présentation complète de cette controverse FLORES GALINDO Alberto, *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980.

⁸⁶⁶ V. M. Miroshevski, « El "populismo" en el Peru. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano », *op. cit.*, p. 68 : « Partiendo de estas ideas sobre el carácter de la comunidad indígena, Mariátegui llegó a la conclusión de "la tendencia natural de los indígenas al comunismo". Conclusión ésta que vivamente recuerda determinadas opiniones de los "populista" rusos sobre "la mente colectivista" del campesinado ruso. »

⁸⁶⁷ CASTRO POZO Hildebrando, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, Jiron Puno, 1936.

⁸⁶⁸ Dans deux articles parus à quelques mois d'intervalles dans des revues françaises, la thèse du communisme inca est utilisée pour intervenir dans le débat sur le « mode de production asiatique ». Voir notamment PARIS Robert, « Mariátegui et le modèle du communisme Inca », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21e année, n° 5, 1966, p. 1065-1072 ; et surtout DE SANTIS Sergio, « Les communautés de village chez les Incas, les aztèques et les mayas. Contribution à l'étude du mode de production asiatique. », *La Pensée*, n° 122, août 1965, p. 79-95, qui défend la thèse (p.88) selon laquelle : « Un groupe de savants, dirigé par José Carlos Mariátegui et par Castro Pozo prétendait écarter les aspects despotiques embarrassants du système, pour en exalter le pur communisme. »

la fonction critique et stratégique de cet usage de l'histoire péruvienne⁸⁶⁹, tous les commentateurs s'accordent sur l'anachronisme d'une telle qualification. En revanche, rares sont ceux qui notent la distinction qu'il opère entre un communisme archaïque et le communisme moderne (i). Cela permet au marxiste péruvien de réfléchir au statut du mythe dans une stratégie révolutionnaire (ii).

(i.) *Communisme inca et communisme moderne*

Dans l'Empire inca, avant la Conquête, les institutions impériales sont fondées sur le prélèvement d'un tribut en nature et d'une corvée en travail. Ces institutions émergent à partir d'un réseau dense d'*ayllu*, structure sociale formée de plusieurs familles mais qui tend à perdre son caractère familial pour prendre une dimension de plus en plus territoriale. Comme le remarque Sergio de Santis, le régime de propriété terrienne évolue d'un modèle largement collectiviste - fondé sur l'exploitation des terres communales par le groupe et l'exploitation particulière des terres allouées à chaque famille - à un modèle tripartite où les terres de l'Inca (pouvoir central), les terres du Soleil (pouvoir religieux) et les terres communales sont exploitées en alternance par toutes les paysannes. Cependant, selon de Santis, il semble légitime d'affirmer que la répartition des terres par rotation entre chaque famille et l'exploitation communale se maintiennent pendant toute la durée de l'Empire et pendant la période coloniale⁸⁷⁰. Qu'on puisse défendre la thèse *métaphorique* d'un « communisme indigène » voire d'une « tradition⁸⁷¹ » ou d'un « esprit communiste⁸⁷² » chez les paysans des Andes peut se comprendre au regard de l'absence de rapports de propriété privée et de l'existence de pratiques de travail collectives. Cependant, la thèse de Mariátegui est bien plus audacieuse : il défend l'idée que le système tributaire, hiérarchique et autoritaire des Incas était la forme de communisme qui convenait à cette époque et à cette société⁸⁷³. Par-delà l'affirmation empirique contestable du caractère communiste du système inca, l'auteur péruvien défend donc l'idée d'un *relativisme culturel et historique* du communisme.

⁸⁶⁹ Voir notamment LÖWY Michael, « Communism and Religion: José Carlos Mariátegui's Revolutionary Mysticism », in *Latin American Perspective*, traduit par Mariana Ortega Brena, n° 2, vol. 35, Issue 159, mars 2008, p. 71-79 et KINGSBURY Donald V., « Book's Review : José Carlos Mariátegui: An Anthology », in *Historical Materialism*, n°21, vol. 4, 2013, p. 257-272.

⁸⁷⁰ S. de Santis, « Les communautés de village chez les Incas, les aztèques et les mayas. Contribution à l'étude du mode de production asiatique. », art cit, p. 88.

⁸⁷¹ J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, *op. cit.*, p. 76.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 82.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 267 : « Nous sommes ici en présence d'une institution qui plaide catégoriquement en faveur de la thèse soutenant que l'organisation inca fut une organisation communiste. »

« Le communisme moderne est une chose distincte du communisme inca. C'est ce que doit d'abord apprendre et comprendre celui qui explore le Tahuantinsuyo [Empire Inca en quechua]. L'un et l'autre communisme sont les produits d'expériences humaines différentes. Ils n'appartiennent pas à la même période de l'histoire. Ils sont le fruit de l'élaboration de civilisations dissimilaires. Celle des Incas fut une civilisation agraire. Celle de Marx et de Sorel est une civilisation industrielle. Dans celle-là des hommes se soumettaient à la nature. Dans celle-ci, la nature se soumet parfois à l'homme. Il est par conséquent absurde de confronter les formes et les institutions de l'un et de l'autre communisme. La seule chose qui se puisse confronter est leur ressemblance incorporelle et essentielle dans le cadre de la différence essentielle et matérielle d'espace et de temps. Pour cette confrontation, un peu de relativisme historique est nécessaire⁸⁷⁴. »

Trois aspects essentiels de la pensée de Mariátegui apparaissent dans cet extrait. En premier lieu, il n'existe pas de modèle unique du communisme, avec ses institutions et ses règles universelles. Il désigne seulement une forme d'organisation des rapports sociaux fondée sur l'absence de propriété privée mais qui peut se décliner selon une multiplicité de régimes politiques distincts. Il apparaît alors comme un idéal utopique dans la mesure où son principe invariant suppose toujours d'être actualisé et particularisé dans des organisations politiques adaptées à chaque formation sociale. Le penseur péruvien refuse donc une pensée du *modèle* communiste, en tant qu'elle incarnerait une représentation ethnocentrique de l'histoire où les formations sociales « retardataires » devraient suivre la voie des formations « avancées ». En deuxième lieu, Mariátegui n'écarte pas « les aspects despotiques embarrassants du système, pour en exalter le pur “communisme”⁸⁷⁵ ». Au contraire, soucieux d'indiquer des différences historiques, il oppose un communisme inca fondé sur l'absence de liberté individuelle au « complexe phénomène libéral⁸⁷⁶ » de la modernité. Il est impossible ajoute-t-il « [d'] amalgamer l'idée abstraite de liberté aux images concrètes d'une liberté en bonnet phrygien – fille du protestantisme, de la renaissance et de la révolution française⁸⁷⁷ ». En d'autres termes pour Mariátegui, le communisme peut en certaines circonstances être à la fois théocratique et despotique. Il ne garantit ni l'absence de croyance religieuse ni les libertés individuelles. Ce qui pourrait résonner comme la justification d'un système autoritaire en train de se mettre en place doit au contraire se comprendre comme une critique de l'autoritarisme stalinien : si à chaque époque correspond une certaine idée du communisme à

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 78-79, n. 19.

⁸⁷⁵ Également cité par R. Paris, « Mariátegui et le modèle du communisme Inca », art cit, p. 1066 ; et S. de Santis, « Les communautés de village chez les Incas, les aztèques et les mayas. Contribution à l'étude du mode de production asiatique. », art cit, p. 88.

⁸⁷⁶ J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, op. cit., p. 79, n. 19.

⁸⁷⁷ *Ibid.*

l'époque libéral qui consacre le règne de l'individualisme, aucun régime communiste ne peut prétendre se développer sans tenir compte de ce préjugé de l'époque⁸⁷⁸.

En troisième lieu, l'opposition entre le communisme moderne et le communisme inca se fonde sur une distinction entre une civilisation agraire où « les hommes se soumettaient à la nature » et une civilisation industrielle où « la nature se soumet parfois à l'homme ». La modernité européenne est « athée », libérale et fondée sur la tentative de dominer la nature, là où la civilisation agraire reconnaissait pratiquement l'appartenance des humains à la terre. Les rapports à la terre sont donc des critères décisifs de la particularisation de l'idée communiste. Plus précisément, l'*ayllu* telle que la comprend Mariátegui à la suite de Castro Pozo est « la réalisation d'une "corrélacion parfaite" entre les hommes et la nature⁸⁷⁹ » ou une communauté qui « a conservé son idiosyncrasie naturelle⁸⁸⁰ ». Certains rapports de propriété garantiraient ainsi des rapports interpersonnels plus riches, plus variés et plus denses, dans la mesure où les usages de la terre qu'ils autorisent ne sont pas orientés par une logique de domination de la nature. Le marxiste péruvien cite à cette occasion l'un des ouvrages fondateurs de l'indigénisme andin, *De l'Ayllu à l'Empire* de Luis E. Valcarcel :

« La terre – écrit Valcarcel dans son étude de la vie économique du Tuhantinsuyo – dans la tradition régnicole, est la mère commune ; de ses entrailles ne sortent pas seulement les denrées alimentaires, mais l'homme lui-même. La terre dispense tous les biens. Le culte de la Mama Pacha fait partie du culte du soleil et comme le soleil n'est à personne en particulier, la planète ne l'est pas non plus. Des deux concepts réunis dans l'idéologie aborigène naquit "l'agrarisme", qui est propriété communautaire des champs et religion universelle de l'astre du jour⁸⁸¹. »

L'emploi d'une conceptualité quechua témoigne du fait que l'indigénisme, en tant que courant politique visant à lutter contre les formes de racisme et d'oppression spécifique des indiens s'est dès le départ inventé comme un « agrarisme », c'est-à-dire par le recours à une mythologie indienne associée à des formes culturelles européennes, fondée sur un problème économique de répartition de la terre. Plus précisément, le souvenir des rapports de propriété communautaire vise à garantir une égalité juridique et politique entre groupes sociaux racialisés et infériorisés (indiens,

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 80 : « Mais le communisme, historiquement, ne suppose pas la liberté individuelle, ni le suffrage populaire. Autocratie et communisme sont incompatibles à notre époque ; mais ils ne le furent pas dans les sociétés primitives. »

⁸⁷⁹ R. Paris, « Mariátegui et le modèle du communisme Inca », art cit, p. 1071.

⁸⁸⁰ CASTRO POZO Hildebrando, *Nuestra comunidad indigena*, Lima, El Lucero, 1924 ; cité par J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, op. cit., p. 81.

⁸⁸¹ VALCARCEL Luis E., *Del Ayllu al imperio*, Lima, Editorial Garcilaso, 1925, p. 166 ; cité par J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, op. cit., p. 61.

créoles, noirs), légitimée par un naturalisme indigène formulé dans un système symbolique moderne. La « religion universelle » des Indiens peut alors se comprendre comme la « traduction » d'une cosmologie non moderne dans un système de signes typiquement moderne, à savoir la *religion rationnelle* des philosophes de l'Europe révolutionnaire. La fonction antimoderne du mythe naturaliste indigène (des rapports communautaires égalitaires fondés sur l'appartenance à une terre vivante contre le colonialisme et le capitalisme) se donne dans les formes les plus typiques de la modernité de droit naturel (la représentation d'une Nature servant de norme juridique à une politique légitimée par une religion rationnelle). Le rapport matériel des anciens incas à la terre est le fondement mythologique du « communisme inca » renouvelé. Celui-ci apparaît alors davantage comme une utopie que comme une réalité historique.

Donald Kingsbury va jusqu'à affirmer que le « communisme inca » est le nom donné par Mariátegui à toutes les résistances indigènes contre la modernisation capitaliste en tant qu'elles ne sont pas seulement négatives, mais porteuses d'une eschatologie politique⁸⁸². Il ne s'agirait pas pour l'auteur péruvien de faire de la différence culturelle en tant que telle, le fondement d'une résistance au progrès mais plutôt de montrer comment la croyance en une société idéalisée par le mythe et la religion peut fournir les coordonnées d'une critique pratique de la modernité. « Le socialisme pour Mariátegui, conclut Kingsbury, était inséparable d'une tentative de ré-enchanter le monde⁸⁸³ ». La théorie du communisme inca doit dès lors se penser à partir de sa réflexion sur la place du mythe dans le matérialisme historique.

(ii.) *Mythologie révolutionnaire*

Le communisme inca représente à la fois un contre point historique aux rapports de propriété capitalistes et coloniaux et une critique de la rationalité moderne, « désenchantée » selon l'expression de Max Weber⁸⁸⁴. La rationalité démystificatrice, en tant qu'elle exclut toute autre

⁸⁸² D.V. Kingsbury, « Book's Review : José Carlos Mariátegui: An Anthology », art cit, p. 264 : « *Thus, indigenous resistance to 'modernisation' should not be seen as evidence of their 'reactionary' nature. Rather, Mariátegui describes this resistance in terms of an 'Inca Communism, which cannot be denied or disparaged, [that] developed under the autocratic rule of the Incas . . . an agrarian communism' (p. 73). This resistance and defence of collective, communal associational life allowed for the survivance of native people first under the Incan Empire (in his Peru) and later under the Spanish Crown and also thwarted Spain's efforts to convert Peru into a feudal and later mercantilist economy. Here Mariátegui should not be seen as an avatar of today's conservative cultural anthropology that overreaches in its identification of any form of 'difference' as 'resistance'. Rather than romanticising the hierarchy and inequality of the ancient Inca against the destitution of modern liberalism, he cautions, 'I do not believe in the supernatural powers of the Incas' (p. 95).* »

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 271.

⁸⁸⁴ WEBER Max, *Le savant et le politique : une nouvelle traduction*, traduit par Catherine Colliot-Thélène, Paris, la Découverte, 2003, p.83 : « L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient pas une connaissance générale toujours plus grande des conditions de vie dans lesquelles nous nous trouvons. Elles signifient quelque chose d'autre : le fait de

forme de rationalité, constitue pour Mariátegui l'un des problèmes centraux du matérialisme historique. D'une part, cette sécularisation de la pensée dévalorise un ensemble de pratiques et de représentations indigènes ravalées au mieux au rang de tradition et au pire de superstition. Dans le premier cas, il s'agirait de comportements hérités, non fondés rationnellement, mais en attente de rationalisation ; dans le second, d'erreurs qui n'appelleraient qu'à être abandonnées et dépassées. Dans les deux cas, la critique du mythe suppose la supériorité de la rationalité moderne et le caractère plus « avancé » des formations sociales qui s'en revendiquent. D'autre part, d'un point de vue stratégique, l'absence de mythe est impropre à susciter la réflexion et à mobiliser à l'action⁸⁸⁵. Mariátegui considère que « ni la raison, ni la science ne peuvent devenir des mythes⁸⁸⁶ ». Le mythe désigne chez lui la dimension affective de représentations dont la force est capable de bouleverser la conscience et de susciter l'action. Dès lors, le critère de distinction du mythe et de la rationalité est l'efficacité de leur potentiel mobilisateur plutôt que la structure de leurs étologies. Il est évalué, de manière énergétique et quantitative, comme le vecteur d'un flux affectif suffisant pour provoquer l'action, là où les formes associées à la rationalité porteraient le sceau d'une inefficacité ontologique⁸⁸⁷.

Dans cette perspective, la religion moderne n'est que l'institution qui a pris en charge la puissance affective des anciens mythes. La critique des religions est donc non seulement un exercice vain mais de surcroît une « diversion bourgeoise et libérale⁸⁸⁸ » dans la mesure où elle manque le contenu utopique et affectif de la vie sociale. À l'inverse, le matérialisme historique en tant que théorie d'une pratique révolutionnaire est pour Mariátegui « une force religieuse, mystique,

savoir ou de croire que, si on le veut, on peut à tout moment l'apprendre ; qu'il n'y a donc en principe aucune puissance imprévisible et mystérieuse qui entre en jeu et que l'on peut en revanche maîtriser toute chose par le calcul. Cela signifie le désenchantement du monde. »

⁸⁸⁵ J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, *op. cit.*, p. 160 : « Et, comme l'avait annoncé Sorel – écrit Mariátegui – l'expérience historique de ces derniers lustres vérifie que les mythes révolutionnaires ou sociaux actuels peuvent s'emparer profondément de la conscience des hommes avec la même plénitude que les anciens mythes religieux. »

⁸⁸⁶ J.C. Mariátegui, *José Carlos Mariátegui : An Anthology*, *op. cit.*, p. 383.

⁸⁸⁷ Moisés Arroyo Posadas voit dans cette dimension créatrice du mythe qui affirme son propre « élan vital », l'influence de la pensée de Bergson sur l'œuvre de Mariátegui. Voir M. Arroyo Posadas, « A proposito del artículo "El populismo en el Perú" », de V. Miroshovski », *op. cit.*, p. 144.

⁸⁸⁸ J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, *op. cit.*, p. 160 voir aussi p. 138 : « Le concept de religion a gagné en extension et en profondeur. Il ne réduit plus la religion à une église et à un rite. Et il reconnaît aux institutions et aux sentiments religieux une signification très différente de celle que naïvement lui attribuaient des gens au radicalisme enflammé qui identifiaient religiosité et "obscurantisme". La critique révolutionnaire ne marchande ni ne conteste plus aux religions, ni même aux églises, les services qu'elles ont rendu à l'humanité, pas plus que leur place dans l'histoire. »

spirituelle⁸⁸⁹ ». Comme l'ont remarqué les « théologiens de la libération⁸⁹⁰ » en Amérique latine depuis les années 1980, la philosophie de l'histoire de l'auteur péruvien ne peut se comprendre qu'à partir de la mythologie chrétienne qu'elle entend réanimer.

Dans *Théologies de la libération : perspectives*, Gustavo Gutiérrez Merino considère en effet que l'œuvre de Mariátegui est fondée sur une eschatologie politique héritée du christianisme et dont la philosophie de l'histoire a été réfléchi et thématisée par Ernst Bloch. Le théologien de la libération considère ainsi que deux dimensions essentielles de la pensée de Mariátegui peuvent être éclairées par la « philosophie de l'espérance » du philosophe de Leipzig : premièrement, le mythe, en tant que puissance affective de mobilisation et d'action, joue le même rôle que l'espérance chez Bloch. Elle est la représentation psychique de « ce qui n'est pas encore advenu à l'être » (*Noch-Nicht-Sein*) parce qu'il n'est pas encore complètement « advenu à la conscience » (*Noch-Nicht-Bewusst*⁸⁹¹). Deuxièmement, l'actualisation de ce qui n'est pas encore advenu dans l'être suppose la conscientisation de ce qui aurait pu advenir dans le passé et dont l'utopie est la projection future. Enfin troisièmement, ce rapport au passé utopique s'inscrit, chez Bloch comme chez Mariátegui, dans un rapport « enraciné » au sol et à la terre. La puissance révolutionnaire de ce qui n'est pas encore advenu, la représentation d'un temps eschatologique comme projection d'un passé utopique et le retour à la terre comme réconciliation des antagonismes du capital sont les trois aspects de la pensée de Mariátegui que la philosophie de l'espérance doit permettre d'éclairer.

À la même époque (les années 1920-1930), la constitution de luttes autonomes indigènes en Amérique latine et la montée du fascisme en Allemagne posent donc un problème similaire : peut-on fonder une philosophie révolutionnaire de l'histoire sans imaginer un passé utopique de

⁸⁸⁹ MARIATEGUI José Carlos, « El hombre y el mito », in *El Mundial*, 16 janv. 1925 ; traduit dans MARTINEZ ANDRADE Luis, *Écologie et libération: critique de la modernité dans la théologie de la libération*, Paris, Van Dieren éditeur, 2016, p.9 : « L'intelligence bourgeoise se complait à une critique rationaliste de la méthode, de la théorie, de la technique des révolutionnaires. Quelle incompréhension ! La force des révolutionnaires ne réside pas dans leur science ; elle réside dans leur foi, leur passion, leur volonté. C'est une force religieuse mystique, spirituelle. »

⁸⁹⁰ La théologie de la libération désigne un courant de l'Église romaine, initié à la fin des années 1970 par des évêques et des religieux inspirés d'une part par les luttes franciscaine et jésuite contre la Conquête et par la théorie de la dépendance et le marxisme. L'ouvrage fondateur est celui de GUTIERREZ MERINO Gustavo, *Théologie de la libération : perspectives*, traduit par François Malley, Bruxelles, Paris, Editions Lumen vitae, Office général du livre, 1974. Pour un commentaire classique sur le courant de la théologie de la libération, on consultera M. Löwy, *The war of gods*, *op. cit.*. Voir également l'ouvrage important de L. Martínez Andrade, *Écologie et libération*, *op. cit.* Tandis que Leonardo Boff a pris un tournant « écologique », la majeure partie du mouvement a fondé la pensée décoloniale dont Enrique Dussel est l'un des représentants éminents. BOFF Leonardo, *La terre en devenir : une nouvelle théologie de la libération*, traduit par Alexandra Delfolly, Paris, France, A. Michel, 1994 ; BOFF Leonardo et BOFF Clodovis M., *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, traduit par Didier Voita, Paris, Éditions du Cerf, 1987 ; DUSSEL Enrique D., *Filosofía de la liberación*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2011.

⁸⁹¹ G. Gutiérrez Merino, *Théologie de la libération*, *op. cit.*, p. 217.

l'attachement au sol et de l'appartenance à la terre ? Le problème initialement posé en introduction réapparaît ici : la conception matérialiste de l'histoire est-elle nécessairement liée à la représentation utopique d'une unité originare des sociétés et de leur territoire environnemental ?

2. *Heimat, Boden, Volk* : mythe de l'appartenance et racialisation de la *Gemeinschaft*.

Le détour par Leipzig qui s'amorce ici n'est pas fondé sur une discussion réelle entre ces auteurs, une filiation explicite entre leurs pensées ou une circulation avérée de leurs textes. Au contraire, il est presque certain qu'ils ne se connaissaient pas et ne se lurent jamais. Il faut donc comprendre ce rapprochement comme un effet de résonance autorisé par les lectures théologiques et décoloniales que je viens d'évoquer. Toutefois, ils témoignent tous deux d'une conception non progressiste de l'histoire attentive à la puissance des mythes dans la pratique politique et d'une sensibilité au problème de « l'attachement » et de « l'enracinement » de la paysannerie. Plus exactement, la philosophie blochienne permet de penser le rôle utopique de l'appartenance à la terre dans une stratégie révolutionnaire.

Avant la grande trilogie du *Principe espérance*⁸⁹², c'est dans *Héritage de ce temps*⁸⁹³ publié en 1935 que le « Schelling marxiste⁸⁹⁴ » aborde le problème du rapport à la terre comme principe utopique. Il cherche à comprendre la nature du nazisme, les raisons de son succès et les causes de l'échec du mouvement communiste en Allemagne. Le fascisme allemand aurait notamment triomphé, selon lui, par sa capacité à prendre en charge les aspirations utopiques de *ce qui n'est pas encore advenu* dans le passé et que le mouvement ouvrier avait délaissé. Il aurait mêlé au millénarisme socialiste des hérésies chrétiennes (le troisième règne de Joachim de Flore), « un attachement religieux et fanatique à la terre⁸⁹⁵ ». Or, cet attachement n'est pas *nécessairement* pour le philosophe de l'espérance, le signe d'un « archaïsme » naïf ou d'une tendance réactionnaire. Il témoigne plutôt d'une contradiction non résolue dans le passé et qui en tant que telle possède une charge messianique de transformation du présent.

« La maison, le sol, le peuple, voilà des contradictions objectivement détachées qui opposent le traditionnel au temps présent du capitalisme, dans lequel elles ont été de plus en plus détruites et n'ont pas été remplacées. Ce sont des contradictions qui opposent le traditionnel au temps présent du capitalisme, et des éléments d'une

⁸⁹² L'œuvre majeure de Bloch paraît en RDA entre 1954 et 1959. Elle marquera la rupture définitive, quoiqu'ambivalente, de son auteur avec le système stalinien qu'il avait toujours soutenu, de manière critique. Voir BLOCH Ernst, *Le principe espérance*, traduit par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, vol. 3.

⁸⁹³ BLOCH Ernst, *Héritage de ce temps*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Klincksieck, 2017.

⁸⁹⁴ HABERMAS Jürgen, « Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs, spekulativem Materialismus » in *Theorie und Praxis*, Francfort sur le Main, Sozialphilosophische Studien, 1971, vol. II.

⁸⁹⁵ E. Bloch, *Héritage de ce temps*, *op. cit.*, p. 125.

société ancienne qui ne sont pas encore morts : ils ont été même à leur origine des contradictions qui s'opposaient aux formes passées qui n'ont jamais tout à fait réalisé les contenus visés par la maison, le sol, le peuple. »⁸⁹⁶

Face au trivial constat du caractère destructeur du capitalisme dans les formations sociales traditionnelles⁸⁹⁷, l'originalité de Bloch est de maintenir la permanence de leurs formes culturelles ou, *a minima*, la rémanence des désirs non satisfaits qu'elles pouvaient susciter. L'opposition entre le « traditionnel » et le « temps présent du capitalisme » n'est que la répétition contemporaine d'une contradiction du passé (et c'est sans doute ce caractère répétitif de l'histoire qui explique, par une mise en abîme, la répétition exacte des mêmes expressions dans la citation de Bloch). Cette contradiction concerne l'opposition entre la logique destructrice du capitalisme et les « images de souhaits », les désirs non réalisés contenus dans les termes de « maison, sol, peuple » (*Heimat, Boden, Volk*). La disparition progressive des formes de vie liées aux organisations communautaires et traditionnelles ne détruit pas les rêves dont elles étaient porteuses. Nul n'ignore le destin des concepts de *Heimat, Boden, Volk* à l'heure où Bloch écrit ces lignes, dans l'Allemagne de 1935. Aussi paradoxal que puisse paraître l'affirmation de leur charge utopique, elle renvoie à la distinction qu'il opère entre « contradiction contemporaine » et « contradiction non contemporaine⁸⁹⁸ » (A) qui permet de fonder une stratégie politique (B) sur une philosophie matérialiste de la nature (C).

A. La terre, contradiction non contemporaine

Bloch distingue deux types de contradictions (contemporaine et non contemporaine) qui peuvent être chaque fois subjectives - c'est-à-dire propres aux représentations de la conscience - ou objectives, ancrées dans la structure même des rapports sociaux⁸⁹⁹. Les contradictions qu'évoquent les concepts de « maison, sol, peuple » ne sont pas seulement subjectives ; elles ne

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁹⁷ On consultera les ouvrages classiques de LUXEMBURG Rosa, *Oeuvres. III et IV, L'accumulation du capital., Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, traduit par Marcel Ollivier et Irène Petit, Paris, F. Maspéro, 1972, vol. 2 ; POLANYI Karl, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit par Catherine Malamoud et par Maurice Angeno, Paris, Gallimard, 1983 ; F. Tönnies, *Communauté et société, op. cit.* Tel est sans doute le constat le plus unanimement partagé parmi toutes les options possibles défendues par les grandes théoricien·nes du capitalisme. Voir notamment M. Weber, « Capitalisme et société rurale », art cit.

⁸⁹⁸ Voir le passage célèbre « Transition en forme de résumé : la non-contemporanéité et le devoir de la rendre dialectique » sur lequel je vais fonder mes analyses. E. Bloch, *Héritage de ce temps, op. cit.*, p. 82-133.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 98 : « La contradiction subjectivement non-contemporaine est la colère rentrée, la contradiction objectivement non-contemporaine est le passé non encore réglé ; la contradiction subjectivement contemporaine est l'acte révolutionnaire libre du prolétariat, la contradiction objectivement contemporaine, l'avenir entravé contenu dans le présent, les bienfaits techniques entravés, la société nouvelle entravée que l'ancienne porte en elle dans ses forces productives. »

renvoient « à ce qui n'est pas encore advenu à la conscience » *que dans la mesure où* des antagonismes passés n'ont *objectivement* pas encore été réalisés. Depuis le début du XVI^e siècle en effet, les « guerres de paysans » ont été porteuses de rêves millénaristes qui opposaient à la misère réelle l'espoir d'un royaume de Dieu sur terre⁹⁰⁰. Si les contradictions objectives qui les ont produites (l'exploitation d'une paysannerie servile par des propriétaires fonciers féodaux) ont disparues, les rêves d'égalité et de justice dont elles étaient porteuses sont toujours vivants et ce sont eux que les idéologies réactionnaires réussissent à prendre en charge mieux que le mouvement communiste. Les trois mots d'ordre de la « maison », du « sol » et du « peuple » témoignent d'un désir « d'enracinement⁹⁰¹ » que la bourgeoisie libérale a largement méprisé et que le communisme semble incapable de satisfaire, mais que la réaction « qui s'y connaît en non contemporanéité » a ressuscité. Deux problèmes se posent alors. Premièrement, pourquoi cette opposition de la paysannerie « enracinée » contre le capitalisme n'est-elle pas, pour Bloch, une « contradiction authentiquement contemporaine » ? Quels sont, deuxièmement, les effets politiques d'une telle non-contemporanéité ?

La « contradiction authentiquement contemporaine⁹⁰² » renvoie chez l'auteur de *L'esprit de l'utopie* à l'antagonisme entre le capital et le travail qui est le rapport social fondamental de notre présent. Est « authentiquement contemporain » ce qui appartient en propre à l'époque, le nouveau par opposition à ce qui est hérité. Mais dans la mesure où les contradictions du présent trouveront leur résolution dans le futur, la « contemporanéité authentique » est objectivement porteuse d'un avenir qui n'est pas encore, de même que la non contemporanéité est la trace d'une contradiction contemporaine passée qui n'a pas été résolue. « L'héritage de notre temps » est donc ce que nous avons hérité du passé (les contradictions authentiquement non contemporaines) et ce que nous allons laisser au futur (les contradictions authentiquement contemporaines qui deviendront d'authentiques contradictions non contemporaines). Le contemporain et le non contemporain ne visent jamais, chez Bloch, que des contradictions historiques, c'est-à-dire des relations entre des groupes antagoniques et des phénomènes incompatibles qui n'existent que par leur opposition avec le groupe adverse et le phénomène contraire. Seules les *contradictions* sont contemporaines ou non contemporaines, car elles seules sont porteuses d'historicité, c'est-à-dire d'un devenir inhérent à la

⁹⁰⁰ On sait l'importance du « Théologien de la révolution », l'anabaptiste Thomas Münzer dans le développement d'une philosophie matérialiste de l'espérance. Voir évidemment E. Bloch, *Thomas Münzer, op. cit.*

⁹⁰¹ E. Bloch, *Héritage de ce temps, op. cit.*, p. 84.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 99.

relation. Pourquoi, dès lors, l'attachement à la terre et au sol est-il une contradiction authentiquement *non* contemporaine ?

Premièrement, il témoigne, chez les paysan·nes, de « cet enracinement opiniâtre qui vient de la matière qu'ils travaillent, qui les entretient et les nourrit de façon immédiate. Ils sont attachés au sol ancien et au cycle des saisons⁹⁰³ ». La première raison de l'attachement à la terre de la paysannerie est donc d'ordre matériel, elle renvoie aux pratiques de reproduction et aux habitudes qu'elles instaurent. La culture de la terre produit une historicité sociale fondée sur le cycle et la répétition qui rejoue celle de la nature. Deuxièmement, « [s']il est plus difficile à chasser par la machine que l'artisan il y a cent ans », c'est d'abord « pour cette raison qu'il possède encore les moyens de production⁹⁰⁴ ». Cette tendance à la transmission du patrimoine est donc la garantie de la reproduction de rapports de propriété hérités et le ferment d'une résistance à la transformation capitaliste des campagnes. On ne peut ici que noter la proximité avec la thèse défendue par Max Weber dans son intervention sur « Capitalisme et société rurale⁹⁰⁵ » au cours de laquelle il insistait sur la différence importante entre la situation états-unienne où la communauté rurale n'a jamais existé, et la situation allemande où l'existence d'une communauté fondée sur des rapports de propriété particuliers et une sociabilité propre ralentissait le développement capitaliste des campagnes. À la différence de Weber cependant, Bloch radicalise l'antagonisme de la ruralité et du

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 85.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 84. Difficile de ne pas voir ici la proximité avec la thèse de Marx sur la paysannerie dans *Le 18 brumaire*. Voir MARX Karl, *Les luttes de classes en France ; suivi de La Constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848 ; suivi de Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, traduit par Maximilien Rubel (éd.), Paris, Gallimard, « Folio / Histoire », 2002, p. 298 et sq. Marx considère les droits de succession et les héritages régis par le droit patrimonial comme une entrave au progrès de la modernisation dans le monde paysan.

⁹⁰⁵ M. Weber, « Capitalisme et société rurale », art cit. On sait que Bloch a été très proche de Max Weber et qu'il participait au cercle des étudiant·es qui travaillaient avec le sociologue le dimanche après-midi. C'est là qu'il a notamment rencontré Lukacs. On trouve une discussion implicite de cette position dans une intervention de Weber intitulée « Capitalisme et société féodale ». Il y défend la disparition des communautés rurales depuis la destruction des systèmes « semi-communistes » et la fin de l'esclavage. Voir WEBER Max, « Capitalisme et société rurale », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 29, 2015, p. 133-158 : « Mais là encore, il n'existe pas de problème spécifiquement lié à la société rurale. Il n'en existe plus depuis que l'esclavage a été aboli et qu'a été résolue la question du contrôle et de l'organisation de cet immense espace de peuplement que l'Union avait acquis dans l'Ouest américain. Aujourd'hui, les problèmes sociaux du sud des États-Unis, même dans les régions rurales, sont essentiellement ethniques, et non économiques. Il est impossible d'établir une théorie de la communauté rurale comme formation sociale spécifique sur la base de questions concernant l'irrigation, les tarifs de chemins de fer ou les lois sur la propriété, aussi importantes soient-elles. Peut-être en ira-t-il différemment à l'avenir. Mais s'il y a quelque chose de spécifique dans les conditions rurales des grands États américains producteurs de blé, il s'agit – pour parler en termes généraux – de l'individualisme absolu de l'économie des fermiers, et la propension du fermier à être un simple homme d'affaires. La situation est sensiblement différente sur le continent européen. » Dès lors, le problème pour Weber n'est pas celui de savoir s'il existe encore des « communautés rurales », mais s'il est possible que des communautés rurales se reforment sur la base de ce nouvel individualisme. Pour une très bonne introduction de ce texte, voir BERLAN Aurélien, « Le capitalisme face aux puissances historiques. Max Weber à Saint-Louis, Missouri », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 29, 2015, p. 125-132.

capitalisme. Plutôt qu'une tendance à la résistance, il y voit un potentiel révolutionnaire, communiste ou fasciste.

Enfin, la troisième raison de l'enracinement est comparable à « [l'] attachement du primitif au sol qui renferme les esprits de ses ancêtres⁹⁰⁶ ». Dans la mesure où le sol et la terre sont les conditions objectives de la reproduction de la vie sur lesquelles la paysannerie fonde l'entièreté de son travail et dans la mesure où la relation à ces conditions objectives est assurée par des rapports de propriété qui fondent la possibilité d'une succession des patrimoines, le sol est à la fois le ferment de la reproduction future et le garant de l'héritage passé. Il assure à la communauté la continuité de son histoire et celle-ci peut subjectivement prendre la forme du mysticisme ou de la religion, d'un animisme dont Bloch ne récuse jamais la légitimité, quoiqu'il témoigne de pratiques que la logique du capital vise à détruire. Dès lors, il semble évident que ce rapport d'attachement à la terre, en tant que dimension subjective d'une contradiction objective (l'opposition de la paysannerie à toutes les formes d'expropriation qu'elle a connu dans l'histoire), n'est pas contemporain pour Bloch comme l'antagonisme du prolétariat et de la bourgeoisie. Le fascisme est le triomphe du capital dans sa lutte pour maintenir l'exploitation du prolétariat dans la mesure où il a emporté avec lui la mystique de la terre et où il a intégré à son projet « la consanguinité paysanne héréditaire⁹⁰⁷ ». C'est cela qui explique son « succès ». Aussi faut-il insister sur le fait que la non contemporanéité des revendications liées à la terre et à l'enracinement n'est pas « dépassée » mais exprime au contraire « la richesse *incomplète* du passé⁹⁰⁸ ». Dès lors, il devient possible de répondre à la seconde question que j'évoquais plus haut et de comprendre le lien entre la « non contemporanéité » de l'attachement à la terre et ce qu'elle implique en termes de stratégie politique.

B. L'enracinement, politique du non contemporain

L'interprétation blochienne du fascisme en termes de non contemporanéité a deux implications politiques majeures. Premièrement, le refus de l'idéologie du progrès a pour corollaire l'idée d'un avenir qui s'invente de manière héroïque dans le déblocage des contradictions présentes et héritées. On ne peut pas considérer l'ancien comme révolu et le passé comme archaïque. Contrairement à ce qu'affirme le *Comintern*, la puissance révolutionnaire vient de la capacité de la

⁹⁰⁶ E. Bloch, *Héritage de ce temps*, *op. cit.*, p. 87.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 101.

« conscience anticipante⁹⁰⁹ » à annoncer la résolution des contradictions non encore aperçues dans le présent par leur projection dans une eschatologie de la « fin des temps ». Mais, cette philosophie de l'histoire trouve également dans le *passé* les ressources de l'espérance – en tant que croyance subjective dans la possibilité révolutionnaire – et les contradictions bloquées que l'action peut résoudre – en tant que contradiction objective d'un passé non résolu. Plus radicalement encore, Bloch considère que les contradictions non contemporaines dont hérite le présent, l'attachement à la terre par exemple, sont dès le départ constitutives de la « contradiction subjectivement contemporaine » : « l'acte révolutionnaire libre du prolétariat⁹¹⁰ ». En quel sens peut-on dire *du désir d'enracinement qu'il est lié à la politique communiste ?*

« Les moments de la contradiction non contemporaine, écrit Bloch, incapables, comme on l'a vu, de se transformer qualitativement, se sont donc cependant déjà rappelés, de manière sentimentale ou romantique, cette vie et cette totalité d'où le communisme tire la matière authentique qui s'oppose à l'aliénation, et qui inspire, de nouveau aujourd'hui à côté du communisme, la fureur de l'ensauvagement, de l'attachement à l'espace, de la "nature" dionysiaque et arcadienne pêle-mêle. C'est la créature qui n'a pas été rassasiée, c'est l'avertissement prophétique et le témoignage de sphères qui font à la dialectique liée de façon trop unilatérale au seul capitalisme un devoir de poser au moins le *problème* d'une totalité à plusieurs niveaux⁹¹¹. »

L'attachement à la nature et l'enracinement dans la terre sont dans la philosophie blochienne des « moments de la contradiction non contemporaine », c'est-à-dire des désirs issus de la « faim » de liberté, cette expérience historique universelle dans les situations d'aliénation. Les éléments « sentimentaux » ou « romantiques » sont les formes culturelles particulières dans lesquelles apparaissent les désirs non réalisés des situations historiques antérieures. La contradiction subjective contemporaine ne se suffit pas à elle-même, elle est une « dialectique trop unilatérale » qui ne fournit pas d'éléments suffisants à la « conscience anticipante » pour qu'elle devienne véritablement révolutionnaire. C'est pour cette raison que dès le départ, certaines contradictions non contemporaines, ont été embarquées dans le mouvement révolutionnaire : ainsi en va-t-il de « la "nature" arcadienne de Rousseau » qui témoigne d'une « universalité cachée⁹¹² » et qui est l'élément subversif sur la base duquel l'utopie peut se déployer. En d'autres termes, il faut donner

⁹⁰⁹ Voir la deuxième partie de *Le Principe espérance* sur la « conscience anticipante » dans E. Bloch, *Le principe espérance*, *op. cit.*, p. 61-399.

⁹¹⁰ E. Bloch, *Héritage de ce temps*, *op. cit.*, p. 98.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 97- 98.

⁹¹² *Ibid.*, p. 97.

un contenu positif et utopique à la révolution pour que sa dimension critique et destructrice soit effective. Les contradictions non contemporaines qui n'ont « été satisfait[es] à aucune époque⁹¹³ », comme le mythe de l'attachement à la terre, forment la matière de l'imagination révolutionnaire. Si la contradiction subjectivement contemporaine (l'acte libre du prolétariat) ne parvient pas à récupérer les aspirations contenues dans les contradictions subjectivement non contemporaines (le sol, la patrie, le peuple), elle abandonne « la fureur de l'ensauvagement, de l'attachement à l'espace, de la "nature" dionysiaque et arcadienne pêle-mêle⁹¹⁴ » à la puissance de la réaction. La contemporanéité des contradictions non contemporaines (dont les contenus sont visés par les termes de sol, maison, peuple) et contemporaines (l'antagonisme du prolétariat et de la bourgeoisie) pose le problème ontologique de la définition de la totalité : comment différents « niveaux » de la réalité sociale peuvent-ils exister en même temps dans une même unité ? Bloch propose une définition de cette totalité :

« Une dialectique pluritemporelle et plurispatale, la polyrythmique et le contrepoint d'une telle dialectique sont ainsi l'instrument de la dernière étape *dominée*, de la totalité ; non pas, bien entendu de toute totalité pure et simple, mais de la totalité critique, non contemplative qui intervient pratiquement. »⁹¹⁵

Aucune contradiction ne peut prétendre résumer à elle seule une époque historique. Le capitalisme lui-même en tant qu'étape dominée de la totalité, c'est-à-dire comme moment où les différences non capitalistes sont écrasées par l'affrontement du travail et du capital, ne peut réunir dans son concept la pluralité des contradictions de l'époque. Le moment « dominé » désigne l'époque où règne encore la domination du travail. L'idée de « totalité à plusieurs niveaux » fait donc signe vers *l'impossibilité de totaliser les phénomènes contemporains sous la catégorie de capitalisme* ou, ce qui revient au même, vers l'impossibilité de réduire l'historicité de notre présent à l'antagonisme du capital et du travail. Le mode de production capitaliste ne désigne jamais que la contemporanéité dans le contemporain et sa critique doit laisser la place aux contradictions et aux aspirations non contemporaines. Seule l'appréhension du social comme totalité à plusieurs niveaux, comme unité d'une pluralité de contradictions ayant chacune leur temporalité propre permet d'envisager un avenir révolutionnaire du monde. Sans une compréhension des contradictions non contemporaines, sans embrigadement de leur puissance explosive dans la lutte des classes, le seul avenir possible est la réaction et *in fine* le fascisme qui « s'y connaît en non contemporanéité ». Faut-

⁹¹³ *Ibid.*, p. 97.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

il en déduire que Bloch considère l'ensemble des contradictions comme d'importance équivalente ? Les luttes pour la terre et l'enracinement sont-elles aussi décisives que la lutte des classes ?

Sur ce point, il est clair que la réponse de l'auteur du *Principe espérance* est négative. D'un point de vue philosophique, la subordination des contradictions liées à l'appartenance (au sol, au peuple, à la patrie) apparaît dans l'expression de leur *non* contemporanéité. Dans la mesure où, *dans le contemporain*, certaines contradictions sont plus contemporaines que d'autres, plus vives, plus actives, plus explosives elles emportent avec elles la supériorité de ce qui produit du Nouveau. Or, cette subordination du non contemporain au contemporain en philosophie de l'histoire justifie la supériorité politique des ouvriers dans la direction du prolétariat. Que le prolétariat soit composé des ouvriers *et* de la paysannerie est évidemment une affirmation qui ne va pas de soi dans le langage du *Comintern*. À cet égard et à la différence de Mariátegui, Bloch est toujours resté un fervent bolchévique attaché à la stratégie de « l'alliance de la paysannerie et du prolétariat, sous direction ouvrière ». Ainsi écrit-il dans *Héritage de ce temps* :

« Par conséquent la “triple alliance” du prolétariat, des paysans paupérisés et des classes moyennes paupérisées demeure sous l'hégémonie prolétarienne. La contradiction authentiquement contemporaine a pour fonction d'être assez concrète et totale pour détacher de la réaction même les contradictions authentiquement non contemporaines et pour les rapprocher de la tendance. [...] Mais une hégémonie prolétarienne dans cette triple alliance dont l'heure aujourd'hui a sonné, et surtout une hégémonie claire, sans danger ne peut s'imposer si elle ne “domine” pas aussi à fond le sujet de la non-contemporanéité authentique et de ses contradictions hétérogènes. Il faut, bien entendu, chasser de partout la fausse conscience et le romantisme sans objet, mais un entendement qui ne rejette pas de façon trop *abstraite* doit prendre également en charge les éléments utopiques et subversifs, la matière refoulée de ce qui n'est pas encore passé. On a certainement raison de dire qu'il appartient à l'essence de l'idéologie fasciste d'assimiler les éléments morbides de toutes les phases de civilisation, mais on a tort de parler des seuls éléments morbides, comme si les éléments sains n'étaient absolument pas accessibles à l'idéologie-pourriture⁹¹⁶. »

Cette citation montre bien l'élan stylistique du philosophe de Leipzig. Elle m'intéresse surtout parce qu'elle mêle trois thèmes essentiels de l'*Héritage de ce temps*. Premièrement, la synchronicité du non synchrone n'est pas seulement une théorie critique de la totalité à partir de laquelle *penser* la modernité, mais elle fonde aussi deuxièmement, *l'alliance tactique* des trois catégories d'employés, de paysans et d'ouvriers sous une *direction* ouvrière. La théorie de la non contemporanéité est donc le fondement chronologique d'une alliance et d'une subordination

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

politiques au sein d'un parti bolchévique. Enfin, troisièmement, cette alliance tactique ne peut être réalisée que si elle prend acte de la non contemporanéité et prend « en charge les éléments utopiques et subversifs » des contradictions non contemporaines. Cette prise en charge est en fait une « domination » du passé et de ceux qui peuvent s'en réclamer : les paysannes qui se réclament du « sol », les classes moyennes paupérisées du « peuple » et toutes les classes ensemble de la « famille⁹¹⁷ ». Quoiqu'il en soit, il est frappant de voir à quel point le thème de la multiplicité des temporalités est lié à la question stratégique des alliances et à la question culturelle de l'hégémonie.

Celle-ci ne pourra jamais être conquise sans l'élément utopique et subversif de l'histoire, « la matière refoulée » d'un passé encore présent. Ici, il convient de noter une ambiguïté qui traverse toute notre analyse de Bloch : d'un côté, l'utopie semble se présenter comme mythe du retour à l'origine, tandis que d'un autre côté elle semble au contraire désigner l'invention d'un avenir qui n'est pas encore. Comment comprendre le statut historique de l'utopie ? Est-elle une contradiction ontologique passée dont la résolution est nécessaire (une tendance historique) ou un futur qui attend d'être inventé (par la puissance d'une subjectivité) ? Chez Bloch, le statut de l'utopie est intimement lié à la définition de la matière.

C. Matérialisme spéculatif et utopie naturaliste

On pourrait résumer le problème de l'utopie, chez Bloch, de la manière suivante. D'un côté, l'utopie est la condition de possibilité subjective d'un acte révolutionnaire par lequel le futur s'invente librement. Elle est donc prise dans une eschatologie politique où la puissance des subjectivités historiques se mesure à leur capacité à anticiper et à réaliser l'avenir. D'un autre côté, l'utopie ne peut être d'un point de vue matérialiste, que la réalisation de tendances historiques nécessaires déjà à l'œuvre dans le passé. Comme le remarque Arno Münster, sans un « fondement ontologique d'ordre matériel [...] les anticipations de la conscience pourraient être difficilement distinguées des illusions⁹¹⁸ ». Bloch va donc chercher à dégager le fondement ontologique de l'utopie à partir d'une réflexion naturaliste sur la matière. Sur ce point, le rapport de Mariátegui au philosophe de Leipzig est lâche, voire inexistant. S'il me paraît nécessaire d'emprunter ce détour

⁹¹⁷ Il est évident que la comparaison que j'entreprendrai plus loin entre Mariátegui et Bloch devra partir de cet écart irréconciliable entre un philosophe léniniste qui n'est jamais revenu sur la stratégie de la direction ouvrière et un penseur indigéniste dont l'engagement commence par son refus.

⁹¹⁸ MÜNSTER Arno, *Ernst Bloch, messianisme et utopie : introduction à une « phénoménologie » de la conscience anticipante, avec en annexe, la dernière interview d'Ernst Bloch*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p.238.

est-allemand, c'est que Bloch fonde le statut de l'utopie dans une philosophie naturaliste de l'histoire.

Dans les deux ouvrages clés que sont *Avicenne et la gauche aristotélicienne*⁹¹⁹ et *Das Materialismusproblem*⁹²⁰, Bloch s'inscrit dans une tradition naturaliste et matérialiste qui a revalorisé, à partir d'Aristote, la catégorie de possibilité. On sait que la définition hylémorphique de la substance aristotélicienne comme composé de matière et de forme attribue à cette dernière l'énergie par laquelle sont réalisées les potentialités indéterminées de la première⁹²¹. Seule la forme en tant qu'elle est finalisée a donc la puissance de réaliser en acte ce qui n'est qu'en puissance dans la matière. Si les possibilités de réalisation de l'indéterminé sont nombreuses, cela s'accompagne cependant chez Aristote d'une *passivité de la matière* qui n'est que le substrat d'une *activité formelle*. À cet égard, Bloch voit dans la matière aristotélicienne une « perturbation » ou une « entrave » qui « résiste⁹²² » à l'imposition de la forme et qui explique la prééminence de cette dernière dans la substance individuelle.

Mais depuis l'antiquité et jusqu'à la philosophie de la Renaissance, toute une interprétation « de gauche » d'Aristote a cherché à inverser le rapport matière-forme et à accorder une prééminence à la matière. La réflexion sur la matière spéculative dans la philosophie arabe post-aristotélicienne naît d'une situation et d'un problème historiques (l'orthodoxie des institutions de pouvoir, juridiques et religieuses) et se résout par la revalorisation du possible comme principale catégorie modale en philosophie politique. Elle n'annonce « rien de moins qu'une nouveauté, *l'appel passionné à la tolérance*⁹²³ ». Pour le philosophe de la République Démocratique d'Allemagne, les Lumières européennes naissent donc avec l'inversion du statut de la matière dans la philosophie arabe médiévale⁹²⁴ et de sa lutte contre le dogmatisme. Le syllogisme politique de la gauche

⁹¹⁹ BLOCH Ernst, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, traduit par Claude Maillard, Saint-Maurice, Premières pierres, 2008.

⁹²⁰ BLOCH Ernst, *Das materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1977, vol. 7/16.

⁹²¹ ARISTOTE, *Physique*, Paris, Flammarion, 2000, p. 115-116.

⁹²² E. Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne, op. cit.*, p. 62.

⁹²³ *Ibid.*, p. 30.

⁹²⁴ Loin de l'eurocentrisme d'une certaine gauche marxiste et d'idéologues chrétiens qui refusent le fait de la circulation des savoirs entre la chrétienté médiévale et le monde arabe, Bloch affirme au contraire « [qu'] Orient et Occident [sont] étroitement mêlés » (p.49). Il propose même une interprétation historique assez juste du développement de la philosophie arabe. Voir *Ibid.*, p. 12 : « Et c'est de la science temporelle, et d'elle seule, que les souverains de l'Islam, en Orient comme en Occident, les Abassides de Bagdad comme les Omeyyades de Cordoue, se plaisent à tirer l'éclatant décor de leur puissance ; en cela, le calife n'était pas un pape. C'est seulement bien plus tard, avec le déclin de la politique commerciale qui fondait la société arabe, que débuta l'influence obscurantiste de l'orthodoxie. » La plupart des historiens de la philosophie médiévale arabe s'accordent sur le développement important de la philosophie et de

aristotélécienne pourrait s'énoncer de la manière suivante : si la catégorie de possibilité ne renvoie pas à un problème métaphysique, mais à un problème de philosophie naturelle, les scientifiques et les philosophes peuvent le résoudre et la connaissance échappe au pouvoir des institutions juridiques de l'orthodoxie. Le problème philosophique de la définition de la matière est donc le lieu d'un conflit politique sur la possibilité de penser hors des institutions du pouvoir théocratique⁹²⁵.

Précisons rapidement la nature de l'inversion à laquelle procède la « gauche aristotélécienne » et le type de naturalisme qu'elle produit. Voilà comment Bloch décrit la rupture opérée par Avicenne et Averroès dans la philosophie de la nature :

« La production de toute chose n'est rien d'autre que le passage de sa potentialité à la réalité que celle-ci implique. Et les formes procèdent uniquement de la matière elle-même : le déploiement du réel est "*eductio formarum ex materia*". C'est ainsi qu'en modifiant le rapport entre matière et forme, l'interprétation gauchisante d'Aristote évolue nettement vers une conception active et non pas seulement mécaniste de la matière. La place d'un Dieu qui a créé le monde une fois pour toutes est alors occupée par la puissance créatrice de la *natura naturans* œuvrant pour produire la *natura naturata*⁹²⁶. »

la science expérimentale chez les Abassides à partir du VIII^e siècle de notre ère, par opposition à l'Empire de Cordoue et d'Alexandrie (Omeyyades) où la philosophie grecque est plus secondaire. C'est sur les raisons de cette revalorisation de la philosophie grecque que les interprétations divergent, en fonction des paradigmes historiographiques utilisées. Pour Meyerhof par exemple (que Bloch avait peut-être lu), le développement de la philosophie grecque est du à des individus qui assurent la circulation des textes entre Alexandrie et Bagdad. Pour Dimitri Gutas, cette redécouverte est due à la nécessité d'assurer une cohésion dans l'Empire après la révolution abasside. El-Mansur, le premier calife, aurait cherché à développer la philosophie grecque pour fournir une idéologie hégémonique au régime. Voir MEYERHOF Max, « La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes », dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'archéologie orientale, 1932, vol. XV, p. 114-121 ; voir également : GUTAS Dimitri *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abasside primitive (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, traduit par Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2009, p. 61 notamment. Il est intéressant de constater que Bloch propose ici un modèle d'histoire de la philosophie qu'on pourrait, malgré ses approximations, qualifier de « circulatoire » ou « connectée ». Il insiste sur les filiations et les échanges entre pensée arabe et pensée européenne et fait de la première l'une des sources des Lumières européennes.

⁹²⁵ De même qu'Avicenne et Averroès eurent à subir les foudres d'un régime théorico-politique incompatible avec leur philosophie naturelle, de même Giordano Bruno et Baruch Spinoza furent victimes du pouvoir que leur conception de la matière cherchait à destituer. Voir E. Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélécienne*, *op. cit.*, p. 43 : « En conséquence de quoi toute *natura naturans* d'en bas émancipée (matière s'engendrant elle-même) ne pouvait plus apparaître à l'aristotélisme de l'Église que comme chose luciférienne, avec la clarté du jour ou plutôt l'odeur du soufre brûlant. Giordano Bruno en a fait l'expérience et Spinoza, précisément pour son "*natura sive deus*", a été marqué au front, par l'orthodoxie de la transcendance, du "*signum reprobationis*". » Il n'est pas étonnant que le philosophe de Leipzig se revendique de cette tradition naturaliste hérétique pour anticiper une utopie où le penser n'est plus « immobilisé et même encaserné, avachi, banalisé, dressé à l'obéissance, privé de liberté et d'ouverture » comme ce fût le cas dans cet « Est », une fois porteur de l'espérance mais où le possible fut définitivement enfermé derrière les murs de la nécessité. Voir *ibid.*, p. 61.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 36. On trouve une remarque quasiment identique dans E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, *op. cit.*, p. 153.

Cette définition du tournant de la gauche aristotélicienne vise principalement Averroès et son usage des catégories de « *natura naturans* » et « *natura naturata* ». Avant d'en venir à ces concepts, il est utile de rappeler le sens de cette inversion « gauchiste » évoquée par Bloch. Si le problème initial d'Aristote était de penser le mouvement, c'est-à-dire l'ensemble des changements de lieu et des modifications des êtres naturels (génération, croissance, altération), sa définition de la substance, comme composé de matière dont les potentialités indéterminées sont réalisées par une forme finalisée, déplace le problème. Le problème *physique* du mouvement engage dès lors le problème *métaphysique* de la source d'énergie d'où la forme tire sa puissance ou du premier moteur de toutes choses qu'Aristote entend résoudre dans la *Métaphysique*. Or, la « gauche aristotélicienne » veut éviter ce problème métaphysique en lui trouvant une solution naturaliste⁹²⁷. Pour ce faire, ses représentants attribuent à la matière une puissance propre de configuration qui définit déjà les possibilités des formes elles-mêmes. C'est cette « tendance gauchiste » que le « matérialisme spéculatif⁹²⁸ » de Bloch entend radicaliser. Là où chez les philosophes arabes « la δύναμις de la matière désire l'ἐνεργεια de la forme pour se matérialiser (ou se manifester) dans les entéléchies⁹²⁹ », chez Bloch, la matière devient le substrat des possibilités qui en raison du principe dynamique qui lui est inhérente, *engendre elle-même de nouvelles formes*.

La matière n'est donc plus ce qui est empiriquement donné, passif et inerte mais un principe d'autoproduction et d'auto-engendrement qui configure les formes possibles et permet leur apparition. Le mouvement apparaît alors comme une potentialité et une puissance immanentes à la matière elle-même. La détermination du mouvement n'est plus seulement un accident de la matière mais l'expression de sa substance même. C'est pour cette raison que Bloch s'inscrit dans cette tradition qui à partir d'Averroès substitue à la puissance divine ou à la puissance du premier

⁹²⁷ E. Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, *op. cit.*, p. 30 : « Avec *l'unitas intellectus*, en revanche, Avicenne puis Averroès blessaient l'arrogance de la religion de leur pays, c'est-à-dire la conviction de l'islam prétendant qu'en dehors de lui tout n'était que nuit. L'unité de la raison active chez tous les humains blessait de même l'absolutisme chrétien, figuré par le pouvoir des clés de Pierre. Il n'est donc pas étonnant non plus que le clergé des deux religions ait combattu comme une très grave hérésie une telle destruction - en Occident aussi *l'unita intellectus* fut condamnée, sous la forme que lui avaient donnée Avicenne et Averroès, comme doctrine erronée par excellence. » .

⁹²⁸ Pour des études succinctes mais efficaces du « matérialisme spéculatif » de Bloch, on peut consulter HABERMAS Jürgen, « Ernst Bloch. Un Schelling marxiste » in *Profils philosophiques et politiques*, traduit par Marc Buhot de Launay, Jean-René Ladmiral et Françoise Dastur, Paris, Gallimard, 1987. On peut seulement regretter que la version française de cet article ne reprenne pas le titre allemand dans son intégralité. Voir J. Habermas, « Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs, spekulativem Materialismus », art cit. Il est intéressant de noter que Quentin Meillassoux reprend la même formule que Bloch pour décrire sa philosophie. Voir notamment MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2012. Et surtout la conclusion de l'étude de Münster dans A. Münster, *Ernst Bloch, messianisme et utopie*, *op. cit.*, p. 219-250.

⁹²⁹ A. Münster, *Ernst Bloch, messianisme et utopie*, *op. cit.*, p. 83.

moteur la « *natura naturans*⁹³⁰ » en tant que principe énergétique *non transcendant* de réalisation des formes en puissance dans la matière. Or, le mérite de ce naturalisme ne vient pas seulement de son immanentisme ou de l'attente qu'il suscite pour celui-ci. Plus radicalement, cette nouvelle philosophie naturaliste de la matière tributaire d'Aristote, est la condition *sine qua non* d'une pensée du changement radical, d'une philosophie de la nouveauté. Pour qu'elle ne soit pas pure illusion ou vaine abstraction, il faut que les « images de souhaits » isolés par la conscience anticipante fasse écho à une possibilité réelle de changement⁹³¹. L'utopie concrète par opposition à l'utopie abstraite, est la projection d'un avenir radicalement nouveau à partir de la capacité de la conscience à lire dans les formes culturelles passées et présentes les contradictions bloquées qui n'ont pas encore été résolues. Dès lors, le naturalisme en tant que philosophie de l'immanence inscrit dans la matérialité du monde l'horizon eschatologique de la praxis révolutionnaire.

Il est manifeste qu'aucune politique révolutionnaire ne peut selon Bloch se passer d'une philosophie eschatologique de l'histoire capable d'intégrer à la lutte des classes les images de souhaits non réalisées du passé : l'attachement au sol, au peuple et à la maison. L'enracinement apparaît comme une forme utopique non résolue de la *Gemeinschaft*, que la politique communiste doit prendre en charge. S'il est évident que Mariátegui refuserait certainement les subordinations tactiques de Bloch, il n'en reste pas moins que le mythe de l'attachement à la terre des communautés andines lui fournit également un horizon utopique. Chez ces deux auteurs, le *refus d'une politique raciste* (à l'égard des indigènes ou des juifs) *dans l'organisation et la stratégie révolutionnaires passe paradoxalement par la revendication d'un attachement mythique à la terre*. Quel est donc cette terre à laquelle on peut être attaché sans qu'elle soit le ferment d'une identité collective fondée sur l'exclusion raciste de celles et ceux qui n'y ont pas part ? La reproduction d'un rapport institué entre le groupe et son environnement peut-elle éviter que l'enracinement soit le fondement d'une exclusion raciale ?

⁹³⁰ D'après Martial Guéroult, et la plupart des commentateurs semblent suivent cette voie, cette distinction s'origine dans le commentaire de la *Physique* d'Aristote par Averroès. GUÉROULT Martial, « Appendice n°13 *Natura Naturans, Natura Naturata* » in *Spinoza. 1, Dieu (Ethique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

⁹³¹ E. Bloch, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, *op. cit.*, p. 61.

3. Le sol et la race : antisémitisme et question indigène

Par-delà les différences contextuelles qui les séparent, Mariátegui et Bloch affrontent un problème similaire, celui du racisme des organisations politiques. Ils entendent tous deux lutter contre le racisme de leur État respectif et l'aveuglement des socialistes à son égard, au moyen d'une revalorisation non raciale de l'appartenance à la terre. J'ai déjà montré comment la théorie blochienne de la non contemporanéité permettait de résoudre cet apparent paradoxe. Chez le penseur péruvien, la prise en compte du racisme dont les indiens sont victimes s'inscrit dans une lutte contre la colonisation et ses avatars étatiques. Ainsi dresse-t-il le « procès de l'instruction publique » :

« L'éducation nationale, par conséquent, n'a pas d'esprit national : elle a bien plus un esprit colonial et colonisateur. Quand dans ses programmes de l'instruction publique, l'État se réfère aux Indiens, il ne les mentionne pas au même titre que les autres Péruviens. Il les considère comme une race inférieure. Sur ce point la République ne se distingue pas de la Vice-royauté⁹³². »

Trois éléments méritent d'être relevés ici. Premièrement, le racisme poursuit, selon Mariátegui, le projet colonial espagnol qui a instauré une hiérarchie raciale entre blancs, indiens et noirs dans les Amériques. La colonisation est donc, deuxièmement, un projet *culturel* de domination des populations indigènes qui s'exprime notamment dans les programmes scolaires et plus généralement dans les « appareils idéologiques d'État⁹³³ ». Troisièmement, du point de vue des institutions, Mariátegui note la continuité de la pensée coloniale entre l'institution espagnole de la vice-royauté et la république créole indépendante. Quelle que soit la forme de ses institutions, le pouvoir colonial s'exerce toujours par l'infériorisation des indiens en tant que groupe homogène selon une hiérarchie raciale préétablie⁹³⁴. C'est pour cette raison qu'il défend un « esprit national » dans la lutte anticoloniale. Cette critique idéologique du caractère colonial des institutions de

⁹³² J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, op. cit., p. 99.

⁹³³ La notion d'appareils idéologiques est évidemment complètement anachronique ici dans la mesure où elle est liée à la théorie très particulière de l'idéologie chez Althusser. Il me semble cependant que cette étude péruvienne de l'instruction publique comme incarnation idéale d'un pouvoir matériel et assujettissement des individus en tant qu'ils sont interpellés dans des identités particulières (indigènes, blancs, créoles, etc.) peuvent se rapprocher utilement de la définition althusserienne de l'idéologie et de ses appareils. Voir ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », dans *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982.

⁹³⁴ C'est pour décrire cette permanence du racisme dans les régimes et institutions étatiques qui se sont succédés en Amérique latine que les penseurs décoloniaux ont forgé l'expression de « colonialité du pouvoir ». Elle permet de montrer que l'exercice du pouvoir reproduit en permanence des formes de racisme hérités de la colonisation. Voir par exemple QUIJANO Anibal, « "Race" et colonialité du pouvoir », in *Mouvements*, vol. 51, mars 2017, p. 111-118.

pouvoir aurait valu à Mariátegui d'être taxé de « racisme⁹³⁵ » par le *Comintern*, c'est-à-dire critiqué pour avoir introduit des explications raciales dans des problèmes strictement économique. Au contraire Mariátegui cherchait à montrer que le problème racial (A) tire son origine d'un problème économique de « répartition de la terre⁹³⁶ » (B) qui permet de repenser la définition de la communauté politique (C).

A. Nationalité, ethnicité et « péruvianité »

À l'instar de Michael Löwy, on peut noter l'évolution du penseur péruvien : « la dimension nationale/culturelle de l'indigénisme, suggéré dans ses écrits de 1927, semble avoir disparue dans ce document de 1929⁹³⁷ ». Le texte de 1929 auquel il est fait allusion, « Le problème des races en Amérique latine », était destiné à la première Conférence communiste d'Amérique latine où fut notamment débattu de l'opportunité de créer une république indigène indépendante afin de favoriser l'autodétermination des indiens. Or, Mariátegui est radicalement opposé à ce projet. Il refuse de considérer la question indigène au Pérou comme une question nationale, c'est-à-dire comme une question portant sur l'*indépendance* indigène et ce pour deux raisons.

D'une part, au vu de la situation économique des Indiens cela conduirait nécessairement à la constitution d'un État d'une pauvreté inédite en Amérique latine et fondé sur l'exploitation d'un prolétariat par une nouvelle bourgeoisie indigène. D'autre part, il entend défendre une « péruvianité⁹³⁸ » fondée sur l'inclusion de toutes les minorités. Le caractère péruvien des institutions serait l'héritage du communisme inca, c'est-à-dire d'une tradition de partage et d'usage collectif de la terre qui définirait la nouvelle nationalité, ou « ethnicité ». « Sans l'Indien, la péruvianité est impossible » écrit-il, avant d'ajouter une référence à Maurras et à l'Action française : « Tout ce qui est national est nôtre⁹³⁹ ». Cette étrange référence à la pensée royaliste et antisémite

⁹³⁵ R. Paris, « Préface », art cit, p. 28. R. Poppino, *International Communism in Latin America*, op. cit., p. 56.

⁹³⁶ J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, op. cit., p. 58 : « Notre premier souci tend à établir le caractère fondamentalement économique de ce problème [indigène]. »

⁹³⁷ M. Löwy, « L'indigénisme marxiste de José Carlos Mariátegui », art cit, p. 19.

⁹³⁸ MARIATEGUI José Carlos, « El problema primario del Perú » in *Peruanicemos al Perú. Obras Completas*, 11e éd., Lima, Biblioteca Amauta, 1988, vol. 11/16, p. 41-46.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 44 : « Sin el indio no hay peruanidad posible. Esta verdad debería ser válida, sobre todo, para las personas de ideología meramente burguesa, demo-liberal y nacionalista. El lema de todo nacionalismo, a comenzar del nacionalismo de Charles Maurras y L'Action Française, dice: "Todo lo que es nacional es nuestro". »

française mérite qu'on s'arrête quelques instants sur le sens du nationalisme de Mariátegui et la définition du racisme qu'il propose.

Sa définition du racisme mêle deux usages du concept de race. D'un côté, il démontre la caducité de toute analyse historique fondée sur des critères raciaux⁹⁴⁰. Dans la mesure où la « nature » d'un groupe varie en fonction des conditions sociales et historiques dans lesquelles il évolue, on ne peut déduire aucune politique de différences raciales supposées. Il s'agit donc d'une critique des théories du racisme biologique en tant qu'elles fondent sur des différences phénotypiques, une hiérarchie des peuples qui légitime elle-même un projet de domination coloniale. Mais d'un autre côté, il ne récuse pas entièrement l'existence de « races » ni de groupes homogènes fondés sur ces différences. Ceux-ci peuvent faire l'objet d'une hiérarchisation sur la base de la division coloniale du travail, comme dans le cas du Pérou par exemple. De ce point de vue, le lecteur contemporain est souvent choqué par le vocabulaire politique de Mariátegui où transparait un racisme virulent à l'égard des populations noires⁹⁴¹.

L'existence d'un groupe homogène noir passif, ignorant et immoral renvoie à l'imaginaire esclavagiste des colons européens se livrant à la traite négrière. Il est dès lors nécessaire de se demander si la revendication d'un nationalisme péruvien fondé sur des usages communistes de la terre ne conduit pas à la racialisation des groupes sociaux qui y prennent part de manière différenciée. En défendant un nationalisme dont les références ne sont pas complètement étrangères aux formations sociales antisémites européennes (dont l'Action française de Maurras, n'est que la forme la plus explicite), Mariátegui développe une pensée anticoloniale contradictoire :

⁹⁴⁰ En 1929, il citait Boukharine pour montrer que le problème des inégalités raciales ne dérive pas d'une infériorité des « races opprimées » mais d'une inégalité économique et culturelle héritée. Voir J.C. Mariátegui, « El Problema de las razas en la america latina », art cit, p. 30 : « Y esto contradice la teoría de las razas. En efecto, esta teoría reduce todo a las cualidades de las razas, a su "naturaleza eterna". Si fuera así esta "naturaleza" se habría hecho sentir en todos los periodos de la historia. ¿Que se puede deducir de aquí? Que la "naturaleza" misma cambia constantemente, en relación con las condiciones de existencia de una raza dada. Estas condiciones están determinadas por las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, es decir, por el estado de las fuerzas productivas. Por tanto, la teoría de las razas no explica absolutamente las condiciones de la evolución social. » Je traduis : « Ceci est une complète réfutation de la théorie des races. En effet, cette théorie réduit tout aux spécificités de chaque race, à leur "nature éternelle". Si tel était le cas, ce "caractère" aurait dû s'exprimer de la même manière à toutes les époques de l'histoire. Que peut-on en déduire ? On ne peut qu'affirmer que cette "nature" des races change elle-même constamment avec les conditions de leur existence. Ces conditions sont déterminées par les relations entre la société et la nature, c'est-à-dire par l'état des forces productives. Par conséquent, la théorie des races ne peut certainement pas expliquer les conditions de l'évolution sociale. »

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 27- 28 : « La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. [...] Borrando entre los proletarios la frontera de la raza, la conciencia de clase eleva moral, históricamente, al negro. » Je traduis : « La race noire, importée par les colons pour augmenter leur pouvoir sur les races américaines indigènes, a passivement rempli son rôle colonial. [...] L'effacement des frontières au sein du prolétariat a historiquement permis d'augmenter le niveau moral des noirs. »

d'un côté, il défend le projet d'une décolonisation des institutions du pouvoir étatique ; d'un autre côté, il admet l'héritage culturel d'une hiérarchie raciale fondée sur la division du travail et justifiant que la *nationalité* soit basée sur une nouvelle définition de l'*ethnicité*. Il est cependant possible de proposer une lecture blochienne de ce « communisme de l'enracinement » qui insisterait davantage sur la proximité avec le syndicalisme révolutionnaire de Sorel qu'avec le nationalisme antisémite de Maurras dont Mariátegui a fait la critique⁹⁴².

Pour l'auteur péruvien, il n'y aura pas de construction d'un mouvement communiste spécifique au Pérou sans référence à une identité à laquelle les « nationalistes démocrates libéraux et bourgeois » ont prêté attention⁹⁴³. De même que Bloch considère que le mouvement communiste doit arracher les contradictions non contemporaines à la réaction, Mariátegui considère, sans doute inspiré par Sorel, que le mouvement socialiste doit arracher la nationalité aux nationalistes. La revendication d'une appartenance nationale pluriethnique se fonde sur l'héritage de la propriété collective des sols et les usages communs de la terre qui définissaient la structure des rapports de production dans les communautés agraires andines. Sans doute, la colonisation a-t-elle conduit à un brassage de populations blanches, indiennes, créoles et noires hiérarchisées selon leur rôle dans les rapports de production et d'échange. Dès lors, le « communisme inca » ne vise pas seulement chez le marxiste péruvien un mode de production particulier, mais l'invention d'un mythe national grâce auquel la lutte du prolétariat urbain et paysan pourra être menée contre la bourgeoisie et les institutions coloniales du pouvoir. À cet égard, on peut noter trois lignes de convergences entre Mariátegui et Sorel.

Premièrement, il découvre chez Sorel une pensée mythique et spiritualiste qui accorde une place importante à la foi dans l'acte révolutionnaire et revalorise la religion dans les pratiques sociales⁹⁴⁴. C'est cet enthousiasme révolutionnaire qui attire d'abord le penseur péruvien. Deuxièmement, il est indéniable que Mariátegui est conscient de la proximité de Sorel avec les

⁹⁴² Mariátegui est tout à fait conscient des dimensions antisémites du nationalisme français qu'il associe de manière virulente au fascisme mussolinien. Voir sa critique de l'Action française dans MARIATEGUI José Carlos, « L'action française, Charles Maurras et Léon Daudet », in *Varietades*, 15 déc. 1926 et dans MARIATEGUI José Carlos, « El hombre y el mito » in *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy. Obras Completas.*, Biblioteca Amauta., Lima., vol. 3/20.

⁹⁴³ J.C. Mariátegui, « El problema primario del Perú », art cit, p. 44 : « *Esta verdad debería ser válida, sobre todo, para las personas de ideología meramente burguesa, demo-liberal y nacionalista.* ».

⁹⁴⁴ J.C. Mariátegui, « El hombre y el mito », art cit : « *Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del Siglo XX; decía en sus Reflexiones sobre la Violencia : "Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aun la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título."* »

groupes français royalistes et antisémites⁹⁴⁵. L'idée d'une « péruvianité » comme ciment d'un communisme national n'est sans doute pas totalement étrangère aux aspirations nationalistes du syndicaliste révolutionnaire français. Mais, troisièmement, on peut estimer que ce n'est pas tant le rapport entre « ethnicité » et « nationalité » qui retient l'attention de Mariátegui, que l'inscription territoriale et « environnementale » des formes d'organisation politique. Comme l'a relevé Alice Ingold dans « Terres et eaux, entre coutume, police et droit⁹⁴⁶ », Georges Sorel fut Inspecteur des Ponts-et-Chaussées et sa philosophie sociale garde les traces d'une pensée qui s'est formée au contact des associations territoriales de propriétaires pour la gestion des eaux fluviales⁹⁴⁷. Mariátegui cite souvent les *Reflexions sur la violence*⁹⁴⁸ et l'*Introduction à l'économie moderne*⁹⁴⁹ ; il est moins évident qu'il ait lu les *Matériaux d'une théorie du prolétariat* où les préoccupations coopératives de Sorel sont les plus évidentes. Il est fort probable en revanche, qu'il ait trouvé dans la réflexion sorélienne sur les associations territoriales un écho à sa propre réflexion sur le rôle de la communauté andine dans le développement du socialisme⁹⁵⁰. La nationalité péruvienne et l'ethnicité inca jouent ainsi le rôle idéologique d'unir dans une même lutte contre la bourgeoisie coloniale et la république créole toutes les franges du prolétariat. Le problème est évidemment que cette lutte de classe est « surcodée » par la nécessité de constituer une identité, certes pluriethnique, mais néanmoins

⁹⁴⁵ Tout le monde s'accorde désormais pour reconnaître l'antisémitisme de Sorel. Les interprétations divergent cependant sur l'ampleur, la longévité et la radicalité de son antisémitisme. Pour Shlomo Sand, c'est un antisémitisme inconséquent et superficiel, caractéristique de son époque plutôt que de sa pensée, tandis que pour Zeev Sternhell il est l'un des pères du fascisme, de cette alliance étonnante entre une pensée socialiste et une pensée nationaliste. SAND Shlomo, « Sorel, les Juifs et l'antisémitisme », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel)*, n° 2, 1984, p. 7-36 ; STERNHELL Zeev, *Ni droite, ni gauche, l'idéologie fasciste en France*, Paris, Fayard, 2000.

⁹⁴⁶ INGOLD Alice, « Terres et eaux entre coutume, police et droit au XIXe siècle. Solidarisme écologique ou solidarités matérielles ? », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, vol. 2, 2017, p. 97-126.

⁹⁴⁷ Voir par exemple, SOREL Georges, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 1901, p. 231 : « L'association agricole est l'association par excellence, celle qui réalise le plus complètement la notion. La société la plus parfaite n'est pas, en effet, celle qui réunit les hommes, mais celle qui met la volonté au second plan pour faire passer au premier plan les intérêts communs existant entre des biens... » Cité par A. Ingold, « Terres et eaux entre coutume, police et droit au XIXe siècle. Solidarisme écologique ou solidarités matérielles ? », *op.cit.*, p. 119.

⁹⁴⁸ SOREL Georges, *Reflexions sur la violence*, Genève, Entremonde, 2013.

⁹⁴⁹ SOREL Georges, *Introduction à l'économie moderne*, Paris, Archives Karéline, 2011.

⁹⁵⁰ Mariátegui reprend la critique des coopératives développées par Sorel dans MARIATEGUI José Carlos, « El porvenir de las cooperativas » in *Ideología y política. Biblioteca Amauta. Ediciones populares de las obras completas de José Carlos Mariátegui.*, Lima, Amauta, 1971. S'ils considèrent qu'elles peuvent fournir un système alternatif aux entreprises capitalistes, ils jugent tous deux qu'elles sont incapables de rivaliser avec leur productivité économique ou de remettre en cause leur prépondérance politique.

nationale⁹⁵¹. C'est sans doute pour éviter une ethnicisation trop forte des luttes pour l'émancipation que Mariátegui interprète le « problème de l'indien » comme un « problème de la terre ».

B. De la nation à la terre

« La thèse selon laquelle le problème indigène est un problème ethnique ne mérite même pas d'être discuté » écrit-il en 1929, dans « Le problème des races en Amérique latine⁹⁵² ». Suivant les analyses qu'il avait déjà mené dans les *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, Mariátegui défend que le problème des indigènes n'est pas « déterminé par la race mais par l'économie et la politique⁹⁵³ ». Ce serait évidemment une erreur d'en déduire qu'il récuse l'existence de hiérarchies raciales. Sa thèse est plutôt que le racisme, en tant que hiérarchie fondée sur l'idée d'une homogénéité phénotypique (ou culturel) des groupes sociaux, dérive en dernière instance de formes d'exploitation économique et de rapports de domination politiques. Les rapports sociaux économiques et politiques déterminent la hiérarchie des races. On voit évidemment que Mariátegui lutte ici contre les théories biologiques du racisme héritées du XIX^e siècle. Dès lors, ce qui explique la situation d'infériorité des indigènes c'est leur place dans les rapports de production et les infrastructures politiques : ils ne possèdent plus la terre mais ne sont pas salariés, ils possèdent donc un statut de serfs ou d'esclaves.

« Leur intérêt [les colons] fit qu'ils luttèrent pour convertir en un peuple de mineurs celui qui, sous les Incas et depuis ses plus lointaines origines, était un peuple fondamentalement voué à l'agriculture. La nécessité d'imposer à l'indien la dure loi de l'esclavage vint de ce fait. Le travail des champs, dans un régime féodal par nature, aurait fait de l'indien un serf attaché à la terre. Le travail de la mine et des villes devait en faire un esclave. Les Espagnols établirent, avec le système des corvées, le travail forcé, arrachant l'indien à sa terre et à ses coutumes⁹⁵⁴. »

⁹⁵¹ Mariátegui tient une ligne compliquée entre l'anti-impérialisme libéral de l'*Alliance Populaire Révolutionnaire Américaine* (Apra) fondée en 1924 par Víctor Raúl Haya de la Torre, qui vise à défendre des solutions « indo-américaines » en Amérique latine et les soviétiques. Il tente de maintenir une perspective de lutte des classes dans une lutte indigéniste et anti-impérialiste.

⁹⁵² J.C. Mariátegui, « El Problema de las razas en la america latina », art cit, p. 26 : « *La tesis de que el problema indígena es un problema étnico no merece siquiera ser discutida; pero conviene anotar hasta que punto la solución que propone esta en desacuerdo con los intereses y las posibilidades de la burguesía y del gamonalismo, en cuyo seno encuentra sus adherentes.* »

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 31 : « *Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por si sola, no ha despertado ni despertarla al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla.* »

⁹⁵⁴ J.C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, op. cit., p. 63.

La hiérarchie raciale au Pérou est donc déterminée par les rapports sociaux : les noirs – esclaves importés – travaillent dans les mines, les indiens – corvéables – travaillent dans les *latifundia*⁹⁵⁵, les blancs et les créoles dirigent les institutions de pouvoir et le commerce. C'est donc le rapport à la terre et la division du travail qui détermine pour Mariátegui la position dans les hiérarchies raciales. « Il est logique d'affirmer, conclut-il, que leurs revendications naturelles consistent à exiger le retour de toutes les terres qu'ils peuvent cultiver⁹⁵⁶ ». L'écart entre le discours national et culturel de 1927 et le discours economiciste de 1929 s'explique donc par des raisons contingentes et politiques d'une part (la lutte contre le *Comintern*) et des raisons théoriques d'autre part : la racialisation est un effet de la division du travail. C'est sans doute dans cette théorie du racisme que réside l'écart le plus important entre Bloch et Mariátegui.

C. Races, communautés, territoires

Le philosophe de Leipzig et celui de Lima partagent le même souci de lutter contre les formes de racisme qui empêchent la constitution d'un mouvement socialiste victorieux. Contre le chauvinisme des partis communistes, ils cherchent donc à comprendre les causes de l'antisémitisme et du racisme anti-indigène. La théorie originale de la non contemporanéité implique cependant que l'antisémitisme, en tant que contenu subjectif visé par les éléments de la contradiction non contemporaine (l'attachement au *sol allemand* comme ferment de l'identité du *peuple aryen* par la succession des droits d'héritage dans l'ordre de la *famille et du sang*), n'exprime pas une contradiction objectivement contemporaine. En d'autres termes, l'antisémitisme n'est plus lié à une structure objective des rapports de production mais seulement à l'héritage des effets d'une structure passée.

⁹⁵⁵ J.C. Mariátegui, « El Problema de las razas en la america latina », art cit, p. 21 : « *El problema de las razas sirve en la América Latina, en la especulación intelectual burguesa, entre otras cosas, para encubrir o ignorar los verdaderos problemas del continente. La crítica marxista tiene la obligación impostergable de plantearlo en sus términos reales, desprendiéndolo de toda tergiversación casuista o pedante. Económica, social y políticamente, el problema de las razas, como el de la tierra, es, en su base, el de la liquidación de la feudalidad.* » Pour la traduction française : « Le problème des races sert en Amérique latine, entre autres choses, dans la spéculation intellectuelle bourgeoise, à dissimuler ou à ignorer les vrais problèmes du continent. La critique marxiste a l'obligation urgente de l'exprimer dans ses termes réels, en le dissociant de toute fausse déclaration casuistique ou pédante. Sur le plan économique, social et politique, le problème des races, comme celui de la terre, est, à sa base, celui de la liquidation du féodalisme. »

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 71 : « *Es lógico afirmar que sus reivindicaciones naturales consisten en exigir la devolución de toda la tierra que puedan cultivar.* » ; On notera cependant la différence de ton avec le chapitre consacré au « problème de la terre » dans les *Sept essais*. Par exemple J. C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, *op. cit.*, p. 58 : « Nous ne nous contentons pas de revendiquer pour l'indien le droit à l'éducation, à la culture, au progrès, à l'amour et au ciel. Nous commençons par revendiquer catégoriquement son droit à la terre. » Dans l'intervention de 1929, l'auteur péruvien radicalise la dimension économique de son propos de 1927.

On voit ici à quel point l'écart avec le contexte dans lequel écrit Mariátegui est important : chez ce dernier les hiérarchies raciales sont encore inscrites dans la structure des rapports de production elle-même. C'est d'ailleurs pour cette raison que le projet politique du marxiste péruvien est celui d'un retour à une unité originnaire mythique des paysans et de la terre, fondement d'une communauté pluriethnique nationale, incarnée par le « communisme inca ». Alors que pour Mariátegui le communisme agraire et indigéniste est l'expression utopique d'une lutte contre l'exploitation bourgeoise et la domination coloniale-raciale, les préoccupations du marxiste allemand concernent la capacité d'un mouvement principalement urbain et ouvrier à intégrer des éléments utopiques ruraux pour permettre l'adhésion des masses paysannes. À cet égard, leurs soucis, radicalement inverses, témoignent cependant d'une attention matérialiste à la particularité des situations économiques et d'une volonté non dogmatique d'intégrer les franges subalternes du prolétariat à la lutte des classes. En Allemagne, l'abandon de la paysannerie et des classes moyennes prolétarisées signent la victoire du fascisme. Par leur incapacité à se saisir des mots d'ordre légitime du « foyer, du sol et du peuple », les communistes se sont aliénés les autres franges de la population et ont permis la victoire de la réaction. Au Pérou à l'inverse, les indigènes ne pourront gagner contre les institutions racistes et impérialistes du pouvoir blanc qu'à condition de comprendre que leur problème est celui de la terre, c'est-à-dire des rapports de propriété

Conclusion

Nul doute que la distance est grande entre la tentative de fonder le bolchévisme sur une philosophie de l'histoire de la non contemporanéité et le projet d'un marxisme agraire indigène inspiré par le mythe du communisme inca. Pourtant, une lecture blochienne de Mariátegui montre à quel point le souci de trouver dans le passé les ressorts utopiques d'une praxis révolutionnaire est lié à une certaine tendance du matérialisme historique, que l'on qualifierait volontiers de « naturalisme pratique ».

Il s'agit en effet de voir dans la pratique politique le lieu de réalisation d'un attachement affectif et matériel à la terre, fondée sur la possibilité matérielle du changement et les images de souhaits que l'on peut retrouver dans l'héritage du passé. La dimension essentielle de ce courant eschatologique du matérialisme historique est la place qu'il accorde à la croyance – y compris religieuse – dans des mythes originaires d'unité et d'appartenance. S'il ne faut pas « classer les hommes en révolutionnaires et conservateurs, mais en hommes d'imagination et en hommes sans imagination⁹⁵⁷ », c'est que le processus historique suppose une « création héroïque⁹⁵⁸ ». Contre un matérialisme unilatéralement modernisateur, ces eschatologies naturalistes témoignent de la nécessité de prendre au sérieux l'attachement affectif à la terre, la puissance pratique de la foi et de la croyance dans la détermination de l'action⁹⁵⁹ et le problème de la souveraineté territoriale dans la lutte des classes.

⁹⁵⁷ MARIÁTEGUI José Carlos, *El alma matinal*, 2e éd., Lima, 1959, p.39.

⁹⁵⁸ J.C. Mariátegui, « Aniversario y Balance (1928) », art cit, p. 249.

⁹⁵⁹ J.C. Mariátegui, « El hombre y el mito », art cit : « L'intelligence bourgeoise se complait à une critique rationaliste de la méthode, de la théorie, de la technique des révolutionnaires. Quelle incompréhension ! La force des révolutionnaires ne réside pas dans leur science ; elle réside dans leur foi, leur passion, leur volonté. C'est une force religieuse, mystique, spirituelle. » tr. fr. par L. Martínez Andrade, *Écologie et libération*, *op. cit.*, p. 9.

Conclusion de la deuxième partie

En poursuivant les travaux des commentateurs de Marx, j'ai cherché à montrer que sa théorie écologique reposait sur une philosophie historique de la nature. Faire la critique des perturbations capitalistes présuppose en effet une certaine conception de l'ordre normal des rapports entre sociétés et natures, c'est-à-dire de l'agencement régulier et ordonné auquel elles se prêtent le plus souvent. Le concept de « métabolisme » vise justement à penser les échanges de matière permanents entre humains et non humains pensés sous le signe de la réciprocité. Pour qu'il existe un métabolisme entre sociétés et natures, il faut qu'elles soient composées des mêmes substances matérielles. En somme, leurs relations ne peuvent se comprendre que sur fond d'une unité première et d'une communauté de matière. Plus les relations sont intenses, plus les échanges sont nombreux et potentiellement perturbateurs. Aussi parvient-on à une sorte de paradoxe : tandis que la critique de l'aliénation de la nature est fondée sur l'idée de séparation, l'histoire des rapports capitalistes à la nature témoigne d'une multiplication incontrôlée des échanges de matières. En dernière analyse, le problème du capitalisme n'est pas tant qu'il interrompt la relation métabolique aux mondes non humains (ce qui est matériellement impossible), mais qu'il accentue l'intensité, le nombre et l'ampleur de nos prélèvements et de nos pollutions. Les échanges de matière se multiplient sans aucune considération pour les cycles qui garantissent la possibilité de la reproduction naturelle. Le capitalisme apparaît alors comme un mode de destruction de la nature fondé sur une perturbation généralisée dans les échanges de matières. Tels sont les acquis principaux des marxismes écologiques sur lesquels ce travail se fonde. Mais, il m'a semblé qu'on pouvait aller plus loin en réfléchissant à la philosophie marxienne de l'histoire de la nature.

En définissant les sociétés précapitalistes à partir des rapports communautaires qu'elles entretiennent avec la terre, Marx a ouvert la voie à une définition naturaliste de la communauté politique fondée sur la possibilité d'une reproduction sociale et naturelle. La multiplicité des histoires sociales s'explique par la singularité de leurs rapports à la nature (chapitre quatre - « Le naturalisme historique »). Cette découverte poursuit le travail des marxistes écologistes, mais elle ne prétend pas attribuer à l'auteur des *Grundrisse* une position environmentaliste qu'il aurait certainement tenu pour secondaire dans la stratégie politique. En réalité, la philosophie de l'histoire des rapports collectifs à la nature pose un problème crucial, interne à la pensée de Marx : si les rapports à la nature conditionnent l'histoire sociale, ce ne sont plus les rapports sociaux qui déterminent en dernière instance la forme des rapports à la nature. On parvient donc à une tension

constructive dans la pensée marxienne où l'histoire des rapports collectifs à la terre apparaît aussi déterminante que l'histoire sociale des rapports de production. Ce qui change en définitive c'est la définition de la structure matérielle de la société.

On en arrive alors à un « point d'hérésie » de la pensée marxienne que certains théoriciens du matérialisme historique ont essayé de prendre en charge. Si la structure matérielle des sociétés ne se définit pas, en dernière instance, par des rapports de *production* et des forces *productives* mais par des rapports de propriété et des usages de la nature, le projet politique du socialisme ne peut se contenter d'envisager d'autres manières de *produire la richesse*. Il convient plutôt de penser les rapports matériels des sociétés à partir des manières dont elles organisent leur appartenance naturelle, notamment par des récits de la nature. Les formes de l'appartenance deviennent aussi déterminantes que les rapports de production dans l'histoire matérielle des sociétés (chapitre cinq – « Le naturalisme culturel »). Si les usages de la nature constituent la base des sociétés, elles deviennent aussi un enjeu décisif des luttes révolutionnaires. Voilà pourquoi on peut se prévaloir de représentations moins perturbées de la nature pour formuler les utopies et les mythes nécessaires à la praxis politique. Les utopies révolutionnaires fondées sur des mythes naturalistes ne sont pas innocentes de toute prétention messianique. Elles n'en sont que plus utiles à une époque de craintes eschatologiques et de catastrophes globales (chapitre six – « Le naturalisme pratique »). Mais il est fort à parier qu'elles portent un dépassement du projet socialiste du XIX^e siècle et annoncent de nouvelles cosmopolitiques.

TROISIEME PARTIE

Gouverner la catastrophe

Cosmopolitique révolutionnaire



Introduction

Cette troisième et dernière partie pose un problème politique : comment gouverner à l'heure des catastrophes ? Les pensées socialistes du XIX^e siècle avaient élaboré programmes et stratégies à partir d'une critique du capitalisme industriel naissant. Entre socialistes fouriériste, saint-simonien, chartriste, communiste, *narodniki*, anarchistes proudhoniens ou bakouninistes, les différences étaient importantes et les ruptures souvent profondes. Les socialismes partageaient pourtant une « cosmopolitique⁹⁶⁰ » : un monde commun à partir duquel des énoncés critiques pouvaient prendre sens et des programmes s'élaborer. Ce monde était peuplé d'une foule d'êtres que Marx rangeait dans la catégorie des « forces productives » : des usines, des ouvriers et des ouvrières, des forces naturelles (eau, vapeur, vent), des ressources (charbon anglais, coton indien et américain, guano du Pérou), des animaux (des moutons, souvent anglais), des machines (à vapeur de plus en plus), des germes et des pollutions (les fumées noires sur Manchester), des champs de coton et des esclaves, des marchandises (« une gigantesque collection... »), des savoirs techniques et scientifiques, des mines et encore des usines. Ces réalités diverses se rencontraient le plus souvent dans des villes devenues d'immenses lieux de production et d'échange. Par-delà leurs différences, les socialismes partageaient aussi un objectif commun : la fin de l'exploitation du travail par le dépérissement des États assurant la permanence de la domination. Ils poursuivaient au niveau social un programme d'émancipation politique qui avait commencé à se formuler au XVIII^e siècle dans les philosophies du droit naturel, programme dont la « Grande révolution » avait démontré qu'il était possible de le réaliser, ou en tout cas, qu'il était légitime de l'espérer. Les socialismes partageaient donc un monde, un programme et une philosophie de l'histoire. Cette dernière avait ceci d'original qu'elle alliait une conscience lucide des atrocités du capitalisme (conditions de travail abominables pour toutes – y compris femmes, enfants, esclaves) et un optimisme enthousiaste en l'avenir : le printemps des peuples annonçait le grand soir et les lendemains qui chantent. Le moins que l'on puisse dire, c'est que les surlendemain sont durs.

⁹⁶⁰ J'emploie le terme non au sens classique de la philosophie politique : une politique dont l'ambition serait mondiale (cosmos), mais en un sens plus proche de celui élaboré par Stengers : l'importance de l'organisation politique dans la détermination des mondes à connaître. La constitution du monde que nous pouvons connaître est relative à une histoire politique. Stengers développe cependant ce concept dans une philosophie des sciences qui visent à dépasser les frontières épistémologiques entre savoirs autorisés légitimes et savoirs subalternes. Voir STENGERS Isabelle, *Cosmopolitiques. I*, Paris, La Découverte, 2003 ; et STENGERS Isabelle, *Cosmopolitiques. II*, Paris, La Découverte, 2003.

Nous héritons de natures détruites et d'espoirs défaits. L'intrusion de Gaïa signifie la fin des illusions d'un progrès illimité et d'un avenir sans nuages. Les catastrophes globales sont là pour rester, il est vain d'espérer un monde d'après. Les mouvements socialistes pouvaient endurer des défaites, des morts, des combats, des catastrophes parce qu'elles prenaient sens dans la perspective d'un progrès continu vers la libération finale. Il est plus facile d'endurer les épreuves quand on a confiance en l'avenir de la révolution. Cette foi nous est interdite : le « nouveau régime climatique⁹⁶¹ » s'inscrit dans la longue durée. C'est la raison pour laquelle « l'Anthropocène » n'est pas une crise, au sens où l'on peut faire en économie une théorie des crises, c'est-à-dire des cycles d'accumulation et de récession qui se succèdent selon des durées variables. Les crises cycliques sont toujours provisoires ; aussi graves soient-elles, elles sont toujours passagères. Avec l'intrusion de Gaïa, on sort du registre de la crise pour entrer dans le nouveau régime environnemental des catastrophes globales. Dès lors, la question se pose : *peut-on maintenir le programme révolutionnaire de l'émancipation sociale sans la cosmopolitique du socialisme ?* Peut-on défendre le projet de l'égalité radicale et la suppression du capitalisme sans l'idéologie du progrès et sa philosophie de l'histoire ? La question que j'avais identifiée en introduction comme un problème inhérent aux gouvernements du désastre – comment continuer l'accumulation sans l'idéologie du progrès infini ? – trouve un problème équivalent dans la formulation d'un programme socialiste : comment maintenir une pensée révolutionnaire de l'émancipation sociale sans le monde qui la soutenait et la philosophie de l'histoire qui l'englobait ?

Répondre à cette question suppose d'élaborer une nouvelle cosmopolitique adaptée à un monde de catastrophes nucléaires, d'ordinateurs en réseaux, d'ours polaires, de chaînes de valeur globales, de forêts, de déforestation et d'incendies, de vautours et de bidonvilles, d'extraction des ressources, de montée des eaux, d'appropriation des territoires, de réchauffement climatique, d'extinction des espèces⁹⁶², de biotechnologies, etc. Tous ces phénomènes redessinent notre monde

⁹⁶¹ LATOUR Bruno, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.

⁹⁶² Alors que nous assistons à la sixième extinction de masse depuis l'origine de la vie sur terre, se développe un champ de recherches et de pratiques qui vise à étudier la signification philosophique et culturelle de ce phénomène. Sous la catégorie « *d'extinction studies* » se sont ainsi rassemblés des chercheuses et chercheurs américains, australiens et européens, mais aussi des artistes et des activistes du monde entier qui documentent les disparitions d'espèces, passées et présentes. L'*Extinction Studies Working Group* réuni par exemple une quinzaine de chercheur·ses. Dans *Extinction studies. Stories of Time, Death and Generations*, Deborah Bird Rose, Thom Van Dooren et Matthew Chrulew ont ainsi rassemblés des portraits d'espèces disparues ou en voie de disparition, tels que le loup japonais Ōkami, le singe tamarin lion doré ou les corneilles d'Hawaï. Contrairement aux grands récits de l'effondrement de la civilisation, ils insistent sur le fait que toutes les trajectoires d'extinction sont « uniques » et ne peuvent être racontées que dans des récits singuliers où s'entremêlent des histoires humaines et naturelles. Pour les *Extinction studies*, il importe de montrer comment l'écriture de l'histoire peut s'ancrer sur des savoirs biologiques, éthologiques ou zoologiques, tout en les réinscrivant dans des narrations qui leur donnent une signification éthique et politique. Il s'agit, pour reprendre une

et les êtres qui le peuplent. Il est indéniable que la cosmopolitique des socialismes n'est plus d'actualité. Mais je défendrai dans cette partie qu'il est nécessaire de maintenir le *projet révolutionnaire de l'émancipation sociale* – dans ces termes mêmes, qui sont les siens depuis le XIX^e siècle – à condition d'en reformuler les conditions ontologiques et phénoménologiques. J'entends par l'élaboration des *conditions ontologiques*, le fait d'établir l'*existence* d'un certain nombre de phénomènes réels avec lesquels il faut composer. On pourrait s'étonner d'une telle formule tant la connaissance de l'existant semble liée aux expériences immédiates et sensibles que nous en faisons. Existe ce dont nous faisons l'expérience, pensons-nous le plus souvent. Mais les idéologies dépassent la certitude sensible : le climatoscepticisme peut toujours objecter que les hypothèses sont fausses, les expériences biaisées et les prévisions hâtives. À l'inverse, survivalistes et « collapsologues » peuvent toujours déduire des tendances destructrices du présent la nécessité des lois de l'avenir. Dès lors, l'enquête ontologique sur l'existence des réalités qui peuplent notre monde se double d'une enquête *phénoménologique* sur les conditions de vérité de l'expérience sensible des natures historiques. Cette troisième partie amorce une réflexion sur les conditions cosmopolitiques d'un projet révolutionnaire d'émancipation sociale à l'âge des catastrophes globales : de quelle conception du monde avons-nous besoin pour construire un tel projet ?

Le gouvernement du désastre et les résistances territoriales nous fournissent quelques indications. En effet, la catastrophe climatique est contemporaine de plusieurs « régimes de territorialité ». Face aux territoires qu'on protège pour assurer la sécurité des populations qui y vivent (ou de certaines populations), il y a les territoires que le capital peut exploiter sans vergogne ou simplement abandonner aux intempéries⁹⁶³. La cartographie de la catastrophe présente ainsi une multiplication de frontières délimitant les espaces à protéger et ceux à exploiter. Sans doute cette organisation territoriale de « l'apartheid climatique⁹⁶⁴ » n'est pas nouvelle. Elle hérite d'un partage

expression d'Anna Tsing, « d'une immersion passionnée dans la vie des non-humains ». Voir DAWSON Ashley, *Extinction. A Radical History*, New York, Londres, OR Books, 2016 ; DOOREN Thom van et ROSE Deborah Bird, « Unloved Others: Death of the Disregarded in the Time of Extinctions », in *Australian Humanities Review*, n° 50, 2011 ; GRUSIN Richard Arthur (éd.), *After Extinction*, Minneapolis, Londres, University of Minneapolis Press, 2018 ; et surtout ROSE Deborah Bird, VAN DOOREN Thom et CHRULEW Matthew (éd.), *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, New York, Columbia University Press, 2017 ; et VAN DOOREN Thom, *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York, Columbia University Press, 2014.

⁹⁶³ Pensons seulement à l'Ouragan Katrina qui frappait le 29 août 2005 le sud des États-Unis et la Nouvelle-Orléans faisant plusieurs milliers de morts. Comme le note Mike Davis, ce capitalisme de catastrophe peut - provisoirement - abandonner certains territoires et les populations qui y vivent puisqu'il s'en servira comme d'une opportunité pour relancer l'accumulation et les processus de gentrifications. Voir Davis Mike, « A la Nouvelle-Orléans, un capitalisme de catastrophe », in *Le Monde diplomatique*, oct. 2005, p. 1, 4-5, consulté en ligne [abonné] le 18 août 2019, à l'adresse URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/2005/10/DAVIS/12817>.

⁹⁶⁴ ALSTON Philip, *Climate Change and Poverty - Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights*, New York, Human Rights Council - Organisation des Nations Unies, 41^e session, 24 juin - 12 juillet 2019, rapport

du monde dont on verra au cours du prochain chapitre qu'il était fondé sur l'exploitation du travail et des natures métropolitaines et sur l'appropriation violente des richesses coloniales (chapitre sept – « Terre, territoires, souveraineté »). Mais cette centralité des territoires ne dérive pas seulement de leur réinvestissement par des politiques sécuritaires de retranchement national ou identitaire.

Elle signale aussi le rôle que les territoires sont amenés à jouer, de manière positive, comme *protagonistes* des luttes politiques. En effet, ils peuvent fournir les ressources nécessaires aux collectifs qui recherchent une autonomie environnementale offrant les conditions pour limiter ou interrompre des rapports de domination et d'exploitation. La défense des territoires devient l'un des objets privilégiés des luttes contre le capital. Cela tient à un changement cosmopolitique radical : le sol phénoménologique de l'expérience de la domination et de la souffrance n'est plus seulement *le lieu de la production de valeur*, mais celui *de la reproduction sociale et naturelle des groupes*. La cosmopolitique socialiste était fondée sur un principe d'économie politique qui accordait à la production de richesse le rôle déterminant dans l'histoire des sociétés ; la cosmopolitique naturaliste à venir est fondée sur un principe d'écologie politique qui accorde à la capacité de reproduction des collectifs une puissance révolutionnaire. Ce déplacement est décisif puisqu'il n'engage pas les mêmes protagonistes, ne repose pas sur les mêmes expériences de l'aliénation et n'est pas porteur des mêmes projets d'émancipation : défendre un territoire c'est défendre une nature historique, composée d'histoires humaines et naturelles qui garantissent le libre épanouissement des puissances de l'ensemble. L'émancipation sociale a désormais pour corollaire la dignité et la salubrité des territoires. Mais la philosophie de l'appartenance indique un lien plus essentiel encore entre les territoires et les individus qui les habitent.

Par-delà la question des ressources, la reproduction écologique (des territoires, des écosystèmes, des groupes) pose en effet le problème de la santé des personnes. Si les humains font l'expérience des natures à partir de leur corps propre, leur expérience n'est pas nécessairement celle d'une *puissance qui se réalise* par le travail et la technique. Elle est aussi une expérience de la *vulnérabilité des corps* aux milieux dans lesquels ils évoluent. À cet égard, les pollutions des sols, des océans, des airs, des eaux apparaissent comme des phénomènes qui signalent notre appartenance mondaine fondamentale non sous le signe prométhéen de la production, mais sous le signe de l'affectation par la douleur et la maladie. Ces expériences négatives témoignent de notre naturalité comme de nos appartenances. La philosophie naturaliste impose de penser la santé des corps comme un

n°A/HRC/41/39, consulté le 7 août 2019, URL : <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Pages/ListReports.aspx>, p.14

problème politique dans une nature historique en proie à la transformation sociale. La réflexion territoriale sur les conditions écologiques de la reproduction sociale (chapitre sept) est intimement liée au problème de la santé des corps (chapitre huit - « Santé environnementale et pollutions industrielles »).

De quoi s'agit-il alors ? Cette cosmopolitique révolutionnaire est-elle encore « socialiste » ? Peut-elle le rester alors qu'elle défend des territoires et la santé de ses habitant·es plutôt que des travailleur·ses qui produisent la richesse ? Faut-il lui préférer le terme « d'écocialisme » ? Ou bien abandonner l'étiquette du socialisme et entrer résolument dans l'âge de « l'écologie politique » ? Quoique je me reconnaisse pleinement dans l'héritage de l'écocialisme, les approches qui s'en revendiquent ne me paraissent pas prendre la mesure des bouleversements en cours : les phénomènes politiques avec lesquels il faut composer sont radicalement nouveaux. Or, la plupart du temps les pensées de l'écocialisme n'essaie pas de repenser la critique et la stratégie à partir de la nouveauté de la catastrophe écologique. Elles se contentent d'affirmer que les conséquences environnementales du capitalisme confirment le diagnostic historique du socialisme : certes ces conséquences sont pires que prévues, mais le diagnostic reste le même. Elles laissent donc penser que les outils socialistes sont suffisants pour affronter le désastre. Du côté des (éco-)socialismes, tout continue comme avant.

Cette nouvelle cosmopolitique est-elle alors simplement *écologiste* ? Elle l'est indéniablement ; mais à se dire « seulement » écologiste, le risque est d'oblitérer la longue histoire des luttes révolutionnaires du droit naturel et les combats socialistes pour l'émancipation sociale ; on risque de céder aux titans du présent alors que nous avons tant besoin des anges du passé⁹⁶⁵. Voilà pourquoi je défendrai l'hypothèse d'un communisme environnemental, « communisme de l'appartenance » ou « communisme multispécifique⁹⁶⁶ ». Ce dernier reprend aux anciens socialismes

⁹⁶⁵ Je fais référence à l'Ange de l'histoire de BENJAMIN Walter, « Sur le concept d'histoire » in *Ceuvres. Tome III*, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 434. Cette figure classique illustre la nécessité de penser l'histoire pour résister à la catastrophe contemporaine fondée sur les illusions du progrès, en inventant un avenir nouveau. À cet égard, les travaux qui montrent l'existence d'un souci et d'une conscience environnementale dès le début de la modernité sont très importants. Cependant, là où ils cherchent en historiens (des sciences, des techniques, de la philosophie) à retrouver ces pistes originales et souvent oubliées, je cherche plutôt à m'interroger sur les conditions cosmologiques de leur renouvellement. On consultera notamment AUDIER Serge, *L'âge productiviste: hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019 ; BONNEUIL Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'événement Anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*, Seuil, 2016 ; FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'apocalypse joyeuse: une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012 ; JARRIGE François, *Technocritiques: du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014 ; JARRIGE François et LE ROUX Thomas, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Paris, Seuil, « L'Univers Historique », 2017.

⁹⁶⁶ Deborah Bird Rose utilise le concept de « communautés multispécifiques » sur lequel je reviendrai dans la suite de cette partie. Il me semble possible de transformer cette *définition* de la communauté écologique en un *projet* politique.

l'idéal d'une abolition de la propriété privée, mais en le fondant sur une cosmopolitique écologiste nouvelle pour laquelle la salubrité des territoires, la santé des collectifs et la dignité des êtres naturels constituent à la fois le sol, l'objet et la stratégie politiques. Ici le communisme doit s'entendre comme le processus d'émancipation sociale par l'abolition des conditions matérielles de la misère – la propriété privée – et dont on trouve des traces chez les « rebelles primitifs⁹⁶⁷ », chez les Anabaptistes münzerien et les communistes incas⁹⁶⁸, comme dans tous les socialismes du XIX^e et XX^e siècle, des soviets et aux Zapatistes, etc. La nouvelle cosmopolitique ne conduit donc pas à l'abandon du projet d'émancipation sociale hérité des Lumières et des socialismes, mais à son renouvellement.

On le voit la réflexion cosmopolitique impose d'importants déplacements au programme politique du socialisme. Elle place au cœur de sa réflexion l'autonomie environnementale des territoires (dont les communes collectivistes agraires sont l'une des formes les plus achevées) et la santé des corps qui les habitent et les traversent (chapitres sept et huit). Cependant, le dernier chapitre (chapitre neuf – « Droit de l'environnement et dignité naturelle ») défend la thèse que la réalisation de ces projets territoriaux et sanitaires est impossible sans une institutionnalisation par le droit qui permette d'intégrer de nouveaux acteurs dans le procès (des fleuves, des montagnes, des bactéries ?). Conformément à l'intuition centrale du communisme marxiste, je montrerai que le droit joue un rôle particulier dans la reproduction sociale en tant qu'il organise les *rappports de propriété* et donc la possibilité d'une domination de la nature et d'une exploitation du travail. À cet égard, l'invention d'un nouveau régime de droit de propriété, d'une « nouvelle civilité » à l'égard des mondes humains et non humains apparaîtra comme l'horizon stratégique du communisme de l'appartenance. Si les « communistes peuvent résumer leur théorie en cette seule expression : abolition de la propriété privée⁹⁶⁹ », une politique écologiste conséquente doit prendre la relève et poursuivre ce projet.

D'où le passage de la communauté au communisme. Voir notamment Deborah Bird Rose, Thom Van Dooren et Matthew Chrulew (éd.), *Extinction Studies*, *op. cit.*, p. 11.

⁹⁶⁷ Voir notamment l'ouvrage classique de HOBBSAWM Eric John, *Primitive rebels: studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries*, Manchester, Manchester University press, 1959.

⁹⁶⁸ BLOCH Ernst, *Thomas Münzer : théologien de la révolution*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012 ; MARIATEGUI José Carlos, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, traduit par Roland Mignot, Paris, François Maspero, 1968. Voir également pour un commentaire de ces formes de communisme, mon chapitre six « Le naturalisme pratique ».

⁹⁶⁹ MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, p.92.

En somme, dans cette partie je chercherai à interroger les conditions de possibilité écologiques d'un projet révolutionnaire d'émancipation sociale, reformulé à partir de l'intrusion de Gaïa : on pourra alors déplacer l'attention des modes de production à leurs conditions spatiales, « les régimes de territorialité » (chapitre sept) ; on pourra faire l'expérience de la naturalité non seulement à partir de l'*activité générique* du travail, mais également à partir de la *passivité et de la vulnérabilité* dont « les corps poreux » font l'épreuve (chapitre 8). Le droit pourra redevenir un enjeu politique des luttes communistes et écologistes pour une transformation radicale des manières d'habiter le monde (chapitre 9).

Chapitre 7

Terre, territoires, souveraineté

De quelques régimes de territorialité moderne

« Car cette planète, la Nouvelle Tahiti, était littéralement faite pour les hommes. Une fois nettoyée, bien ratissée, une fois les forêts sombres rasées pour laisser la place à des grands champs de céréales, une fois balayées les ténèbres primitives, la sauvagerie et l'ignorance, ce serait un paradis, un véritable Eden. Un monde bien plus agréable que cette vieille Terre tout usée. Et ce serait son monde. Car Don Davidson était cela, tout au fond de lui-même : un dompteur de monde. Ce n'était pas un vantard mais il connaissait ses capacités. »

Ursula Le Guin, *Le nom du monde est forêt*

Introduction

La troisième partie de ce travail cherche à montrer que le marxisme écologique doit repenser sa cosmopolitique, c'est-à-dire le monde avec lequel il doit composer et les entités qui le peuplent. Le territoire comme lieu de l'habiter, la santé comme expérience politique dans une nature historique, le droit comme enjeu des luttes écologistes vont apparaître comme des préoccupations majeures d'une politique révolutionnaire à l'âge des catastrophes. Ce chapitre vise en particulier à comprendre la nature des territoires qui fondent la souveraineté politique moderne afin de penser leur réinvestissement par une politique matérialiste.

Le rapport de la souveraineté et du territoire se comprend généralement selon deux perspectives contraires : soit on considère que le territoire est *ce sur quoi* s'exerce la souveraineté (d'un despote ou d'une nation par exemple⁹⁷⁰) ; soit, que le territoire est *le fondement même* de la

⁹⁷⁰ La référence classique de ce point de vue est BODIN Jean, *Les six livres de la République*, Paris, Fayard, 1986, vol. 6. Mais c'est sans doute Rousseau qui a mené cette logique à son terme. En effet, il propose deux origines distinctes de la souveraineté. Dans le « Second discours » le fondement du pouvoir est l'accaparement d'une terre, appropriation qui fonde l'ordre social historique. Voir ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts ; Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 222 : « Le premier qui, ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simple pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » Dans cette conjecture historique, l'ordre social réel naît d'une prise de terre. On trouve une autre origine (qui vaut cette fois-ci comme fondement légitime et non comme simple commencement historique) dans ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social : ou principes du droit politique ; Discours sur les sciences et les arts ; Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Ed. Garnier frères, 1962 ; p. 267 notamment : « On peut mesurer un corps politique de deux manières, savoir : par l'étendue du territoire, et par le nombre du peuple ; et il y a entre l'une et l'autre de ces mesures un rapport convenable pour donner à l'État sa véritable grandeur. Ce sont les hommes qui font l'État, et c'est le terrain qui nourrit les hommes : ce rapport est donc que la terre suffise à l'entretien de ses habitants, et qu'il y ait autant d'habitants que la terre peut en nourrir. » Dans le chapitre X du livre I, Rousseau étudie en effet le rapport de la souveraineté et du territoire. La seule véritable souveraineté est celle du peuple qui l'exerce collectivement en tant qu'elle exprime la volonté générale. Le territoire n'est ici que ce qui permet de nourrir une population. Foucault propose une définition très singulière du rapport entre « territoire » et « souveraineté » en affirmant que le territoire de la pensée médiévale - jusqu'à Machiavel - est ce sur quoi s'exerce la souveraineté et donc fondement de cette souveraineté. Ici, la notion de fondement ne renvoie pas à la source du pouvoir mais à l'objet sur lequel il s'exerce. Il me semble que cette définition originale du fondement vise à ménager la définition moderne de la gouvernementalité biopolitique chez Foucault : le fondement de la souveraineté n'est plus le territoire mais la population. FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population : cours au*

souveraineté, en tant que sa prise délimite un espace du pouvoir légitime et que les modalités de son partage définissent le fonctionnement normal de ses usages⁹⁷¹. Il est soit la *source* du pouvoir, soit l'*objet* du pouvoir. Quoiqu'il en soit ces deux interprétations dominantes du rapport entre souveraineté et territoire considèrent le second dans sa relation à la première, c'est-à-dire à partir de l'ordre juridique et politique au sein duquel il existe. Or, on peut faire l'hypothèse qu'il existe une *définition écologique du territoire* qui déplace les frontières de son concept. Dans la mesure où le territoire ne serait plus défini comme l'espace de la souveraineté politique, mais à partir des collectifs dont ses milieux et ses ressources assurent la reproduction, il désignerait l'espace écologique qui configure la trajectoire historique de chaque groupe social⁹⁷². Il va de soi que les espaces et les milieux auxquels un groupe peut avoir accès n'existent jamais hors d'institutions politiques, juridiques et sociales⁹⁷³ qui règlent leur usage. Il est nécessaire d'en dire un mot avant de poursuivre.

Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard : EHESS : Seuil, 2004, p. 99 : « Bien sûr, ces territoires peuvent être féconds ou stériles, ils peuvent avoir une population dense ou au contraire clairsemée, les gens peuvent être riches ou pauvres, actifs ou paresseux mais tous ces éléments ne sont que des variables par rapport au territoire qui est le fondement même de la principauté ou de la souveraineté. »

⁹⁷¹ C'est Carl Schmitt qui a poussé le plus loin ce raisonnement en donnant à la « prise de terre » le caractère d'une fondation de l'ordre politique. Voir notamment SCHMITT Carl, *Le nomos de la Terre : dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, traduit par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 53 : « Au commencement de l'histoire de tout peuple devenu sédentaire, de toute communauté et de tout empire se trouve donc sous une forme ou une autre l'évènement constitutif d'une prise de terres. Cela vaut aussi pour le commencement de toute époque historique. La prise de terre précède l'ordre qui en découle non seulement du point de vue logique, mais aussi historique. Elle contient l'ordre initial qui se déploie dans l'espace, l'origine de tout ordre concret ultérieur de tout droit ultérieur. D'elle partent les racines qui prennent dans le terroir de l'histoire. » Il s'en explique plus précisément dans un texte annexe du *Nomos de la Terre* : « Prendre / partager / paître ». Dans ce texte, sur lequel je reviendrai plus loin, Schmitt considère que la prise de terre, son partage et la production sont les trois actes décisifs de tout ordre social. La prise de terre a cependant une dimension plus fondamentale. Voir notamment SCHMITT Carl, « Prendre / partager / paître. La question de l'ordre économique et social à partir du nomos » in *La Guerre civile mondiale*, Paris, Ere, 2007, p. 54 : « L'histoire des peuples avec ses migrations, ses colonisations et ses conquêtes est une histoire de la prise de terre. Celle-ci est soit la prise d'un sol libre et sans maître soit la conquête d'une terre étrangère, qu'elle soit prise à son possesseur dans le cadre juridique d'une guerre de politique extérieure ou selon les méthodes dont dispose la politique intérieure pour redistribuer le sol : la proscription, la privation de droits et la déchéance. La prise de terre est toujours le titre juridique sur lequel reposent en dernière instance les répartitions et les partages ultérieurs, ainsi que la production. »

⁹⁷² Il est intéressant de constater qu'une « définition écologique du territoire » renvoie à une signification quasiment éthologique. Si tout être naturel possède un milieu, certains - notamment les animaux de meute - ont un territoire au sens où ils occupent un espace limité qui introduit une distance critique entre membres d'une même espèce. Pour une définition éthologique du territoire politique, voir notamment DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie. 2, Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 396. Pour une définition du concept de milieu en éthologie, on consultera l'ouvrage classique de UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, traduit par Charles Martin-Fréville, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2010.

⁹⁷³ Pensons aux exemples de Godelier : la structure aborigène de la parenté définit le contrôle, l'accès et l'usage du territoire à partir de la lignée. GODELIER Maurice, « Territoire et propriété dans quelques sociétés précapitalistes » in *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Paris, Flammarion, 2010, p. 99-166.

Toutes les institutions politiques (les gouvernements, les appareils militaires, les écoles, etc.), juridiques (les parlements, les tribunaux, les organes de police par exemple) ou sociales (la famille ou la religion) n'organisent pas les rapports au territoire. Plus exactement, elles n'organisent pas toutes de la même manière et tout le temps le rapport au territoire. Elles peuvent avoir d'autres fonctions que celle de fixer les règles de la territorialité (organiser l'apprentissage ou la formation de ses membres, définir la valeur de la monnaie ou les formes culturelles du rapport à la transcendance). Dans les sociétés modernes, l'État s'est présenté comme l'organisateur principe du contrôle, de l'accès et de l'usage des territoires. Il n'en reste pas moins que toutes les institutions politiques, juridiques et sociales peuvent participer, à titre principal ou secondaire, à l'organisation de la territorialité. La souveraineté territoriale du groupe peut par exemple être déléguée au pouvoir de chaque famille semi-nomade pour un temps restreint au cours duquel elle possède des droits d'usage sur son territoire de chasse⁹⁷⁴. Lorsque des institutions fixent le contrôle, l'accès ou l'usage d'un territoire et de ses ressources, je les définirai comme des « institutions environnementales ». Le terme pourra désigner des *institutions* qui se consacrent à part entière à cette gestion (les « comités de bassin » des *Agences de l'eau* dans la France contemporaine gèrent par exemple l'aménagement des fleuves et des rivières) ou la *fonction* de certaines institutions quand elles organisent le territoire (les tribunaux qui tranchent des litiges sur l'utilisation des nappes phréatiques⁹⁷⁵).

Le territoire est donc une partie de la nature et de l'espace que *revendique* une société afin de permettre la reproduction permanente de ses membres⁹⁷⁶. La reproduction d'un groupe est toujours assurée par des usages spécifiques du territoire et de ses ressources, réglés par des rapports de propriété, eux-mêmes garantis par des institutions politiques, juridiques et sociales. En ce sens, ce ne sont pas seulement l'étendu et le contenu des territoires qui changent mais la définition même de ce qu'est un territoire. Voilà pourquoi on peut parler de « régimes de territorialité⁹⁷⁷ » pour

⁹⁷⁴ CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983, p. 60-65.

⁹⁷⁵ C'est le cas d'étude classique d'Elinor Ostrom à propos de la gestion concertée des aquifères californiens dans OSTROM Elinor, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, de boeck, 2010. J'y reviendrai dans la dernière section de ce chapitre.

⁹⁷⁶ Je suis largement ici une définition de Maurice Godelier dans M. Godelier, « Territoire et propriété dans quelques sociétés précapitalistes », art cit, p. 16 : « Une portion de la nature et de l'espace pour laquelle une société déterminée revendique et garantit pour tous ou une partie seulement de ses membres des droits stables d'accès, de contrôle et d'usage portant sur tout ou partie des ressources qui s'y trouvent et qu'elle est capable d'exploiter. »

⁹⁷⁷ On trouve notamment cette expression dans INGOLD Alice, « Terres et eaux entre coutume, police et droit au XIXe siècle. Solidarisme écologique ou solidarités matérielles ? », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, vol. 2, 2017, p. 97-126. Ingold ne précise pas le sens qu'elle donne à ce concept. Elle évoque seulement une analogie entre les régimes de territorialité et les « régimes d'historicité » de François Hartog. Chez Hartog, les « régimes d'historicité » désignent

désigner les formes de contrôle, d'accès et d'usages de la terre en tant qu'elles sont organisées selon des rapports de propriété spécifiques et garantis par des institutions propres. Un régime de territorialité désigne donc les manières dont on se rapporte à un territoire, dont on le constitue et dont on en use. Un certain nombre de problèmes survient alors.

Que nous apprend l'étude des « régimes de territorialité » à propos de la définition moderne de la souveraineté ? Le territoire est-il un espace géographique absolu ou bien doit-il être défini comme un espace relatif aux ressources nécessaires à la reproduction d'un groupe ? La souveraineté des États coïncident-elles alors avec le territoire politique de la Nation ou, au contraire, avec les territoires multiples que dessine la cartographie des ressources auxquels ils ont accès ? Répondre à ces interrogations permettra d'adresser des questions d'allures plus normatives. Dans la philosophie moderne, l'appropriation exclusive d'un territoire, la « prise de terre⁹⁷⁸ », a souvent servi à fonder la légitimité d'une formation politique⁹⁷⁹. Cette définition de la légitimité politique par l'appropriation du territoire a permis de donner une base au pouvoir souverain des États-nations tout en légitimant les projets coloniaux et impérialistes dont ils étaient porteurs. Aussi reposer la question du territoire dans une perspective écologique invite à refonder la critique de l'impérialisme des États capitalistes et à chercher un fondement plus juste de l'ordre spatial. L'appropriation exclusive du territoire est-elle le fondement de tout ordre social ou bien existent-ils des institutions

la dimension historique des catégories avec lesquelles on pense le rapport au temps : nos manières de nous rapporter au temps ont une histoire. Voir HARTOG François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions Points, 2015.

⁹⁷⁸ C. Schmitt, *Le nomos de la Terre, op. cit.*, p. 53.

⁹⁷⁹ Cette position fondationnaliste de la prise de terre est sans conteste la position la plus partagée par les philosophes modernes qui ont pour la plupart considéré qu'il existait une correspondance essentielle entre l'appropriation d'un territoire, le partage qui s'en déduit et les institutions politiques normales. Locke a même fondé le concept de « *radical title* » pour désigner cette origine absolue de la souveraineté territoriale. Chez Locke, c'est l'appropriation par le travail qui détermine le droit de propriété. En effet, dans le travail quelque chose de propre au travailleur est transmis à l'objet qu'il transforme. Quelque chose a été ajouté par le travailleur à l'objet travaillé. L'appropriation par le travail fonde la propriété de l'objet ou du territoire. Comme je l'avais rapidement esquissé au chapitre 1 (« La nature de l'histoire »), cette théorie de la propriété par l'appropriation laborieuse a servi de justification aux politiques coloniales. Voir notamment Voir le chapitre cinq « De la propriété » du *Deuxième traité* dans LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, traduit par Bernard Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997. Pour une critique de la dimension coloniale de cette conception du travail voir RENAULT Matthieu, *L'Amérique de John Locke : l'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014, notamment p. 101-125. Rousseau est sans doute l'un des premiers philosophes modernes qui, reconnaissant le caractère originel de la « prise de terre », n'en fait pas le fondement normatif de l'ordre social. Au contraire, l'histoire des sociétés, histoire qui commence par une prise de terre (borner son terrain), est l'histoire d'un dépérissement politique et moral. Voir ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008. L'ordre juste ne doit pas se fonder sur une appropriation de la terre mais sur la souveraineté du peuple. Kant n'est pas exempt d'une telle recherche. Dans la « Doctrine du Droit », il défend l'existence d'un « domaine éminent du sol ». « La première acquisition d'une chose ne peut être que celle du sol », écrit-il, et cela fonde la « loi distributive du Tien et du Mien de chacun sur le sol. » Voir KANT Emmanuel, *Métaphysique des moeurs. Première partie, Doctrine du droit*, traduit par Michel Villey, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. I, 12 et 16. Carl Schmitt fera d'ailleurs grand cas de cette dimension fondamentale de la prise de terre dans une pensée cosmopolitique libérale. Voir notamment C. Schmitt, *Le nomos de la Terre, op. cit.*, p. 53.

permettant de garantir une autonomie environnementale à partir d'un partage égalitaire de la terre et d'un usage métabolique des ressources ? Cette dernière question, d'allure normative, visera à nourrir le débat sur le fondement territorial de l'ordre politique moderne.

Définir la souveraineté politique à partir des territoires écologiques qu'un groupe mobilise pour assurer sa reproduction suppose de rendre compte des trois dimensions de tout régime de territorialité. Premièrement, on peut cartographier un territoire à partir des espaces, des ressources et des milieux qu'un groupe est capable de mobiliser pour se reproduire (section un – « Le nomos de la Terre »). Deuxièmement, ce territoire est délimité et défini par des règles abstraites d'appropriation de la nature (des droits de souveraineté et des rapports de propriété) qui autorisent des usages concrets et différenciés de la terre (section deux – « Le partage colonial »). Enfin, troisièmement, l'appropriation de la terre et de ses ressources suppose des institutions environnementales qui organisent la production de l'espace social (section trois – « La souveraineté écologique »).

1. Le « nomos de la Terre » : contrôle des ressources et régime de territorialité

On se représente généralement un territoire comme un *espace absolu* avec des bornes qui marquent les limites au-delà desquels un groupe ne possède plus le contrôle, l'accès et l'usage exclusif sur une surface terrestre et ses ressources. À l'intérieur de ces limites en revanche, l'exercice du pouvoir politique coïnciderait avec les prérogatives des institutions et les usages normaux du territoire. Ce dernier est donc pensé comme une chose en soi – indépendamment des objets matériels qui le compose – mais au sein de laquelle les entités réelles peuvent être individués. Or, comme le remarque le géographe David Harvey⁹⁸⁰, on peut ajouter à cette définition absolue au moins deux définitions, relative et relationnelle, de l'espace. En effet, l'espace absolu (centré sur les limites matérielles et les frontières objectives) laisse peu de place à l'appréhension d'un espace qui change en fonction de ce qui s'y déplace ou de ce qui s'y fabrique.

A. Le territoire : espace absolu, espace relatif, espace relationnel

Un *espace relatif* désigne une relation entre objets qui n'existe que parce que les objets existent et sont en relation. Harvey songe ici à l'espace relativiste d'Einstein et de Gauss, suivant lesquels il développe l'idée qu'un espace peut être pensé à partir des relations inter objectives existantes. Par exemple, la relation entre l'ampoule qui s'allume et la centrale nucléaire qui produit l'électricité dessine un espace relatif différent de l'espace administratif de la commune où est situé l'ampoule qui s'allume. Dans l'espace relatif, il faut penser les infrastructures de transport de l'électricité, en même temps que l'ampoule et la centrale nucléaire. Un *espace relationnel*, dont Harvey trouve le modèle dans la correspondance de Leibniz avec Clarke⁹⁸¹, renvoie à l'ensemble des espaces et des

⁹⁸⁰ HARVEY David, « Space as Key Word » in *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, New York, Verso, 2006, p. 121 : « If we regard space as absolute it becomes a "thing in itself" with an existence independent of matter. It then possesses a structure which we can use to pigeon-hole or individuate phenomena. The view of relative space proposes that it be understood as a relationship between objects which exists only because objects exist and relate to each other. There is an other sense in which space can be viewed as relative and I choose to call this relationnal space – space regarded in the manner of Leibniz, as being contained in objects in the sense that an object can be said to exist only insofar as it contains and represents within itself relationships to other objects. »

⁹⁸¹ On sait que la fameuse controverse qui opposa Leibniz et Newton par l'intermédiaire de Clarke portait notamment sur la définition substantialiste et absolue de l'espace que Leibniz récusait entièrement au profit d'une définition relationnelle. Voir notamment dans la version française originale : LEIBNIZ Gottfried Wilhelm et CLARKE Samuel, *Correspondance Leibniz-Clarke présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 53 : « Mais si l'Espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre. » La traduction anglaise renforce ce caractère relationnel. Voir l'édition anglaise LEIBNIZ Gottfried Wilhelm et CLARKE Samuel, *Exchange of papers between Leibniz and Clarke*, Oxford,

objets contenus ou impliqués dans un objet particulier. Dans ce cadre, les processus n'ont pas *lieu* dans l'espace, mais *produisent* leur propre espace. Il ne s'agit plus alors de penser la relation entre des objets définis d'avance (une ampoule et une centrale nucléaire), mais de déduire d'un objet particulier l'ensemble des relations spatiales nécessaires à sa constitution : l'ampoule qui s'allume engage alors toute la chaîne de la production électrique (de l'extraction d'uranium à l'ampoule), mais aussi les savoirs scientifiques nécessaires la production et à la circulation de ses produits, les rapports politiques et techniques qui permettent la mise en relation et la connexion d'espace et de matières différents. On peut alors déduire un espace composé des relations qui mettent en lien du minerai nigérien, des dispositifs militaires de contrôle des ressources, des savoirs scientifiques d'ingénieurs franciliens, une centrale nucléaire rhénane et une ampoule dans un village de la Meuse. Il n'est évidemment pas question de choisir arbitrairement entre ces différentes conceptions de l'espace (absolu, relatif, relationnel), comme si l'on pouvait se passer de l'une ou de l'autre ; il convient seulement de saisir que les phénomènes sociaux sont le résultat de pratiques qui supposent, réalisent et engagent des conceptions particulières de l'espace. Le choix des catégories spatiales avec lesquelles on peut appréhender le réel dépend d'une étude pragmatique des processus qui ont prévalu à la constitution de l'objet. Par exemple, l'espace absolu correspond, dans le monde social, « à l'espace de la propriété privée et des autres désignations territoriales limitées (telles que les États, les unités administratives, les plans de ville et les réseaux urbains)⁹⁸² ». Définir la territorialité à partir des usages de la terre plutôt qu'à partir de délimitations administratives dans un espace absolu, suppose d'adopter des définitions relativiste et relationnelle de l'espace⁹⁸³.

Early Modern Texts, 2017, p.10 : « *Space is nothing but an order or set of relations among bodies, so that in the absence of bodies space is nothing at all except the possibility of placing them.* »

⁹⁸² D. Harvey, « Space as Key Word », art cit, p. 121 : « *Socially this is the space of private property and other bounded territorial designations (such as states, administrative units, city plans and urban grids).* » J'ai déjà évoqué cette différence à propos de l'étude des écologies amérindiennes au moment de la colonisation de la Nouvelle-Angleterre par William Cronon. Il distingue lui aussi deux rapports au territoire : le rapport des indiens Narragansett, défini à partir des usages écologiques de la terre et le rapport « absolu », borné des colons européens. Voir notamment W. Cronon, *Changes in the Land, op. cit.*, p. 65. Pour une traduction française récente, voir : CRONON William, « Borner la terre » in *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (dir.), traduit par Laurent Vannini, Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 44 : « Ce que possédaient les Indiens, ou plus précisément, ce sur quoi leurs villages leur donnaient un droit, n'était pas les terres mais les choses qui se trouvaient sur ces terres au gré des saisons. Il s'agissait là d'une conception de la propriété commune à un grand nombre de peuples de chasseurs-cueilleurs et d'agriculteurs dans le monde mais qui était radicalement différente de celle des envahisseurs européens. Cette vision du monde était particulièrement explicite dans les noms que les Indiens donnaient à leurs paysages, la grande majorité d'entre eux correspondant à un usage et non à un propriétaire. »

⁹⁸³ J'ai cherché à faire varier la définition du territoire à partir d'une réflexion géographique sur le sens de la spatialité. On aurait aussi pu s'engager dans cette voie par l'intermédiaire de l'anthropologie des collectifs non modernes. On trouve par exemple une définition relationnelle du territoire comme « corps » dans ECHEVERRI Juan Àlvaro, « Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue? » in *The Land Within. Indigenous Territory and Perception of*

B. Les hectares fantômes : du territoire administratif au territoire écologique.

À la suite des travaux précurseurs du physiologue des plantes Georg Borgström⁹⁸⁴, l'historien de l'économie Kenneth Pomeranz a ainsi proposé de mesurer les causes économiques de la domination britannique sur le monde à partir de la fin du XVIII^e siècle. Il utilise notamment le calcul du nombre « d'hectares fantômes » (*ghosts acreages*) mobilisés par les britanniques pour assurer les conditions de reproduction de la force de travail domestique et l'augmentation constante des moyens de production. Le concept de superficies fantômes permet ainsi d'appréhender le territoire comme un espace relatif.

Une grande divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale repose en effet, à nouveau frais, la question classique des raisons de l'hégémonie occidentale au XIX^e siècle à partir d'une comparaison des situations économiques du bassin londonien et de la vallée du delta du Yangzi, en Chine. L'intérêt de ce comparatisme est de mettre en rapport des espaces géographiques comparables tant par leur superficie et leur densité de population que par leur développement économique et technique au moment de la comparaison. Sa thèse désormais bien connue, est que la Chine et l'Angleterre connaissaient toutes deux, à la fin du XVIII^e siècle, des limites écologiques « malthusiennes » qui empêchaient le développement de l'économie. Et tandis que la vallée du Yangzi n'a pas réussi à dépasser ses contraintes écologiques, l'Angleterre a bénéficié de deux espaces décisifs en termes de ressources : le charbon de ses sous-sols et les plantations de ses colonies. La thèse du « charbon et des colonies » a donné lieu à d'immenses débats historiques, parmi lesquels il n'appartient pas au philosophe de trancher⁹⁸⁵. En revanche, l'usage du concept « d'hectares fantômes » permet à Pomeranz de proposer une évaluation de l'échange inégal à partir de laquelle une nouvelle cartographie de la territorialité à l'époque moderne apparaît.

Environment, Alexandre Surallés et Pedro Garcia Hierro (éd.), Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2005, p. 230-247.

⁹⁸⁴ BORGSTRÖM Georg, *The Hungry Planet: the Modern World at the Edge of Famine*, New York, Macmillan, 1972, notamment p.70-86, et en particulier p. 71 : « *This is the computed, non visible-acreage which a country would require as a supplement to its present visible agricultural acreage in the form of tilled land in order to be able to feed itself.* » Je traduis : « Il s'agit de la superficie calculée et non visible dont un pays aurait besoin pour compléter sa superficie agricole visible actuelle sous la forme de terres cultivées afin de pouvoir se nourrir lui-même. »

⁹⁸⁵ ANIEVAS Alexander et NIŞANCIOĞLU Kerem, *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*, Londres, Pluto press, 2015. Mais on l'a aussi critiqué pour la sous-évaluation des inégalités de savoirs techniques et scientifiques, par exemple. Deux critiques marxistes du malthusianisme de Pomeranz se retrouvent par exemple dans MALM Andreas, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016.

Les hectares fantômes permettent d'évaluer la superficie de terres agricoles domestiques nécessaires pour fournir à une formation sociale l'équivalent de la quantité de denrées qu'elle importe, soit à la suite d'échanges commerciaux, soit à la suite de pillages et de dépossessions. Il s'agit donc d'une conversion qui mesure, à partir de la productivité des sols métropolitains, l'espace nécessaire à la production des matières premières consommées dans un pays. Les « estimations des "surfaces fantômes" fournies par divers produits d'importation à la Grande-Bretagne à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles » permettent ainsi d'arriver aux chiffres suivants : le sucre importé des Caraïbes dans les îles britanniques en 1831 (141 067 227 kilos) aurait nécessité pour produire autant de calories avec des céréales anglaises de 500 000 à 710 000 hectares fantômes⁹⁸⁶. Il aurait fallu 700 000 hectares de forêts domestiques pour compenser l'importation du bois d'Amérique et des pays baltes, et 9 300 000 hectares de pâturage à ovin pour compenser les importations de coton indien. Au total, Pomeranz juge que l'Angleterre victorienne disposait en 1831, de plus de 11 millions d'hectares fantômes nourrissant les travailleurs et fournissant les machines anglaises⁹⁸⁷. La situation impériale de l'Angleterre lui a permis de drainer des ressources coloniales cruciales pour son développement industriel à partir de ses colonies et du charbon qu'elle pouvait tirer de son sol. La reproduction simple de la force de travail et la reproduction élargie du capital anglais supposaient donc des ressources que la surface du territoire métropolitain était incapable de fournir. Mesurer les superficies fantômes permet en dernière analyse de dessiner une carte extra métropolitaine du territoire à partir duquel les britanniques assurent les conditions de leur reproduction (sociale et capitaliste).

Cette définition relativiste et mouvante du territoire est l'expression d'un régime de territorialité duale où la souveraineté et les règles de propriété domestique s'appliquent de manière différenciée par rapport aux pratiques qui organisent le contrôle, l'accès et l'usage des ressources dans les espaces non métropolitains. On a parlé « d'ubiquité des modernes » pour désigner ce régime de territorialité multiple, inscrit dans des espaces hiérarchisés et connectés⁹⁸⁸. Les peuples modernes entretiennent donc des relations à plusieurs espaces écologiques, simultanément. C'est cette multiplicité des espaces en relation, caractéristique du régime de territorialité moderne, que la

⁹⁸⁶ POMERANZ Kenneth, *Une grande divergence : la Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, traduit par Nora Wang, Paris, Albin Michel : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 461.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 462.

⁹⁸⁸ Voir CHARBONNIER Pierre, « L'Ubiquité des modernes. Souveraineté territoriale et écologie globale », intervention au séminaire de Philippe Descola, *Cosmopolitiques de la territorialité*, Collège de France, 2 février 2017, vidéo consulté le 13 août 2019 à l'adresse URL : <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2017-02-02-10h00.htm>.

définition relativiste du territoire permet d'appréhender. Ceci ouvre également la possibilité de saisir plus adéquatement *ce qui* circule entre ces territoires, c'est-à-dire de partir de la marchandise pour comprendre la dimension écologique de la territorialité. Pour emprunter ses concepts à Harvey, on peut se demander ce que peut nous apprendre des territoires modernes une définition relationnelle des ressources qui y circulent.

C. L'échange écologique inégal et la constitution relationnelle du territoire

Commençons par rappeler que l'espace relationnel du géographe marxiste désigne l'espace en tant qu'il est impliqué comme condition d'un objet ou d'un système d'objet. Le fait de définir l'espace à partir de l'objet (et non l'objet à partir de sa position dans un espace déjà défini) permet d'interroger la structure de l'espace lui-même et la manière dont on s'y rapporte. Cela implique surtout de figurer l'espace comme l'ensemble des relations constitutives d'un objet. L'anthropologue suédois Alf Hornborg a mis en œuvre une méthode proche de celle-là dans sa tentative pour mesurer la valeur extraite des pays du Sud par les pays du Nord, grâce au concept « d'échange écologique inégal⁹⁸⁹ ». Cette notion vise à démontrer le transfert disproportionné de matières, d'énergies et de travail des périphéries vers le centre. Elle s'inspire des travaux sur l'échange inégal⁹⁹⁰ qui avaient montré que les pays de la périphérie devaient exporter plus de marchandises pour pouvoir obtenir de quoi importer une quantité donnée de marchandises. Le nombre d'heures de travail échangé entre les différentes zones de la division du travail est donc inégal. Avec le concept d'échange *écologique* inégal, chaque marchandise peut être analysée comme

⁹⁸⁹ Hornborg développe cette théorie de l'échange écologique inégal depuis une vingtaine d'année dans une série d'articles dont voici les principaux : HORNBERG Alf, « Towards an Ecological Theory of Unequal Exchange: Articulating World-System Theory and Ecological Economics », in *Ecological Economics*, n° 25, 1998, p. 127-136 ; HORNBERG Alf, « The Political Ecology of the Technocene: Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System » in *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Clive Hamilton, Christophe Bonneuil et François Gemenne (éd.), Londres, Routledge, 2015, p. 57-69 ; HORNBERG Alf, « Ecological Economics, Marxism, and Technological Progress: Some Explorations of the Conceptual Foundations of Theories of Ecologically Unequal Exchange », in *Ecological Economics*, n° 105, 2014, p. 11-18 ; HORNBERG Alf, « The Unequal Exchange of Time and Space: Toward a Non-Normative Ecological Theory of Exploitation », in *Journal of Ecological Anthropology*, vol. 7, 2003, p. 4-10.

⁹⁹⁰ Pour des ouvrages classiques sur l'échange inégal on consultera AMIN Samir, *L'Échange inégal et la loi de la valeur*, Paris, Anthropos : Économica, 1988 ; ARGHIRI Emmanuel, *L'échange inégal: essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux*, Paris, Maspero, 1972. Les travaux sur l'échange inégal sont nés dans un espace post marxiste autour des théoriciens de la dépendance et du sous-développement. Le concept a également bénéficié des contributions de Prebisch à la Commission Économique pour l'Amérique Latine et les Caraïbes (CEPAL) de l'ONU. PREBISCH Raúl, *Latin America: A Problem in Development*, Austin, University of Texas, Institute of Latin American Studies, 1971.

le produit d'une dépense *énergétique* – humaine et non-humaine –, d'une certaine quantité de *matière* utilisée et d'une certaine superficie de *terres* nécessaire à sa production. En 1850, en échangeant 1000 livres de textile manufacturé à Manchester contre 1000 livres de coton brut produit dans les plantations du Sud des États-Unis, l'Angleterre était gagnante à 46 % en termes de travail incorporé (échange inégal) et à 6000% en termes d'hectares incorporés⁹⁹¹, libérant ainsi son espace domestique de la contrainte environnementale. L'échange est économiquement inégal en quantité de travail en raison de la différence dans la composition organique du capital et écologiquement inégal lorsque des territoires de la périphérie exportent des produits à forte valeur d'usage écologique contre des produits ayant une moindre valeur écologique (par exemple, des organismes qui permettent de garantir des équilibres écosystémiques). En bref, si l'échange inégal est une théorie de l'appropriation du temps de travail incarné dans une marchandise, comme Marx l'avait lui-même montré⁹⁹², la notion d'échange *écologique* inégal ajoute à cela une théorie de *l'appropriation des espaces naturels* incarnés dans la marchandise. Hornborg a cependant enrichi cette théorie de « l'appropriation du temps et de l'espace⁹⁹³ », élaborée à partir des quantités de matière et de travail, par une mesure de la quantité d'énergie nécessaire à sa production.

On sait que la mesure de la quantité d'énergies nécessaire à la production d'une marchandise est à l'origine de l'écologie économique et des tentatives pour fonder une théorie énergétique de la valeur. L'un des travaux les plus connus dans ce domaine, les mesures d'Odum et Arding, visaient ainsi à calculer la quantité « d'énergies incarnées » (*embodied energy*) dans une marchandise ou une ressource destinée à la consommation, en termes d'énergies solaires. Cette mesure de « l'eMergy », en joule, est une manière de quantifier tous les éléments d'un système sur la base d'une métrique commune⁹⁹⁴. Leur analyse concernait au premier chef les exportations d'énergie, dans l'industrie

⁹⁹¹ HORNBERG Alf, *Global Ecology and Unequal Exchange: Fetishism in a Zero-Sum World*, Londres, New York, Routledge, 2013, p. 89.

⁹⁹² En effet, on considère souvent que Marx avait aperçu la réalité de l'échange inégal quoiqu'il ne l'ait pas développé. Voir notamment MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p.499 : « Non seulement on échange plus de denrées fines étrangères contre le produit local, mais il entre également une plus grande masse de matières premières étrangères, d'ingrédients, de produits semi-finis, etc., comme moyens de production dans l'industrie locale. »

⁹⁹³ HORNBERG Alf, « Footprints in the Cotton Fields: The Industrial Revolution as Time-space Appropriation and Environmental Load Displacement », in *Ecological Economics*, n° 1, vol. 59, août 2006, p. 74-81.

⁹⁹⁴ ODUM Howard.T., « Self-Organization and Maximum Empower » in *Maximum Power: The Ideas and Applications of H.T. Odum*, C.A.S. Hall (éd.), Niwot, Colorado, University Press of Colorado, 1995, p. 311-330 : « EMERGY is defined as the energy of one kind required directly and indirectly to produce a service or product... For example, the production of green plants can be expressed in solar enjoules, which includes the solar energy required to make all the inputs to the plant, such as rain, wind, nutrients, cultivation efforts, seeds, and so forth ». Je traduis : « L'EMERGIE est définie comme une énergie d'une espèce particulière requise directement ou indirectement pour produire un service ou un produit... Par exemple, la production de plantes

des ressources halieutiques de la mangrove équatorienne⁹⁹⁵. L'installation de fermes à crevettes en Équateur suppose en effet le déracinement de la mangrove pour installer des réservoirs et des pontons et une importante consommation d'énergies fossiles. L'énergie dépensée dans la production doit aussi permettre de mesurer la perte d'énergie produite par la destruction des écosystèmes. Odum et Arding ont ainsi démontré que la richesse naturelle de l'Équateur était drainée par un échange écologique inégal mesurable en termes d'énergie incarnée dans la marchandise par l'intermédiaire d'un marché mondial profitant aux pays importateurs.

Hornborg conteste ce modèle de mesure de l'énergie pour deux raisons. Il considère, d'une part, que l'indécision concernant la nature *descriptive* ou *normative* de cette théorie énergétique de la valeur empêche de comprendre sa véritable valeur heuristique. Dans la mesure où elle vise à critiquer l'échange énergétique inégal « dissimulé » dans l'échange de marchandises, il s'agit d'une théorie descriptive. Mais, dans la mesure où Odum entend déduire de cette inégalité de traitement le rétablissement d'un échange égalitaire, il s'agit en définitive d'une théorie normative qui vise à intégrer tout échange écologique dans la sphère de la circulation marchande, légitimant en dernière instance l'existence d'un marché du travail et des matières premières⁹⁹⁶. De surcroît, Hornborg considère qu'on ne peut fonder une critique écologique du capitalisme sur une théorie de la valeur, qu'elle soit économique ou énergétique. Ce désaccord témoigne d'un débat ontologique et épistémologique plus profond sur la pertinence de séparer l'étude économique des valeurs sociales de l'étude écologique des énergies naturelles. Hornborg propose donc d'autres mesures de l'énergie, qui n'impliquent pas de reformuler une théorie de la valeur⁹⁹⁷.

Quelles que soient les unités de mesure qu'on adopte, la mesure de l'énergie dans l'échange écologique inégal engage une *définition relationnelle du territoire*. On peut alors l'appréhender non à

vertes peut être exprimée en joules d'énergie solaire, ce qui inclut l'énergie solaire requise pour faire tous les intrants de la plante, tels que la pluie, le vent, les nutriments, les efforts agricoles, les graines et ainsi de suite. »

⁹⁹⁵ ODUM Howard T. et ARDING Jan E., *Emergy Analysis of Shrimp Mariculture in Ecuador*, Working paper, University of Rhode Island, Narragansett, Coastal Resources Center, 1991, consulté le 14 août 2019 à l'adresse URL : https://www.crc.uri.edu/download/Odum_Emergy_Shrimp_Ecuador_OK.pdf.

⁹⁹⁶ A. Hornborg, « Towards an Ecological Theory of Unequal Exchange: Articulating World-System Theory and Ecological Economics », art cit, p. 130.

⁹⁹⁷ C'est cette centralité de la critique de la valeur dans les débats en économie écologique qui explique la trajectoire de certains théoriciens issus de la *Wertkritik* vers la critique écologique du capitalisme. Voir notamment ALTIVATER Emar, « The Social and Natural Environment of Fossil Capitalism », in *Socialist Register: « Coming to terms with Nature »*, vol. 43, 2007, p. 37-59. J'ai très peu évoqué ce courant qui est pourtant assez important dans le marxisme. Il me semble pourtant souvent très « marxologique » et abstrait. Pour une critique de ses limites, on consultera CAMPAGNE Armel, *Le capitalocène aux racines historiques du dérèglement climatique*, avec une préface de Christophe Bonneuil, Paris, Éditions Divergences, « Pensées radicales », 2017.

partir de frontières administratives déjà données ou d'espaces différents mais connectés mais à partir des ressources qui mettent en relation et dessinent une cartographie mouvante. Prenons deux exemples. Premièrement, la ressource halieutique consommée en Europe ou aux États-Unis suppose l'espace exploité de la mangrove amazonienne, le pétrole et les navires qui ont assuré son transport, l'énergie solaire qui a servi à sa croissance, etc. Redéfinir le territoire à partir des conditions écologiques de production et de circulation qui assurent la reproduction des consommateurs européens, permet de comprendre que se superpose « sur » le territoire étatique-national d'autres territoires écologiques⁹⁹⁸. Tel est l'usage écologique d'un concept d'espace relationnel. Deuxièmement, l'accaparement des terres depuis la crise de 2008, indonésienne ou subsaharienne par exemple, par des fonds d'investissements grâce à des évaluations « du stock mondial de terres sous-utilisées », fournies par la Banque mondiale en collaboration avec des gouvernements nationaux, dessine aussi un régime de territorialité qui n'est pas réductible à la délimitation de bornes géographiques absolus⁹⁹⁹. La recomposition du régime de territorialité passe ici par des institutions (étatiques, transnationales et privées) qui définissent ce qu'*est* une terre appropriable à partir de normes de rendements quantitatifs, fondées sur des études de la matérialité des ressources qui le composent et qui définissent des usages possibles de cette terre. L'approche *relationnelle* de l'espace accorde une attention particulière aux ressources et aux milieux et dessine donc un territoire qui n'est pas que la projection plane de limites administratives, mais qui est défini

⁹⁹⁸ Ce qu'on appelle désormais « l'empreinte écologique » d'un territoire. Voir notamment l'ouvrage fondateur de WACKERNAGEL Mathias. et REES William E., *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth. Gabriola Island, BC: New Society Publishers*, Gabriola Islands, BC: New Society Publishers, 1996. Il me semble que le travail d'Anna Tsing va exactement dans ce sens. Il s'agit bien de montrer comment les relations écologiques, sociales, économiques et historiques d'une ressource dessine un espace relationnel qui dépasse largement la ressource et son espace absolu mais engage un monde de relations. Voir par exemple TSING Anna Lowenhaupt, *Le champignon de la fin du monde: sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, traduit par Philippe Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

⁹⁹⁹ Je fais ici référence au travail de Tania Murray Li sur la complexité des mécanismes nécessaires à la constitution de la terre en ressource appropriable par des fonds d'investissements. Pour que la terre, i.e. la parcelle en tant qu'elle possède des affordances matérielles spécifiques, devienne une ressource il faut un ensemble d'institutions sociales, d'usages collectifs et de caractères matériels déterminés historiquement. Sans quoi, comme elle le montre bien à propos des collectifs indigènes des hauts-plateaux de l'île indonésienne de Sulawesi, « la terre » n'est pas une ressource appropriable. Elle possède plusieurs noms - mais aucun pour la terre en général - qui sont définis en fonction des caractéristiques des ressources, elles-mêmes configurées par des usages spécifiques (coupe du bois, agriculture, etc.), usages qui définissent les rapports de propriété. MURRAY LI Tania, « Qu'est-ce que la terre ? Assemblage d'une ressource et investissement mondial », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 2, vol. 33, 2017, p. 19-48. Par exemple, p. 21 : « Les mots qu'ils utilisent renvoient à des caractéristiques spécifiques : le sol (*petu*), la forêt primaire (*do'at*), la forêt secondaire (*ulai*), un jardin en friche (*abo*), un jardin cultivé (*jo'ong*), un pré (*gio*), une zone infertile (*doilas*), le point culminant d'une ligne de crête (*ompogan*) qui est le séjour des esprits de la terre et de l'eau (*togu petu, togu ogo*), etc. Ces mots expriment des assemblages de données matérielles et de relations sociales. La forêt primaire, par exemple, désigne une forêt où aucun arbre n'a jamais reçu le moindre coup de hache. Les habitants des hautes terres estiment que c'est le travail investi qui crée la propriété individuelle : si, par conséquent, ils appellent *do'at* une parcelle de forêt, ils ne font pas seulement référence à la taille énorme des arbres, ils disent que personne encore n'est propriétaire de cette parcelle, ils songent à ses usages possibles et à son futur statut de propriété individuelle si du travail y est investi. »

par les entités naturelles historiques qui le composent et le traversent. Chacune des entités – marchandise, ressources ou milieux – qui forme le territoire écologique est produite par des institutions et selon des usages particuliers de la terre. Avant d'en venir à l'étude des institutions territoriales qui produisent l'espace social, il convient d'étudier comment le grand partage territorial de la modernité a pu justifier des usages différenciés de la terre et des sociétés.

2. Le partage colonial : une cartographie écologique des usages de la terre.

Les régimes de territorialité désignent les modes d'accès, de contrôle et d'usage des espaces écologiques, en tant qu'ils sont réglés par des rapports de propriété et des règles de souveraineté, et garantis par des institutions qui assurent la production sociale de l'espace naturel. Après avoir présenté quelques manières d'*identifier* et de *mesurer* les territoires écologiques, il convient de se pencher sur les *modalités différenciées* de l'accès, du contrôle et des usages de la terre. On peut, plus précisément, se demander ce qui *fonde* et *légitime* les différences historiques dans l'appropriation et l'usage de la terre chez les modernes. On pourra alors montrer combien la philosophie politique de Carl Schmitt illustre et justifie le partage colonial (A) et défendre l'originalité de la théorie luxemburgiste de l'impérialisme (B) pour penser l'articulation de la logique étatique de l'appropriation territoriale et de la logique capitaliste de l'accumulation de valeur (C). Cette section cherche à penser le régime de territorialité moderne pour imaginer dans la prochaine section la possibilité de son dépassement.

A. Guerre domestique et pillage coloniale

Le penseur de la révolution conservatrice Carl Schmitt a mené une étude approfondie des rapports entre le partage de la terre et l'ordre juridique souverain. Dans *Le nomos de la terre* il défend que tout ordre social et politique est fondé sur une certaine occupation de l'espace : il existerait une unité de l'*ordre* juridique et de la *localisation* spatiale. On trouve donc chez Schmitt l'idée que toute légitimité politique dériverait, en dernière instance, d'un rapport à la terre et au territoire. Cette théorie du droit international, comme on l'appellerait aujourd'hui, affirme ainsi l'existence d'un « triple enracinement du droit et de la justice¹⁰⁰⁰ » dont il faut évaluer la signification.

(i.) *La prise de terre, acte fondateur du droit*

Premièrement, il existerait une justice et une mesure propres à la fécondité de la terre qui s'exprimeraient dans « la pousse » et la « récolte¹⁰⁰¹ ». Le premier critère de l'enracinement du droit renverrait donc à la nature en tant qu'elle est un principe d'engendrement et de croissance

¹⁰⁰⁰ C. Schmitt, *Le nomos de la Terre, op. cit.*, p. 47 : « La terre est appelée dans la langue mythique la mère du droit. Ceci implique un triple enracinement du droit et de la justice. »

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 47.

spontanée qui garantit à celles et ceux qui en prennent soin la possibilité de se reproduire et leur assurent une « mesure intérieure¹⁰⁰² » de la justice. L'enracinement du droit est donc pensé à partir du modèle phénoménologique du travail paysan et l'idée de justice naîtrait d'un certain type de rapport à la productivité naturelle. Deuxièmement, la terre comporte à sa surface des limites, données et produites, des « délimitations des champs, des prés et des bois¹⁰⁰³ » qui inscrivent dans l'espace les règles du travail humain sur la terre. On voit comment pour Schmitt, l'inscription dans l'espace d'une nature productrice se transforme immédiatement en répertoires de normes sociales qui règlent l'action humaine¹⁰⁰⁴. Mais troisièmement, la terre est aussi le lieu où s'inscrivent les rapports de propriété et de voisinage, les ordres de la vie sociale, les « formes du pouvoir et de la domination¹⁰⁰⁵ ». Les barrières, les bâtiments, les frontières, les haies et les clôtures manifestent cette territorialité des rapports sociaux. « Le droit est terrien et se rapporte à la terre¹⁰⁰⁶ » conclut Schmitt. La *territorialité* du droit renverrait donc à la fois à sa dimension cosmique, juridique et naturelle : la *terre* y désigne une planète, une parcelle de propriété et une matière grâce à laquelle la vie peut se développer. Il est important de constater que le fondement du droit est un rapport productif à la terre pensé sur le modèle de l'agriculture sédentaire, conformément à la tradition de la philosophie politique moderne qui indexe l'ordre social sur le partage foncier du « *radical title*¹⁰⁰⁷ ».

¹⁰⁰² *Ibid.*

¹⁰⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁰⁴ Les thèmes de la pensée environnementale contemporaine sont souvent très proches de ceux de Schmitt. La pensée identitaire d'extrême-droite ne s'y trompe pas lorsqu'elle revendique l'enracinement comme fondement du droit. Ce qui les distingue cependant, c'est sa tendance à naturaliser le droit, ou à transformer le fait de la violence en droit naturel, par l'intermédiaire d'une spatialisation de la politique. Dire de la terre qu'elle offre des « affordances » (c'est-à-dire des caractéristiques topographiques, spatiales et matérielles) qui autorisent différentes formes d'inscription du droit dans l'espace et conditionnent ainsi des usages sociaux du territoire est un leitmotiv de la pensée contemporaine. Ce qui distingue cette thèse des humanités environnementales de la pensée schmittienne, c'est le critère qu'il adopte en dernière instance pour fonder la légitimité du droit et des pratiques sociales : la « prise de terre », c'est-à-dire l'appropriation fondatrice. En ce qui concerne une définition des usages de la terre à partir des pratiques symboliques et matériels qui la construisent comme une ressource à partir de ses affordances, voir T. Murray Li, « Qu'est-ce que la terre ? Assemblage d'une ressource et investissement mondial », art. cit. Sur l'intérêt des extrêmes droites identitaires pour le motif schmittien de l'enracinement, on consultera l'ouvrage d'un de ses principaux théoriciens : DE BENOIST Alain, *Décroissance ou toujours plus ? : penser l'écologie jusqu'au bout*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2018 ; on consultera également le dernier programme du Rassemblement national pour les élections européennes où ce motif devient une ligne politique. Voir *Pour une Europe des Nations. Manifeste pour une nouvelle coopération en Europe* « L'Alliance Européenne des Nations », Rassemblement national, 2019.

¹⁰⁰⁵ C. Schmitt, *Le nomos de la Terre*, op. cit., p. 47- 48.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁰⁷ J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, op. cit. Ce sera me semble-t-il tout l'enjeu de la pensée politique de Deleuze et Guattari de proposer un « nomos de la déterritorialisation ». D'où l'importance chez eux des figures du nomade, du marin, du fugitif par rapport au sédentaire. Le projet même d'une « nomadologie » doit à mon sens se comprendre par le refus d'un nomos sédentaire. C'est donc un projet radicalement antischmittien. Voir notamment G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 472 où, sans le citer, Deleuze et Guattari critique

Mais ce qui fonde, en dernière instance le rapport du droit à la terre, le rapport du territoire à la souveraineté c'est selon Schmitt la « prise de terre ».

Ce concept, l'un des plus problématiques de la théorie schmittienne du droit international, désigne l'acte fondateur de tout ordre politique. Si un système politique est toujours lié à un espace particulier et à une manière spécifique de s'y rapporter, Schmitt considère que c'est dans l'appropriation initiale de cet espace que réside le fondement de tout régime. Le « nomos de la terre » désigne donc un ordre spatial fondé sur une prise de terre qui donne lieu à un partage et ouvre la possibilité de toute production. Mais, il est important de comprendre que ces différents actes contribuant à produire le droit à partir d'un certain rapport à la territorialité n'ont pas tous la même importance. Dès lors, de la prise, du partage ou de la production, quel est l'acte le plus décisif pour la souveraineté ?

« Certes, toute prise de terres va de pair d'une manière ou d'une autre avec un partage et une division de la terre qu'on prend. Mais le partage n'est qu'une suite de la prise de terres ; c'est déjà la conséquence et le résultat du *radical title* fondé vers l'extérieur et l'intérieur par la prise de terres¹⁰⁰⁸. »

On ne saurait être plus clair. L'acte fondateur de tout ordre juridique, tant en droit interne (*vers l'intérieur*) qu'en droit international (*vers l'extérieur*), est l'appropriation première d'une terre que les pratiques de partage ou l'organisation des règles de la production ne peuvent modifier en substance. Ceci appelle plusieurs remarques. Premièrement, cela signifie que l'ensemble des normes fixant la distribution et la production de la richesse sociale dans une société n'est jamais que la reproduction plus ou moins à l'identique d'un ordre déjà fixé par la prise de terre fondatrice du nomos¹⁰⁰⁹. Cela implique deuxièmement une prééminence du droit international sur la constitution intérieure. Il s'agit évidemment d'un biais méthodologique du juriste de droit international public, mais il témoigne d'une centralité des relations entre États, empires, tribus et de manière

l'étymologie du Nomos proposé par Schmitt en insistant sur le fait que la distribution des bêtes (la pâture) n'implique pas le partage de la terre mais s'effectue sur un espace lisse.

¹⁰⁰⁸ C. Schmitt, *Le nomos de la Terre, op. cit.*, p. 84.

¹⁰⁰⁹ On prend la mesure du concept de nomos lorsqu'on fait attention à la distinction entre *Gesetz* (loi) et *nomos*. La première régit de manière contingente le partage de la terre, la distribution des richesses et les formes de la production tandis que le second est le fondement juridique de tout ordre possible. Les deux (le nomos et la loi) relèvent du droit, mais l'un comme fondement, l'autre comme édifice. On notera l'agacement teinté de fascisme de Schmitt à l'égard du règne de la loi sur la prise de terre cf. C. Schmitt, *Le nomos de la Terre, op. cit.*, p. 71-76 : « Mais même Hölderlin embrouille son interprétation du passage de Pindare (éd. Hellingrath, V, 227) en rendant *nomos* en allemand par *Gesetz* et en l'engageant ainsi dans la fausse voie de ce mot de malheur, bien qu'il sache que la loi est de nature rigoureusement médiate. Or, le nomos au sens originel est précisément l'immédiate plénitude d'une force juridique qui ne passe pas par la médiation de la loi ; c'est un événement historique constituant, un acte de légitimité grâce auquel seulement la légalité de la simple loi commence à faire sens. »

générale une centralité du rapport des collectifs entre eux sur les rapports entre particuliers au sein d'une formation politique. Tout se passe comme si la manière dont un groupe se positionnait dans l'espace par rapport aux autres groupes déterminait le fonctionnement normal à l'intérieur du groupe lui-même. Toute légalité dériverait donc de la légitimité initiale de la « prise de terre », de l'occupation¹⁰¹⁰ d'un territoire. Le nomos des Temps modernes, le *Jus Publicum Europaeum*, serait fondé sur la prise de terre du Nouveau Monde et le partage colonial qui l'a prolongé.

(ii.) *Le sol colonial et le nomos des Temps modernes*

Le nomos de la Terre est empreint d'une nostalgie certaine à l'égard de l'ordre spatial international moderne, initié par la grande prise de terre coloniale du XV^e siècle, la ci-devant « Découverte des Amériques ». On peut lire au fil des pages une description et une apologie de ce partage colonial. Ces passages révèlent en outre une corrélation profonde entre un ordre juridique territorial et des usages autorisés de la terre. Avec la reconnaissance mutuelle des États territoriaux européens comme « ennemis justes » apparaît un ordre « européen-centrique de la terre¹⁰¹¹ » fondé sur la séparation mondiale des « lignes globales ». Celles-ci désignent des séparations spatiales en-deçà desquels les rapports interétatiques sont fondés sur la reconnaissance mutuelle du droit des États à exister et au-delà desquels la Terre est considérée comme libre pour l'appropriation par les États européens. Ce *Jus Publicum Europaeum* de la modernité permet à tout État colonisateur (européen) de « considérer la terre coloniale qu'il a prise comme terre sans maître du point de vue de la propriété privée, du *dominium*, tout comme elle est sans maître du point de vue de l'*imperium* au regard du droit des gens¹⁰¹² ». Cet ordre territorial moderne sépare le monde entre un espace du règlement normé des conflits et des usages rationnels de la terre d'un côté et un espace de l'arbitraire presque absolu où les usages sont réglés selon les désirs métropolitains et seulement limités par les conflits et les rivalités inter-impérialistes¹⁰¹³. La ligne globale¹⁰¹⁴ (*Raya, Amity line* ou

¹⁰¹⁰ La prise de terre peut se décliner selon différentes formes juridiques. Il peut s'agir d'une simple découverte ou d'une occupation effective. On sent poindre une forme de regret chez Schmitt à l'idée que c'est la seconde qui l'a emporté dans le *Jus Publicum Europaeum*. *Ibid.*, p. 131-134..

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 199.

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 183 : « Pour le nomos de la terre, il en résulte à cette époque les distinctions et divisions suivantes : [...] ; 2) dans les limites de la terre ferme : distinction entre le sol d'États européens (territoire étatique au sens propre) et le sol des possessions d'outre-mer (sol colonial) ; importante pour la distinction entre guerre européenne et guerre coloniale ; la limitation de la guerre, réussie pour la guerre sur terre européenne, ne concerne que les guerres terrestres interétatiques menées sur sol européen ou sur un sol de statut équivalent. »

¹⁰¹⁴ La « ligne globale » désigne selon Schmitt la séparation géographique initiée par l'ordre spatial européen entre deux aires : l'une où règne le droit des égaux, l'autre où règne un droit de l'appropriation coloniale. Cette ligne globale a

Hémisphère occidentale) n'engage pas seulement des rapports fonciers différents fondés sur des régimes de souveraineté particuliers, mais elle engage surtout des usages distincts de la violence basés sur un rapport particulier à la terre et au sol. Le grand mérite de cet ordre spatial tient pour Schmitt à sa capacité à établir une paix relative entre les États européens qui n'ont, pendant presque quatre siècles, pas cherché à s'annihiler. La contrepartie nécessaire (et semble-t-il légitime) tient pour le juriste allemand à l'ouverture d'un espace où l'on peut faire usage d'une violence sans contrainte ; cet usage est lié à l'existence d'un rapport particulier à la terre¹⁰¹⁵.

Le droit est donc toujours fondé sur un ordre spatial et territorial. L'État territorial moderne avait le mérite selon Schmitt de distinguer entre un usage régulé de la force en Europe et un usage « libre » de la violence dans les colonies. « La liberté consiste en ce que la ligne délimite un usage libre et sans scrupule de la force¹⁰¹⁶ », écrit-il. On voit combien l'auteur du *Nomos* pousse à son extrême limite la philosophie politique moderne du *radical title* : en fondant le droit sur la souveraineté territoriale, l'acte décisif de toute organisation sociale devient l'appropriation fondatrice. Dès lors, les usages de la terre (la production) semblent *dérivés* de rapports de souveraineté et de propriété (d'un partage), eux-mêmes *déterminés* par une appropriation violente (la prise). Toute organisation sociale n'est que la reproduction avec des variations historiques d'une violence initiale intégrée et normalisée. Sa critique des théories marxistes de l'impérialisme se fonde précisément sur cette justification de l'appropriation par la nature territoriale du droit.

(iii.) « Prendre, partager, paître »

Aussi étonnant que cela puisse paraître, la primauté de la prise permet à Schmitt de critiquer la naïveté et le « moralisme » de Lénine. Dans un texte annexe au *Nomos*, « Prendre, partager, paître¹⁰¹⁷ », il analyse les origines étymologiques du *nomos* grec qui signifierait en même temps *nehmen* (prendre), un *Ur-Teil* (un partage originaire) et la *pâturage* ou la production. Le problème des

évolué entre la conquête des Amériques et la première Guerre mondiale en fonction de la nation hégémonique au sein du monde occidental : l'Espagne (*Raya*), Angleterre (*Amity Line*), France (*Hémisphère occidentale*).

¹⁰¹⁵ Le cynisme de Schmitt est souvent fondé sur un réalisme politique qui frôle le paradoxe comme lorsqu'il affirme que le progrès de l'humanisation (en Europe) suppose le progrès de la barbarie et de la violence à l'échelle mondiale. Voir notamment C. Schmitt, *Le nomos de la Terre, op. cit.*, p. 143 : « En comparaison de la brutalité des guerres de religion et de partis, qui sont par nature des guerres d'anéantissement où les ennemis se discriminent mutuellement comme des criminels et des pirates, et en comparaison des guerres coloniales, qui sont menées contre des peuples "sauvages", cela représente une rationalisation et une humanisation des plus considérables. »

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰¹⁷ Ce texte initialement publié dans la revue *Gemeinschaft und Politik* en 1953, est conçu comme un 7^e corollaire de *Le nomos de la Terre*. Voir C. Schmitt, « Prendre / partager / paître. La question de l'ordre économique et social à partir du nomos », art cit.

socialismes¹⁰¹⁸ et en particulier des théories de l'impérialisme dériverait selon lui de leur incapacité à comprendre que tout ordre social est fondé sur une prise originaire ; ils se contenteraient de penser le partage et la production sans penser le geste inaugural de l'ordre social. Aussi écrit-il, à propos de Lénine :

« Ainsi le primat de la prise sur le partage et sur la pâture était déclaré ; cela correspondait à vrai dire à l'image que l'histoire avait léguée de la politique depuis des siècles. Aux yeux du Russe Lénine, c'était précisément ce qui montrait que l'impérialisme en général et plus particulièrement l'impérialisme anglais étaient condamnés à mort. En effet pour Lénine l'impérialisme anglo-saxon était synonyme de vol et de rapine, et le mot "rapine" suffit à faire sentir la condamnation morale. Que le partage et la production fussent précédés de l'expansion impérialiste, donc d'une prise et en particulier d'une prise de terres, cet enchaînement apparaissait intrinsèquement moyenâgeux, pour ne pas dire atavique, réactionnaire, contraire au progrès et finalement inhumain à un socialiste comme Lénine¹⁰¹⁹. »

Mais « l'indignation morale de Lénine¹⁰²⁰ » n'emporte pas le fait. Selon Schmitt, les théories de l'impérialisme se leurrent au sujet du fondement de l'ordre politique. Plus radicalement, ce qu'ignorerait l'auteur de *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* c'est la dimension spatiale et territoriale (la prise de terre) de toute organisation sociale de la distribution et de la production. Toute formation sociale repose, en dernière analyse, sur une appropriation territoriale qui précède l'organisation des rapports de propriété et des modes de production. Dès lors, le capitalisme n'est pas le seul mode de production à se réaliser en impérialisme mais toute société est au contraire à son fondement même le résultat d'une politique impériale. Le problème de la pensée schmittienne (au-delà des difficultés politiques évidentes que pose une philosophie qui vise à fonder un droit de la violence sur le fait de l'appropriation) réside dans l'établissement d'une relation unilinéaire et univoque entre appropriation, partage et production. L'appropriation définit les formes possibles du partage qui déterminent l'organisation de la production sans que les dernières ne puissent jamais modifier la première. Échappe alors à l'analyse les causes possibles d'une évolution interne des régimes de territorialité. En d'autres termes, comment comprendre l'évolution des formes d'appropriation

¹⁰¹⁸ Schmitt propose une typologie très originale des grands penseurs du socialisme. Fourier se serait concentré sur le développement infini de la production (la pâture) ; Proudhon ne penserait jamais que le partage, sans la moindre compréhension de la prise de terre ou de la production ; seul Marx aurait réussi à penser la production comme prise. Voir *Ibid.*, p. 59-60 : « Marx reprend en l'accentuant l'idée essentielle du libéralisme progressiste, l'idée de l'augmentation illimitée de la production. Il peut donc repousser la question du partage concret comme un souci qu'il faudra régler plus tard. Chez Marx, toute la violence de l'attaque culmine dans l'expropriation des expropriateurs, c'est-à-dire dans le processus de la prise. La prise de possession de l'ensemble des moyens de production, la grande prise industrielle moderne, a désormais pris la place de l'ancien droit de butin et des prises de terres primitives des temps préindustriels. »

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰²⁰ *Ibid.*

sans une étude de l'histoire des rapports de propriété et des formes sociales de la production ? Peut-on limiter l'histoire des ordres juridiques spatiaux à l'événement inaugural de la prise de terre sans perdre en même temps de vue l'importance des bouleversements, des transformations, des changements qui affectent l'historicité interne des sociétés elles-mêmes ? Pour le dire autrement, peut-on faire une histoire des régimes de territorialité qui ne prenne en compte que les relations entre collectifs sans jamais s'intéresser à la structure interne et à l'histoire de ces collectifs eux-mêmes ? Schmitt cite plusieurs auteurs à propos de l'impérialisme : les penseurs libéraux (à commencer par Chamberlain), puis Lénine et Boukharine. On ne pourra que noter l'absence de Luxemburg dont la théorie de l'impérialisme¹⁰²¹ vise précisément à penser l'articulation entre deux tendances constitutives de la modernité : la logique territoriale des États et la logique capitaliste de l'appropriation des richesses naturelles. La définition luxemburgiste de la territorialité moderne se situe à ce point d'écartèlement du devenir historique. Il convient, dès lors, d'évaluer et de critiquer la définition schmittienne des régimes de territorialité à l'aune d'une conception écologique de l'impérialisme telle qu'on en trouve les prémisses chez la révolutionnaire berlinoise.

B. Impérialisme écologique et usages territoriaux de la nature

L'une des limites de la pensée schmittienne est son incapacité à penser la dynamique historique de l'appropriation, du partage et de la production. L'histoire se limite à des conquêtes et des prises coloniales, d'où découleraient toutes les structures sociales. Or, les usages de la terre et de ses ressources peuvent modifier profondément les rapports de propriété et transformer l'ordre territorial lui-même. Le régime de territorialité n'est jamais le produit univoque d'une d'appropriation initiale, il est toujours le résultat partiel et provisoire d'institutions qui organisent l'usage de la terre à partir de rapports de propriété. Or, on trouve précisément dans la théorie luxemburgiste de l'impérialisme une attention particulière aux usages de la terre et aux formes de production de l'espace. On sait que Rosa Luxemburg a proposé une théorie de l'impérialisme qui cherchait à corriger les erreurs de l'économie politique marxienne. En un mot, pour que l'accumulation du capital se reproduise sur une échelle toujours plus large, il faut une augmentation des matières premières et de la force de travail nécessaires à la production et un élargissement des marchés sur lesquels écouler la plus-value des cycles de production précédents. De ce « simple » constat, Luxemburg conclut que Marx s'est trompé en postulant l'existence d'un marché mondial

¹⁰²¹ LUXEMBURG Rosa, *Oeuvres. III et IV, L'accumulation du capital., Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, traduit par Marcel Ollivier et Irène Petit, Paris, François Maspero, 1972, vol. 2.

capitaliste puisque le capital a justement besoin d'espaces et de sociétés non capitalistes pour se développer¹⁰²². L'impérialisme apparaît alors comme une condition essentielle de l'accumulation capitaliste qui se déploie selon deux modalités distinctes. En effet :

« Il est illusoire d'espérer que le capitalisme se contentera jamais des moyens de production qu'il peut acquérir par la voie de l'échange de marchandises. Le capital se heurte de prime abord au fait que sur des territoires immenses de la surface exploitable de la terre, les forces productives sont enchaînées dans des formations sociales ne pratiquant pas l'échange ou la vente parce que les formes économiques ou la structure sociale l'interdisent. C'est le cas notamment de la terre avec ses richesses minérales, ses prairies, ses forêts et ses eaux, et enfin du bétail pour les peuplades primitives pratiquant l'élevage¹⁰²³. »

Dès lors, pour Luxemburg l'accumulation capitaliste ne se déploie pas seulement selon la logique de l'exploitation du travail salarié telle qu'elle est régulée dans les sociétés occidentales par « une transaction entre le capitaliste et le salarié [...] sous le signe de la paix, de la propriété privée et de l'égalité¹⁰²⁴ ». À cette logique pacifiée et régulée de l'exploitation, fondée sur la production de plus-value et la circulation de marchandises, correspond une forme d'accumulation fondée sur l'impérialisme et dont la violence coloniale est la forme la plus évidente. Celle-ci « a le monde entier pour théâtre¹⁰²⁵ ». L'impérialisme, en tant que modalité propre de l'accumulation du capital a donc une triple finalité : se saisir des ressources naturelles nécessaires à la production de plus-value, trouver une main-d'œuvre bon marché pour faire baisser la part du capital variable dans la production, ouvrir de nouveaux marchés pour écouler les marchandises nouvellement produites. L'étude de Luxemburg conduit donc à identifier trois phénomènes distincts dans deux séries disjonctives : d'un côté, dans les formations capitalistes du centre, le travail et la terre sont exploitées selon des formes régulées par le droit ; d'un autre côté, dans les formations périphériques, l'accumulation procède par dépossession violente et déprédation extractiviste des richesses. En bref, les deux logiques d'accumulation du capital sont liées à des espaces géographiques différents et à des régimes juridiques opposés. La théorie luxemburgiste de l'impérialisme permet donc de dévoiler le double régime de territorialité moderne, en tant qu'il est orienté et produit par deux

¹⁰²² *Ibid.*, p. 40, t.II : « Le capitalisme a besoin pour son existence et son développement de formes de production non capitalistes autour de lui. Mais cela ne veut pas dire que n'importe laquelle de ces formes puisse lui être utile. Il lui faut des couches sociales non capitalistes comme débouchés pour sa plus-value, comme sources de moyens de production et comme réservoirs de main-d'œuvre pour son système de salariat. »

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 41-42.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 116-117.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 117.

modalités d'accumulation du capital. Là où Schmitt entendait faire de la prise de terre l'élément inaugural de tout ordre social, Luxemburg montre comment, à propos du même ordre territorial, on peut dire qu'il est guidé par une logique économique fondée sur des rapports de production (un partage et une pâture). Autrement dit, il y a un partage de la terre et un mode de production qui pousse au dépassement des frontières et à une appropriation toujours plus déprédatrice du sol. Avant la prise de terre coloniale, il y a la puissance d'expansion du capital. Deux questions se posent alors : premièrement, qu'est-ce qui caractérise la définition luxemburgiste du territoire ? deuxièmement, comment s'articulent les deux logiques de la territorialité politique et de mondialisation économique ?

On trouve une définition originale du territoire dans la citation précédente¹⁰²⁶ où « les forces productives sont enchaînées dans des formations sociales ». Par forces productives, la révolutionnaire allemande fait référence à l'ensemble des ressources naturelles et des milieux écosystémiques qui peuvent servir de moyens ou d'objets de production (« ses richesses minérales, ses prairies, ses forêts et ses eaux, et enfin du bétail »). Le territoire apparaît donc comme un ensemble de ressources naturelles disponibles ou non à l'appropriation, dans un espace géographique donné en fonction des rapports de propriété et du développement des forces productives qui permettent d'en disposer. De ce point de vue, dans une perspective matérialiste, la composition « naturelle » du territoire est relative aux structures sociales et historiques qui se déploient à partir de lui. Luxemburg est attentive au fait que les richesses naturelles n'existent comme ressources que sous certaines conditions techniques et, surtout, dans des structures sociales et historiques particulières. En effet, une richesse est « enchaînée » tant que les rapports de propriété n'autorisent pas sa constitution en ressource appropriable¹⁰²⁷. La tendance impérialiste de l'accumulation capitaliste passe nécessairement par une destruction de ces rapports de propriété dans le but de « libérer » la force de travail et les ressources d'un territoire des structures qui les « entravent ». Dès lors, le régime de territorialité caractéristique de la modernité capitaliste serait

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 41-42 : « Il est illusoire d'espérer que le capitalisme se contentera jamais des moyens de production qu'il peut acquérir par la voie de l'échange de marchandises. Le capital se heurte de prime abord au fait que sur des territoires immenses de la surface exploitable de la terre, les forces productives sont enchaînées dans des formations sociales ne pratiquant pas l'échange ou la vente parce que les formes économiques ou la structure sociale l'interdisent. C'est le cas notamment de la terre avec ses richesses minérales, ses prairies, ses forêts et ses eaux, et enfin du bétail pour les peuplades primitives pratiquant l'élevage. »

¹⁰²⁷ Luxemburg découvre ici un fait essentiel de certaines sociétés non modernes : le fait que les rapports de propriété empêchent et interdisent parfois la constitution d'une richesse en ressource appropriable.

celui d'une articulation de deux logiques concurrentes : d'un côté, la mondialisation¹⁰²⁸ du capital par l'intermédiaire des pratiques coloniales-impériales, d'un système de dettes et du marché mondial ; d'un autre côté, l'accentuation et le développement d'une économie d'exploitation du travail et de la terre fondée sur un ensemble de droits formels. Plus précisément, les deux régimes d'accumulation du capital (par exploitation et par dépossession) se conjuguent à deux logiques territoriales concurrentes dont il convient de comprendre l'articulation.

C. La patrie du capital et l'État territorial

La logique mondiale d'un capital qui cherche toujours de nouveaux marchés du travail, de nouveaux débouchés pour la plus-value et de nouvelles matières premières entre souvent en conflit avec la logique de concentration territoriale du pouvoir étatique qui vise à lutter contre les effets impériaux du capital ou au contraire à les accentuer à son profit. C'est ainsi que, dans *Le nouvel impérialisme*¹⁰²⁹, David Harvey essaye de penser l'articulation entre les deux régimes d'accumulation du capital (exploitation et dépossession) et les deux logiques territoriales de la modernité (capitaliste et étatique). S'il reprend à Luxemburg l'idée d'une dualité des modes d'accumulation, c'est au sociologue Giovanni Arrighi qu'il reprend l'hypothèse d'une dualité des logiques du pouvoir. En effet, dans *The Long Twentieth Century*¹⁰³⁰, Arrighi cherche à comprendre l'histoire de « longue durée » du capitalisme et les changements de centres hégémoniques depuis le XV^e siècle. Selon lui, le passage d'un centre à un autre (Gênes, les Provinces Unies, l'Angleterre, les États-Unis et désormais la Chine) s'explique toujours par un accroissement du nombre des fonctions économiques et politiques qu'une entité peut assurer (monétaire, commerciale, industrielle, militaire) et, en même

¹⁰²⁸ Cette idée a été largement développée par Deleuze et Guattari. Ils parlent ainsi de déterritorialisation des flux selon l'axiomatique mondiale du capital. Ils opposent cette logique des « flux décodés » au surcodage des appareils de capture territorialisés que sont les États modernes. Si cette définition de la double logique (décodage/surcodage) de la modernité capitaliste semble congruente avec l'analyse luxemburgiste, elle tend cependant à insister sur la dimension déterritorialisante des flux du capital. Or, comme l'avait compris Luxemburg et comme l'a bien montré David Harvey, il s'agit davantage d'une production de l'espace par le capital, grâce à des reterritorialisations permanentes plutôt que d'une véritable déterritorialisation. Dans cette perspective, le concept « d'aménagement socio-spatial » cher au géographe marxiste est une médiation essentielle dans la réflexion sur la territorialité du capital. Voir notamment les chapitres « De la ritournelle », « Traité de nomadologie » et « Appareil de capture » dans G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. 2, Mille plateaux*, op. cit., p. 381-591 ; et notamment p. 565 et 566-567 : « Autant dire que le capitalisme se forme avec une axiomatique générale des flux décodés. [...] Mais, quelles que soient les dimensions et les quantités actuelles, c'est dès le début que le capitalisme a mobilisé une force de déterritorialisation qui débordait infiniment la déterritorialisation propre à l'État. »

¹⁰²⁹ HARVEY David, *Le nouvel impérialisme*, traduit par Christakis Georgiou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, p. 51-58.

¹⁰³⁰ ARRIGHI Giovanni, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres, New York, Verso, 2010.

temps, par sa capacité à combiner plus étroitement la stricte logique d'accumulation de valeur et la logique territoriale du pouvoir. De même que Marx avait identifié une loi de circulation du capital (A-M-A'), de même on peut donc formuler une loi des logiques de pouvoir moderne¹⁰³¹ : A-T-A', où « T », le territoire, apparaît comme un moyen d'accroître la valorisation du capital. Tandis que la loi du pouvoir *non* moderne vise l'accroissement de la souveraineté (un meilleur contrôle sur un territoire plus vaste) par l'intermédiaire d'une accumulation monétaire, la loi du pouvoir capitaliste inverse le rapport des moyens et des fins. Le renforcement des logiques territoriales y apparaît comme un moyen de l'accumulation du capital. Pourtant, ces deux logiques du pouvoir, qui dessinent le régime dominant de la territorialité à l'époque moderne, sont en contradiction et entrent souvent en conflit.

« Il est essentiel pour cette conception de distinguer le “capitalisme” et le “territorialisme” comme deux modes de gouvernements opposés ou comme deux logiques du pouvoir antagoniques. Les dirigeants territorialistes identifient le pouvoir avec l'extension et la population de leur domaine et ils conçoivent la richesse / le capital comme des moyens ou des conséquences de la recherche de l'expansion territoriale. Les dirigeants capitalistes, au contraire, identifient le pouvoir à l'étendue de leur maîtrise sur les ressources rares et considèrent les acquisitions territoriales comme un moyen ou une conséquence de l'accumulation du capital¹⁰³². »

À un niveau très général, Arrighi semble décrire une opposition presque anhistorique entre une logique politique et une logique économique du pouvoir. En réalité, les pouvoirs capitaliste et territorialiste articulent ces deux fonctions sociales selon des logiques inverses. La spécificité de la modernité tient à ce que le pouvoir du capital y est devenu dominant à l'échelle mondiale en intégrant et en subsumant, à chaque nouvelle phase hégémonique, des logiques territoriales plus puissantes. Ce qui apparaît donc caractéristique dans ce nouveau régime de territorialité, c'est précisément que le territoire est un moyen plutôt qu'une fin. Arrighi note que le pouvoir du capitaliste n'est pas immédiatement pouvoir sur l'argent et le capital, mais plus généralement pouvoir sur les « ressources rares », naturelles ou économiques. Il en ressort que le territoire doit être approprié non pour fonder un ordre social stable, mais pour garantir les conditions de la reproduction simple du groupe et les conditions de la reproduction élargie du capital. On peut

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 34 : « Central to such an understanding is the definition of “capitalism” and “territorialism” as opposite modes of rule or logics of power. Territorialist rulers identify power with the extent and populousness of their domains, and conceive of wealth / capital as a means or a by-product of the pursuit of territorial expansion. Capitalist rulers, in contrast, identify power with the extent of their command over scarce resources and consider territorial acquisitions as a means and a by-product of the accumulation of capital. »

déduire de ces analyses de Luxemburg et d'Arrighi une critique du régime de territorialité défendu par Carl Schmitt.

Le juriste allemand a refusé de prendre en compte le rôle de la subsumption du territoire par le capital au cours de la première modernité. Chez lui, tout se passe comme si c'était vers le milieu du XIX^e siècle que la logique capitaliste du pouvoir était devenue dominante¹⁰³³. Avant cette période, la logique territoriale des États, cette structure stable et légitime du droit des gens, aurait prévalu sans contrepartie. Or, comme le montrent les travaux d'Arrighi, la logique capitaliste du pouvoir qui vise l'accumulation de capital par la médiation du territoire n'est pas récente. Elle oriente la constitution progressive d'un système des États qui apparaît comme une condition historique provisoire et pourtant essentielle de l'accumulation¹⁰³⁴ dès les débuts de l'époque moderne. En d'autres termes, Schmitt, comme nombre de penseurs de son temps, associe capitalisme et industrialisation, laissant de côté la multiplicité historique et géographique des régimes d'accumulation capitaliste. S'il est sans conteste une constante de l'époque moderne, il ne peut être identifié à l'une *ou* l'autre des formes historiques qu'il a revêtues. Mais comme l'avait noté Braudel¹⁰³⁵, c'est son incroyable flexibilité historique et sa capacité à se saisir de la puissance territoriale des entités politiques pour poursuivre l'accumulation infinie de la valeur qui définit sans doute le mieux la logique de son histoire. Il nous reste dès lors, à comprendre comment s'articulent et se nouent les deux formes du pouvoir. Par quelles médiations le capital se territorialise-t-il et la terre se fait-elle capital ? Par quelles médiations et quels programmes peut-on modifier l'ordre territorial du capital ?

¹⁰³³ C. Schmitt, *Le nomos de la Terre, op. cit.*, p. 233.

¹⁰³⁴ G. Arrighi, *The Long Twentieth Century, op. cit.*, p. 33. Cette thèse est celle de Wallerstein. Arrighi la partage. Voir notamment I.M. Wallerstein, *The Modern World-System, op. cit.*

¹⁰³⁵ BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle. tome 2, Les jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin, 1979, p. 382 : « Insistons sur cette qualité essentielle pour une histoire d'ensemble du capitalisme : sa plasticité à toute épreuve, sa capacité de transformation et d'adaptation. S'il y a, comme je le pense, une certaine unité du capitalisme, depuis l'Italie du XIII^e siècle jusqu'à l'Occident d'aujourd'hui, c'est là qu'il faut, en première instance, la situer et l'observer. À quelque atténuations près, ne pourrait-on pas appliquer à l'histoire du capitalisme européen, de bout en bout, ces mots d'un économiste américain d'aujourd'hui sur son propre pays dont "l'histoire au siècle dernier, dit-il prouve que la classe capitaliste a toujours su diriger et contrôler les changements afin de préserver son hégémonie" ? À l'échelle de l'économie globale, il faut se garder de l'image simpliste d'un capitalisme que les étapes de sa croissance aurait fait passer, de stade en stade, de la marchandise à la finance et à l'industrie - le stade adulte, celui de l'industrie, correspondant au seul "vrai capitalisme". Dans sa phase dite marchande comme dans sa phase dite industrielle - termes qui regroupent l'un et l'autre une grande variété de formes -, le capitalisme a eu, pour caractéristique essentielle, sa capacité à glisser presque instantanément d'une forme à une autre, d'un secteur à un autre, en cas de crise grave ou de diminution accentuée des taux de profit. »

3. Autonomie environnementale : ressources, territoires, institutions

L'étude des régimes de territorialité vise à analyser la nature des territoires dont un groupe contrôle l'accès et les usages afin d'assurer sa reproduction selon des rapports de propriété déterminés et grâce à des institutions environnementales spécifiques. Après avoir développé une critique écologique des fondements de la souveraineté moderne, on peut s'interroger sur le rôle des *institutions environnementales* dans la reproduction des collectifs. Encore une fois par institutions environnementales, je désigne les institutions ou les fonctions de certaines institutions qui produisent le territoire écologique à partir duquel les rapports sociaux se développent. Elles fixent et organisent les règles de l'accès, du contrôle et de l'usage des ressources naturelles sur un territoire. Tandis que le marxisme s'est intéressé aux manières de produire la richesse, il a largement délaissé le rôle des infrastructures spatiales et environnementales qui permettent cette production. Évidemment, la géographie de David Harvey ou l'histoire environnementale d'Andreas Malm peuvent se concevoir comme des tentatives pour pallier à cette absence. On ne peut que les suivre dans ce projet. Cependant, il me semble nécessaire de proposer de manière plus explicite une conceptualité qui intègre à la réflexion sur les « modes de production » une approche des « régimes de territorialité », c'est-à-dire des manières de produire ou d'entretenir un territoire sur lequel les collectifs se reproduisent. Or, les institutions environnementales ne produisent jamais l'espace dans la seule perspective d'une accumulation de valeur (à la manière des « *spatial fix* » de Harvey) ; elles visent en général à contrôler, à accéder et à user des ressources d'un territoire afin de garantir la possibilité de la reproduction du groupe auquel elles appartiennent. Certes, le capitalisme est un système économique où la *reproduction sociale* des groupes est subordonnée à la *reproduction élargie* du capital ; mais dans tous les cas cette reproduction suppose des institutions et des techniques qui garantissent l'usage de forces naturelles.

Plusieurs questions se posent alors. De quelle manière les institutions peuvent-elles « produire » le territoire écologique ? Parler de « production de l'espace¹⁰³⁶ » ou du territoire n'est-ce pas satisfaire un prométhéisme typiquement moderne pour lequel les institutions humaines auraient le pouvoir d'engendrer et de transformer intégralement le monde non humain ? Ne faut-

¹⁰³⁶ L'expression désormais classique de Lefebvre désigne la manière dont trois rapports phénoménologiques à l'espace (perçu, conçu, vécu) permettent de dessiner une théorie du passage de « l'espace absolu » de la nature à l'espace abstrait du capital. La production de l'espace désigne le fait que nos conceptions de l'espace sont construites historiquement et qu'elles organisent non seulement nos perceptions du monde, mais aussi les manières dont on produit des espaces réels. Voir LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000, notamment p. 48-50.

il pas au contraire, envisager la manière dont des ressources, des milieux ou des écosystèmes configurent des institutions environnementales spécifiques, voire conditionnent la forme de toute institution sociale ? Si la première hypothèse renvoie au prométhéisme moderne, la seconde ne risque-t-elle pas de reconduire un déterminisme climatique dont on connaît l'importance dans la philosophie politique occidentale¹⁰³⁷ ? Échapper à cette aporie suppose de penser les effets écologiques des institutions territoriales et les effets sur les institutions politiques de l'usage des ressources naturelles, notamment énergétiques (A). C'est seulement à cette condition qu'on pourra illustrer le principe selon lequel les sociétés n'agissent jamais sur leur environnement naturel que dans la mesure où il les transforme lui-même (B). En dernière analyse, je montrerai que l'étude du rôle des institutions environnementales dans la définition des régimes de territorialité permet d'indiquer des lieux stratégiques de l'action politique (C).

A. Les territoires du pétrole

Les territoires sont transformés par les sociétés à partir des éléments sociaux et naturels qu'ils trouvent déjà là. David Harvey a cependant montré que la logique *capitaliste* d'aménagement de l'espace articulait de manière originale une tendance à la mondialisation des flux et une tendance à la territorialisation des politiques étatiques. Contrairement à l'opposition abstraite entre des flux décodés du capital et des territorialités politiques enracinées, le concept de « *spatial fix*¹⁰³⁸ » ou d'aménagement socio-spatial permet de penser que la circulation de la valeur (monétaire ou marchande) suppose toujours des organisations particulières de l'espace. Plus exactement, pour dépasser ses crises systémiques de suraccumulation, au cours desquels la plus-value ne trouve pas à se réaliser, le capital s'investit dans des espaces qu'il transforme et produit. Ces *fix* visent à doper l'accumulation en immobilisant provisoirement le capital, ce qui prépare une nouvelle phase de production et de circulation accrues de la valeur. En investissant dans des moyens de transports et de communications qui immobilisent le capital pour des durées moyennes, l'aménagement socio-

¹⁰³⁷ Le déterminisme climatique a notamment servi, depuis Montesquieu, à expliquer le caractère despotique des États orientaux et des formations sociales asiatiques. Le déterminisme climatique est profondément lié à l'orientalisme de la philosophie occidentale et à la distinction qu'elle instaure entre un Occident libéral et un Orient despotique. Voir notamment le livre XVII, chapitre 6 de MONTESQUIEU Charles-Louis de Secondat, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995, vol. 1/2, 604 p où Montesquieu écrit « qu'en Asie on a toujours vu de grands empires, en Europe, ils n'ont jamais pu subsister ». Et Montesquieu de justifier cette thèse par des arguments climatiques bien connus. En Asie, « les montagnes sont moins couvertes de neige », les « fleuves moins grossis forment de moindres barrières ». Mais, ce serait, en dernière analyse, la fertilité de la terre qui expliquerait le caractère soumis des peuples asiatiques.

¹⁰³⁸ D. Harvey, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 142. HARVEY David, « Notes Towards a Theory of Uneven Geographical Development » in *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, New York, Verso, 2006, p. 71-116.

spatial est un débouché pour la plus-value qui permet de compenser et de limiter les cycles des crises économiques. Cette fixation du capital procède par une inscription dans le sol qui produit un espace du capital où les marchandises et les capitaux circulent toujours plus librement¹⁰³⁹. Le capital fixe est un capital fixé dans la terre.

« Le terme “aménagement“ (*fix*) a un double sens dans mon propos. Une certaine part du capital total est littéralement aménagée dans et sur le sol, sous forme physique, pour une période de temps relativement longue (qui dépend de son espérance de vie économique et physique). Quelques dépenses sociales (comme l'éducation publique et le système de santé) deviennent aussi territorialisées et géographiquement immobiles en raison des engagements de l'État. D'autre part, l'aménagement spatio-temporel est une métaphore pour un type particulier de solution aux crises capitalistes qui joue sur le report dans le temps et sur l'expansion géographique¹⁰⁴⁰. »

Les deux significations, matérielle et métaphorique, du « *spatial fix* » témoignent de la nature contradictoire du capitalisme qui doit accroître en permanence la vitesse de circulation du capital pour accumuler de la valeur mais qui doit, en même temps, se spatialiser et se territorialiser dans des infrastructures qui immobilisent et ralentissent ses possibilités d'accroissement. La circulation et la vitesse supposent lenteur et immobilisation. Les paysages dévastés du capitalisme de la destruction témoignent des contradictions entre l'accélération de la valeur et sa territorialisation. Le matérialisme historico-géographique de Harvey permet indéniablement de penser ce rapport particulier du capital à l'espace mondial. Pourtant, chez Harvey, tout se passe comme si les territoires étaient produits, transformés et aménagés sans que ces aménagements ne modifient véritablement les institutions qui en ont la charge. Le territoire semble être un espace neutre, « lisse », d'inscription du monde social dans la matérialité de la nature sans que celle-ci n'ait jamais d'effet en retour sur les organisations sociales. L'idée d'une « production » de l'espace accentue le caractère inerte d'un environnement qui ne serait que l'objet sur lequel s'exerce le pouvoir humain. Or, l'étude des institutions environnementales fait apparaître l'importance de la matérialité des ressources dans le profil des organisations. En d'autres termes, les ressources et les territoires modèlent les institutions autant que celles-ci produisent l'espace social. Les « institutions du pétrole » étudiées par Timothy Mitchell sont un exemple intéressant à plus d'un titre.

¹⁰³⁹ D. Harvey, « Notes Towards a Theory of Uneven Geographical Development », art cit, p. 101.

¹⁰⁴⁰ D. Harvey, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 142.

Dans *Carbon Democracy. Le pouvoir politique à l'ère du pétrole*¹⁰⁴¹, l'historien du Moyen-Orient défend en effet que l'ordre démocratique contemporain et celui des énergies fossiles sont indissociables. Plus précisément, il considère que les propriétés matérielles des énergies fossiles conditionnent des propriétés politiques des institutions étatiques contemporaines. Ainsi écrit-il à propos des réseaux de production et de distribution du pétrole depuis le début du XX^e siècle :

« De taille réduite mais bien organisés, ces réseaux de distribution, d'affiliation, d'affirmation et de contrôle connurent un développement bien plus important que les réseaux énergétiques antérieurs, y compris charbonniers. De ce point de vue, ils reflétaient les propriétés du pétrole, matière plus fluide et plus facile à transporter, et les profits beaucoup plus importants qui découlaient de la restriction de l'approvisionnement. Les ouvriers du pétrole n'étaient pas seulement plus isolés et déconnectés que ceux du charbon : ils se trouvaient aux extrémités d'un réseau bien plus vaste¹⁰⁴². »

Mitchell remarque l'importance décisive des organisations fossiles dans le développement du capitalisme au XX^e siècle mais aussi dans la transformation des institutions du pouvoir politique. La centralité du pétrole s'accompagne d'une perte de centralité des institutions démocratiques fondées sur la représentativité et des corps intermédiaires (syndicats, associations, partis) au profit de compagnies transnationales et de réseaux diffus qui s'assurent un contrôle politique grâce aux dispositifs techniques et scientifiques de maîtrise de l'énergie¹⁰⁴³. Cette dimension politique du pétrole est liée à ses caractéristiques matériels et économiques. En effet, sa fluidité assure la possibilité d'un transport plus rapide mais sa localisation dans des zones géographiques particulières et dans des conditions d'extraction très coûteuses donnent un pouvoir énergétique sans précédent à ceux qui disposent de son accès. Dans le cas du pétrole, la rareté, qui entre dans la détermination du prix de vente, n'est pas donnée mais produite par des firmes pétrolières qui contrôlent et limitent l'accès à la ressource pour assurer leur pouvoir politique et économique¹⁰⁴⁴. Le profit économique est ici relatif au contrôle exclusif des ressources pétrolières sur un territoire donné. Enfin, le pouvoir ouvrier qui s'était notamment construit sur la concentration des

¹⁰⁴¹ MITCHELL Timothy, *Carbon Democracy: le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, traduit par Christophe Jaquet, Paris, La Découverte, 2017.

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 67.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 68 ou 90 par exemple : « Si la dépendance du pays au charbon avait offert au mouvement ouvrier un moyen de construire une politique plus démocratique, à l'inverse, le passage au pétrole donnait à des impérialistes comme Churchill le moyen d'échapper à toute exigence démocratique. »

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 123-124 : « [Les compagnies pétrolières] ont aussi veillé à en limiter la production et ralentir le développement de l'industrie du pétrole. Cela eût pour effet d'empêcher l'élaboration, via l'infrastructure pétrolière, de méthodes efficaces pour promouvoir des revendications politiques égalitaires. »

travailleurs et la centralité du charbon dans la chaîne de production est désormais éloigné à la périphérie, brisant les formes d'organisation révolutionnaires, démocratiques ou syndicales des ouvriers de l'époque du charbon. L'éloignement géographique du pétrole par rapport aux lieux de production recomposent le régime de territorialité moderne dans la mesure où l'accès et le contrôle des ressources fossiles devient l'objet d'un pouvoir autonome, « les firmes pétrolières » qui échappent à tout contrôle démocratique. La production de l'espace est relative à des dispositifs techniques et des organisations sociales qui prennent en charge une matérialité naturelle (le pétrole) qui *impose* certains usages du fait de sa fluidité, de la localisation de ses nappes, etc. La mise en place d'un réseau planétaire de contrôle des énergies fondé sur l'éloignement géographique des lieux de production et de consommation grâce à des firmes pétrolières adossées à la puissance d'État impérialiste a largement configuré la démocratie au XX^e siècle. Les réseaux d'extraction, de transport et de raffinage du pétrole reposent sur des organisations transnationales qui reproduisent d'une certaine manière la fluidité de l'énergie qu'elles exploitent en organisant, à l'échelle mondiale, une division du travail intellectuel des experts techniques et du travail manuel des ouvriers non qualifiés¹⁰⁴⁵.

Cette division spatiale du travail confère au réseau qui l'organise une centralité politique et économique qui n'a d'égal que la perte de pouvoir des travailleurs du pétrole sur les chaînes de production. Là où le charbon avait accru le pouvoir des ouvriers en favorisant la concentration, le pétrole prive les démocraties libérales de tout contrôle sur les formes de travail dans les lieux d'extraction et les travailleurs fossiles de tout pouvoir de blocage dans la chaîne productive. *Les institutions environnementales produisent donc des territoires qui varient en fonction de la nature des ressources qu'elles exploitent, ressources qui configurent la forme des institutions sociales et politiques en général.* Extraire du charbon transporté par train à proximité d'un centre industriel concentre le travail et accroît la puissance politique et économique des organisations ouvrières et démocratiques. À l'inverse, la dissémination des lieux d'extraction, de raffinage et de consommation du pétrole dont le transport s'effectue par oléoduc ou par bateau confèrent aux firmes pétrolières transnationales un pouvoir qui dépasse les frontières étatiques et délimite des territoires mondialisés de la ressource où le pouvoir des travailleurs a été largement affaibli. Deux questions se posent alors.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 266 : « Le déploiement et la répartition de l'expertise ne sont pas les mêmes dans la production du charbon que dans celle du pétrole. J'ai suggéré précédemment que le militantisme démocratique des mineurs du charbon fut permis en partie par l'autonomie dont ceux-ci jouissaient dans la mine, avant la mécanisation à grande échelle de la production. L'autonomie de ceux qui exploitaient le minerai plaçait dans leurs mains une expertise considérable. Mais les ouvriers du pétrole, eux, restent à la surface, et l'expertise en matière de production appartient plutôt aux ingénieurs et aux cadres. »

D'une part, la thèse selon laquelle les énergies et les ressources configurent la forme des institutions politiques (et non seulement des institutions qui gèrent les ressources) ne conduit-elle pas au réductionnisme matérialiste que j'avais cherché à critiquer dès l'introduction de ce travail ? N'assiste-t-on pas à l'émergence d'un nouveau « déterminisme énergétique¹⁰⁴⁶ » qui empêche de penser le rôle politique de l'organisation des territoires écologiques (B) ? D'autre part, si les modes de production ne peuvent se développer sans des régimes de territorialité qui autorisent leur déploiement, quels types d'institutions environnementales permettent d'envisager une transformation du mode de production capitaliste ? Quelles sont les institutions qui organisent le contrôle, l'accès et l'usage de la terre peuvent permettre de limiter voire d'empêcher la destruction de la nature sous l'effet du capital (C) ? Dans la suite de ce chapitre, j'étudierai ces deux questions à partir du cas central des institutions de gestion des ressources hydriques.

B. Les sources du pouvoir : sociétés hydrauliques et despotisme oriental

L'une des perspectives les plus originales sur les institutions de l'eau et leur rôle dans la configuration des systèmes politiques a été élaborée par Karl Wittfogel dans *Le Despotisme oriental*¹⁰⁴⁷. On sait à quel point l'argumentation générale de Wittfogel a été critiquée. Le plus souvent c'est le caractère idéologique et anachronique de l'ouvrage qui a retenu l'attention¹⁰⁴⁸ quoiqu'il ait souvent

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 329.

¹⁰⁴⁷ WITTFOGEL Karl A., *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, traduit par Micheline Pouteau, Paris, Les Éditions de Minuit, « Arguments », 1977.

¹⁰⁴⁸ Pierre Vidal-Naquet dans une remarquable préface qui fut supprimé à la demande de l'auteur notait, malgré le caractère désuet du concept, l'importance du concept de despotisme oriental pour la critique du stalinisme au sein du marxisme. Mais, il remarquait aussi que la perspective de Wittfogel est souvent obscurcie par un dogmatisme anti-bolchévique. La préface coupée pour la seconde édition a été republiée dans VIDAL-NAQUET Pierre, « Histoire et idéologie. Karl Wittfogel et le concept de "mode de production asiatique" », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, 19e année, 1964, p. 531-549, p. 545 : « Mais il est impossible de ne pas signaler qu'il glisse parfois dans un dogmatisme symétrique et inverse du dogmatisme stalinien. » Il convient de se rappeler que lors du congrès de Leningrad en 1931, l'usage du concept de « mode de production asiatique » fut interdit par les défenseurs du stalinisme. On pourra également consulter, plus récemment : ANDERSON Kevin, *Marx aux antipodes : nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, traduit par Marc Chémali et Véronique Rauline, Paris, Éditions Syllepse, 2015. Pour un aperçu presque complet des débats sur le mode de production asiatique, où le « cas Wittfogel » est abordé, voir notamment CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, *Sur le « mode de production asiatique »*, Paris, Éditions sociales, 1969. Pour une critique plus récente et plus intéressante, on consultera MITCHELL Timothy, CHARBONNIER Pierre et VINCENT Julien, « Étudier les infrastructures pour ouvrir les boîtes noires politiques. Entretien avec Timothy Mitchell », in *Tracés*, n° 35, 2018, p. 209-228, p. 211 : « En général, je ne pense pas que nous devrions présupposer que les structures techniques complexes nécessitent un grand appareil d'État – pas plus qu'elles ne nécessitent de grandes entreprises multinationales, si l'on pense à l'industrie du pétrole. Il faudrait plutôt renverser la question : comment la mise en place d'un dispositif technique facilite-t-elle la naissance de créances financières, de relations d'endettement, de régimes de protection et de pouvoirs juridiques qui deviennent de plus en plus stables, de plus en plus étendus et interconnectés ? » La critique de Mitchell est plus intéressante parce qu'elle repose sur des raisons d'ordre épistémologique : il lui reproche d'avoir

été jugé selon des critères aussi partiels que ceux qu'il mettait lui-même en œuvre¹⁰⁴⁹. La thèse des « sociétés hydrauliques » ouvre des pistes intéressantes pour penser la manière dont l'usage de certaines ressources conditionnent la forme des institutions politiques qui produisent les territoires grâce auxquels les groupes se reproduisent (i). Pourtant, l'orientalisme et l'inactualité de Wittfogel imposent de trouver d'autres manières de penser le rapport entre ressources, territoire et institutions. Il faudra s'interroger sur le rôle politique du gouvernement des ressources dans la destruction de la nature (ii).

(i.) *Empires hydrauliques et institutions environnementales*

La thèse de Wittfogel peut se résumer ainsi : pendant quatre mille ans avant notre ère, dans les grandes vallées inondées d'Égypte, de Mésopotamie, d'Inde et de Chine, les États auraient développé des institutions bureaucratiques centralisées¹⁰⁵⁰ nécessaires à la construction, à l'entretien et au fonctionnement de grandes structures hydrauliques (canaux, barrages, irrigation, etc.). Ceux qui contrôlent les moyens de production – des techniciens de l'agriculture et de l'eau – deviennent ainsi la véritable classe dominante. La base technique et environnementale de toutes ces anciennes civilisations était le contrôle de l'eau par un programme d'irrigation des zones arides ou semi-arides donnant naissance à des institutions très similaires. La formation d'une classe de bureaucrates et d'experts est une réponse au problème de l'organisation des grands travaux, notamment d'irrigation et de drainage dans les vallées inondées ou inondables des pays semi-arides¹⁰⁵¹. Il en tire une thèse

présupposé ce qu'il voulait expliquer, l'existence des États despotiques. Ceci aurait conduit Wittfogel à établir une causalité mécanique entre systèmes hydrauliques à petite échelle et grands empires, là où rien n'indiquerait historiquement la nécessité d'une telle corrélation. En inversant la question, on pourrait au contraire déterminer avec précision le rôle des dispositifs techniques dans la constitution d'institutions despotiques.

¹⁰⁴⁹ Au moment de la parution de l'ouvrage en 1956, beaucoup d'intellectuels des Partis communistes considèrent qu'il s'agit d'un ouvrage « révisionniste ». Godelier n'hésite pas à qualifier l'auteur, ancien membre du Parti communiste allemand et de l'École de Francfort, de « renégat ». CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine.*, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 17. Deleuze et Guattari qui furent des grands lecteurs de Wittfogel notent la virulence des critiques communistes qui lui ont été adressées. Voir notamment G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. 1, L'anti-Oedipe, op. cit.*, p. 262 : « On se rappellera les injures adressées à Wittfogel pour avoir posé cette question simple : la catégorie d'État despotique oriental n'a-t-elle pas été récusée pour des raisons qui tiennent à son statut paradigmatique spécial, en tant qu'horizon d'États socialistes modernes ? »

¹⁰⁵⁰ Maurice Duverger résume la thèse de Wittfogel de la façon suivante : DUVERGER Maurice (éd.), *Le concept d'empire*, Paris, Presses universitaires de France, 1980, p.9. : « le contrôle de l'eau impliquant le contrôle collectif de la terre, l'économie se trouve ainsi dominée par une classe de bureaucrate [...], l'ensemble étant dirigé par un état centralisé et autoritaire ».

¹⁰⁵¹ Le « renégat » cite Marx et Lénine comme les deux auteurs à avoir saisi la véritable nature des sociétés hydrauliques : K.A. Wittfogel, *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total, op. cit.*, p. I dans la Préface à la première édition française : « J'affirmais que dans la partie du monde que l'on peut appeler ouverte se préparait une crise grave ; que, pour comprendre le monde dans son ensemble, il fallait comprendre la partie orientale de ce monde ; que cette

d'allure plus générale : la plupart des sociétés despotiques sont fondées sur des bureaucraties qui organisent la gestion de ressources à petite échelle. Il définit plus précisément les « sociétés hydrauliques » de la manière suivante :

« Il s'agit d'un complexe géo-institutionnel qui a ceci de commun avec la société industrielle qu'une zone restreinte et centrale a une influence décisive sur de vastes zones périphériques et intermédiaires. En bien des cas, ces zones marginales sont politiquement liées aux zones hydrauliques centrales ; mais elles ont aussi une existence indépendante. Il est manifeste que les institutions qui dans un État agro-despotique régissent l'organisation et l'acquisition de la propriété peuvent s'étendre hors du cadre des institutions hydrauliques qui, à en juger par ce que nous savons, se retrouvent à l'origine de tout despotisme de type agraire ayant une certaine importance historique¹⁰⁵². »

L'un des traits caractéristiques, mais non spécifiques, des sociétés hydrauliques tient à leur structure spatiale et institutionnelle fondée sur une séparation entre centres souverains et périphéries dépendantes¹⁰⁵³. Cependant, la nature de cette dépendance étant avant tout hydraulique et technique, elle peut s'accompagner d'une plus ou moins grande autonomie politique. Les institutions hydrauliques seraient à l'origine de tout despotisme de type agraire. Wittfogel essaye donc d'élaborer un concept de mode de production où les rapports de production, les forces productives et les superstructures institutionnelles sont en permanence imbriquées. Les rapports sociaux hydrauliques n'existeraient pas sans les formations impériales despotiques qui les ont d'abord mis en place¹⁰⁵⁴. « De toutes les tâches imposées par le milieu naturel, écrit-il, celle qu'imposait une situation de pénurie d'eau poussa d'une façon décisive l'homme à instaurer des méthodes hydrauliques de contrôle social¹⁰⁵⁵ ».

compréhension, deux hommes l'avaient infléchi de façon décisive, bien qu'insuffisamment remarquée : Marx et Lénine. »

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 13 : « J'en vins donc à penser que les termes de "société hydraulique" et de "civilisation hydraulique" expriment avec plus d'exactitude que les termes traditionnels les caractéristiques de l'objet de notre étude. Cette nouvelle terminologie qui met l'accent sur les institutions plutôt que sur la géographie, facilite la comparaison avec la "société industrielle" et la "société féodale". »

¹⁰⁵⁴ Il me semble que c'est cette thèse originale qui retient l'attention de Deleuze et Guattari dans *Capitalisme et schizophrénie*. En effet, Wittfogel décrit une structure politique territoriale qui produit les rapports sociaux sur lesquels elle se fonde. La dimension originare de l'État qui se fonde lui-même, correspond très exactement à la définition de l'*Ur-staat* chez Deleuze et Guattari. Voir notamment à propos de Wittfogel, G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. 1, L'anti-Oedipe*, *op. cit.*, p. 263 : « Ce que l'État despotique coupe, surcoupe ou surcode, c'est ce qui vient avant, la machine territoriale, qu'il réduit à l'état de briques, de pièces travailleuses dès lors soumises à l'idée cérébrale. En ce sens l'État despotique est bien l'origine, mais l'origine comme abstraction qui doit comprendre sa différence avec le commencement concret. » Voir aussi p. 264 : « Et dans des exemples plus récents nous devons suivre Wittfogel lorsqu'il montre à quel point des États modernes capitalistes et socialistes participent de l'État despotique originare. »

¹⁰⁵⁵ K.A. Wittfogel, *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, *op. cit.*, p. 26.

Par conséquent, la prise en compte de l'environnement conduit chez Wittfogel à une typologie naturaliste des formes de gouvernement. Il distingue une « économie agricole qui ne demande qu'une irrigation restreinte (hydro-agriculture) » et celle qui « nécessite des travaux d'irrigation et de régulation des inondations sur une grande échelle et dirigés par l'État (agriculture hydraulique¹⁰⁵⁶) ». La nécessité d'institution de coopération élargie permettant l'alimentation et la préservation des ressources entre communautés politiques autonomes et isolées conduirait donc à l'émergence d'États extrêmement centralisés et organisés par une bureaucratie de fonctionnaires. En termes de rapports de propriété, cela suppose que le capital foncier n'empiète pas sur les prérogatives d'organisation du souverain ni sur les pouvoirs délégués de ces auxiliaires¹⁰⁵⁷. Wittfogel insiste souvent sur le fait qu'aucun environnement naturel ni aucun dispositif technique ne conduit nécessairement à des formes d'organisation despotiques impériales. Ils produisent sans doute parfois « les conditions favorables, non pas la nécessité¹⁰⁵⁸ ».

Si certaines ressources (comme l'eau) impliquent nécessairement la coopération sociale¹⁰⁵⁹, aucun déterminisme ne permet pourtant d'expliquer à lui seul le passage d'un environnement aride ou semi-aride à des formes particulières d'organisation politique. Il y a toujours des « choix de sociétés¹⁰⁶⁰ ». Elles peuvent ou bien refuser le développement d'une hydro-agriculture (irrigation restreinte) ou bien, une fois celle-ci achevée, tendre, ou non, vers une agriculture hydraulique (irrigation étendue et gouvernements forts¹⁰⁶¹). Mais, la thèse *naturaliste* de Wittfogel consiste à

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 14 : « L'histoire atteste l'existence, dans bien des sociétés hydrauliques, d'une propriété privée active et productive ; mais l'histoire montre aussi que le développement d'une telle propriété ne constituait pas pour les régimes despotiques une menace, puisque les propriétaires fonciers, en tant que tels, étaient délibérément exclus de toute organisation et du pouvoir politique. »

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 24. Voir également *ibid.*, p. 25 : « Ainsi, ni l'excès ni la pénurie d'eau ne conduisent nécessairement à un contrôle gouvernemental de l'eau ; et le contrôle gouvernemental de l'eau n'implique pas non plus nécessairement des méthodes gouvernementales despotiques. C'est seulement au-dessus du niveau d'une économie fondée sur les ressources naturelles, au-delà de l'influence de centres puissants d'agriculture "pluviale" et au-dessous du niveau d'une civilisation industrielle fondée sur la propriété privée que l'homme réagissant de manière spécifique à un milieu pauvre en eau tend vers un mode spécifiquement hydraulique. »

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 28 : « Mais la masse de toutes les ressources en eau, excepté les plus petites, crée un type de travail technique pour lequel la seule solution est la coopération. »

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 32 : « Il y avait d'autres possibilités connues ; et ceux à qui ce choix s'offrit furent à même de décider en toute connaissance de cause. Mais quelles qu'aient été leurs décisions, elles se firent à l'intérieur d'un cadre qui n'offrait qu'un nombre limité de solutions possibles. »

¹⁰⁶¹ L'ouvrage de Wittfogel commence par une longue analyse des échanges de Marx avec les populistes sur la question de la différence historique. Wittfogel considère que Marx a parfois sacrifié la vérité au nom de la construction d'une organisation centralisée. Voir notamment *Ibid.*, p. XVII : « Marx était différent. Il est vrai qu'après l'éblouissante découverte de la théorie "asiatique" il ne fit preuve de témérité ni en 1859, ni en 1872, ni en 1877. Il n'avait rien d'un prophète juif. À certains moments critiques, il recula devant des vérités qu'il savait en conscience devoir être

montrer que les forces naturelles sont des potentialités, des puissances que seules des techniques et des institutions peuvent actualiser, c'est-à-dire adapter à la satisfaction de besoins humains.

« Contrairement à la croyance populaire selon laquelle la nature reste toujours identique à elle-même – croyance qui a engendré les théories statiques du milieu déterminant et le rejet tout aussi statique de ces mêmes théories – la nature se trouve profondément modifiée toutes les fois que l'homme, en réponse à des événements historiques simples ou complexes, modifie profondément son équipement technique, son organisation sociale et sa vision du monde. L'homme ne cesse jamais d'agir sur son milieu naturel. Il le *transforme* constamment ; et il *actualise* des forces nouvelles toutes les fois que ses efforts le font accéder à des entreprises d'un niveau supérieur d'entreprise et la direction que cette entreprise prendra dépendent d'abord de l'ordre institutionnel et en second lieu du but final de l'activité humaine : le monde physique, chimique et biologique lui est accessible. A conditions institutionnelles égales, c'est la différence de milieu naturel qui suggère et permet – ou exclut – le développement de formes nouvelles de technologie, de subsistance, de pouvoir social¹⁰⁶². »

Pour Wittfogel la nature a une histoire sociale et culturelle dans la mesure où elle est transformée par les activités humaines. Puisque la nature est historique, elle a autant d'histoires qu'il n'existe de sociétés qui la transforment. Le milieu naturel contribue à expliquer la singularité des trajectoires historiques. Mais, la transformation de la nature passe toujours par des institutions qui règlent le contrôle, l'accès et l'usage des forces écologiques. L'historicité de la nature n'est donc pas seulement le résultat d'une production matérielle, mais également d'arrangements techniques et politiques. À cet égard, le cas des sociétés hydrauliques est tout à fait remarquable : *les institutions du pouvoir central organisent la production du territoire et de ses ressources dans le but de reproduire des rapports sociaux déterminés*. Le milieu est donc un facteur déterminant de l'évolution sociale dans la mesure où il impose des adaptations, des modifications, des transformations de la vie sociale. Aussi le problème de l'étude de Wittfogel n'est pas un prétendu déterminisme climatique mais son « orientalisme¹⁰⁶³ ».

proclamées. Traitant de certains problèmes de macro-analyse, il s'abstint de révéler sous forme systématique sa théorie de la société asiatique en relation avec la Russie, et les conséquences de cette théorie dans sa conception de l'histoire du monde. C'est pour cette raison que le chercheur qui analyse la société et le pouvoir asiatique, et qui reconnaît les découvertes uniques de Marx, doit dépasser les limites qu'il a fixées. » Dès lors, ce qui semble essentiel chez Wittfogel c'est la multiplicité des trajectoires historiques suivies par les différentes formations sociales au cours de leur devenir. L'irréductibilité de l'histoire des sociétés en général, et en particulier des sociétés hydrauliques, à un schéma supra-historique que toutes devraient suivre, assure à la fois la possibilité d'un autre avenir et la compréhension des variations de ce qui a été. *Ibid.*, p. 32 : « Encore une fois, écrit-il, l'histoire n'a pas suivi un cours unilinéaire imposé par une nécessité inévitable. »

¹⁰⁶² K.A. Wittfogel, *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, op. cit., p. 23- 24.

¹⁰⁶³ L'image, classique depuis Montesquieu, d'une Asie soumise au joug de despotes autoritaires et particulièrement brutaux a servi à justifier l'idée d'une immuabilité de l'Orient et la nécessité de sa conquête. En tant qu'*archive* – c'est-

On peut tirer trois enseignements de cette lecture de l'hypothèse hydraulique. Premièrement, certaines *évolutions techniques actualisent des puissances naturelles qui conditionnent l'émergence de formes institutionnelles de gouvernement* qui favorisent elles-mêmes des rapports particuliers à la nature. Cependant, comme l'a remarqué la plupart des commentateurs la difficulté de l'analyse de Wittfogel tient à ce qu'elle mêle trois perspectives distinctes et sans doute peu compatibles. Il élabore une théorie des *sociétés despotiques* fondées sur des *institutions hydrauliques* qui mêle à la critique du totalitarisme contemporain un indéniable « *orientalisme* ». Les aspects les plus idéologiques de l'œuvre (son orientalisme et son anti-stalinisme) conduisent ainsi à recouvrir les enjeux épistémologiques les plus décisifs. Mais, il faut noter aussi l'écart entre nos préoccupations politiques et celles de Wittfogel : tandis qu'il cherchait à critiquer le caractère despotique et centralisateur des grandes structures bureaucratiques, il nous faut comprendre le rôle des institutions politiques dans la destruction capitaliste de la nature. Dès lors, le problème qu'il faut adresser est différent du sien : à l'heure des catastrophes, peut-on établir des corrélations entre la forme de certaines institutions environnementales et la destruction de la nature par le capital ? Certaines institutions politiques sont-elles plus propices à la destruction et d'autres plus propices à la préservation des équilibres métaboliques et écosystémiques ?

(ii.) *Les rivières de l'Empire*

Dans *Rivers of Empire*¹⁰⁶⁴, l'historien de l'environnement Donald Worster a cherché à répondre à ces questions en prolongeant le projet de Karl Wittfogel et de l'École de Francfort. Dans la mesure où l'État fédéral s'est développé sur la base d'une irrigation à grande échelle, les États-Unis seraient eux aussi un empire hydraulique. Il détourne la thèse orientaliste de Wittfogel

à-dire comme pouvoir qui réalise le savoir qui l'a d'abord autorisé – l'orientalisme, traverse selon Edward Saïd toute la modernité européenne, en passant par Marx. Le « despotisme oriental » n'est pas un *concept scientifique* mais un *programme politique*. Si le titre de Wittfogel maintient la catégorie, classique, de « despotisme oriental » c'est pour indiquer une généalogie pluri-millénaire qui, comme le remarque Maurice Duverger conduit de l'Empire chinois à Mao et d'Ivan le Terrible à Staline. Aussi Maurice Duverger a-t-il raison de conclure que « la description de Wittfogel projette sur l'histoire nos fantasmes politiques d'aujourd'hui et l'opposition actuelle de l'Orient et l'Occident » ; voir Maurice Duverger (éd.), *Le concept d'empire, op. cit.*, p. 10. Wittfogel participe donc pleinement au projet orientaliste. Autorisé par des institutions impériales américaines, il les a en retour légitimées et entretenues, contribuant à produire, *en fait*, l'Orient qui correspondait au récit européen. Sur la catégorie d'orientalisme on consultera l'ouvrage classique de SAÏD Edward Wadie, *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, traduit par Catherine Malamoud et Claude Wauthier, Paris, Seuil, 1997, p.15 ; 179. L'idée d'archive est importante ici. Elle témoigne évidemment de l'ancrage foucauldien de Saïd mais permet de penser efficacement la manière dont un ensemble de discours peut être mobilisé pour justifier des pratiques de pouvoir (en l'occurrence de conquête) qui réalise ce discours et le vérifie donc matériellement. Le pouvoir justifie en acte le discours de vérité qui devient donc lui-même une légitimation indiscutable des pratiques politiques. C'est cette constitution du discours orientaliste qui isole l'Orient du reste du monde pour justifier sa conquête au nom du progrès qui a contribué à produire effectivement un Orient sous-développé et immuable par les armes des conquérants.

¹⁰⁶⁴ WORSTER Donald, *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*, New York, Pantheon Books, 1985.

en la radicalisant : les États-Unis ne sont pas le phare de la liberté face aux totalitarismes, mais une société hydraulique dont l'unité est garantie par des infrastructures centralisées, autoritaires et destructrices de l'environnement. S'il y a bien une unité du *Farwest*, elle ne dérive pas de l'homogénéité de la nature, de l'esthétique du paysage ou d'une vie communautaire spécifique, mais « d'un ordre techno-économique imposé dans le but de maîtriser un environnement naturel difficile¹⁰⁶⁵ ». Les contraintes écologiques liées à la sécheresse et à l'aridité ont conduit à la formation d'une élite composée d'experts ingénieurs et de capitalistes. À la différence des anciens empires, les institutions américaines reposent sur l'articulation entre des dispositifs techniques hydrauliques et des rapports de propriété capitalistes. Aucune formation sociale n'est étrangère à la possibilité d'un devenir impérial. Worster propose ainsi une typologie de trois formes de sociétés hydrauliques¹⁰⁶⁶.

Premièrement, « le mode local de subsistance¹⁰⁶⁷ » désigne des sociétés d'irrigation où le « contrôle de l'eau repose sur des structures temporaires et des travaux permanents à petite échelle qui interfèrent peu avec le flux naturel du courant¹⁰⁶⁸ ». Dans la mesure où ces structures ne supposent pas de mobiliser des masses importantes de capitaux, de ressources ou de forces de travail, elles n'imposent pas une stratification sociale forte. Dans les sociétés hydrauliques du mode local de subsistance, l'usage des ressources hydriques est en général économe, peu destructeur de l'environnement et se limite à l'alimentation des personnes, des animaux et des plantes. Parmi les sociétés qu'a étudié Worster, les indiens Paiute qui vivaient dans le bassin des montagnes Rocheuses autour de l'actuel Nevada auraient pratiqué une irrigation restreinte sans agriculture mais pour favoriser l'horticulture naturelle et ainsi développer la cueillette et la chasse¹⁰⁶⁹. Les américains natifs du peuple Tohono O'odham (« Papago » dans le vocabulaire colonial) qui vivaient quant à eux dans le désert de Sonora, sur un territoire traversé aujourd'hui par la frontière entre les États-Unis et le Mexique, pratiquaient une agriculture semi-nomade complétée par la chasse et la cueillette dans l'une des zones les plus arides des Amériques (moins de dix pouces de précipitation par an). Cultivant principalement des haricots ayant une germination rapide, les différentes tribus du Sonora

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 30-61.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 30 : « *The local subsistence mode* ».

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 31 : « *In the first and simplest type of irrigation society, based on the local subsistence mode, water control relies on temporary structures and small-scale permanent works that interfere only minimally with the natural flow of streams.* » Worster emploie ici l'usage courant de la petite échelle ; en un sens plus précis, il devrait parler de grande échelle puisqu'il évoque un espace restreint.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

avaient mis au point un système « d'irrigation par inondation¹⁰⁷⁰ » ou submersion (*floodplain irrigation*). Cette technique qui n'occupait jamais d'importantes superficies, mais seulement quelques acres dispersées, était confiné aux berges des rivières. En raison des précipitations plus importantes en juillet, une inondation rapide et légère survient en général à cette période de l'année. Elle déborde dans un bassin versant temporaire aménagé où l'eau est ralenti et transformé en eau stagnante par des peupliers et des saules plantés par les indiens. Cet aménagement permet de répandre l'eau sur une large surface plane et d'emprisonner l'engrais à base de limon en suspension dans l'eau. Puis, dans cette boue, ils plantent les graines avant que la terre ne se solidifie à nouveau. Cette technique d'agriculture, le *ak-chin*, laisse peu de place aux erreurs et impose un haut niveau de coopération sociale ainsi qu'une connaissance approfondie des écosystèmes. Mais elle tend à conjurer le développement de structures politiques plus centralisées fondées sur l'extraction d'un surproduit. Worster considère que beaucoup de ces sociétés hydrauliques sont fondées sur des formes de coopératives intertribales ou intercommunales, ce qu'il nomme un « collectivisme pluraliste¹⁰⁷¹ » (*pluralistic collectivism*).

Le second type de société hydraulique ou « mode agraire étatique¹⁰⁷² » (*agrarian state mode*) peut donner lieu à l'émergence de structures centralisées et hiérarchiques si des travaux hydrauliques à petite échelle sont envisagées. La dispersion et l'autonomie des communautés sont alors limitées par le pouvoir d'un État central qui organise et contrôle non seulement les ressources hydriques mais aussi les technologies qui en autorisent l'accès. Dans ce contexte peuvent apparaître des corps spécialisés qui monopolisent certaines connaissances scientifiques en mathématique, en astronomie, en géométrie, etc. L'administration de l'eau par un gouvernement centralisé devient souvent une nécessité au vu de l'ampleur des travaux engendrés. En échange des ressources qu'il apporte, il perçoit un tribut qui sert à l'entretien et au développement des infrastructures mais aussi à l'accumulation d'un surproduit aux mains des administrateurs des centres hydrauliques. À la suite de Wittfogel, Worster ne prétend pas que le contrôle de l'eau est l'unique genèse des États territoriaux centralisés, mais plutôt qu'il est un facteur important de consolidation et de développement d'un pouvoir politique déjà existant¹⁰⁷³. Dans ces sociétés, l'irrigation et la

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 36. Il reprend l'expression à Clifford Geertz qui l'employait à propos des communautés ballinaises et japonaises. GEERTZ Clifford, *Agricultural Involvement: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1963.

¹⁰⁷² D. Worster, *Rivers of Empire*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 39-40.

formation de l'État s'accompagnent mutuellement. Les exemples les plus célèbres sont l'Égypte pharaonique et la Chine impériale. La majeure partie du travail de Wittfogel se concentre sur cette forme de sociétés. Or, Worster considère que le cas des États-Unis témoigne de l'existence d'une autre forme de société hydraulique.

Troisièmement donc, le « mode capitaliste d'État » (*capitalist state mode*) désigne la société hydraulique contemporaine de l'ouest américain. Fondé sur la domination de la nature et la mobilisation de toutes ses ressources pour la valorisation capitaliste, il est indissociable de la matrice idéologique qui autorise son déploiement. Reprenant les analyses d'Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison*, Worster montre qu'il est dépendant de la transformation de la nature en un stock qui peut être utilisé pour le plus grand profit, autrement dit inséparable d'une vision instrumentale de la nature¹⁰⁷⁴. La société hydraulique de type capitaliste apparaît quand « les deux forces, du gouvernement et du capital privé, réalisent une puissante alliance, amenant à un contrôle unifié de toutes les rivières majeures et achevant ainsi une société hydraulique sans équivalent dans l'histoire¹⁰⁷⁵ ». L'un des exemples les plus marquants de Worster est celui de la *colorado river*.

Cette rivière mythique pour la beauté de ses paysages et le caractère sauvage de son parcours au travers des montagnes Rocheuses jusqu'au Pacifique joue un rôle central dans l'imaginaire national de la *frontier* depuis la « découverte » de ses sources par l'ingénieur et explorateur John Wesley Powell en 1869. Pourtant, elle avait été le théâtre d'une transformation décisive des rapports de propriété hydrographique aux États-Unis avant cette date. En effet, jusqu'au début du XIX^e siècle, la règle d'appropriation des cours d'eau était celle qui valait dans la *common law* anglaise parfois appelée « doctrine de la propriété riparienne¹⁰⁷⁶ ». Elle stipulait que la rivière en elle-même relevait de la souveraineté territoriale de l'État et que seule la propriété des rives conférait un droit d'*usage* à condition que celui-ci ne limite pas le flux ou la qualité des eaux en aval. Le principe de la propriété riparienne fut cassé par les tribunaux américains au début du XIX^e siècle afin de satisfaire les demandes en eau des mines (notamment des mines d'or) installées le long de la *colorado river*. La nouvelle doctrine en vigueur fut celle de la « première appropriation » autrement appelée « *Colorado doctrine*¹⁰⁷⁷ » qui permettait une exploitation beaucoup plus intense des ressources fluviales. La

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 54-57.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 88-92.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 91.

rivière Colorado fut rapidement soumise à la demande en eau d'irrigation des agriculteurs qui s'installaient dans les régions qu'elle traverse. Le contrôle du cours d'eau nécessitant des investissements que ne pouvaient pas fournir les paysans locaux, ils s'allièrent rapidement à des banquiers de la région et formèrent en 1891 la *Colorado Irrigation Company* dont les opérations étaient dirigées par un groupe d'ingénieurs et un ingénieur en chef¹⁰⁷⁸. Rapidement les travaux demandant des investissements beaucoup plus massifs, la *Colorado Development Company* fut créée en 1901 sous l'égide de grands capitalistes du chemin de fer qui prirent le contrôle de la compagnie confiant les opérations techniques à des ingénieurs et pensant l'aménagement du territoire selon la logique de la valorisation du capital¹⁰⁷⁹. L'alliance entre l'expertise scientifique des ingénieurs fédéraux et les capitaux privés des compagnies capitalistes permit une exploitation de plus en plus intense du flux hydrique¹⁰⁸⁰. L'utilisation de la rivière avec des canaux d'irrigation, des bassins de stockage et des réservoirs, des aqueducs, des usines hydroélectriques et l'enfouissement de certains déchets radioactifs non traités atteint un tel niveau que dès les années 1960 le flux ne parvint plus jusqu'à la mer et le delta fut totalement asséché.

L'intérêt de cette étude tient à la complexité des phénomènes qui s'y articulent. Premièrement, les usages de l'eau apparaissent liés à des rapports de propriété (doctrine riparienne, puis doctrine de la première appropriation) qui sont garantis par des institutions environnementales (les tribunaux) elles-mêmes prises dans des conflits sociaux témoignant d'intérêt distincts. Deuxièmement, l'exploitation intensive de *tous* les bassins hydrographiques a été la condition de possibilité de l'essor économique de la Californie comme centre de l'économie mondiale (mines, agriculture, électricité¹⁰⁸¹). Or, cet essor s'est accompagné d'une confiscation du pouvoir par une classe composée de capitalistes et d'ingénieurs mis à disposition par l'État fédéral¹⁰⁸². Worster insiste sur la dimension instrumentale du rapport à la nature que cette classe développe. Dans la plupart des témoignages qu'il étudie, le travail vise à accroître l'efficacité des techniques, à mobiliser la totalité des ressources, à exploiter les natures pour valoriser le capital. La rationalité instrumentale a produit un espace où la nature étant dominée, elle peut être détruite.

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 196, 208.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 197.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 210-211.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 276 : « En termes d'échelle et de quantité de richesses produites, l'Ouest américain est devenu au milieu des années 1980, la plus grande société hydraulique de l'histoire.

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 281- 282 : « *Federal Bureau of Reclamation* ».

On peut évidemment discerner chez Worster des indications sur ce que serait des institutions hydrauliques démocratiques et respectueuses des natures. Mais le « collectivisme pluraliste » est davantage une forme *historique* d'administration de l'eau qu'un *horizon* politique possible. Cependant, il est intéressant que ce soit à propos de la même ressource et dans la même région du monde qu'ait été formulé l'une des théories institutionnelles les plus importantes pour un gouvernement soutenable et collectiviste des natures en période de catastrophe écologique.

C. Institutions environnementales et biens communs

En effet, la politologue et prix Nobel d'économie Elinor Ostrom a élaboré un cadre théorique permettant de comprendre (et donc d'élargir) les formes de gouvernance des ressources communes fondées sur l'auto-organisation et l'autogestion des producteurs et des « appropriateurs¹⁰⁸³ ». Parler de ressource commune c'est désigner une situation dans laquelle il est plus coûteux d'exclure des bénéficiaires potentiels de la ressource des bénéfices liés à son utilisation que de les inclure¹⁰⁸⁴. Les ressources communes sur lesquels travaillent Ostrom sont des *systèmes* de ressources renouvelables comme des sites de pêches, des nappes phréatiques, des canaux d'irrigation, des forêts, etc. dont les appropriateurs récoltent des unités de ressources. Il faut donc distinguer le *stock* du *flux* sur lequel on peut prélever des unités de ressources sans porter atteinte à la capacité de régénération du stock¹⁰⁸⁵. Par exemple, on peut dans une pêcherie pêcher un nombre X d'unités de ressources-flux (mesuré en tonnes de poissons) sur le système total des ressources communes pensé en termes de stock. La recherche d'Ostrom porte en effet sur les conditions institutionnelles qui assurent le maintien du stock d'une ressource commune sur la durée.

Les principaux exemples d'Ostrom sont des enquêtes sociologiques menées dans les communautés de gestion des aquifères¹⁰⁸⁶ californiens qui, en contexte aride, constituent de très

¹⁰⁸³ E. Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, op. cit., p. 45.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 44 : « Le terme de “ressource commune” désigne un système de ressources suffisamment important pour qu'il soit coûteux (mais pas impossible) d'exclure ses bénéficiaires potentiels de l'accès aux bénéfices liés à son utilisation ».

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰⁸⁶ Les aquifères sont les anciens lits des cours d'eau d'époque géologique antérieure qui constituent des réservoirs d'eau souterrains, réapprovisionnés par les précipitations et le drainage des plaines côtières. Ostrom reprend de très nombreux exemples historiques sur les communs forestiers, dans les pêcheries, etc. mais ce sont des études anciennes pour montrer que les résultats spécifiques et originaux de son travail sociologique ont des antécédents dans l'histoire. Il ne s'agit pas du cœur de l'argument.

importantes ressources d'eau bon marché et de bonne qualité¹⁰⁸⁷. La sur-extraction ou la pollution de ces aquifères aurait pu mener à leur destruction. Lorsqu'une trop grande quantité d'eau est prélevée, les sables et graviers qui les composent se compactent et referment l'aquifère. Or, dans les cas étudiés par Ostrom, des collectifs d'utilisateurs d'une ressource se sont formés afin de lutter contre la surcharge qu'ils exerçaient sur les aquifères par un pompage non maîtrisé et concurrent. Tout l'enjeu du travail d'Ostrom est de montrer que, dans les contextes qu'elle étudie, les alternatives au pillage des ressources « ne furent pas imposées aux participants par des autorités externes¹⁰⁸⁸ » mais négociées au sein du collectif, par l'intermédiaire d'un recours judiciaire qui n'imposait pas des décisions exogènes mais validait seulement les concertations et les accords endogènes entre utilisateurs de la ressource. Ils s'imposèrent donc des règles contraignantes dans la gestion d'une ressource pour assurer les conditions de la reproduction du stock et l'exploitation équitable de son flux. Le cadre théorique des biens communs est construit contre les modèles économiques qui entendent justifier l'intervention extérieure de l'État ou du marché dans la gestion des ressources renouvelables. C'est notamment le cas du fameux modèle de la « tragédie des biens communs » de Garrett Hardin selon lequel toute ressource en « accès libre » est nécessairement surexploitée en raison de la tendance de tout individu à maximiser son profit indépendamment du bénéfice d'autrui. Une telle exploitation conduit rapidement à l'épuisement des ressources. Hardin considère que la tragédie des communs est la preuve que seule une planification écologique par un « Léviathan » moderne pourrait éviter un épuisement rapide des ressources naturelles. Seuls « le socialisme » ou « un système d'entreprise privée » peuvent donc organiser une telle préservation des ressources¹⁰⁸⁹. Or, Ostrom rappelle d'emblée que l'accès aux biens communs n'est jamais libre mais au contraire hautement réglementé.

Qu'il s'agisse des pâturages suisses et des réseaux hydrographiques espagnols de l'époque moderne ou des aquifères californiens, seuls les appropriateurs reconnus par les règles internes de gouvernance institutionnelle peuvent accéder à la ressource dans des conditions hautement réglementées et extrêmement limitées¹⁰⁹⁰. Elle conclut que les modèles fondés sur le calcul égoïste

¹⁰⁸⁷ E. Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, *op. cit.*, p. 131.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰⁸⁹ Les conclusions politiques que tire Hardin de la tragédie des communs sont rarement notées : la planification socialiste ou capitaliste, mais dans tous les cas un Léviathan. HARDIN Garrett, « Political Requirements for Preserving our Common Heritage », dans *Wildlife and America*, Washington D.C., H.P. Bokaw, Council on Environmental Quality, 1978, p. 314.

¹⁰⁹⁰ Ostrom reprend les travaux de l'anthropologue états-unien Christopher Netting à propos des communaux des Alpes suisse. Voir notamment, à propos de l'usage des communaux forestiers le rôle des limitations de l'usage et de

des individus, comme la tragédie des communs ne sont pas faux mais d'un champ d'application restreint :

« Ils sont utiles pour prédire les comportements dans le cadre de ressources communes de grande échelle dans lesquelles personnes ne communique, chacun agit de manière indépendante, aucune attention n'est accordée aux effets des actions des différents acteurs et le coût de toute tentative de changer la structure de la situation est élevé. Ils sont beaucoup moins utiles pour caractériser le comportement des appropriateurs dans un contexte de systèmes de ressources communes de petite échelle, qui sont l'objet de cette enquête¹⁰⁹¹ ».

Dans ces contextes-là, au contraire, les individus possèdent des « normes et modèles de réciprocité » en commun et peuvent parfois réussir à mettre en place « des dispositifs institutionnels pour résoudre leurs problèmes de ressources communes¹⁰⁹² ». La théorie des biens communs d'Ostrom ne prétend pas être un modèle applicable à n'importe quelle situation de ressources naturelles, mais seulement aux situations dans lesquelles il existe des ressources renouvelables sur un petit territoire partagé par une communauté avec des normes et des intérêts communs et dans un contexte où les effets dramatiques que peut avoir l'action de certains membres sur l'environnement n'influe jamais sur des tiers mais seulement sur d'autres membres de la communauté¹⁰⁹³. Il s'agit donc d'une critique radicale du programme de développement des droits privés comme condition de gestion des ressources naturelles, mais également d'une critique toute

l'accès à la forêt, parmi les appropriateurs : NETTING Robert Mc C., « Ce que les paysans des Alpes ont en commun. Quelques observations sur le régime foncier communal dans un village suisse » in *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (éd.), Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 219-235, p. 231 : « Dans la mesure où il est difficile d'intensifier la production de bois, l'accent est mis sur la limitation de l'usage des ressources pour préserver le taux de renouvellement de la forêt, ne pas nuire à la fonction protectrice des terres boisées et fournir des parts égales à chaque foyer. La propriété collective de la forêt apparaît la plus à même de répondre à ces exigences. » On a rarement noté, au contraire, combien les communaux tels qu'ils sont définis par Netting puis Ostrom peuvent avoir des effets sociaux en termes de xénophobie. Netting note en effet que la préservation des communs suisse a donné lieu à de multiples lois d'exclusions des étrangers. À propos d'une loi de 1483, instituant la *Gemeinschaft*, Netting écrit dans *ibid.*, p. 227 : « La loi interdisait expressément à un étranger (*Fremde*) qui achetait ou bien occupait une terre à Törbel d'acquérir quelque droit que ce soit sur les alpages communaux, les terres communes, les pâturages ou les bois. »

¹⁰⁹¹ E. Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, *op. cit.*, p. 221.

¹⁰⁹² *Ibid.*

¹⁰⁹³ E. Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, *op. cit.*, p. 41 : « Certains critères limitent les types de ressources communes que nous aborderons : il s'agira (1) de ressources renouvelables plutôt que non renouvelables, (2) de situations davantage sujettes à une rareté substantielle qu'à l'abondance et (3) de situations dans lesquelles les utilisateurs peuvent se nuire considérablement les uns aux autres, mais pas de situations où les participants peuvent engendrer un préjudice externe majeur à d'autres individus. » À cet égard, je suis très sceptique quant à la possibilité d'une révolution à partir de la gestion commune des ressources naturelles comme le pense Pierre Dardot et Christian Laval. En ce sens l'idée d'une « praxis auto-instituante » semble parfaitement adaptée à certaines échelles mais peu à même de lutter contre la logique destructrice du capital mondial. Voir notamment DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015.

aussi radicale du « contrôle centralisé¹⁰⁹⁴ » des systèmes naturels par les pouvoirs publics. L'analyse des biens communs d'Ostrom vise donc principalement à limiter et à circonscrire l'action de l'État et du marché par l'institutionnalisation d'usages soutenables de certaines ressources dans des contextes sociaux très spécifiques. La gouvernance des biens communs d'Ostrom vise à établir, à partir de situations spécialisées et particulières, une restriction de la gestion privée individuelle autant que de la gestion publique étatique des ressources. Il s'agit en dernière instance de développer d'autres formes de « gestion » parallèlement à la gouvernance publique et privée.

Aussi importante cette théorie soit-elle pour développer des formes d'autogestion et d'auto-organisation qui assurent le maintien et la reproduction des ressources naturelles, elle ne laisse pas de poser un certain nombre de problèmes. En effet, la destruction des natures dont nous héritons est d'une ampleur telle qu'elle impose des mesures radicales pour limiter le champ des pratiques capitalistes. Or, on voit mal comment une telle analyse des biens communs pourrait empêcher les pratiques déprédatrices et destructrices orientées par l'accumulation de valeur à petite échelle, sans une réforme profonde des rapports sociaux. Il ne s'agit évidemment pas d'en nier l'utilité ou la légitimité, mais de saisir précisément sa puissance heuristique et programmatique à partir du niveau où elle peut faire effet¹⁰⁹⁵. Les institutions d'une gouvernance démocratique des biens communs d'Elinor Ostrom sont, comme elle l'affirme elle-même, adaptées à des ressources particulières, à certaines échelles. Il faut évidemment chercher à les multiplier. Mais, il n'est pas certain qu'on puisse étendre par simple capillarité les institutions du commun, sans une politique active de restriction du droit capitaliste à approprier, exploiter et détruire les natures. La question centrale de cette partie se repose alors. Comment instituer des rapports sociaux qui interdisent la domination de la nature par les États et circonscrivent les logiques destructrices du capital ? Comme j'essaierai de le montrer dans le dernier chapitre (chapitre neuf « Droit de l'environnement »), la réponse spécifiquement marxiste est de défendre une réforme profonde des rapports de propriété, l'instauration d'un nouveau régime de « civilité » dans les rapports sociaux et naturels, sans lesquelles il sera difficile d'étendre l'institutionnalisation des communs.

¹⁰⁹⁴ E. Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, op. cit., p. 23.

¹⁰⁹⁵ C'est d'ailleurs l'objectif d'Ostrom qui prétend fournir un « cadre » théorique pour des situations particulières et qui critique la prétention des « modèles » à s'appliquer à des situations auxquelles ils ne correspondent pas. Voir *Ibid.*, p. 220-221.

Conclusion

Ce chapitre a analysé les fondements écologiques de la souveraineté moderne. Suivant les traces d'un marxisme attentif aux questions spatiales et territoriales (Rosa Luxemburg, Henri Lefebvre, Giovanni Arrighi, David Harvey), j'ai cherché à montrer que le *mode de production capitaliste* supposait un *régime de territorialité* où le contrôle, l'accès et l'usage des ressources est garanti par des institutions environnementales entièrement soumises à l'accumulation de la valeur. La constitution d'une souveraineté territoriale des États modernes a supposé et favorisé la dépossession écologique des natures coloniales¹⁰⁹⁶. Pour le dire à la manière de Mike Davis, le véritable fondement de la modernité politique c'est « l'écologie de la faim¹⁰⁹⁷ » des mondes périphériques. La critique écologique de la souveraineté indique l'un des horizons politiques du marxisme. Bien que je m'inscrive complètement dans la tradition des auteurs et autrices que je viens de citer, il me paraît nécessaire de tirer les conséquences stratégiques de la critique territoriale du capitalisme.

Dans la mesure où il ne peut se développer sans des aménagements de l'espace et des institutions environnementales, les territoires deviennent l'un des enjeux centraux et le fondement principal de toute lutte politique. D'un point de vue critique, cela implique la contestation des formes d'organisation capitaliste de l'espace. D'un point de vue utopique, cela implique de revendiquer les territoires comme lieux d'invention de formes de vie plus désirables. C'est sans doute la raison pour laquelle les Zones À Défendre, les territoires en luttés, les communes rurales et les places occupées prospèrent. Pour le marxisme, cela signifie un important bouleversement. La transformation des manières dont on *produit la richesse sociale* peut-être subordonnée (certainement pas abandonnée) à une révolution dans les manières d'*habiter le monde*. Cela implique de nouvelles cultures matérielles, l'invention de formes de production et de circulation originales, des nouveaux modes de consommation des ressources. Mais comme l'a montré l'analyse de la gouvernance des

¹⁰⁹⁶ DAVIS Mike, *Génocides tropicaux: catastrophes naturelles et famines coloniales, 1870-1900. Aux origines du sous-développement*, traduit par Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2006, p. 109. On trouve des réflexions similaires chez Eric Williams en 1944 : WILLIAMS Eric Eustace, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944, p.61 : « “There is not, wrote a local annalist, “a brick in the city but what is cemented with the blood of a slave”. » Je traduis : « Il n'y pas, note un chroniqueur local, “une brique de cette ville [Bristol] qui n'ait pas été cimenté avec le sang d'un esclave ». On pourra aussi consulter l'importante littérature en histoire environnementale coloniale sur la manière dont la terre est appropriée dans les colonies. Voir notamment l'un des articles classiques récemment paru en français NEUMANN Roderick P., « Nature État Territoire. Théoriser les enclosures de la conservation » in *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (éd.), Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 187-217. Voir également pour le monde francophone, les travaux de BLANC Guillaume, *Une histoire environnementale de la nation: regards croisés sur les parcs nationaux du Canada, d'Éthiopie et de France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.

¹⁰⁹⁷ M. Davis, *Génocides tropicaux*, *op. cit.*, p. 109.

biens communs cela suppose me semble-t-il de maintenir vivant le programme central du communisme.

Produire les institutions sociales qui garantissent des usages soutenables de la terre et le rétablissement d'un métabolisme social non perturbé suppose de transformer radicalement les rapports de propriété de la terre. À cette condition, la revendication d'un « droit de la nature¹⁰⁹⁸ » pourra se comprendre comme le prolongement d'un droit naturel hérité du XVIII^e siècle. En effet, dans les deux cas, la nature fournit la norme de l'action sociale. Cependant, là où le droit naturel fixait un ensemble de droits humains fondés sur l'immutabilité des lois naturelles, les « droits de la nature » délimitent quant à eux un répertoire d'usages légitimes de la terre qui viennent donc circonscrire le périmètre de l'action humaine. Ce tournant naturaliste dans la pensée politique implique une inversion du rapport normatif entre le social et le naturel : non plus *l'extension des droits humains en vertu de l'universalité de la nature, mais la limitation éthique et politique de l'action humaine au regard des singularités objectives de la terre*¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁸ On consultera par exemple l'ouvrage classique : OST François, *La nature hors la loi : l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995 ; ou les articles de Marie-Angèle Hermitte, par exemple : HERMITTE Marie-Angèle, « La nature, sujet de droit ? », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 1, 66^e année 2011, p. 173-212.

¹⁰⁹⁹ Voir le chapitre 9.

Chapitre 8

Santé environnementale et pollutions industrielles

De la porosité des corps écologiques

« À l'opposé des Chutes, en direction de l'est et de l'intérieur des terres. Quelque chose l'attirait comme un aimant. Pas la femme mais quelque chose qui n'avait pas de nom. Les clins d'œil lubriques, les lumières aguicheuses de Dow Chemical, Carborundum, OxyChem, Swann Chemicals. Alliance Oil Refinery. Allied Steel. Des fumées pâles pareilles à des bandes flottantes de gaze. Et du brouillard. Et de la brume, voilant le ciel éclairé de la lune. East Niagara Falls était une région de bruine perpétuelle. D'odeurs devenues visibles. Œufs pourris, aigres et douceâtres et pourtant astringentes comme un désinfectant. Un goût d'éther. Dirk roulait, fasciné. Il supposait qu'il devait être à proximité de Love Canal. »

Joyce Carol Oates, *Les Chutes*

Introduction

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la « Grande accélération » a conduit à une extraordinaire inflation des phénomènes perturbants les écosystèmes¹¹⁰⁰. Dans ce catalogue des catastrophes, les pollutions industrielles jouent un rôle particulier. Elles signalent un système économique qui par ses déchets, c'est-à-dire par les effets indésirables de l'extraction, de la production et de la consommation, conduit à la dégradation des écosystèmes, à la destruction des natures, à la perturbation généralisée des conditions de la vie. Les pollutions servent à juste titre à dénoncer un système économique destructeur qui impose qu'on protège la nature de la dévastation. Mais les pollutions n'affectent jamais seulement des environnements naturels : elles touchent toujours les corps de celles et ceux qui travaillent, consomment, habitent ou vivent simplement dans des territoires pollués. Les agents biologiques, chimiques ou radioactifs pénètrent les corps, les traversent, circulent entre les organismes et leurs milieux. Ainsi le plus souvent, l'apparition de pollutions industrielles coïncide avec une expérience collective de la nuisance, de la douleur, de la maladie, voire de la mort. Porter attention aux pollutions revient donc à approfondir l'étude des territoires (chapitre 7) mais sous un angle différent : il ne s'agit plus de penser la production de l'espace du capital, mais les effets sanitaires et corporels des territoires pollués. Dans la mesure où il n'existe pas de territoires sans corps qui y vivent et se les approprient et dans la mesure où il n'existe pas de vie sociale sans des corps affectés par leurs environnement, les pollutions apparaissent comme des phénomènes centraux du déploiement de la modernité climatique. Une critique écologique des pollutions ne peut se contenter d'une étude de leurs effets

¹¹⁰⁰ Le concept de « Grande accélération » a été forgé par Crutzen, Steffen et Mc Neill pour désigner la période la plus récente de l'Anthropocène, depuis la Seconde Guerre mondiale, au cours de laquelle l'extraction, la production et la consommation des ressources naturelles ont augmenté de manière exponentielle contribuant à l'ampleur de la crise que nous connaissons aujourd'hui. Voir STEFFEN Will, CRUTZEN Paul J. et MCNEILL John R., « The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? », in *Ambio (Royal Swedish Academy of Sciences)*, n° 8, vol. 36, décembre 2007, p. 614-621.

environnementaux sur les territoires, mais doit nécessairement s'attacher à leurs effets sanitaires sur les corps. À cet égard, les pollutions ne sont jamais passées inaperçues ; elles ont toujours alerté les contemporains sur les conséquences désastreuses de la modernité industrielle¹¹⁰¹.

Les premières mobilisations environnementales ont en effet eu lieu, dès la fin du XVIII^e siècle, parce qu'elles concernaient la vie et la santé de celles et ceux qui avaient à en subir les effets. Ces luttes dessinent ainsi une autre histoire de l'environnementalisme. Là où la tradition dominante fait de quelques grands hommes (Thoreau, Pinchot, Muir ou Leopold) les pionniers de la pensée écologiste, on découvre le récit d'une histoire moins visible, moins masculine, moins héroïque et triomphale. Elle est composée d'organisations de travailleurs et de travailleuses, de femmes chargées de la santé des groupes dont elles assurent les tâches reproductives, de médecins sociaux et d'ingénieurs soucieux qui ne passeront pas à la postérité. La figure centrale de la biologiste et océanographe Rachel Carson accompagne alors le cortège des protestations environnementales, depuis les pêcheurs normands qui luttaient à la fin du XVIII^e siècle contre l'installation des usines de soude, jusqu'aux mineurs et mineuses d'Ashio combattant au XIX^e siècle les pollutions du cuivre, les collectifs de femmes de Sonora se battant pour la reconnaissance des cancers provoqués par la manipulation des produits toxiques dans les *maquiladoras*¹¹⁰² à la fin du XX^e siècle. Ils et elles font partie parmi tant d'autres¹¹⁰³, de la longue histoire environnementale des luttes de santé contre les pollutions industrielles.

¹¹⁰¹ Citons encore une fois les importants ouvrages suivants : BONNEUIL Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2016 ; ainsi que FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'apocalypse joyeuse : une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012. On trouve une histoire des résistances plus générales aux développements techniques dans JARRIGE François, *Technocritiques : du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014 ; et une histoire mondiale des luttes environnementales dans JARRIGE François et LE ROUX Thomas, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Paris, Seuil, « L'Univers Historique », 2017 ; en changeant d'échelle, on trouve une histoire politique et juridique des pollutions franciliennes et des droits à polluer, ainsi que des résistances qui les ont accompagnées dans LE ROUX Thomas, *Le laboratoire des pollutions industrielles. Paris, 1770-1830*, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 2011.

¹¹⁰² Rachel Carson a eu rôle décisif dans l'élaboration d'un mouvement de lutte contre les pollutions industrielles. Les trois exemples qui suivent viennent de trois ouvrages différents sur lesquels je reviendrai dans la suite du chapitre. CARSON Rachel Louise, *Printemps silencieux*, traduit par Gravrand, Paris, Plon (Livre de Poche), 1968. L'exemple des mines de soude vient de J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*, *op. cit.*, p. 132-140. L'exemple de la mine d'Ashio vient de WALKER Brett L., *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, Seattle, Londres, University of Washington Press, 2010, p. 140-200 ; et de F. Jarrige et T. Le Roux, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, *op. cit.*, p. 165. L'exemple des luttes pour la justice environnementale mexicaine vient de DI CHIRO Giovanna, « Living is for Everyone: Border Crossings for Community, Environment, and Health », in *Osiris, Landscapes of Exposure: Knowledge and Illness in Modern environments*, 19 (2nd Series), 2004, p. 112-129..

¹¹⁰³ On trouve une généalogie des luttes pour la justice environnementale dans KEUCHEYAN Razmig, *La nature est un champ de bataille : essai d'écologie politique*, Paris, Zones, 2014.

Le problème du naturalisme se décline alors selon d'autres pentes que celles auxquelles les philosophes sont généralement enclins. Les corps doivent-ils être pensés comme des individualités autonomes sur lesquels le pouvoir s'exerce et dont la discipline serait l'expression la plus commune ? Ou bien faut-il les penser comme des organismes poreux, ouverts à la circulation des microbes, des agents pathogènes, des produits chimiques qui les traversent et les constituent ? Peut-on vraiment penser les corps politiques comme séparés des environnements dans lesquels ils évoluent ? Qu'impliquerait au contraire, pour une pensée postsocialiste, de penser les corps écologiques à partir de leur inscription dans la matérialité naturelle des écosystèmes et des territoires ? Plus généralement, l'histoire des pollutions industrielles et des luttes pour la santé environnementale témoigne-t-elle de la nécessité d'abandonner tout concept de nature ou illustre-t-elle, au contraire, la légitimité d'un *naturalisme historique* ?

Étudier l'histoire des pollutions industrielles à partir des expériences de la maladie et de la santé réinscrit les corps souffrants dans les territoires pollués qu'ils habitent. Les pollutions font apparaître, souvent de manière dramatique, la coappartenance des humains et des territoires naturels dans lesquels ils évoluent. La circulation des organismes qui traversent les milieux, les paysages et les corps atteste d'un lien essentiel entre les humains et la terre. En effet, faire l'expérience de la douleur liée aux pollutions industrielles, c'est faire l'expérience d'une nature perturbée qui nous affecte en tant que nous sommes capables d'être affecté par elle. Cette puissance d'affectation est le signe de notre appartenance essentielle à la nature. Aussi apparaît ici un autre indice probant pour une philosophie naturaliste.

Pour Marx, c'est par le travail et la production que l'humain fait l'expérience de la nature en tant que force naturelle lui-même. Comme l'écrit Stéphane Haber à propos des *Manuscrits de 1844*, « l'existence de [la nature] se trouve [...] "déduite" à partir de l'expérience du corps propre en action, s'éprouvant lui-même comme mise en œuvre de puissances naturelles¹¹⁰⁴ ». Le travail non aliéné est donc expérience de notre naturalité, tandis que le travail aliéné est une privation de cette expérience. La maladie provoquée par les pollutions industrielles est une expérience différente : l'existence d'une nature perturbée, polluée peut être déduite de l'expérience du corps propre qui s'éprouve non par sa capacité à affecter l'environnement, mais par sa capacité à être affecté par lui de manière négative. Il s'agit toujours d'une expérience de la nature à partir du corps propre, mais non plus d'une expérience enrichissante fondée sur une activité libre qui transforme le monde par

¹¹⁰⁴ HABER Stéphane, « "Le naturalisme accompli de l'homme" : travail aliéné et nature. » in *Lire les Manuscrits de 1844*, RENAULT Emmanuel (dir.), Paris, Presses universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2008, p. 143.

son habileté technique et sa force naturelle. Les maladies environnementales témoignent d'une expérience appauvrie, angoissante et aliénée d'un monde en proie à la destruction. Si le travail aliéné nous prive de l'expérience de notre naturalité, la maladie environnementale est au contraire une expérience de la nature mais sous le signe négatif de la douleur.

Je montrerai d'abord que l'histoire de la santé environnementale, en tant que « condition matérielle et approche culturelle », permet d'intervenir efficacement dans les débats philosophiques sur le naturalisme (section 1). Il faudra alors, à partir des travaux des historiens et historiennes de la santé, suivre les évolutions culturelles du rapport au corps écologique (section 2). Ceci permettra enfin d'élaborer les contours d'une philosophie de l'histoire des pollutions industrielles, de proposer une histoire minoritaire de la modernité technique et de fonder la critique sociale sur l'expérience des corps qui souffrent¹¹⁰⁵ (section 3).

Le chapitre précédent a montré que les territoires sont des natures historiques appropriées. Ce chapitre cherchera à montrer que le métabolisme des sociétés et des natures y détermine la salubrité des environnements et la santé de celles et ceux qui y vivent. Cette centralité de la santé dans l'expérience sensible des natures historiques impose de l'inscrire à la cosmopolitique d'une écologie marxiste.

¹¹⁰⁵ Il s'agit là d'un thème classique des théories de l'aliénation depuis les Manuscrits de 1844. La redécouverte du motif de l'aliénation dans l'histoire environnementale des pollutions et de la santé me paraît être un élément décisif dans les débats sur le naturalisme. Voir notamment MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007. On consultera également HABER Stéphane, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses universitaires de France, 2007. Dans sa thèse, Frédéric Monferrand défendait ainsi que le fondement de la critique de l'économie politique chez Marx est une « phénoménologie de la souffrance prolétarienne ». Je ne peux que souscrire à cette formule. Il écrivait également (p. 264) : « Enfin, le principe normatif selon lequel la nature ne fait pas droit ne semble pas incompatible avec certaines intuitions normatives minimales de type naturaliste, telles que celle selon laquelle un rapport exclusivement instrumental à l'environnement est existentiellement appauvrissant, ou celle selon laquelle la dégradation des conditions environnementales de la vie sociale implique des effets pathogènes sur la santé. Or, à chaque fois que nous mobilisons ce type d'arguments, nous présumons bien que la nature externe (l'environnement) et interne (la santé) existent, et nous faisons la preuve que nous y accordons suffisamment d'importance pour formuler une critique en leur nom. » MONFERRAND Frédéric, *Marx : ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris Nanterre, 2016, (dactyl.).

1. La santé environnementale comme naturalisme historique

En quoi l'histoire environnementale de la santé et des pollutions permet-elle de penser à nouveaux frais le problème du naturalisme ? Partir des douleurs et des maladies provoquées par les pollutions industrielles inscrit les activités sociales dans leurs environnements et les corps dans leurs milieux. On pourra alors mesurer à quel point les luttes sociales et environnementales sont des « conditions de possibilité » de l'apparition et de la connaissance de ces phénomènes. L'emploi d'un vocabulaire transcendantal, issu de la philosophie idéaliste de la connaissance, dans une histoire sociale des conflits environnementaux a sans doute de quoi surprendre. Je tâcherai cependant de montrer que les récits de luttes pour la santé à l'âge industriel indiquent une double direction philosophique. D'un point de vue ontologique, ils encouragent le développement d'un naturalisme historique. D'un point de vue épistémologique, ils imposent un réalisme pratique. Les histoires de la santé environnementale (A) me permettront ainsi d'élaborer une philosophie naturaliste de la douleur (B).

A. L'environnement : condition matérielle et approche culturelle

Selon les mots de l'historienne américaine Linda Nash, « la santé environnementale désigne à la fois une condition matérielle et une perspective culturelle¹¹⁰⁶ ». Condition matérielle puisqu'elle décrit des corps dans des environnements où circulent toujours des substances qui les traversent ; et perspective culturelle puisqu'il s'agit de prendre acte de cette porosité des corps aux écologies dans lesquelles ils évoluent. En un premier sens, on pourrait donc dire que la santé (ou la maladie) est toujours environnementale, puisque nous sommes des organismes dans un milieu ; mais en un second sens, la santé environnementale apparaît comme une discipline et un champ de recherche relativement récents. En effet, Nash distingue trois périodes dans l'histoire moderne de la santé.

Premièrement, une période, qui coïnciderait en France avec la fin de l'Ancien régime, voit le développement d'une médecine néo-hippocratique attentive aux « choses environnantes » (*circumfusa*), aux « airs, eaux, lieux¹¹⁰⁷ ». Ces *circumfusa* englobaient tous les éléments qui influencent la santé et façonnent les corps. Cette médecine associait de manière tellement étroite le lieu et la

¹¹⁰⁶ NASH Linda, « Un siècle toxique. L'émergence de la "santé environnementale" » in *Histoire des sciences et des savoirs : Le siècle des technosciences*, BONNEUIL Christophe et PESTRE Dominique (dir.), Paris, Seuil, 2015, vol. 3/3, p. 145-165.

¹¹⁰⁷ On trouve une analyse détaillée de la médecine environnementale néo-hippocratique dans J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*, *op. cit.*, p. 140 et sq.

santé qu'il serait « redondant » de parler « de santé *environnementale*¹¹⁰⁸ » constate-t-elle. Deuxièmement, l'émergence de la théorie des germes, à la suite des découvertes de Pasteur, conduit à l'apparition, en médecine, « d'un corps autonome qui tient l'environnement à distance¹¹⁰⁹ ». Dans l'hygiène industrielle qui se met en place à ce moment-là, notamment autour du Conseil de Salubrité de Paris¹¹¹⁰, certaines sciences nouvelles sont appelées à jouer un rôle décisif. C'est notamment le cas de la toxicologie qui, selon Nash :

« ramène les dangers du lieu de travail à des produits considérés comme des microbes, à des agents singuliers capables, en pénétrant dans l'organisme de provoquer des symptômes précis. Ce faisant, la toxicologie véhicule les définitions étroites de la causalité et de la maladie données par la théorie des germes : ce n'est pas l'environnement global qui compte mais l'exposition à tel ou tel produit chimique spécifique¹¹¹¹ ».

Pour les historiennes et historiens de la santé environnementale, l'un des aspects décisifs du changement de paradigme médical tient en effet à la modification du mode de causalité qu'il engage. On ne pense plus les effets diffus d'un environnement pensé comme un tout – mais à propos duquel il est difficile d'établir des étiologies précises –, on établit des séries causales testables en laboratoires. Les médecins et les scientifiques peuvent alors vérifier les causalités entre des substances chimiques, des agents pathogènes, des microbes, etc. et des symptômes précis de maladies. La modification dans la conceptualisation des relations corps/environnement coïncide également avec un déplacement spatial des objets de la recherche. On passe d'une étude des effets des *circumfusa* sur les corps dans un environnement toujours particulier (atelier, environnement naturel, ville), à l'isolement de certaines variables dans un contexte d'expérimentation maîtrisé. En

¹¹⁰⁸ L. Nash, « Un siècle toxique. L'émergence de la "santé environnementale" », art cit, p. 145.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 145. Il faudra y revenir, mais on peut d'ores et déjà noter à quel point cette histoire de la médecine semble différente, voire radicalement opposée, à la périodisation foucauldienne où la biopolitique se déploie précisément par des dispositifs de sécurité prenant pour objet une population dans un milieu plutôt que des corps autonomes. On consultera à ce propos FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard : EHESS : Seuil, 2004, p. 22-23 : « Le milieu qu'est-ce que c'est ? C'est ce qui est nécessaire pour rendre compte de l'action à distance d'un corps sur un autre. C'est donc bien le support et l'élément de circulation d'une action. C'est donc le problème circulation et causalité qui est en question dans cette notion de milieu. [...] Les dispositifs de sécurité travaillent, fabriquent, organisent, aménagent un milieu avant même que la notion ait été formée et isolée. Le milieu, ça va être donc ce en quoi se fait la circulation. Le milieu, c'est un ensemble de données naturelles, fleuves, marécages, collines, c'est un ensemble de données artificielles, agglomération d'individus, agglomération de maisons, etc. Le milieu c'est un certain nombre d'effets qui sont des effets de masse portant sur tous ceux qui y résident. »

¹¹¹⁰ On trouve d'excellentes histoires de l'hygiénisme dans J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse, op. cit.*, p. 167 et sq. ; et dans T. Le Roux, *Le laboratoire des pollutions industrielles. Paris, 1770-1830, op. cit.*, p. 441- 484 notamment. On consultera également le chapitre « Corps » de ZIMMER Alexis, *Brouillards toxiques : Vallée de la Meuse, 1930, contre-enquête*, Bruxelles, Zones sensibles, 2016, p. 163-178.

¹¹¹¹ L. Nash, « Un siècle toxique. L'émergence de la "santé environnementale" », art cit, p. 148.

passant de l'écosystème au laboratoire, on perd en compréhension écologique ce qu'on gagne en précision étiologique.

Enfin, troisièmement, Linda Nash considère le sursaut écologique déclenché par la publication de *Printemps silencieux* de Rachel Carson comme la naissance d'une nouvelle étape dans la théorie des rapports entre santé et environnement. Plutôt que la toxicologie, ce sont l'écologie des systèmes et la biologie évolutionniste qui sont alors convoquées pour affirmer que « les conditions écologiques sont au cœur de la santé humaine¹¹¹² ». Le corps n'apparaît plus comme une entité séparée par des frontières imperméables mais comme un organisme « poreux » où les substances circulent. Dans *Inescapable Ecologies. A History of Environment, Disease and Knowledge*, elle distingue ainsi une conception « écologique » et une conception « moderne » du corps, « simplification évidente, mais néanmoins utile¹¹¹³ ». Il est certain que ce récit de la succession des paradigmes ne permet pas de penser la continuité d'une médecine néo-hippocratique au cours de la période moderne et tend à réduire la théorie des germes et l'hygiène industrielle à des étiologies bien plus naïves qu'elles ne le furent en réalité¹¹¹⁴. Pourtant, consciente de ce risque, Linda Nash ne cherche pas à exposer une histoire linéaire des paradigmes médicaux, mais à répondre à un problème essentiel de philosophie de l'histoire de la santé.

« Ma question, écrit-elle, n'est pas de comprendre pourquoi et comment le lien entre santé et environnement a finalement été reconnu à la fin du 20^e siècle, mais plutôt

¹¹¹² *Ibid.*, p. 155.

¹¹¹³ NASH Linda L., *Inescapable Ecologies: A History of Environment, Disease, and Knowledge*, Berkeley, Londres, University of California Press, 2006, p.12.

¹¹¹⁴ Warwick Anderson note à ce propos que les historien·nes de l'environnement ont le plus souvent négligé l'étude des traditions écologiques en médecine au XX^e siècle renforçant le sentiment d'une rupture profonde. Voir notamment ANDERSON Warwick, « Natural Histories of Infectious Disease: Ecological Vision in Twentieth-Century Biomedical Science », *Osiris*, vol. 19, 2004, p. 40 : « *Historians generally have neglected ecological traditions in biomedical science. Like most of the scientists and physicians they study, historians have chosen instead to emphasize the development during the twentieth century of simplified laboratory models for complex pathophysiological mechanisms. Moreover, diagnosis and prevention are commonly framed in terms of « microbe hunting » and treatment in terms of « magic bullets ». Sometimes the story will conclude with a monitory account of the pitfalls of progress: technically biomedicine is doing better than ever, but at the cost of its interpretive or exegetical power, its ability to define and represent our place in nature. Medical science, in these accounts, has concentrated on elucidating mechanisms of disease, abandoning the older efforts - frequently associated with the names of Hippocrates and Sydenham - to make sense of life forms and their relations to the environment.* » Je traduis : « Les historiens ont généralement négligé les traditions écologiques dans les sciences biomédicales. Comme la plupart des scientifiques et des physiciens qu'ils étudient, les historiens ont plutôt choisi d'insister sur le développement, au cours du vingtième siècle, de modèles simplifiés de laboratoires pour analyser des mécanismes pathopsychologiques complexes. De surcroît, les diagnostics et la prévention sont généralement pensés dans les termes d'une "chasse aux microbes" et les traitements comme des "solutions miracles". Parfois le récit se conclura par un résumé des pièges du progrès : d'un point de vue technique la biomédecine fait mieux que jamais, mais au prix de son pouvoir interprétatif ou exégétique, au prix de sa capacité à définir et représenter notre place dans la nature. À cet égard, la science médicale s'est concentrée sur l'élucidation des mécanismes de la maladie, abandonnant les vieux efforts – souvent associés aux noms d'Hippocrate et de Sydenham – pour donner sens aux formes de vie et à leur relation à l'environnement. »

de savoir *pourquoi il a pu devenir invisible*. Dans cette perspective, la situation étroite de la maladie dans le dysfonctionnement organique des corps et les agents pathogènes commence à ressembler à une *brève période d'amnésie moderniste*¹¹¹⁵ ».

Le modèle progressiste d'une histoire qui conduit de l'ignorance à la connaissance, de l'inconscience modernisatrice à la conscience écologique, de l'accumulation à la frugalité est ici suspendu. On retrouvera souvent dans les histoires de la pollution industrielle, du risque technologique ou de la santé environnementale cette conception originale de la temporalité historique¹¹¹⁶. Tandis qu'il est si fréquent d'opposer à la première modernité, inconsciente d'elle-même, une seconde modernité réflexive, ou une post modernité¹¹¹⁷, les historiennes et historiens de la santé et des pollutions développent une conception plus complexe de la temporalité. Il n'est plus question d'affirmer que nous serions enfin prêts à prendre la mesure des risques technologiques. Cette histoire d'une prise de conscience écologiste récente efface l'histoire longue des luttes environnementales et rejoue dans l'écriture de l'histoire la narration du progrès¹¹¹⁸. Il est frappant de constater combien les historiennes et historiens mobilisent une conception du temps non fondée sur la linéarité du progrès, mais sur l'occultation permanente des conflits et des oppositions à la modernité technique. Plutôt qu'une époque de la conscience, la modernité serait une « période d'amnésie ».

En résumé, et avant de proposer une illustration historique de la perspective de Nash, l'histoire de la santé environnementale se présente comme une histoire des luttes contre les maladies (d'origines naturelles ou anthropiques), une histoire des pratiques de santé et des conceptions du corps qui les autorisent. À l'autonomie souveraine du corps politique moderne répond la porosité écologique du corps environnemental. Aussi, cette approche de la santé environnementale soulève-t-elle une série de problèmes qu'il nous faudra résoudre. Quels sont les dispositifs grâce auxquels les oppositions au régime d'accumulation technique ont été levées ? De quelles techniques de gouvernement et de quelles formes de pouvoir les différentes conceptions

¹¹¹⁵ L. L. NASH, *Inescapable Ecologies*, *op. cit.*, p. 6 (les italiques sont de moi).

¹¹¹⁶ On consultera une fois de plus J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*, *op. cit.* ; A. Zimmer, *Brouillards toxiques*, *op. cit.* ; F. Jarrige et T. Le Roux, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, *op. cit.*

¹¹¹⁷ C'est la position du sociologue allemand Ulrich Beck dans l'ouvrage classique BECK Ulrich, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001 ; on trouve une position très similaire dans LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997.

¹¹¹⁸ FRESSOZ Jean-Baptiste, « Critique historique de l'optimisme postmoderne », in *La Vie des idées*, 13 mai 2011, consulté le 27 août 2019 à l'adresse URL : <https://laviedesidees.fr/Les-lecons-de-la-catastrophe.html>

du corps sont-elles solidaires ? Peut-on simplement opposer à la souveraineté territoriale exercée par la discipline des corps un gouvernement du vivant par une gestion sécuritaire des populations fondée sur le risque¹¹¹⁹ ? Quelles significations accorder à la longue histoire des luttes et des conflits pour la santé environnementale et à son occultation ?

B. La douleur : axiome naturaliste

Afin de répondre à ces questions, il me semble possible de suivre une histoire récente et rapide de la santé et de la médecine environnementales. Dans cette perspective, la conception philosophique des rapports entre le corps et l'environnement peut profiter d'une histoire située des pratiques médicales (i.) et l'expérience de la douleur témoigne d'une phénoménologie naturaliste (ii.).

(i.) Soigner les maladies ou « finir la nature »

Dans son histoire culturelle de la santé en Californie, Linda Nash contrevient à l'une des représentations les plus courantes du corps des colons. Alors qu'on imagine le plus souvent, des individus sûrs d'eux-mêmes et de leur force, capable de traverser n'importe quel environnement en endurant des conditions climatiques parfois extrêmes, elle montre au contraire que les migrantes et les migrants européens se rapportaient au paysage à partir des risques sanitaires qu'ils encourraient en les traversant. Elle affirme plus radicalement que le récit d'une colonisation où seules les populations autochtones seraient victimes des maladies tend à « normaliser la colonisation blanche dans l'ouest des États-Unis¹¹²⁰ ». En effet, la naturalisation de la conquête, par l'explication d'une différence essentielle des corps, suppose que les colons aient été naturellement aptes au « cosmopolitisme¹¹²¹ » et que leurs corps puissent être pensés en termes « anhistorique¹¹²² ». Or, elle insiste sur la permanence, tout au long du XIX^e siècle, d'une conception naturaliste des corps et des

¹¹¹⁹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

¹¹²⁰ L.L. Nash, *Inescapable Ecologies*, op. cit., p. 17 : « The historical “forgetting” of disease, other than the diseases of Indians, may itself be part of a centuries-long process of normalizing white colonization in the western United States. » On pense évidemment à la naturalisation qu'opère Alfred Crosby dans son histoire de la circulation des bactéries, des germes et des graines. Voir CROSBY Alfred W., *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; CROSBY Alfred W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Connecticut, Greenwood Pub. Co., 1973. Voir le commentaire que j'en proposais au chapitre 1 « La nature de l'histoire ».

¹¹²¹ L.L. Nash, *Inescapable Ecologies*, op. cit., p. 18.

¹¹²² *Ibid.*

paysages où la santé est relative à l'adaptation des organismes à leurs milieux. À propos des pratiques médicales et scientifiques, du début du 19^e siècle, toujours ancrées dans des écologies locales, elle écrit qu'elles

« aidaient à produire une conception du corps comme perméable et une conscience de l'environnement comme un agent actif, conditionnant la santé. Une médecine attentive à l'environnement, articulée aux spécificités de la nature humaine et non humaine de la vallée, pouvait guérir certaines formes de maladie : la malaria, les fièvres du typhus, la dysenterie, la névralgie, et beaucoup d'autres. Quoique tous n'avaient pas le même accès aux discours de l'élite médicale, les pratiques des médecins du 19^e siècle soutenaient et expliquaient ce que la plupart des profanes tenaient pour vrais¹¹²³ ».

Dans ce contexte toute « perturbation de la nature extérieure menait à une perturbation de la nature intérieure¹¹²⁴ ». L'un des objectifs étaient donc non seulement de trouver des environnements sains, mais de réaliser ou de « finir la nature¹¹²⁵ », c'est-à-dire de transformer l'environnement de sorte qu'il soit plus sain pour les corps qui l'habitent. L'existence d'une nature, intérieure et extérieure, témoigne de l'unité d'un monde sur lequel on peut agir, dans la mesure où les humains sont de la même substance que lui. Selon Nash, c'est seulement dans les années 1960, après une longue interruption moderniste dans les pratiques de l'élite médicale et scientifique états-unienne, qu'une perspective naturaliste s'est à nouveau développée, à partir de quelques prises de positions célèbres et de catastrophes sanitaires de grande ampleur. L'un des cas les plus marquants est celui de la contamination massive et mortelle des travailleurs saisonniers californiens en 1963¹¹²⁶. Cette année-là, le *California Department of Public Health* (CDPH) reportait que le secteur agricole comportait les plus forts taux de maladie professionnelle, plus de cinquante pour cent supérieur aux autres secteurs. La même année plus de 90 travailleurs migrants saisonniers furent contaminés au parathion, un pesticide ordinaire, alors que les doses étaient inférieures aux doses maximales prescrites par les normes toxicologiques du CDPH. Des prélèvements sanguins indiquèrent que

¹¹²³ *Ibid.*, p. 80 : « *These practices helped produce an understanding of the body as permeable and an awareness of the environment as an active agent shaping health. An environmentally oriented medicine combined with the human and nonhuman nature of the valley to produce certain forms of illness: malarial and typho-malarial fever, dysentery, neuralgia, and many others. Although elite discourses of health were not equally available to all, the practices of nineteenth-century physicians supported and explained what most laypeople already believed to be true.* »

¹¹²⁴ *Id.* « *Although knowledge of the precise connections between bodies and environments remained obscure, physicians were certain nevertheless that the connections were real. A disruption of external nature would lead to a disruption of internal nature.* »

¹¹²⁵ NASH Linda L., « Finishing Nature: Harmonizing Bodies and Environments in Late-Nineteenth-Century California », in *Environmental History*, n° 8, janvier 2003, p. 25-35.

¹¹²⁶ L.L. Nash, *Inescapable Ecologies*, *op. cit.*, p. 136. Voir également NASH Linda L., « The Fruits of Ill-Health: Pesticides and Workers' Bodies in Post-World War II California », in *Osiris, Landscapes of Exposure: Knowledge and Illness in Modern environments*, 2nd Series, vol. 19, 2004, p. 203-219.

trente-cinq pour cent des travailleurs testés étaient affectés par des contaminations au parathion qui ne provoquaient pas de symptômes, mais qui étaient néanmoins inquiétantes. De nombreuses situations analogues furent découvertes tous les ans, jusqu'à ce qu'une étude complète en 1968 cherche à comprendre les raisons de cette pollution. Les scientifiques étaient en effet perplexes en raison de la contamination d'un nombre important de travailleurs alors que les doses de parathion projetées étaient inférieures aux recommandations des toxicologues et donc non suffisantes, en laboratoire, pour les affecter. En réalité, les intoxications étaient liées à une dégradation des pêches à cause des fortes chaleurs. L'oxygénation des produits suite à une longue exposition au soleil, combiné à un usage du parathion, peut provoquer une réaction chimique au cours de laquelle celui-ci se transforme en paraoxone, une enzyme qui est trois fois plus toxiques que dans sa forme originelle¹¹²⁷. Cette découverte marqua le retour d'études de santé publique fondées sur la conception d'un système environnemental pensé « comme un tout (*whole*) » pour reprendre les mots du chef de la division de l'ingénierie sanitaire (*Division of Sanitary Engineering*) du CDPH¹¹²⁸.

La santé et la médecine jouent un rôle déterminant dans la compréhension des interactions entre humains et environnements. On pourrait évidemment objecter que l'histoire californienne des institutions médicales et de santé publique témoigne d'une histoire très singulière qui empêche d'opérer une quelconque généralisation philosophique. Pourtant, l'histoire de la santé environnementale montre à quel point les pollutions industrielles en affectant les environnements et les corps témoignent d'une inscription matérielle qu'il me semble possible de résumer sous le terme de « naturalisme historique ». Si les environnements sont les produits d'une histoire naturelle et sociale et le devenir des sociétés le résultat d'une histoire des rapports à la terre, cela tient à l'historicité des relations entre des êtres humains eux-mêmes naturels et des écosystèmes soumis à leur influence. De ce point de vue, les douleurs et les maladies, provoquées par les pollutions industrielles, peuvent se comprendre comme des témoignages phénoménologiques du naturalisme historique.

¹¹²⁷ L.L. Nash, *Inescapable Ecologies, op. cit.*, p. 144.

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 154.

(ii.) *Phénoménologie naturaliste de la douleur*

L'expérience de la douleur est sans doute l'une des plus thématiques dans l'histoire de la philosophie. La formulation de préceptes permettant de s'en prémunir est d'ailleurs la source d'un certain nombre de philosophies morales¹¹²⁹. Au contraire, son appréhension par l'histoire environnementale des pollutions et de la santé permet à la fois de l'inscrire dans une réflexion de philosophie sociale et de lui donner une place centrale dans une réflexion ontologique sur le naturalisme. En effet, en tant qu'expérience sensible qui conduit, selon les degrés, du simple déplaisir jusqu'à une sensation violente de « destruction de monde¹¹³⁰ », la douleur est une expérience cruciale de notre relation aux environnements. Que ses causes soient d'origine anthropique ou naturelle, elle s'exprime avec la même intensité et rappelle que les sensations sont des affects du corps. Que ces affects soient produits par des technologies modernes ou des environnements transformés n'enlève rien à cet ancrage biologique de la douleur. Comme le remarque Brett Walker dans *Toxic archipelago* ceci conduit même à un curieux paradoxe : plus les formes de vie sont informées par les technologies, plus nous sommes aliénés de la nature, et plus notre connexion à la nature nous est rappelée par les douleurs qu'engendrent la modernité industrielle¹¹³¹. Les pollutions provoquées par l'exploitation de cuivre de la mine d'Ashio au Japon permettent par exemple d'illustrer l'interconnexion entre des procédés techniques, des écosystèmes naturels et des corps qui travaillent, à partir de la circulation des substances.

La mine de cuivre d'Ashio est l'une des plus connues car son exploitation industrielle, dès le XVII^e siècle, a donné lieu à des pollutions de l'eau et de l'air au dioxyde de soufre qui furent reconnues et compensés financièrement dès 1702¹¹³². À une centaine de kilomètres au nord de Tokyo, la mine a assuré jusqu'à un tiers de la production nationale de cuivre. La prise en compte des pollutions industrielles à Ashio suppose, selon Walker, d'avoir un panorama complet, holiste,

¹¹²⁹ L'exemple le plus évident est celui de l'épicurisme qui est une éthique de la limite à atteindre pour ne pas souffrir. Voir notamment la troisième maxime capitale dans ÉPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, traduit et préfacé par Jean-François Balaudé, Paris, Librairie générale française, « Classiques de poche ; Classiques de la philosophie », 1994, p.199 : « La suppression de tout ce qui est souffrant est la limite de la grandeur des plaisirs. Et là où se trouve ce qui ressent du plaisir, tout le temps qu'il est, là n'est pas ce qui est souffrant, affligé, ou les deux. »

¹¹³⁰ Je reprends ici une expression fameuse d'Elaine Scarry à propos de la « structure de la torture ». Dans le contexte où je me situe, on aurait pu employer un vocabulaire plus phénoménologique en parlant de « privation » de monde plutôt que de destruction, mais on aurait alors manqué le fait que les douleurs dont il va être question ont été produites au cours de l'histoire industrielle du capitalisme qui détruit la nature. Voir SCARRY Elaine, *The body in pain: the making and unmaking of the world*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 29 : « *Intense pain is world destroying* ». .

¹¹³¹ B.L. Walker, *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, *op. cit.*, p. 45-46.

¹¹³² F. Jarrige et T. Le Roux, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, *op. cit.*, p. 57.

du système industriel. Il isole quatre éléments essentiels : premièrement, le travail humain qui extrait les richesses du tréfonds de la montagne Bizendate ; deuxièmement, des technologies qui séparent, traitent et fondent le minerai ; troisièmement, l'écosystème riparien (les rivières Degawa et Koshingawa, affluents de la rivière Watarase) qui évacue les déchets industriels ; enfin, quatrièmement, les rizières de la plaine Shimotsuke, en aval, qui reçoivent les déchets¹¹³³. Cette cartographie de la pollution distingue des lieux liés à des pratiques spécifiques et des techniques particulières. Cette configuration espace / pratique / technique dessine un système intégré où les pollutions qui perturbent les environnements attaquent les corps eux-mêmes. La fonte du cuivre produit en effet du dioxyde de soufre qui une fois dans l'environnement se transforme en acide sulfurique extrêmement toxique qui ruisselle dans les fermes et les rizières. Les chevaux et les vaches sont souvent empoisonnés dans la vallée et le village de Matsuki est abandonné en raison des pollutions. Dans les années 1890, en réponse aux craintes des fermiers et des élus locaux, les ingénieurs d'Ashio décident de dynamiter les scories. Ils provoquent un ruissellement et une augmentation dramatique de la concentration toxique de la rivière Watarase et des rizières qu'elle traverse asphyxiant le riz, le blé et les grains. On considère que le complexe d'Ashio a empoisonné près de deux cent cinquante mille acres de terre cultivable et le riz qui pousse dans cette région contient, encore aujourd'hui, des concentrations anormalement hautes de cadmium¹¹³⁴. Or, au-delà de la destruction des écosystèmes et des maladies professionnelles liées à l'extraction et au traitement du cuivre, le cadmium et l'arsenic rejeté par les mines ont largement contaminé les femmes qui récoltaient le riz et, par le lait maternel, des enfants dès leur conception¹¹³⁵. Dès lors, il faut remarquer, à la suite de Walker, que

« ce ne sont pas seulement les corps humains qui sont intégrés dans des systèmes naturels mais également les technologies en tant que telles. En raison de cette connexion, les technologies "d'extraction massives" apparaissent également, au moins pour ceux qui se retrouvent sur le chemin biotechnologique de la mine, comme des techniques d'infliction de la douleur¹¹³⁶ ».

On peut tirer trois enseignements philosophiques de cette histoire environnementale des pollutions et de la santé au Japon. Premièrement, toute forme de « transcendance, de

¹¹³³ B.L. Walker, *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, *op. cit.*, p. 71 et sq.

¹¹³⁴ *Ibid.*, p. 84 et sq.

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 108 et sq.

¹¹³⁶ B.L. Walker, *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, *op. cit.* : « *So it is not only human bodies that are embedded in natural systems but technologies as well. Because of this connection, the technologies of "mass extraction" also proved to be, at least for those in the mine's biotechnological path, the technologies of pain infliction.* »

désengagement ou de libération [...] vis-à-vis de la nature est une illusion¹¹³⁷ ». Tout se passe comme si les pollutions étaient les produits *aliénés* de l'activité humaine. Alors que le développement industriel et technologique se présente comme un progrès dans la maîtrise de la nature, comme un arrachement aux exigences pratiques qu'impose la vie matérielle, ses conséquences désastreuses nous font face, comme des puissances auxquelles nous ne pouvons échapper et qui nous rappellent, souvent dans la douleur, notre appartenance sans fin aux natures que nous transformons.

Le deuxième enseignement concerne dès lors notre définition du corps politique. Que l'histoire sociale des pollutions commence par l'expérience de la douleur n'implique pas seulement une critique de l'aliénation. Cela impose aussi de penser les corps à partir de leur *porosité* aux écosystèmes qu'ils habitent. Les processus physiologiques qui nous maintiennent en vie ne sont possibles que grâce à une multiplicité d'échanges de matière permanents¹¹³⁸ : des bactéries, des nutriments, des minéraux, etc. qui circulent entre les milieux et les organismes. Ces échanges métaboliques sont aussi souvent causes de souffrance ou de maladie. L'idée de porosité a donc ceci d'intéressant qu'elle inscrit les individus dans une écologie plus vaste, tout en ramenant les idées et les affects aux corps biologiques qui les éprouvent. Si l'idée de *vulnérabilité* indique la condition matérielle et la norme morale de celles et ceux qui sont toujours susceptibles de souffrir, la *porosité* semble désigner une capacité à être affecté qui ouvre la possibilité d'une augmentation, plutôt que d'une diminution, de la puissance d'agir¹¹³⁹. En ce sens, le terme de porosité, que nous retrouverons dans de nombreuses histoires environnementales de la santé, est l'expression d'une neutralité dans le devenir possible des corps. Quoique les corps souffrent, il est possible d'espérer une limitation de cette souffrance par une attention naturaliste aux inscriptions des sociétés dans leur environnement et par une correction de leurs effets négatifs.

Troisième enseignement donc, cette limitation ne peut qu'être la conséquence d'une « politique de la vérité », d'une lutte pour la connaissance des effets sanitaires et environnementaux des activités sociales. Cette lutte pour la connaissance écologique est toujours le résultat d'un combat contre les pratiques de pollutions et les dispositifs qui visent à en occulter l'apparition.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 211 et sq.

¹¹³⁸ CRONON William, « Foreword: The Pain of a Poisoned World » in *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, WALKER Brett L. (dir.), Seattle, Londres, University of Washington Press, 2010, p. IX-XII.

¹¹³⁹ Corinne Pelluchon élabore une philosophie environnementale de la vulnérabilité dans PELLUCHON Corine, *Les nourritures : philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015.

2. Le sens du lieu : le réalisme pratique dans les luttes de santé environnementale

En tant que « condition matérielle¹¹⁴⁰ », la santé environnementale est le résultat contingent d'une histoire sociale des écosystèmes et d'une histoire écologique des sociétés. Cette co-détermination des histoires fait des corps, des environnements et des organismes des *sujets* et des *objets* du changement historique. Les corps sociaux transforment des territoires et des milieux qui sont traversés par une multiplicité de substances qui modifient les corps eux-mêmes. Toutes ces entités (organisme, milieux, bactéries, agents chimiques et radioactifs, enzymes, etc.) deviennent des protagonistes de l'histoire des rapports collectifs à la terre. Ces entités naturelles, modifiées par l'histoire sociale des activités humaines, témoignent en retour de leur puissance d'agir dans l'histoire sociale¹¹⁴¹ : qu'on pense au paraoxone californien, à l'arsenic japonais ou aux brouillards de la vallée de la Meuse¹¹⁴², de nouvelles entités naturelles historiques s'invitent dans nos récits et apportent des éléments probatoires à l'élaboration d'un naturalisme historique. Mais, de même que l'état de santé est relatif aux milieux, de même peut-on connaître des écosystèmes, des pollutions, des maladies à partir des corps qui en font l'expérience. On pourrait d'ailleurs dire, comme je le soutiendrai dans cette section, que l'on *ne* peut connaître les effets environnementaux des activités humaines *que* par un certain type de pratiques sociales. Que la connaissance et l'apparition des phénomènes dépendent des pratiques qui les prennent pour objet (A), constitue le titre d'un *réalisme pratique* (B) qui annonce une « épistémologie de l'espérances » (C).

A. *Épistémologie de la justice environnementale*

La connaissance des phénomènes naturels dépend de la possibilité d'en faire l'expérience dans la pratique, c'est-à-dire au cours d'une activité de transformation ou d'information du monde. C'est pourquoi la plupart des effets négatifs des activités industrielles ont toujours été découverts par des groupes sociaux qui en faisaient l'expérience et tentaient de limiter leurs conséquences pour la santé ou l'environnement. Que cette expérience soit médiante comme dans le cas des scientifiques, médecins ou ingénieurs qui en perçoivent les effets sur les autres par l'intermédiaire de dispositifs

¹¹⁴⁰ L. Nash, « Un siècle toxique. L'émergence de la "santé environnementale" », art cit, p. 145.

¹¹⁴¹ On peut également penser à la somme de BOUMEDIENE Samir, *La colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde », 1492-1750*, Vaulx-en-Velin, les Éditions des mondes à faire, 2016. Pour l'auteur une critique les plantes ont une efficacité propre qui agit sur les humains qui les ingurgitent.

¹¹⁴² A. Zimmer, *Brouillards toxiques*, *op. cit.*

techniques ou immédiate et vécue en première personne, dans tous les cas la *connaissance* des conséquences de l'activité sociale est l'effet d'une *pratique* spécifique. On peut d'ailleurs soutenir que le rôle des luttes politiques dans la connaissance des phénomènes écologiques modifie profondément le partage et la signification de l'expertise scientifique et de l'expérience sociale. En suivant une activiste mexicaine de *Ambo Nogales* (les deux Nogales), à la frontière entre les États-Unis et le Mexique, Giovanna Di Chiro a ainsi montré comment les pratiques de militantes pour la justice environnementale pouvait modifier le rapport entre connaissance « scientifique » et savoir « local¹¹⁴³ ».

Dans « Living is for Everyone: Border Crossings for Community, Environment, and Health », Di Chiro suit le parcours d'une activiste mexicaine, Teresa Leal, qui cherche à problématiser le « choc entre les circuits du capital, ses "chaines d'assemblage global", et les flux toxiques de pollution industrielle à travers les environnements et les corps des habitants du désert de Sonora¹¹⁴⁴ ». Cette femme qui possède un « sens global du lieu¹¹⁴⁵ », forgé à partir des expériences vécues et des connaissances scientifiques qu'elle accumule, propose une épistémologie de la pollution, fondée sur la confrontation active entre des modèles de connaissance qui doivent permettre, en dernière instance, d'améliorer la salubrité des environnements et la santé de leurs habitantes. Depuis 1994, la ville mexicaine de Nogales, « bénéficiant » des accords de libre-échange nord-américain (NAFTA), s'est largement développée grâce à l'installation de *maquiladoras*, ces usines de montage ou d'assemblage de marchandises destinées à l'exportation et exonérées de droits de douanes. Dans cet environnement désertique, l'un des rares cours d'eau, le canal de Nogales est extrêmement pollué par les activités industrielles et les eaux courantes sont pour la plupart contaminées. À Nogales, et notamment dans les quartiers pauvres, on trouve un taux anormalement élevé de cancers, de maladies neurologiques, de fausses couches et de maladies congénitales¹¹⁴⁶. Ce sont ces maladies, causées par la pollution industrielle des eaux courantes, qui ont provoqué les luttes pour la santé environnementale le long de la frontière. Face au bureau local de la santé publique qui opposait aux plaintes des habitantes, leur mauvaise hygiène et des problèmes génétiques héréditaires, il a fallu constituer une épistémologie de la santé « par en bas ».

¹¹⁴³ G. Di Chiro, « Living is for Everyone: Border Crossings for Community, Environment, and Health », art cit, p. 112.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 115 : « By focusing in on the transnational actions of one activist, Teresa Leal, I explore how her sense of community and "place" is shaped by a collision at the border between the circuits of capital and its "global assembly line" and the toxic flows of industrial pollution through the environments and bodies of the Sonoran Desert inhabitants. »

¹¹⁴⁵ *Ibid.* : « a global sense of the place ».

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 116.

L'organisation *Comadres* (« comothers » en anglais) essaie ainsi d'encourager les femmes à se battre pour un environnement sain et propre et à échanger des informations sur la manière de prévenir les pollutions, de purifier l'eau, d'avoir accès aux services publics de santé et de l'environnement¹¹⁴⁷. Lors de l'installation d'une décharge en amont de l'une des rivières qui alimente la ville, Teresa Leal, le groupe *Comadres* et l'organisation *Grupo Ecologista Independiente* travaillèrent avec des scientifiques pour faire leurs propres analyses chimiques des cours d'eau. Elles prouvèrent ainsi que l'installation de la décharge avait largement pollué la rivière et les canaux et parvinrent à faire fermer le lieu¹¹⁴⁸. Convaincue que nombre de cancers du pancréas, de leucémie infantile et de maladies auto-immunes étaient causés par l'empoisonnement dû à la décharge, les *Comadres* développèrent ce qu'elles nommaient elles-mêmes des études « épidémiologiques de santé populaire¹¹⁴⁹ ». Celles-ci confrontaient souvent les rapports scientifiques avec leurs propres incohérences ou avec leurs expériences vécues et leurs relevés empiriques. La connaissance des phénomènes écologiques était le produit d'une confrontation et d'un assemblage entre différents types d'expertises scientifiques, techniques et populaires. Ici encore les controverses scientifiques sur la dangerosité des phénomènes industriels sont le résultat d'une histoire de luttes sociales pour la santé des habitantes et des habitants. Comme l'écrit Giovanna Di Chiro :

« Grâce à leurs associations avec le réseau des *Comadres*, les femmes peuvent partager leurs expériences des maladies environnementales et mêler ce savoir aux expertises techniques des médecins et des scientifiques. De cette manière, elles produisent une épistémologie écologique à partir d'un point de vue hybride, qui émerge de leurs vies quotidiennes et de leur rencontre avec des savoirs professionnels¹¹⁵⁰ ».

L'analyse de Di Chiro développe plusieurs points essentiels qui engagent non seulement la manière de penser les luttes environnementales mais, plus généralement, une réflexion épistémologique sur les conditions pratiques de production d'un discours vrai.

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 121 : « "The pre-landfill samples showed that the springwater was very pure," Teresa says. "But, after the landfill went in, the samples have come back with descriptions like 'it's not potable' or there's residue of oils, gasoline, or industrial acetone". »

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 118 : « Through their associations with the *Comadres* network, the women share their experiences of environmental illnesses and blend this knowledge with the technical expertise of medical doctors and environmental scientists. In this way, they produce a hybrid ecological standpoint epistemology that emerges from their everyday lives and their encounters with professional knowledge. »

B. Réalisme pratique et production d'un discours vrai

Premièrement, ce sont les femmes qui sont souvent les plus impliquées dans les luttes pour la santé et contre les pollutions. Les pollutions industrielles occasionnent en effet des maladies professionnelles, mais elles conduisent aussi à dégrader les airs, eaux et lieux environnants. Ainsi, comme le remarquait Linda Nash dans *Inescapable ecologies*, l'engagement des femmes dans ces luttes tient à deux raisons essentielles. D'une part, elles font en général l'expérience quotidienne des pollutions en s'occupant des malades, en prenant soin des corps et des affects de celles et ceux qui vivent dans leur foyer. On pourrait ajouter, en suivant les exemples de Brett Walker à propos du Japon ou de Giovanna Di Chiro à propos du Mexique, qu'elles sont souvent les premières à manier des produits pollués dans et hors des lieux de travail¹¹⁵¹. Mais, d'autre part, l'idée que leur corps serait plus « vulnérable » ou plus « poreux » que le corps masculin, fait des luttes environnementales contre les pollutions un espace privilégié de luttes féministes contre la construction des normes de genre¹¹⁵². Si leurs corps ne sont pas plus vulnérables que ceux des hommes, ils ne le sont pas moins. La porosité des corps écologiques est une condition matérielle de l'existence humaine. Refuser cet état de fait au nom d'une construction normative de la différence sexuelle revient à nier l'omniprésence et la puissance de pollutions qui n'épargnent personne (quoiqu'elles affectent de manière différenciée en fonction des inégalités de genre, de race ou de classe).

Deuxièmement, du point de vue d'une épistémologie environnementale, la connaissance écologique des effets sanitaires et environnementaux des activités humaines suppose le plus souvent une lutte de la part des victimes de pollutions pour faire reconnaître les véritables causes de leur maladie. Ces combats ne se limitent jamais à des conflits politiques et juridiques, mais engagent toujours un conflit épistémique visant à produire des savoirs légitimes et des institutions autorisées¹¹⁵³. Ceci ne signifie pas, bien entendu, que les savoirs techniques médicaux, scientifiques

¹¹⁵¹ Voir notamment le chapitre 4 « Engineering Pain in the Jinzū River Basin » de B.L. Walker, *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, *op. cit.*, p. 108-136 ; ainsi que G. Di Chiro, « Living is for Everyone: Border Crossings for Community, Environment, and Health », *art cit.*

¹¹⁵² L. L. NASH, *Inescapable Ecologies*, *op. cit.*, p. 184 : « *It was not only their social positioning that enabled women to speak out against perceived environmental health threats but also the different ways in which gendered bodies have been envisioned and experienced. As in earlier periods, the permeability of the late-twentieth-century body remained strongly connected to gender. The construction of the female body as especially vulnerable to occupational hazards had underwritten protective legislation for women, as well as sex discrimination in the workplace, for decades. Although these distinctions were strongly challenged in the 1960s by feminists (who insisted on the strength and resilience of female bodies) and environmentalists (who insisted on the permeability of all bodies), other developments reemphasized the significance of bodily difference. In particular, new concerns about the vulnerability of the fetus helped reinscribe the belief that women's bodies were more porous than those of men.* »

¹¹⁵³ Il convient également de citer J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*, *op. cit.* qui est intégralement consacré à une politique de la vérité, à une étude de la légitimation des savoirs écologiques à l'époque contemporaine. Les exemples seraient

ou ingénieurs doivent être entièrement dévalorisés par une épistémologie de la pratique. Mais cela suppose que la vérité est toujours l'objet d'une politique¹¹⁵⁴, c'est-à-dire le résultat d'un conflit social visant à déterminer les institutions sociales et les protocoles expérimentaux aptes à définir les normes du vrai. Dire de l'épistémologie environnementale de la santé et des pollutions qu'elle est relative à une histoire des luttes pour la connaissance dépasse dès lors largement le champ des humanités environnementales. Du point de vue d'une épistémologie générale, il devient possible de défendre un réalisme pratique, pour lequel la possibilité de connaître le monde est toujours relative aux activités sociales qui conditionnent la production et l'apparition des phénomènes. Les modalités de la connaissance du réel, y compris scientifique, sont relatives à une histoire politique des luttes sociales. Si l'on reprend l'exemple des pollutions, l'apparition phénoménale de leurs effets négatifs a été l'un des enjeux principaux de la conflictualité sociale depuis le début de la révolution industrielle¹¹⁵⁵. La plupart des objets à propos desquels nous cherchons à tenir un discours vrai est *produit* par des activités humaines. Lorsque ce n'est pas le cas, lorsqu'ils relèvent d'une histoire naturelle¹¹⁵⁶, c'est leur *apparition* phénoménale qui est conditionnée par une histoire de luttes pour la connaissance et par une politique de la vérité. Comme le montre l'exemple de Nogales, les conditions d'apparition et de production des objets scientifiques sont souvent le résultat de luttes pour l'organisation de la vie sociale et politique. Il ne s'agit pas de réduire les protocoles expérimentaux de la connaissance à de simples effets contingents et relatifs d'une lutte pour le pouvoir.

Mais il s'agit de prendre conscience que l'élaboration de ces protocoles est l'objet et le résultat toujours provisoire d'une histoire de luttes sociales qui engagent la détermination des

évidemment pléthores mais je citerai seulement ici les conflits autour des causes, naturelles ou artificielles, des brouillards toxiques de la vallée de la Meuse étudiés par Alexis Zimmer dans A. Zimmer, *Brouillards toxiques*, *op. cit.*

¹¹⁵⁴ Pour reprendre la belle formule de Foucault dans M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 5 : « une politique de la vérité ».

¹¹⁵⁵ F. Jarrige et T. Le Roux, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, *op. cit.*

¹¹⁵⁶ On trouve une défense originale de l'histoire naturelle dans DESMOULINS Lucile (éd.), *Manifeste du Muséum = Muséum manifesto*, traduit par Letitia Farris-Toussaint, Paris, Éditions du Muséum d'histoire naturelle, 2017, p.27 : « Le rôle capital - et sans doute le plus difficile à remplir - de l'histoire naturelle est de contribuer à la prise de conscience de l'ancrage des humains en nature, c'est-à-dire en tant qu'espèce parmi d'autres. L'histoire naturelle ne doit pas seulement ancrer l'humain dans l'histoire des êtres vivants, mais aussi l'insérer à nouveau dans les dynamiques naturelles, y compris celles qui sont en cours et participent de l'évolution. Elle doit donc peser dans la réflexion sur les relations humains-nature où l'humain se pense comme faisant sa propre évolution tout en modifiant lui-même son environnement, créant ainsi des conditions qui le contraignent à prendre des décisions. »

savoirs et des institutions autorisées. Cependant cette dimension pratique du réalisme ne peut apparaître que par l'intermédiaire d'une épistémologie historique « engagée¹¹⁵⁷ ».

C. Une épistémologie de l'espérance

Le troisième élément décisif de l'analyse de Di Chiro est donc son épistémologie, une « anthropologie historique engagée¹¹⁵⁸ ». Elle définit sa démarche à partir des possibilités de transformation qu'elle inaugure. Ainsi, plutôt que de faire le récit d'une longue litanie de catastrophes écologiques et industrielles, l'anthropologie historique engagée cherche à rendre raison de trajectoires individuelles et collectives de résistance (*endurance*). Faire le récit de la persistance de visions du monde alternatives et de pratiques de luttes de la part de celles et ceux qui ne connaissent que les effets négatifs de la modernité est donc à la fois un enjeu épistémologique et une stratégie politique. Cette histoire « ethnographique de l'espérance¹¹⁵⁹ » dessine les contours d'une pratique théorique fondée sur l'augmentation de la puissance d'agir des protagonistes et de ses lecteurs et lectrices. De ce point de vue, cette épistémologie de l'histoire se distingue largement – quoiqu'elle en partage les préoccupations – d'une histoire sociale des pollutions industrielles qui ferait le patient récit des défaites historiques de la modernité¹¹⁶⁰. En racontant des parcours de luttes, elle inaugure au contraire une épistémologie de l'espérance qui annonce un horizon des possibles.

Il me semble important d'établir un parallèle entre cette histoire ethnographique engagée et une certaine philosophie de l'histoire marxiste. Qu'on pense à la philosophie de l'espérance de Bloch ou à l'histoire des vaincus chez Benjamin¹¹⁶¹, toutes ces histoires partagent le souci d'orienter la narration vers la *possibilité* d'un avenir meilleur. Comme dans le cas de Di Chiro, il ne s'agit évidemment pas de dégager un principe *nécessaire et transcendant* du progrès, mais de montrer

¹¹⁵⁷ G. Di Chiro, « Living is for everyone: Border Crossings for Community, Environment, and Health », art cit, p. 113.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 114.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*

¹¹⁶⁰ Aussi passionnant soit leur ouvrage, François Jarrige et Thomas Le Roux évitent difficilement cet écueil dans leur histoire globale des pollutions à l'âge industriel. Voir F. Jarrige et T. Le Roux, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, *op. cit.*

¹¹⁶¹ BENJAMIN Walter « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres. Tome III*, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000 ; voir également les ouvrages déjà cités de BLOCH Ernst, *Thomas Müntzer: théologien de la révolution*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012 ; et BLOCH Ernst, *Le principe espérance*, traduit par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, vol. 3.

combien le développement historique est le produit de luttes spécifiques, collectives et sans cesse réitérées, pour l'émancipation. La distinction benjaminienne entre « tradition » et « conformisme » paraît ici décisive. « À chaque époque, écrivait-il, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguer¹¹⁶² ». Comment comprendre cette distinction ? La tradition est la mémoire d'un passé vaincu, souvenir du passé des vaincus. Bien qu'oubliée par le récit des vainqueurs, elle survit chez les dominés qui la revendiquent dans leur tentative messianique révolutionnaire pour transformer l'ordre social dominant et les représentations du temps historique sur lesquels il repose. Là où la tradition est une plongée dans une histoire interrompue par les défaites, le conformisme se revendique au contraire de la continuité d'un temps linéaire indexé sur le progrès.

Ainsi qu'il l'écrit dans *Paris, Capitale du XIXe siècle*, l'historiographie matérialiste « recueille la tradition » en faisant exploser l'idée d'une continuité historique¹¹⁶³. On mesure combien Benjamin inverse le rapport moderniste entre raison et tradition. Là où, pour les modernes, le progrès de l'histoire est progrès de la rationalité et de la connaissance *contre* les traditions, pour les matérialistes au contraire, la possibilité d'un avenir utopique réside dans la capacité à faire ressurgir la rationalité *de* la tradition, c'est-à-dire à faire vivre la logique des luttes pour l'émancipation. Cet horizon émancipateur de la tradition impose une historiographie attentive aux conflits, aux ruptures, aux discontinuités. La distinction benjaminienne entre tradition et conformisme permet de discriminer entre deux formats de la narration historique. D'un côté, on écrit une histoire des possibilités de changement ouvertes à chaque époque par l'activité des groupes en luttes (récit qu'il appelle « matérialiste » et que Di Chiro nomme « engagé ») ; d'un autre côté, on écrit une histoire de la continuité historique, c'est-à-dire de la nécessité de l'issue. Il faut mettre au compte de cette histoire les récits qui, quoiqu'ils partageant le souci de changer l'avenir environnemental des sociétés et l'avenir social du monde, reproduisent *dans la narration* la longue litanie du cortège des défaites.

L'histoire des pollutions et de la santé environnementale impose ainsi de repenser nos chronologies, c'est-à-dire nos conceptions du temps historique, et nos ontologies historiques, nos conceptions de la transformation sociale. Il est en effet apparu, au cours de ce chapitre, que la modernité industrielle n'était pas une période de croyance homogène ni de confiance tranquille

¹¹⁶² B. Walter, « Sur le concept d'histoire », art cit, p. 431.

¹¹⁶³ BENJAMIN Walter, *Paris, capitale du XIXe siècle : le livre des passages*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p.493.

dans le progrès technique. Dès lors, de quelle philosophie de l'histoire les luttes pour la santé et contre les pollutions industrielles sont-elles solidaires ? Quelle représentation du temps et de la transformation sociale véhiculent-elles ? Celles-ci peuvent-elles contrevenir au récit triomphaliste d'une modernité enfin réconciliée avec ses monstres ou au millénarisme environnemental de l'effondrement à venir ?

3. Philosophie de l'histoire des pollutions industrielles

Face à l'ampleur des risques technologiques, deux rationalités historiques, distinctes et pourtant solidaires, ont émergé. La première prévoit des scénarios d'effondrement de la civilisation, provoqués par la poursuite illimitée de l'accumulation technique¹¹⁶⁴. La seconde se rassure grâce au développement d'une réflexivité environnementale sans précédent dans l'histoire. Ces deux formes de récits correspondent cependant, pour reprendre les termes de William Cronon, à des conceptions « tragique » ou « progressiste » de la narration historique¹¹⁶⁵. Dans les deux cas, il s'agit de conceptions linéaires de l'histoire, c'est-à-dire qui pense le temps comme l'espace dans lequel les événements se succèdent et qu'on peut donc représenter spatialement par une droite sur laquelle ils s'ordonnent. Dans cette section, je voudrais montrer que l'histoire environnementale des pollutions et du risque technologique permet d'élaborer une philosophie originale de la modernité qui neutralise les récits apocalyptiques de la catastrophe comme les récits triomphants de la « prise de conscience écologique » (A). Faire ressurgir, du passé oublié des luttes, les pratiques qui ont tenté de limiter les conséquences négatives du progrès technique, permet de proposer une histoire où le passé est à construire et où l'avenir n'est jamais joué d'avance (B). J'insisterai particulièrement sur la centralité de l'expérience de la souffrance et de la maladie pour réorienter le devenir technique de la modernité (C).

A. La grande histoire de la réflexivité environnementale

L'idée selon laquelle notre époque se caractériserait par une « prise de conscience écologique » est constitutive d'une certaine *doxa* moderniste. Elle a plusieurs présupposés qu'on peut interroger. D'une part, elle suppose que nos prédécesseurs aient été ignorants des destructions écologiques qu'ils provoquaient et aveugles sur les effets sanitaires de leur pratique. D'autre part, elle suppose que nous soyons désormais avertis à l'encontre des dispositifs qui ont conduit à la possibilité de cette crise (ce qui ne signifie pas que nous soyons nécessairement prudents). C'est

¹¹⁶⁴ Voir par exemple DIAMOND Jared Mason, *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, traduit par Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard, 2006 ; SERVIGNE Pablo et STEVENS Raphaël, *Comment tout peut s'effondrer : petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015 ; COCHET Yves, *L'effondrement catabolique ou catastrophique ?*, Intervention au séminaire de l'Institut Momentum le 27 mai 2011, consulté en ligne le 27 août 2019 à l'adresse URL : <https://www.institutmomentum.org/1%E2%80%99effondrement-catabolique-ou-catastrophique/>

¹¹⁶⁵ CRONON William, « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 55.

sans doute dans les *Politiques de la nature*¹¹⁶⁶ de Bruno Latour qu'on trouve la position la plus fine à cet égard¹¹⁶⁷. Le sociologue des sciences et des techniques y distingue notamment deux types d'objets caractéristiques de deux époques historiques différentes. Premièrement, la modernité industrielle a développé des « objets sans risque¹¹⁶⁸ ». Il distingue évidemment le risque, fondé sur un calcul de probabilité des dangers à venir, du danger lui-même qui désigne la possibilité qu'un événement porte atteinte à la sûreté des personnes ou des choses. Les objets sans risque n'ont jamais été des objets sans danger, ni les dispositifs industriels des techniques inoffensives. Cependant, Latour considère que les objets sans risque avaient « des propriétés bien reconnues¹¹⁶⁹ », c'est-à-dire qu'on attribuait à leur substance des qualités définies et définitives. Il ajoute que les concepteurs de ces objets (ingénieurs, scientifiques, etc.) restaient « hors champ », c'est-à-dire invisible pour les usagers et usagères. Les dommages qu'ils produisaient ne pouvait pas facilement être attribués aux producteurs eux-mêmes. Dès lors, leurs conséquences aussi catastrophiques soient-elles ne pouvaient pas être attribuées à l'objet lui-même, ni à ceux qui l'avaient rendu possible. L'amiante, par exemple, est un produit sans risque (mais non sans danger !) parce que les dommages qu'il cause n'ont pas posé problèmes pendant une longue période.

En revanche, l'époque contemporaine multiplie les objets hybrides qui imposent des « attachements risqués¹¹⁷⁰ ». À la différence des premiers, ils sont d'une nature difficilement identifiable, sans essence propre ; leurs producteurs sont toujours exposés ; ils « agissent » dans un univers dont ils contribuent à modifier les manières de l'appréhender. Les prions à l'origine de la maladie dite de la « vache folle » par exemple, incarneraient parfaitement ces « attachements risqués », en ce que leurs conséquences mêmes lointaines seraient immédiatement liées à la

¹¹⁶⁶ LATOUR Bruno, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.

¹¹⁶⁷ Bruno Latour reconnaît d'ailleurs que cet enthousiasme pour le nouveau, pour le fait « d'entrer dans une période radicalement différente », ne lui est pas étranger. Il ajoute à ce propos qu'il « plaide évidemment coupable, avec cette légère exception que comme nous n'avons jamais été modernes, et que nous l'avons toujours suspecté, il n'y a en fait, jamais de ruptures bien nettes auxquelles nous pourrions nous accrocher, même si les Modernes, pour des raisons que nous allons rencontrer dans la sixième conférence, ne peuvent vivre qu'adosés à une rupture radicale » ; voir LATOUR Bruno, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p.182. L'objection que j'adresserai à Latour dans cette section est que sa démarche est fondamentalement moderniste, car ce n'est pas tant la rupture radicale qui caractérise ce projet que la supériorité ontologique, historique et moral du nouveau sur la tradition. Aussi pourrait-on dire que le moderne c'est l'attitude de celles et ceux qui pensent que le nouveau est l'indicateur du futur. Ce schéma téléologique (le nouveau indique l'avenir) est à mon sens la trame essentielle de la pensée moderniste. Voir par exemple la partie sur la modernité dans BAUDELAIRE Charles, *Le peintre de la vie moderne*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2010.

¹¹⁶⁸ B. Latour, *Politiques de la nature, op. cit.*, p. 41.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 41.

définition et aux usages de ces objets qui échappent au partage entre le laboratoire scientifique d'un côté et l'assemblée politique de l'autre. Pour résumer, la différence entre objets sans risque et objets risqués tient davantage à une manière de se rapporter à des objets, c'est-à-dire de les concevoir, de les produire, d'en faire usage et de régler les problèmes qu'ils peuvent poser, qu'à la nature des objets eux-mêmes.

Latour emprunte et modifie ainsi une distinction élaborée dans *La Société du risque*¹¹⁷¹ par le sociologue allemand Ulrich Beck. Celui-ci y distinguait deux régimes distincts de catastrophe possible : les *risques* locaux, d'origine naturelle, calculables et assurables, liés à la modernité industrielle, et *l'incertitude* liée à des problèmes pour la plupart d'origine technique, difficiles à évaluer par avance, et donc à assurer, difficiles surtout à maîtriser. Mais l'incertitude caractéristique de la « seconde modernité » aurait pour corollaire le caractère réflexif d'une société capable de penser cette incertitude et de réfléchir aux dangers inhérents à chaque objet. Latour propose donc une inversion des concepts puisque le *risque* devient chez lui caractéristique des objets contemporains et non des objets industriels modernes – comme c'était le cas chez Beck. Pour le sociologue des sciences le risque désigne donc une perturbation qui touche non seulement tous les secteurs de la société mais également les catégories par l'intermédiaire desquelles le monde est organisé et partagé. Les « objets chevelus » qui imposent des attachements risqués conduisent donc à une triple incertitude relative à la nature des objets eux-mêmes, aux personnes responsables des dégâts qu'ils engendrent et aux secteurs sociaux qui doivent les prendre en charge. En somme, si les termes changent, Latour partage l'idée de Beck selon laquelle notre époque contemporaine serait celle de l'incertitude et de la prise de conscience qu'elle suscite.

« L'écologie politique ne fait pas glisser l'attention du pôle humain au pôle de la nature ; elle glisse d'une *certitude* sur la production des objets sans risque (avec leur séparation claire entre choses et gens), à une *incertitude* sur les relations dont les conséquences inattendues risquent de perturber tous les ordonnancements, tous les plans, tous les impacts¹¹⁷² ».

L'écologie politique, en tant que champ de discours théorique et de pratiques sociales, remettrait en cause le partage épistémologique, entre des scientifiques s'occupant de *faits naturels* et des politiques s'occupant de *faits sociaux*. Elle indiquerait une incapacité à penser et gérer les objets

¹¹⁷¹ U. Beck, *La société du risque*, *op. cit.* ; Latour cite très souvent Beck. Par exemple dans B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 308- 309. Voir également LATOUR Bruno, « Love Your Monsters. Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children », in *The Breakthrough Journal*, n° 2, Automne 2011.

¹¹⁷² B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 41.

techniques que produisent les modernes, dans la mesure où ceux-ci échappent toujours à ce partage (science et politique). Ses *Politiques de la nature* visaient ainsi à repenser les institutions démocratiques à partir de ces objets risqués ou hybrides. L'argument part du constat qu'elles seraient fondées non sur l'existence de deux ordres de réalités ontologiquement distincts, mais sur une « Constitution politique » qui fait peser sur « la vie politique ordinaire [...] la menace d'une nature indiscutable¹¹⁷³ ». En d'autres termes, le partage du naturel et du social serait fondamentalement politique et viserait à limiter l'effectivité de la démocratie, empêchant qu'elle ne se saisisse des non-humains, auxquels elle a pourtant quotidiennement affaire. Le projet politique de Latour est donc d'étendre la démocratie aux réalités qui lui sont retirées par le domaine de spécialité de la science, à intégrer les non-humains dans nos collectifs. L'optimisme latourien repose, en dernière analyse, sur deux décisions philosophiques majeures.

La première décision concerne l'existence de la catégorie de nature. Dans la mesure où le partage épistémologique du naturel et du social est contredit en permanence par la pratique, il est nécessaire d'annoncer la « fin de la nature¹¹⁷⁴ ». Le raisonnement de Latour est efficace : si la nature est le domaine réservé des sciences, l'ouverture des objets de la science à des problèmes économiques, politiques et sociaux (comme dans le cas des prions) annonce la fin de *ce que nous appelions* « nature ». La deuxième décision relève d'une confiance optimiste dans le progrès de la rationalité technique. Pour Latour, l'écologie politique annonce une ère où les objets sont toujours déjà conçus, produits, utilisés et pris en compte à partir des risques qu'ils peuvent occasionner, c'est-à-dire de l'incertitude de leur conséquence. La fonte des glaces, le réchauffement climatique, les déforestations massives peuvent alors apparaître comme des dimensions inhérentes aux objets contemporains, quoiqu'imprévisibles et incertaines¹¹⁷⁵. L'un des exemples favoris du sociologue des sciences est ainsi celui du *Frankenstein* de Mary Shelley¹¹⁷⁶. Le problème dit-il n'est pas tant le monstre produit par le scientifique, que l'abandon de celui-ci par Victor Frankenstein. Le modèle de l'émancipation, écrit-il dans « Love Your Monsters », doit être relégué au profit des attachements qu'engagent la multiplicité des risques liés à la modernité industrielle. Transposé à notre situation

¹¹⁷³ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁷⁵ Il convient de noter néanmoins que son optimisme a été largement nuancé dans *Face à Gaïa* et surtout dans son dernier essai politique, suite à l'élection du président états-unien Donald Trump. Voir B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.* ; et LATOUR Bruno, *Où atterrir ? : comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

¹¹⁷⁶ B. Latour, « Love Your Monsters. Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children », art cit ; SHELLEY Mary Wollstonecraft, *The New Annotated Frankenstein*, New York, Liveright Publishing Corporation, 2017.

technique, cela signifie qu'il faut « aimer nos monstres », c'est-à-dire développer des manières de les prendre en charge et assumer collectivement la responsabilité de leurs effets. En définitive, la possibilité d'une aliénation technique ou, plus simplement, d'une technique dont la puissance échapperait à notre maîtrise et qui devrait être combattue et abandonnée, semble impensable. Latour moque d'ailleurs régulièrement les critiques du progrès technique, environnementalistes ou non, qui proposent d'interroger la nécessité du développement technique lui-même¹¹⁷⁷. La conception latourienne repose donc sur une conception moderne voire moderniste du progrès. Il indique non seulement une tendance générale à l'amélioration des conditions techniques de production, mais encore un progrès dans la rationalité par la réflexivité¹¹⁷⁸. De même qu'Ulrich Beck vantait les mérites d'une modernité réflexive, de même l'époque contemporaine est marquée, selon Latour, par le progrès dans la conscience que nous avons de nous-mêmes. Si « nous n'avons jamais été modernes », c'est seulement aujourd'hui que nous en prenons conscience. Et cette prise de conscience nous permet d'envisager la possibilité de nous attacher aux problèmes que la technique posait lorsqu'elle était prise dans l'ancienne « constitution » qui distinguait science et politique.

On peut cependant pointer un certain nombre de difficultés que soulèvent ces décisions épistémologiques latouriennes. Premièrement, la distinction entre deux régimes d'objectivité, l'un fondé sur l'absence de risque et l'autre sur la prise en compte du risque, s'articule chez Latour à une *périodisation* relativement précise. Bien qu'elle ne soit pas datée dans une chronologie ordinaire, cette mutation se serait opérée au moment de l'apparition de l'Encéphalopathie Spongiforme Bovine (ESB) et des affaires dites du « sang contaminé ». En d'autres termes, le changement de paradigme – l'apparition d'objets risqués et de nouveaux attachements – daterait du tournant des années 1980-1990 dans les pays occidentaux. Cette périodisation du risque résiste-t-elle à l'analyse

¹¹⁷⁷ « Not surprisingly, the enemies of the precautionary principle – which President Chirac enshrined in the French Constitution as if the French, having indulged so much in rationalism, had to be protected against it by the highest legal pronouncements – took it as proof that no action was possible any more. As good modernists, they claimed that if you had to take so many precautions in advance, to anticipate so many risks, to include the unexpected consequences even before they arrived, and worse, to be responsible for them, then it was a plea for impotence, despondency, and despair. The only way to innovate, they claimed, is to bounce forward, blissfully ignorant of the consequences or at least unconcerned by what lies outside your range of action. Their opponents largely agreed. Modernist environmentalists argued that the principle of precaution dictated no action, no new technology, no intervention unless it could be proven with certainty that no harm would result. Modernists we were, modernists we shall be! » Voir B. Latour, « Love Your Monsters. Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children », art cit.

¹¹⁷⁸ C'est la critique principale de Frédéric Neyrat par exemple. Celui-ci considère que cette théorie de l'hybridation du naturel et du social qui favorise des agencements nouveaux, est en réalité contraire à toute politique écologiste qui suppose de critiquer et impose de combattre les effets destructeurs des pratiques sociales sur un environnement extérieur. L'hybridisme conduit donc à la fois à nier la possibilité d'une catastrophe environnementale et à nier la possibilité d'une écologie politique. NEYRAT Frédéric, *La part inconstructible de la terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016.

historique ? Sa prise en compte dans les politiques de santé publique dès la fin de l'Ancien Régime a-t-elle été si minoritaire qu'elle dût être effacé des récits de la modernité ? Deuxièmement, si le risque en tant que nouveau régime d'objectivité est d'abord apparu lors de crises sanitaires, celles-ci imposent de prendre en considération le point de vue des malades dans l'écriture de l'histoire des pollutions. Auquel cas on peut s'interroger sur la relative absence de luttes sociales et politiques autour de la santé et des pollutions industrielles dans la « crise de l'objectivité¹¹⁷⁹ » chez Latour. Tout se passe comme si cette crise apparaissait du fait des dangers inhérents aux nouveaux objets eux-mêmes, objets chevelus qui dépassent les frontières de leur concept, et qui imposent des *discussions entre groupes d'intérêts*, plutôt que des *conflits entre collectifs hiérarchisés*. Peut-on faire une théorie des risques technologiques sans écrire l'histoire des luttes grâce auxquelles leur nocivité a été connue ? Enfin, troisièmement, l'optimisme de Latour, sa confiance dans un progrès possible de la rationalité fondée sur l'exposé discursif des motifs de désaccord, ne relève-t-il pas d'un schéma étonnement moderniste et rationaliste, celui d'un progrès dans la conscience de soi du « *Zeitgeist*¹¹⁸⁰ » ? Ne peut-on pas objecter, au contraire, que malgré tous les avertissements tout continue toujours comme avant¹¹⁸¹, témoignant d'un oubli permanent des risques technologiques et scientifiques ? Auquel cas il faudrait sans doute envisager une autre conception de la temporalité, moins linéaire et rationnelle mais fondée sur la conflictualité dans l'histoire.

¹¹⁷⁹ B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 38.

¹¹⁸⁰ C'est un indice remarquable et peu remarqué du modernisme de Latour. Il emploie fréquemment et avec plaisir le concept de « *Zeitgeist* » qui désigne dans la philosophie allemande de l'histoire, puis dans les sciences de l'esprit chez Dilthey ou Weber, « l'esprit du temps » c'est-à-dire l'esprit de l'époque. La centralité de ce concept dans les philosophies de l'histoire tient à ce qu'il permet de délimiter des périodes historiques à partir des « préjugés » ou des « présupposés » d'une époque, que la philosophie ou les sciences sociales auraient pour fonction de réfléchir et de discriminer. L'esprit de l'époque moderne indique un progrès dans la conscience de soi de la liberté. Évidemment, Latour refuserait l'idée d'un progrès dans la liberté ou dans l'émancipation et affirmerait plutôt l'idée d'un progrès dans les attachements. La structure même d'un temps progressif est cependant maintenu. Il propose d'ailleurs dans « *Love Your Monsters* » que nous fixions le programme d'une « modernisation de la modernité » à partir d'un postenvironnementalisme. Voir B. LATOUR, « *Love Your Monsters. Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children* », *op. cit.*

¹¹⁸¹ Il s'agit ici d'une référence à la définition benjaminienne de la catastrophe. Voir W. Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle : le livre des passages*, *op. cit.*, p. 858 : « Que les choses continuent comme avant, voilà la catastrophe. »

B. Chronologies du risque : l'Ancien Régime environnemental

La première question est donc de savoir si la prise en compte du risque, c'est-à-dire l'attention portée aux effets objectifs des activités productives date vraiment des années 1980-1990. Une réponse contraire indiquerait la nécessité de repenser nos conceptions de la temporalité et nos chronologies ordinaires. Elle imposerait surtout de comprendre pourquoi nous oublions, en permanence, le souci des époques passées pour la préservation des corps et des écologies.

(i.) Le gouvernement de la nature

La centralité du « risque » en philosophie politique tire sans doute son origine la plus fameuse de la définition foucauldienne du biopouvoir. Qu'on pense par exemple au Cours au Collège de France de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*¹¹⁸², à l'occasion duquel Foucault théorise le passage des « mécanismes disciplinaires » aux « dispositifs de sécurité ». Alors que la discipline est un pouvoir souverain qui s'exerce sur les corps, la gouvernementalité biopolitique s'exerce sur un « milieu¹¹⁸³ » à partir d'un calcul des risques auxquels une population peut être soumise.

« Il s'agit simplement, écrit-il, de maximaliser les éléments positifs, que l'on circule le mieux possible, et de minimiser au contraire ce qui est risqué et inconfortable comme le vol, les maladies, tout en sachant parfaitement qu'on ne les supprimera jamais. On travaille donc non seulement sur des données naturelles, mais aussi sur des quantités qui sont relativement compressibles, mais qui ne le sont jamais totalement. Ça ne peut jamais être annulé, on va donc travailler sur des probabilités¹¹⁸⁴ ».

La gouvernementalité, qui se distingue du gouvernement par son application au vivant, est l'exercice d'un pouvoir sur une population pensée comme un ensemble statistique, par l'application d'un calcul des probabilités qui vise à évaluer mathématiquement le risque qu'un événement survienne (taux de mortalité, de morbidité, risque de guerre, de catastrophes naturelles, etc.). L'irruption de la « naturalité », pensée dans les termes du milieu, est l'objet même de la biopolitique¹¹⁸⁵. Nul n'ignore le fameux exemple sanitaire que donne Foucault en ce début de cours.

¹¹⁸² M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*

¹¹⁸³ *Ibid.*, p. 23-25.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 3 : « Cette année, je voudrais commencer l'étude de quelque chose que j'avais appelé comme ça, un petit peu en l'air, le bio-pouvoir, c'est-à-dire cette série de phénomènes qui me paraît assez importante, à savoir l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir

Tandis que les politiques de santé visant la lèpre était fondée sur l'exclusion territoriale et tandis que les politiques disciplinaires contrôlaient les techniques quotidiennes du corps, par un quadrillage de l'espace, afin de limiter les effets de la peste, le bio-pouvoir quant à lui prévient les risques de la variole par l'inoculation de la maladie¹¹⁸⁶. Pour Foucault, la prise en compte du risque sanitaire apparaît donc très tôt à partir du début du XVIII^e siècle. Il est d'ailleurs intéressant de noter, dans la citation précédente, que les « conséquences ne peuvent jamais être annulées » et que le pouvoir s'exerce dès la fin de l'Ancien Régime par un attachement risqué à des séries causales dont on sait qu'on ne pourra jamais complètement les contrôler. « L'irruption de la "naturalité" » en politique, la naissance de la gouvernementalité biopolitique, désigne alors « l'intersection entre une multiplicité d'individus vivant, travaillant et coexistant les uns avec les autres *dans un ensemble d'éléments matériels qui agissent sur eux et sur lesquels ils agissent en retour*¹¹⁸⁷ ». La conscience des effets de série, a priori infinis, des pratiques sociales sur le milieu et du milieu sur le corps social n'apparaît donc pas dans notre extrême contemporanéité, selon Foucault. L'idée que les attachements risqués gouvernent la politique moderne n'est pas neuve, elle ne s'ancre pas non plus dans une périodisation aussi récente que celle que défend Latour. Comme les historiennes et historiens de la santé environnementale l'avaient remarqué (pensons à Linda Nash ou Giovanna Di Chiro), l'attention aux politiques de santé et aux paradigmes médicaux permet une appréhension plus nuancée du rapport de « la » modernité aux effets de la technique sur les corps. Deux remarques s'imposent ici.

D'une part, il devient presque impossible de périodiser précisément le moderne puisque, débordant les chronologies politiques, il se transforme sans cesse passant d'un régime de souveraineté à une biopolitique, elle-même soumise à des bouleversements profonds (si l'on suit les historiennes et historiens de la santé environnementale : médecine néo-hippocratique, hygiénisme industriel, théorie des germes, santé environnementale). D'autre part, il apparaît que *nous passons notre temps à oublier* la conscience que nous avons eu des risques environnementaux de l'activité sociale et des risques sociaux de l'histoire naturelle¹¹⁸⁸. Dès lors, le problème de la

entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^e siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine. C'est en gros ça que j'appelle, que j'ai appelé, comme ça le bio-pouvoir. »

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 11-12.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 23n. Les italiques sont de moi.

¹¹⁸⁸ C'est, me semble-t-il, la principale critique qu'on peut adresser à Bruno Latour. Voir notamment C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*

périodisation du risque (qui est le problème de la conscience des intrications des histoires humaines et non humaines) soulève nécessairement la troisième question que j'avais évoqué : de quelle philosophie du temps une histoire de l'oubli de notre réflexivité environnementale est-elle solidaire ?

(ii.) *Le temps de l'oubli*

Dans *Inescapable ecologies*, Linda Nash définissait l'hygiénisme industriel comme une « brève période d'amnésie moderniste¹¹⁸⁹ ». Que le procès de l'histoire puisse suivre une autre voie que l'anamnèse d'un esprit se retrouvant lui-même inquiètera certainement les philosophes qui aiment à penser le développement historique suivant le modèle réconfortant de l'essence enfin retrouvée¹¹⁹⁰. Mais sans doute Nash est-elle encore trop optimiste en présentant le découpage moderne du corps et de son environnement comme une « brève période d'amnésie ». L'idée de brièveté témoigne de l'espoir que nous en serions sortis et exprime une philosophie progressiste, où les moments négatifs appellent leur dépassement. Or il me semble possible de défendre une vision bien plus politique et contingente de l'histoire où les progrès dans la conscience que nous avons de nous-mêmes ne sont jamais définitifs mais toujours l'enjeu d'une lutte pratique pour la connaissance.

Tel est me semble-t-il le projet de l'historien des sciences et de l'environnement Jean-Baptiste Fressoz dans *L'Apocalypse joyeuse*¹¹⁹¹. Il propose une histoire de la crise écologique qui ne présuppose pas l'absence de réflexivité environnementale de la première modernité, mais qui insiste au contraire sur les moyens par lesquels les limites imposées au développement technique ont progressivement été levées. À la différence des théories millénaristes de l'effondrement ou des récits progressistes de la postmodernité, cette « histoire du risque technologique » n'est pas celle d'un réveil ou d'une prise de conscience. Une telle approche supposerait que les sociétés anciennes aient été ignorantes des dangers qui les menaçaient et inconscientes des erreurs qu'elles commettaient. Or Fressoz soutient au contraire que la crise environnementale contemporaine a été consciemment produite par des mécanismes scientifiques et politiques, par des « petites

¹¹⁸⁹ L.L. Nash, *Inescapable Ecologies*, *op. cit.*, p. 17.

¹¹⁹⁰ Sur cette critique de la philosophie de l'histoire comme pensée d'une vérité qui découvre l'essence cachée des choses voir FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Philosophie : anthologie*, Arnold Ira Davidson et Frédéric Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2005, p. 393-422.

¹¹⁹¹ J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*, *op. cit.*

désinhibitions modernes¹¹⁹² » visant à faire accepter des techniques de contrôle des populations (la vaccination napoléonienne, par exemple) ou d'accumulation de la valeur (le capitalisme chimique d'un Chaptal). Cette histoire entend rendre compte de la conflictualité sociale et montrer que la crise est le résultat d'une « inconscience modernisatrice¹¹⁹³ », plutôt que la cause d'une conscience postmoderne. L'inversion du schéma temporel de laquelle cette histoire procède (non pas l'ignorance *puis* la connaissance, mais la conscience écologique *puis* son oubli) permet de mettre à distance le grand récit de la réflexivité et de rendre compte de luttes sociales qui se sont opposées au développement technique au cours de la révolution scientifique, puis industrielle. La catastrophe apparaît ainsi comme le résultat de la victoire contingente de l'idéologie modernisatrice par la levée toujours partielle et provisoire des inhibitions politiques, techniques et scientifiques.

« Du point de vue de l'écriture historique, il apparaît donc trompeur de raconter la révolution industrielle comme l'histoire de sociétés modifiant de manière inconsciente leurs environnements et leurs formes de vie, et comprenant a posteriori les dangers et leurs erreurs. Les sociétés passées n'ont pas massivement altéré leurs environnements par inadvertance, ni sans considérer, parfois avec effroi, les conséquences de leurs décisions. La confiance n'allait pas de soi et il a fallu produire de manière calculée, sur chaque point stratégique et conflictuel de la modernité, de l'ignorance et / ou de la connaissance désinhibitrice¹¹⁹⁴ ».

La neutralisation de la philosophie progressiste et rationaliste de l'histoire permet de suspendre la linéarité du récit pour montrer qu'à chaque moment historique décisif un combat eut lieu pour déterminer les normes du discours vrai et les institutions autorisées. Ici, « la politique de la vérité » ne se contente pas d'une analytique du pouvoir mais engage le point de vue de celles et ceux qui ont résisté contre des connaissances ou des ignorances désinhibitrices. Écrire l'histoire des techniques, ou en produire la théorie, condamne dès lors au dilemme politique de la connaissance historique : raconter les luttes sans ignorer les défaites ou n'être que les hérauts triomphant d'une modernité amnésique¹¹⁹⁵.

L'exemple le plus frappant de désinhibition technique est le changement de paradigme médical au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles analysé par Fressoz. Dans *L'Apocalypse joyeuse*, il montre en effet que la « théorie du climat » qui prévalait en France pendant l'Ancien Régime

¹¹⁹² C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁹³ FRESSOZ Jean-Baptiste, « Biopouvoir et désinhibitions modernes : la fabrication du consentement technologique au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles », in *Revue d'histoire moderne contemporaine*, n° 4, n° 60-4/4 bis, 2013, p. 122-138.

¹¹⁹⁴ J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*, *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 18 : « Cette approche [...] a le mérite de donner une voix aux perdants de l'histoire [...] ».

conditionnait les rapports politiques à la santé. Ce paradigme médical ne visait pas la situation de zones géographiques de pression, de précipitation et de température sur le globe (ce que nous appelons aujourd'hui climat), mais aussi les « eaux, airs et lieux » et plus généralement les « choses environnantes¹¹⁹⁶ » (*circumfusa*). Ces *circumfusa* englobaient tous les éléments qui influencent la santé et façonnent les corps. Aussi, pour la théorie des climats, l'environnement produit-il l'humain dans la mesure où il est inséparable des actions et des corps sociaux. Les sociétés humaines évoluent en relation avec les enveloppes atmosphériques qu'elles ont contribué à transformer. À cet égard, le climat était un nom pour désigner toutes les transformations environnementales possibles : l'action technique se réfléchit dans l'environnement qui transforme la constitution humaine. Dès le XVIII^e siècle, l'environnement est donc l'objet biopolitique par excellence : dans la mesure où les *circumfusa* conditionnaient la santé, le souverain pouvait agir sur le milieu pour réguler le nombre et la puissance de ses sujets. Dans un tel contexte scientifique, les sociétés étaient parfaitement averties du fait que des modifications des « choses environnantes » pouvaient produire des conséquences désastreuses ou catastrophiques pour la santé. C'est la raison pour laquelle il existait des mécanismes de contrôle des pollutions par la police et les Parlements régionaux afin de faire face aux « micro-risques »¹¹⁹⁷ urbains néfastes à la santé des habitant·es. En cette matière, les connaissances sur la santé publique n'était pas fondée sur la vérification par l'expérimentation scientifique. L'expertise naturaliste, scientifique ou médicale avait moins de valeur que la loi, les précédents jurisprudentiels et surtout « le caractère éprouvé des pratiques corporatives ou coutumières¹¹⁹⁸ ». La relation entre environnement, pollutions et santé publique n'est pas un objet

¹¹⁹⁶ C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 140.

¹¹⁹⁷ J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse*, *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 111 et 132-140 : L'un des exemples les plus marquants de Fressoz à cet égard est le conflit autour de l'utilisation du varech dans les usines de soude au milieu du XVIII^e siècle. Le varech est un ensemble de plantes poussant sur l'estran et dont les cendres servaient à confectionner la soude nécessaire à la production du verre. Les communes côtières de Vendée, de Bretagne et de Normandie accusaient les populations de l'intérieur des terres d'engendrer différents dégâts environnementaux en brûlant le varech : priver les paysans d'engrais pour la culture, produire des fumées insalubres provoquant des maladies, détruire les récoltes et vider l'océan de ses poissons. Le Parlement de Normandie dans un arrêt du 10 mars 1769 restreignit le droit de récolte du varech destiné à être brûlé pour les fabriques de verre, alors en forte augmentation. Le parlement utilise alors les arguments avancés par les communautés villageoises. Le plus étonnant, note l'historien, tient aux modalités d'établissement des preuves pour attester de la relation entre les dégâts constatés et le brûlage des plantes marines. L'argument judiciaire procède d'un simple rappel de la jurisprudence et du droit antérieurs qui avaient déjà reconnu le lien entre les dommages cités et l'exploitation du varech. L'arrêt mobilise ainsi « les savoirs pratiques et les règles coutumières de la gestion de la ressource » organisés par des institutions villageoises réglant les conflits sur les droits d'usage. Cependant, selon l'historien de l'environnement, la centralisation administrative et la concentration des pouvoirs va passer par une mobilisation des savoirs naturalistes, c'est-à-dire d'une expertise fondée sur la vérification par l'expérience cruciale. À la demande du gouvernement, l'Académie des Sciences envoie deux naturalistes en Normandie pour étudier le varech. Alors qu'il était jusqu'alors considéré comme un ensemble de plantes indéterminés mais dont les relations avec les ressources halieutiques étaient bien connues des pêcheurs, les botanistes vont établir une taxinomie des plantes composant le varech mais sans apporter la moindre connaissance sur le rôle du varech dans l'écosystème. Ils en concluent que l'on

récent du capitalisme tardif, mais une vieille préoccupation qui évolue au gré de la modernité technique. En réalité, pendant tout le XVIII^e siècle européen, le développement technique fut souvent interrompu par des protestations populaires informées par la médecine climatique. Selon Fressoz, elle était une police des *circumfusa*, autrement dit une « police de toutes les choses environnantes¹¹⁹⁹ ». Le directeur de la police de Lyon écrivait par exemple en 1783 que le pouvoir de police visait à assurer le droit de la « conservation de la santé publique, par la salubrité de l'air¹²⁰⁰ ». On peut trouver un élément probant de cette prérogative environnementale de la police d'Ancien Régime dans la procédure de *commodo et incommodo*, que mettait en œuvre les officiers de police avant l'installation d'une manufacture ou d'une usine dans un lieu habité. Tous les habitants et habitantes pouvaient déclarer les avantages ou les désavantages présumés d'une telle installation. Dans cette « procédure de convenance », l'intérêt de l'implantation de la manufacture était mis en balance avec les particularités de la composition locale d'un territoire. La leçon décisive de cette rapide étude de la médecine environnementale et de la théorie du climat du XVIII^e siècle est que la santé publique a partie liée à des phénomènes naturels, produits ou transformés par les activités humaines. À cet égard, elle ne peut se cantonner à l'expertise naturaliste, scientifique et médicale, mais concerne toujours la manière dont nous habitons le monde. C'est pourquoi, contre l'idée selon laquelle nous découvrons depuis une trentaine d'année les problèmes de santé publique liés à la pollution, il convient de poser la question opposée : comment expliquer l'oubli systématique des risques liés au développement technologique et industriel ? Plus précisément, *quels furent les dispositifs mobilisés par le développement technique capitaliste afin d'ignorer et de dépasser les limites imposées tant par les pratiques populaires que par les savoirs juridiques informés par la médecine environnementale ?*

Selon Fressoz, deux dispositifs principaux ont permis la poursuite du développement technique malgré les problèmes de santé publique qu'il engendrait : premièrement, la compensation financière des dommages écologiques et sanitaires ; deuxièmement, la transition d'une médecine environnementale à une pensée hygiéniste.

peut l'arracher et le brûler sans risque. Le 30 octobre 1772 une ordonnance royale casse l'arrêt du Parlement de Normandie et autorise l'arrachage. Cette décision sera elle-même limitée quarante ans plus tard en raison de la baisse des ressources halieutiques qu'elle avait engendrée.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹²⁰⁰ PROST DE ROYER Antoine-François, *Dictionnaire de jurisprudence et des arrêts*, Lyon, Roche, 1783, vol. 3/3, p. 746 ; cité par *Ibid.*, p.115.

(iii.) *Compensation financière et hygiénisme*

De propriétés communes les choses environnantes devinrent des objets de transactions financières visant à réparer les dommages commis. Comme l'écrit Fressoz, « administration et justice civile constituaient les deux faces d'un même régime libéral de régulation environnementale¹²⁰¹ ». Au début du XIX^e siècle, l'administration obtint en effet le droit d'autoriser et de maintenir des industries polluantes, passant outre les contestations des populations voisines. En 1809, la France adopta une réglementation des préjudices fondés sur la compensation financière des dommages environnementaux. Dans la mesure où les autorisations émanaient directement de l'administration centrale, l'opposition populaire aux implantations industrielles devint quasiment impossible. En revanche, il était de la prérogative des juridictions civiles d'accorder une somme monétaire en dédommagement des dégâts causés à l'environnement ou à la santé des individus. Le développement industriel n'est dès lors plus soumis à la justice criminelle. L'élaboration d'une médecine hygiéniste fut le second dispositif qui libéra le progrès technique malgré son lot de pollutions et les contestations sociales qu'elles entraînaient.

L'hygiénisme français du XIX^e siècle propose de gérer les populations, en masse, par l'intermédiaire de l'épidémiologie, des statistiques et d'un calcul probabiliste du risque. En France, ses principaux porte-parole sont des médecins et des chimistes très liés aux intérêts industriels et réunis dans les *Conseils d'Hygiène Publique et de Salubrité*¹²⁰². Ils étudient le monde productif dans sa globalité comme un système d'échange de matières produisant de la valeur à chaque étape de la transformation industrielle. Dans la mesure où leur but est de rendre le profit industriel compatible avec la santé publique urbaine, ils cherchent à enseigner aux industriels la manière d'intégrer leur activité dans le métabolisme urbain global¹²⁰³. Ils jouèrent ainsi un rôle important dans l'abandon de la médecine environnementale et de la théorie du climat, qui était nécessaire à l'établissement d'un régime de compensation financière pour les pollutions, les maladies et les atteintes à la santé publique. Selon eux, l'évaluation du risque devait être basée sur des probabilités mathématiques et la description statistique de la santé d'une population. Pour ce faire, ils relativisent largement l'importance des descriptions spatiales et environnementales dans l'étude des problèmes de santé.

¹²⁰¹ J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse, op. cit.*, p. 149.

¹²⁰² Sur le rôle des hygiénistes dans la levée des inhibitions technologiques liées aux pollutions industrielles on consultera la somme de T. Le Roux, *Le laboratoire des pollutions industrielles. Paris, 1770-1830, op. cit.* Il montre notamment comment certains de ces principaux représentants sont à la fois juge et partie des conflits industriels. C'est notamment le cas de Chaptal, membre du comité et capitaliste chimique de première importance.

¹²⁰³ J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse, op. cit.*, p. 169.

Au contraire, les maladies sont souvent interprétées comme des conséquences directes de la pauvreté morale et matérielle liée aux modes de vie ouvriers. Villermé, dans *Tableau de l'état moral et physique des ouvriers*¹²⁰⁴, défend ainsi que les problèmes de santé des prolétaires ne viennent pas des conditions de travail et des environnements pollués mais des conséquences de la pauvreté engendrée par la faiblesse des salaires et, en dernière analyse, des comportements individuels de classe. L'hygiénisme a ainsi fourni, aux administrations qui autorisaient l'implantation des industries, des théories médicales et des preuves matérielles de la non-pertinence des théories environnementales pour appréhender les risques du développement technologique. Comme l'écrit Fressoz, « l'hygiénisme définissait la biopolitique du capitalisme libéral, c'est-à-dire les conditions sociales minimales permettant de maintenir la force humaine de travail nécessaire à l'industrialisation¹²⁰⁵ ».

Ces deux dispositifs (compensation financière et hygiénisme) ont produit une « désinhibition technologique », c'est-à-dire une levée progressive des oppositions aux innovations techniques du capitalisme chimique. Ils ont également abouti à une disciplinarisation des corps travailleurs et subalternes nécessaires à la logique d'accumulation de la valeur. C'est d'ailleurs parce qu'ils ont été vus comme des dispositifs favorisant le développement technique au détriment de la santé publique qu'ils ont fait l'objet de critiques pratiques, de luttes sociales et de résistances politiques. Faire le récit de la production sociale de l'ignorance ou de la connaissance désinhibitrice engage une philosophie de l'histoire originale, une certaine conception du temps et de la transformation sociale. Le récit n'y est plus indexé à la *nécessité d'une succession temporelle*, qu'on représente spatialement par une ligne, mais les chronologies ordinaires sont au contraire suspendues à la *possibilité d'une histoire contingente de luttes sociales*. Que les choses aient pu, à chaque moment décisif de l'histoire, être autrement indique une double direction du temps : *vers le passé*, le récit des combats est une histoire des défaites contre le progrès, grâce à laquelle on se souvient de la possibilité *d'un autre avenir* de la technique. Le temps est cette contingence irréductible ouverte par des luttes, qui orientent la transformation sociale et qui sont toujours des luttes pour le savoir et son partage. Or, comme on l'a vu, l'un des enjeux essentiels de la réflexivité environnementale concerne les effets sanitaires de l'activité industrielle. À cet égard, le ressort fondamental de la

¹²⁰⁴ VILLERME Louis René, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, EDHIS, 1979, vol. 2.

¹²⁰⁵ J.-B. Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse, op. cit.*, p. 177.

transformation sociale est l'expérience de la souffrance provoquée par les produits aliénés de la technique moderne.

C. De la porosité en philosophie sociale

Au cours de ce chapitre sont apparues des histoires écologiques des corps, toujours relatives aux natures historiques dans lesquelles ils évoluent : des *maquiladoras* de la frontière mexicaine aux mines japonaises en passant par les plages normandes et la vallée de la Meuse, elles sont toujours des récits de circulation de matières, d'organismes, de substances et des manières, plus ou moins légitimes, de les concevoir. Suivant une tradition naturaliste en philosophie sociale et en histoire de l'environnement, la souffrance des victimes de la modernité est devenue une expérience cruciale et fondatrice de la critique politique. Les histoires écologiques des corps et de la maladie à l'âge industriel permettent ainsi de réaffirmer l'ancrage des humains dans des natures qu'ils transforment et qui agissent sans cesse sur eux en retour. Les effets dévastateurs de la modernité se manifestent aussi sur les corps. La puissance ontologique d'une nature qui s'autoproduit et apparaît ne se dévoile jamais que dans des expériences historiques spécifiques qui témoignent de la différence des corps écologiques et, plus fondamentalement, de la multiplicité des natures effectives. En suivant leurs propres histoires naturelles et en étant en permanence informées par des histoires sociales, elles évoluent au gré des transformations qu'elles subissent, des voies qu'elles empruntent et des expériences qu'on en fait. Non seulement les corps n'ont pas la même expérience des environnements mais celle-ci évolue en fonction de leurs histoires sociales et naturelles. Or ce naturalisme historique en philosophie de la nature s'ancre sur une condition matérielle et existentielle de la vie humaine, la *porosité* écologique.

Le concept de *porosité* traverse quelques histoires et théories environnementales récentes de la santé. On a vu son apparition chez Linda Nash¹²⁰⁶, Brett Walker¹²⁰⁷ ou William Cronon¹²⁰⁸ par exemple. La porosité désigne, en un sens très général, la propriété d'un corps qui présente de très petits orifices ou de très petites cavités. Si l'on parle de pore pour désigner des orifices à la surface

¹²⁰⁶ L.L. Nash, *Inescapable Ecologies*, *op. cit.*, p. 164 : « *But for farmworkers and their advocates, cholinesterase tests corroborated ecological understandings, both old and new, that emphasized the inherent porosity of the human frame and its ongoing dependence on the broader environment.* »

¹²⁰⁷ B.L. Walker, *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, *op. cit.* : « *Our bodies are porous and easily insulted—easily industrialized—inescapably tied to the environments we inhabit: not only the food we eat but the air we breathe and the water we drink can prove dangerous.* »

¹²⁰⁸ W. Cronon, « Foreword: The Pain of a Poisoned World », art cit.

de la peau, on emploie aussi le concept de porosité pour désigner, en géomorphologie, le rapport du volume des vides au volume total d'une roche ou d'un sol. À cet égard, dire de la porosité qu'elle est une condition matérielle de l'existence humaine ne renvoie pas seulement à l'histologie, à l'étude des tissus humains, mais de manière plus holiste à la perméabilité du corps aux substances matérielles qui circulent dans les écosystèmes. Comme le remarque Alexis Zimmer dans *Brouillards toxiques*, par-delà la peau « le poumon est l'organe le plus exposé aux maladies environnementales¹²⁰⁹ ». Il propose ainsi, à l'occasion d'une histoire de la construction politique des savoirs (et des ignorances) écologiques relatifs aux brouillards toxiques, une théorie de la porosité des corps.

« Des relations fortes entre pollution de l'air et maladies cardio-vasculaires, cancers des poumons et maladies respiratoires aiguës et chroniques sont fermement établies. Les physiologistes admettent que nous respirons en moyenne 4,2 litres d'air par minute. Le poumon est l'organe le plus exposé aux maladies environnementales. Il représente l'une des plus grandes surfaces du corps humain en contact avec le milieu extérieur. C'est un organe invaginé, une sorte de dehors plié à l'intérieur du corps et dont la surface alvéolée cumulée est proche de 150 m² – la taille d'un terrain de volley-ball. La membrane où se réalisent les échanges gazeux avec le système circulatoire sanguin ne mesure pas plus d'un demi-micron d'épaisseur – 150 fois moins que l'épaisseur d'un cheveu. Si les particules fines pénètrent au plus profond des poumons, les particules ultrafines rejetées notamment par les moteurs diesel et absentes des mesures de pollutions sont, quant à elles, susceptibles de traverser cette membrane et de rejoindre rapidement d'autres parties de l'organisme¹²¹⁰ ».

Il n'échappera à personne que Zimmer n'emploie pas le concept de porosité, que je reprends à Nash et Walker. Pourtant, du point de vue d'une histologie sociale, le poumon est décrit à partir de sa structure « alvéolée », « invaginée » comme une surface de contact intime entre le corps et l'environnement, *à l'intérieur du corps lui-même*. Tout se passe comme si la perméabilité de la peau et des pores était intériorisée grâce aux poumons. La description de la membrane qui filtre les particules est celle d'un tissu qui sépare autant qu'il relie les organes et le monde. Le corps écologique est donc un lieu de sédimentation provisoire d'échanges permanents de matières. Il n'évolue donc pas *dans* un environnement comme une entité distincte de celui-ci mais comme membre d'un écosystème où des substances circulent et le traversent. Une philosophie historique de la nature, qui fonde la critique sociale sur l'expérience de la santé environnementale, fait donc de la porosité la condition écologique de toute existence humaine.

¹²⁰⁹ A. Zimmer, *Brouillards toxiques*, *op. cit.*, p. 31.

¹²¹⁰ *Ibid.*

La philosophie politique contemporaine emploie de plus en plus souvent le concept de « vulnérabilité », dont s'inspire sans conteste celui de porosité. Cependant, dans la mesure où la vulnérabilité est toujours relative à des institutions sociales et des rapports de pouvoir qui la prennent en charge, elle emporte à la fois une description existentielle de la fragilité humaine et un ensemble de normes éthiques et sociales qui vise à l'encadrer. En d'autres termes, les dimensions descriptive et normative du concept de vulnérabilité s'entremêlent nécessairement. La porosité dénote une autre dimension de la réalité écologique : la circulation et les échanges de matières qui se sédimentent dans des tissus biologiques (pore de la peau) et des strates géologiques (porosité des sols et des roches). L'ouverture biologique des corps aux écologies dans lesquels ils évoluent est la condition matérielle et existentielle du naturalisme historique. Fonder la critique sociale sur l'expérience de la santé environnementale suppose de penser les échanges globaux de matières entre sociétés et écosystèmes par la médiation des corps poreux.

Conclusion

Les histoires de la santé environnementale et des pollutions industrielles placent au cœur de leur dispositif critique une phénoménologie de la douleur qui suppose une porosité des corps aux écosystèmes. Telle est la condition biologique d'une existence humaine ouverte aux échanges de matière qui la traversent et la constituent, et dont elle n'est jamais qu'une sédimentation provisoire. Les cellules, les tissus, les organes apparaissent comme autant de surface d'inscription des effets biologiques des écosystèmes sur les corps. La possibilité d'être affecté physiologiquement par les natures historiques est le signe que *nous avons la nature en partage*, nous en sommes nous aussi. Cette participation sans fin à des natures historiques toujours singulières nous condamne à nous rapporter à nos corps à partir des paysages dans lesquels nous évoluons. Mais elle conduit à l'inverse à penser nos environnements à partir de nous-mêmes et à fonder la critique de leur destruction sur l'expérience de notre aliénation. Or, ce naturalisme ne va pas sans un réalisme pratique en épistémologie de l'histoire.

Les pollutions industrielles sont généralement dévoilées par des malades, des collectifs de travailleurs et d'habitants, des groupes de femmes et de soignants qui prennent en charge la lutte contre leurs effets sanitaires et écologiques. L'apparition de ces phénomènes est donc le plus souvent lié à un état des savoirs scientifiques et à un certain niveau de la conflictualité sociale. Dans les questions sanitaires, les groupes en luttés cherchent à organiser la suppression des causes de leurs souffrances à partir de la construction de savoirs concurrents. Dès lors, la lutte politique pour la transformation de l'appareil productif passe par un combat épistémologique pour le partage de la connaissance. Les histoires de pollutions industrielles et de santé environnementale dessinent alors une autre histoire de la technique. Loin des larges boulevards du progrès, elle se déroule sur les impasses de l'histoire, dans les culs-de-sac de la modernité. La procession des conflits et le cortège des luttés sont autant de défaites qui rappellent pourtant qu'à chaque moment décisif un autre avenir était possible. Apprendre de ces moments où l'on fait marche arrière pour trouver une autre issue, pour ne pas se laisser prendre dans la nasse, pour contourner l'obstacle, c'est une autre manière d'écrire et de faire l'histoire où comptent d'abord des corps qui souffrent. On se souviendra que jamais au cours de la modernité les subalternes, les dominé·es, les exploité·es, les aliéné·es, les malades n'ont passivement accepté les effets d'un monde pollué. Ils et elles ont marché contre la modernité, tout contre. Toute cosmopolitique révolutionnaire doit apprendre qu'à l'âge de l'Anthropocène, le monde est composé de corps poreux traversés de substances matérielles.

Chapitre 9

Droits de l'environnement et dignité naturelle

D'un nouveau régime de civilité écologique

« Puis je vis un Ange, debout sur le Soleil, crier de toutes ses forces aux oiseaux qui volent à travers le ciel :
“Venez, ralliez tous le grand festin de Dieu ! Vous y avalerez chair de rois (et chair de grands capitaines, et chair
de petits et grands) “. »

Apocalypse de Jean XIX, 17/19

Introduction

L'administration du désastre impose des stratégies politiques radicales. En favorisant l'accumulation du capital par la reproduction des rapports de classe, les États contemporains maintiennent le *statu quo ante* responsable de la « crise ». Plus encore, ils accentuent les effets destructeurs du capitalisme en levant toutes les inhibitions institutionnelles qui garantissaient des protections sociales et naturelles. Il n'est pas surprenant que le concept « d'apartheid climatique¹²¹¹ » ait été élaboré dans le cadre d'une réflexion sur la privatisation de la protection sociale. À l'âge des catastrophes, tandis qu'il faudrait renforcer les institutions capables d'en prévenir les effets meurtriers et d'en atténuer les conséquences environnementales, les politiques néolibérales suppriment au contraire toutes les dépenses qui pourraient ralentir l'accumulation de la valeur. Tout se passe comme si une fois admis que nous étions entrés dans une ère de destructions, plus rien ne pouvait retenir la machine de guerre capitaliste. Face à elle, la seule stratégie visible des gouvernements contemporains des pays du Nord est une politique sécuritaire de camp retranché. Se dessine alors des lignes de partage, des frontières en-deçà desquelles on peut espérer être protégé et au-delà desquelles l'accumulation est la suprême vertu de la modernité. Au cours des deux chapitres précédents, j'ai ainsi présenté la nature des entités qu'un communisme écologique, un communisme de l'appartenance devait prendre en charge pour faire face à Gaïa.

Fonder la politique sur la défense des territoires écologiques et la préservation de la santé environnementale permet d'enrichir la critique marxiste des modes de production. Mais le communisme ne peut s'en contenter. Le rôle des États capitalistes dans l'émergence et la reproduction de la crise écologique globale empêche de penser que leur pouvoir puisse s'effondrer

¹²¹¹ ALSTON Philip, *Climate Change and Poverty - Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights*, New York, Human Rights Council - Organisation des Nations Unies, 41^e session, 24 juin - 12 juillet 2019, rapport n°A/HRC/41/39, consulté le 7 août 2019, URL : <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Pages/ListReports.aspx>, p.14.

par la simple extension des communes collectivistes agraires¹²¹². Au contraire, la catastrophe impose de trouver les moyens tactiques de prévenir les violences sociales, de détruire les rapports de propriété qui les engendrent et d'organiser le dépérissement des États qui les reproduisent. À cet égard, le droit et en particulier le droit de l'environnement, constituent un formidable répertoire de normes et d'institutions capables de peser en faveur de relations plus soutenables entre humains et non humains.

Il est vrai que ce détour juridique peut surprendre dans une philosophie marxiste. Ayant hérité de Marx une prévention certaine contre la dimension bourgeoise du droit, les marxistes sont souvent méfiants à l'égard d'un ensemble de pratiques et de discours qui, fixant les normes de l'équivalence dans les sociétés marchandes, consacrent *in jure* des inégalités de fait. En tant qu'idéologie, le droit serait un simple reflet des rapports sociaux ; en tant que superstructure de la société marchande, il mériterait d'être aboli. Chez un juriste aussi important que le soviétique Evgueny Pašukanis, la théorie générale est marquée par une défiance à l'égard du droit compris comme un héritage bourgeois encore nécessaire dans une période de transition mais appelé à être dépassé¹²¹³. Le droit joue alors un rôle ambivalent. D'un côté, il est la forme régulée du marché qui s'abolira dans le communisme¹²¹⁴. D'un autre côté, il doit être capable d'incarner et d'accompagner la longue transition vers le socialisme. Or, cette dimension stratégique¹²¹⁵ et historique des institutions juridiques mérite d'être réinvestie dans une cosmopolitique révolutionnaire.

¹²¹² La deuxième partie de ce travail « Penser l'appartenance » a cependant montré à quel point le communalisme agraire était consubstantielle d'un certain marxisme, hétérodoxe il est vrai.

¹²¹³ Selon Pašukanis, il n'y a pas de droit prolétarien ou socialiste dans la mesure où le droit encadre l'échange marchand. Il faut cependant maintenir la production de normes juridiques tant qu'il existe des échanges de ce type dans la société. Voir notamment PASUKANIS Evgeny Bronislavovič, *La théorie générale du droit et le marxisme*, traduit par Jean-Marie Brohm, Paris, E.D.I., 1970, 173 p, p.50 : « Le dépérissement des catégories de valeur, de capital, de profit, etc., dans la période de transition vers le plein socialisme ne signifie pas l'apparition de nouvelles catégories prolétariennes, de la valeur, du capital, de la rente, etc. » et toujours p. 50 : « Le dépérissement des catégories [objectives] du droit bourgeois signifiera le dépérissement du droit en général, c'est-à-dire la disparition du moment juridique des rapports humains ».

¹²¹⁴ Cette idée peut sembler désuète dans sa formulation marxiste. Elle traverse pourtant toute la réflexion contemporaine sur les droits de la nature. En effet, l'existence d'un droit ne garantit pas qu'il soit respecté. On peut alors souhaiter, par-delà l'affirmation positive des normes, un règne de « l'éthicité » ou de la « *sittlichkeit* » c'est-à-dire de la réalisation d'un droit immanent de la communauté, de mœurs qui dépassent le cadre des règles. On trouve l'hypothèse d'une telle communauté dans C. LARRERE, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 115 : « La communauté chez Callicott relève bien de la *Sittlichkeit*, elle repose sur les mœurs. C'est très net dans sa description de Stevens Point : cette communauté n'est pas réglée et maintenue, dans sa distance avec d'autres villes, par les forces centrifuges de la généralité de la loi et de l'État de droit, elle résulte des forces centripètes qui poussent les individus à occuper des niches proches et à partager un vivre-ensemble. »

¹²¹⁵ Marx n'ignore pas du tout cette dimension stratégique. Il considère au contraire que le droit, notamment le droit du travail, est un enjeu décisif des luttes politiques. C'est dans le chapitre sur « La Journée de travail » que ceci apparaît le plus clairement. Dans le contexte d'une exploitation du travail, toute réduction du temps de travail par la loi est

D'un point de vue marxiste, l'aspect essentiel du droit est d'organiser les rapports sociaux, les rapports entre personnes, en déterminant les rapports aux choses non humaines. Si le communisme vise l'abolition de la propriété privée¹²¹⁶, c'est bien parce que le droit exclusif d'une personne sur une chose *prive* toutes les autres de son usage. L'exploitation du travail humain s'inaugure et se reproduit chez Marx par une dépossession des moyens de production, une expropriation qui empêche les individus non propriétaires d'assurer leur reproduction sociale de manière autonome et les contraint donc au travail salarié. De manière générale, dans une perspective communiste, les rapports de domination passent par la médiation d'un rapport exclusif d'appropriation des choses non humaines. Voilà pourquoi Marx emploie souvent les concepts de rapports de production et de rapports de propriété comme des concepts équivalents¹²¹⁷. On peut penser par exemple à cette série d'articles fondateurs où il analyse la législation de la Diète rhénane sur le « vol de bois¹²¹⁸ ».

L'enjeu de cette loi en 1842 est de renforcer le pouvoir des propriétaires terriens sur leur domaine par l'exclusion de la paysannerie de l'usage des forêts. Il s'agit donc de l'affrontement entre des droits d'usages coutumiers – qui garantissent aux paysans les conditions d'une reproduction minimale en période de prolétarisation rapide – et des droits de propriété qui visent à exclure de la jouissance des biens naturels toute personne qui n'en est pas propriétaire. La loi vise donc à restreindre l'*usage de la terre* à la *propriété privée de la terre*. D'un point de vue technique, les

victoire dans le rapport de force contre le capital. Voir notamment MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p.338 : « Le pompeux catalogue des “inaliénables droits de l'homme” sera ainsi remplacé par la modeste Magna Charta d'une journée de travail limitée par la loi qui “dira enfin clairement quand s'achève le temps que vend le travailleur et quand commence celui qui lui appartient”. »

¹²¹⁶ MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, p.92 : « En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie en cette seule expression : abolition de la propriété privée. »

¹²¹⁷ L'assimilation des rapports de production et des rapports de propriété est loin d'aller de soi. Chez Marx, cette identification est ambiguë mais on en trouve pourtant des signes nets dans *l'Idéologie allemande*. « Les rapports de production antérieurs des individus entre eux s'expriment nécessairement aussi sous forme de rapports politiques et juridiques. » MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, traduit par Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Editions sociales, 2012, p. 363. Dans les termes de Yohann Douet : « Les catégories juridiques objectives à la fois reflètent et constituent la sphère marchande ; elles en sont consubstantielles. » Voir DOUET Yohann, « Le problème du dépérissement du droit chez Marx et Engels », in *Droit & Philosophie*, n° 10, novembre 2018, p. 32-40. Pour un état actuel de la recherche sur Marx et le droit, on consultera d'ailleurs le numéro « Marx et le droit » dans *Droit & Philosophie*, n° 10, novembre 2018. Cornélius Castoriadis a critiqué l'identification entre rapports de production et rapports de propriété (juridique) parce qu'elle empêche de faire une critique de l'URSS. Pour pouvoir, dans une perspective marxiste, critiquer l'économie soviétique il faut pouvoir montrer que les rapports de production (capitalistes) sont compatibles avec une propriété d'État. CASTORIADIS Cornélius, « Les rapports de production en Russie », in *Socialisme ou barbarie*, n° 2, 1949, p. 3-66.

¹²¹⁸ On trouve des extraits des principaux articles dans MARX Karl, « Débats sur la loi relative au vol de bois » in *Les déposés: Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, BENSÂID Daniel, Paris, La Fabrique, 2007, p. 91-119.

débats de la Diète portent sur deux points : le bois mort tombé des arbres (ramilles) est-il propriété du propriétaire de l'arbre dont il s'est détaché ou est-il un bien commun susceptible d'appropriation ? Faut-il appliquer à celles et ceux qui ramassent le bois la *réglementation forestière* avec ses amendes pécuniaires, ou bien la *loi sur le vol* et ses peines délictuelles allant jusqu'au travail forcé pour le compte du propriétaire lésé ? La réponse de Marx suit simultanément deux lignes argumentatives caractéristiques de sa période libérale mais qui annonce son passage au socialisme : d'un côté, il est impossible de considérer que le ramassage de bois mort est du vol de bois puisque « le ramasseur de ramilles se contente d'exécuter un jugement, celui que la nature même de la propriété a rendu : vous ne possédez que l'arbre, mais l'arbre ne possède plus les rameaux en question¹²¹⁹ ». D'un autre côté, Marx élargit avec des accents encore proudhoniens la critique de la pénalisation de la paysannerie à une critique de la propriété privée en général. Ce qui apparaît en effet décisif dans cette affaire c'est que les *rapports sociaux* sont conditionnés par des *rapports de propriété de la nature* qui sont l'objet de la lutte de classes. Les usages de la terre sont déterminés par des rapports sociaux conflictuels toujours médiatisés par des rapports de propriété. Pour le dire autrement, dans toute société les rapports de propriété déterminent le pouvoir de certains groupes sociaux par la médiation d'un pouvoir sur les choses naturelles. L'appropriation de la nature est une condition et un moyen de la domination sociale. Voilà pourquoi le droit, et en particulier le droit de l'environnement, apparaîtront au fil de ce chapitre comme des lieux stratégiques de la lutte écologiste contre le gouvernement du désastre.

Bien sûr, le droit n'est pas tout. Par-delà la force légale de la sanction et l'organisation juridique de la conflictualité, il existe tout un univers de pratiques déprédatrices et de violences sociales qui échappent à la norme, la cernent, la contournent et parfois l'étouffent¹²²⁰. Mais sans droit positif aucune communauté ni aucun individu ne peut être efficacement protégé dans les sociétés administrées. Les normes juridiques sont toujours le produit de luttes politiques passées mais elles visent en même temps à *organiser les formes autorisées de la conflictualité sociale à venir*. En ceci, il importe de peser sur leur production et leur application.

Aussi ce chapitre cherchera-t-il à répondre à une série de problèmes dont on peut énoncer les questions de la manière suivante : premièrement, le droit de l'environnement consacre-t-il une

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

¹²²⁰ Laurent Neyret considère que la criminalité environnementale portant sur le trafic d'espèces protégées, de déchets, de bois ou de métaux précieux est au quatrième rang des trafics après la drogue, la contrefaçon et le trafic d'êtres humains mais avant la vente d'armes. NEYRET Laurent, « Construire la responsabilité écologique » in *Prendre la responsabilité au sérieux*, SUPIOT Alain et DELMAS-MARTY Mireille (dir.), Paris, PUF, 2015, p. 121-136.

simple extension du droit à des objets nouveaux ou bien engage-t-il, de manière plus normative, une révolution de l'architecture juridique moderne ? Deuxièmement, de quelles conceptions de la nature ces nouveaux droits se réclament-ils ? À formuler un droit de *la* nature ne risque-t-on pas de consacrer un naturalisme occidental qui a partie liée avec la crise en cours ? Ce droit de l'environnement est-il d'ailleurs l'héritier d'un droit naturaliste moderne ou, au contraire, la formulation originale dans le langage du droit d'un animisme non moderne¹²²¹ ? Enfin, troisièmement, le droit de l'environnement conduit-il à attribuer à la nature un statut de norme sociale, contre lequel les pensées politiques contemporaines s'étaient largement constituées¹²²² ? Le *jusnaturalisme* faisait de la nature *humaine* la norme du droit. Le droit de l'environnement rejoue-t-il ce schéma normatif en faisant de la nature *en général* la nouvelle norme juridique transcendante ? Faut-il alors en conclure que le droit de l'environnement assume à nouveau frais la dimension révolutionnaire du droit naturel ou bien conduit-il au contraire à naturaliser les pratiques sociales et donc à légitimer l'ordre hiérarchique existant ?

Répondre à ces questions suppose d'éviter deux écueils. D'une part, il faudra éviter de réduire le droit au simple reflet des rapports sociaux réels sans quoi on ignore sa puissance pratique de transformation du réel. Mais d'autre part, il faudra également résister à la conception « fétichiste » qui confond l'existence d'un droit et la garantie de son exercice et fait de la lutte pour les droits l'horizon indépassable de toute politique. On devra donc le penser sans mépris quant à ses limites et sans illusion quant à sa puissance. Si l'on ne peut attendre du droit qu'il fournisse la solution aux problèmes de l'époque, il convient néanmoins d'être attentif à sa capacité à transformer l'histoire inachevée des luttes en forme positive de la « processualité¹²²³ ». La force ordonnatrice du droit assure le passage de l'institution à l'institué par la fixation procédurale des autorisations et des interdictions, des infractions et des sanctions, des dommages et des réparations¹²²⁴. La possibilité de rapports à la Terre plus soutenables paraît alors suspendue à notre

¹²²¹ Selon l'expression de Marie-Angèle Hermitte qui parle du « devenir animiste » de la pensée juridique contemporaine. Voir HERMITTE Marie-Angèle, « Artificialisation de la nature et droit du vivant » in *Les natures en question*, Paris, Odile Jacob, 2018.

¹²²² Voir à ce propos la présentation de Foucault, Butler et Habermas dans HABER Stéphane, *Critique de l'antinaturalisme : études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF, 2006.

¹²²³ Marie-Angèle Hermitte parle de « processualité des rapports hommes-nature » pour désigner à la fois l'historicité de ce rapport et sa mise en forme par le droit dans la procédure du procès. HERMITTE Marie-Angèle, « La nature, sujet de droit ? », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 1, 66e année 2011, p. 173-212.

¹²²⁴ Je reprends ici les trois couples de fautes et de réparations liées aux trois types de responsabilité : responsabilité administrative (autorisation/interdiction), responsabilité pénale (infraction/sanction) et responsabilité civile (dommage/réparation), telles qu'elles sont définies dans L. Neyret, « Construire la responsabilité écologique », art cit, p. 121.

capacité à instaurer un droit qui limite les effets destructeurs de notre civilisation et favorise la richesse de nos échanges avec les mondes naturels.

Les juristes contemporains font preuve d'une remarquable inventivité dans la formulation de normes visant à limiter la catastrophe. Elles seront présentées selon les trois conceptions dominantes de la nature qu'elles présupposent¹²²⁵. Premièrement, un mouvement international travaille à construire la personnalité juridique de la nature défendant la thèse animiste que *la nature vivante est un sujet de droit* (section un). Deuxièmement, un « patrimoine naturel de l'humanité » ou un « patrimoine naturel de la nation » a parfois été consacré en droit. Les juristes conçoivent alors la nature comme *un patrimoine à préserver et à transmettre*, elle devient *objet de devoir* (section deux). Troisièmement, on peut, de manière plus originale et novatrice, penser *la nature comme un milieu et les choses comme des lieux à habiter* (section trois). On abordera alors ce qui est, pour un marxisme écologique, le point décisif du nouveau régime environnemental : la constitution d'une civilité écologique à l'égard des mondes naturels fondée sur une propriété collective, élaborée à partir d'usages soutenables de la terre.

¹²²⁵ Sans doute beaucoup de propositions originales seront oubliées ou délaissées en raison de l'ignorance d'un philosophe de l'histoire qui s'essaye à la philosophie du droit. L'une des propositions contemporaines les plus originales sur lesquelles je m'arrêterai peu concerne le droit pénal de l'environnement, interne et international. De nombreux juristes travaillent aujourd'hui à faire reconnaître les crimes contre l'environnement, l'écocide, comme des crimes de statut équivalent aux crimes contre l'humanité. Voir notamment CABANES Valérie, *Un nouveau droit pour la Terre : pour en finir avec l'écocide*, Paris, Editions du Seuil, « Anthropocène », 2016 ; L. Neyret, « Construire la responsabilité écologique », art cit. ; et l'ouvrage collectif ACOSTA Alberto, BONNEUIL Christophe et al., *Des droits pour la nature*, Paris, Utopia, 2016.

1. La nature vivante, sujet de droit

Nulle proposition écologiste n'a fourni autant d'occasions de boutades et de quolibets que celle de donner des droits à la nature¹²²⁶. Remarquons cependant que l'évolution du droit international a conduit beaucoup de ses détracteurs initiaux à considérer le projet avec plus de bienveillance démontrant, s'il était besoin, que les victoires politiques constituent le plus souvent des événements théoriques. La Constitution équatorienne de 2008, la loi bolivienne de 2010 ou la décision d'un tribunal néo-zélandais de donner la personnalité au fleuve Whanganui en 2017 comptent parmi les innovations juridiques les plus importantes de notre époque. Pourtant, elles ont dû lever une série d'objections concernant la représentation des entités non humaines devant les tribunaux (A), en favorisant une conception animiste du droit (B) qui ne laisse pas d'interroger la ruse impérialiste de la raison naturaliste occidentale (C).

A. La personnalité juridique, une fiction

Quoique son emploi soit fréquent dans la doctrine, le droit positif français n'emploie jamais l'expression « sujet de droit » pour désigner les personnes physiques ou morales qui peuvent agir en leur nom propre. L'expression consacrée est celle de « personnalité juridique ». Le problème d'une attribution de la personnalité à la nature en général ou à certaines de ses entités pourrait se formuler simplement de la manière suivante : comment des êtres qui ne parlent pas pourraient-ils défendre leurs droits en *leur nom propre* ? C'est le juriste Christopher Stone qui le premier a levé cette objection dans son article séminal de 1972, « Should trees have standing ? Toward Legal Rights for Natural Objects¹²²⁷ ».

¹²²⁶ Dans des genres très différents, on consultera FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Librairie générale française : Grasset, 2002 ; et OST François, *La nature hors la loi : l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995. On notera cependant que le juriste, à la différence du philosophe, a reconnu que son scepticisme était déplacé et ses objections dogmatiques dans OST François, « Personnaliser la nature, pour elle-même, vraiment ? » in *Les natures en question*, Philippe Descola (éd.), Paris, Odile Jacob, 2018, p. 205-226. Et Marie-Angèle Hermitte cite son collègue, spécialiste du droit des animaux Jean-Pierre Marguénaud lors d'une conférence à l'INRA dans HERMITTE Marie-Angèle, « La nature, sujet de droit ? », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 1, 66e année 2011, p. 173-212 : « J.-P. Marguénaud, parlant de la plupart de ses collègues juristes, s'exclame : "c'est plus fort qu'eux, dès qu'ils entendent parler de personnalité juridique des animaux, ils oublient la technique juridique pour réagir encore et toujours en termes d'humiliation anthropomorphique". »

¹²²⁷ STONE Christopher D., *Should Trees Have Standing?: Law, Morality and the Environment*, Oxford, New York, Auckland, Oxford University Press, 2010. Pour une traduction française, on consultera STONE Christopher D., *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider?: vers la reconnaissance de droits juridiques aux objets naturels*, traduit par Tristan Lefort-Martine, Lyon, Éditions le passager clandestin, 2017. Pour une présentation complète du contexte de l'article, de ses sources en éthique

Lorsque, vers la fin des années 1960, la « major » *Walt Disney* entreprit d'installer une station de sports d'hiver, dans une vallée glaciaire de Californie célèbre pour ses séquoias géants, *Mineral King*, le Sierra Club s'opposa au projet¹²²⁸. En septembre 1970, la Cour d'appel de Californie rejetait la demande au motif que l'association n'avait aucun intérêt à agir, faute de préjudice personnel. Avant que l'affaire ne parvînt à la Cour suprême en 1971, un professeur de l'Université de Californie du Sud, Christopher Stone, écrivit l'article auquel les juges purent accéder avant sa publication en 1972. L'argument n'emporta pas la faveur de la Cour mais elle convainquit cependant le juge Douglas qui exprima son opinion dissidente dans l'arrêt et défendit le droit pour les rivières, les lacs, les estuaires, les plages, etc. d'être représenté en justice. L'originalité du raisonnement de Stone tient à la définition de la personnalité juridique qu'il propose.

Selon lui, trois critères permettent de définir un sujet de droit. Premièrement, la personne doit « pouvoir intenter une action en justice *en son propre nom*¹²²⁹ ». Deuxièmement, il faut que la cour de justice puisse reconnaître que les dommages causés le sont « *à son encontre*¹²³⁰ ». Troisièmement, la réparation doit être effectuée « *à son profit*¹²³¹ ». Quelques remarques très générales s'imposent. D'abord, la personnalité juridique est définie par l'institution judiciaire et dans sa forme caractéristique, le procès. C'est la capacité à parler *au tribunal* et à être reconnu comme la victime d'un dommage *par un tribunal* qui garantit la personnalité juridique. Il y a donc une centralité de la « processualité¹²³² », pour reprendre encore une fois le terme de Marie-Angèle Hermitte, dans la reconnaissance de la subjectivité juridique. Ensuite, il est intéressant de noter que la présentation de Stone fait dépendre la personnalité de la reconnaissance de son statut de *victime*. Or, il aurait été possible, de manière toute aussi pertinente, de présenter la personne juridique comme celle qui peut être l'*autrice* d'un dommage, la *responsable* d'une faute. Dire que la personne juridique est celle qui peut être reconnue victime d'un dommage signifie également qu'elle doit pouvoir être reconnue comme autrice d'une faute. On songe par exemple aux procès d'animaux du Moyen âge (que n'évoquent pas Stone dans son article) au cours desquels ils étaient parfois accusés d'avoir attaqués des humains (souvent des porcs ayant tué des enfants). La présentation du sujet de droit comme

environnementale et de ses prolongements politiques, on consultera l'introduction de LARRERE Catherine, « Préface » in *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, STONE Christopher D. (dir.), Lyon, Éditions le passager clandestin.

¹²²⁸ Je reprends ici la présentation de Catherine Larrère dans C. Larrère, « Préface », art cit, p. 22 et sq.

¹²²⁹ C.D. Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, *op. cit.*, p. 54.

¹²³⁰ *Ibid.*

¹²³¹ *Ibid.*

¹²³² M.-A. Hermitte, « La nature, sujet de droit ? », art cit, p. 206.

victime d'une faute est cependant plus conforme à ce qu'il entend démontrer : la nécessité d'accorder ce statut pour protéger l'environnement. Enfin, il convient de noter que la personnalité juridique est définie par la responsabilité, c'est-à-dire la capacité à répondre de ses actes (« parler en son propre nom »), pour se défendre contre des fautes commises à son encontre et afin d'obtenir soi-même les réparations. Comme j'ai tâché de le montrer, la présentation de la nature comme victime plutôt que comme autrice du dommage témoigne de l'objectif politique de la personnalisation dans la pensée de Stone : nous rendre moralement et juridiquement responsables de nos rapports aux mondes naturels¹²³³.

Mais ce sont surtout son raisonnement apagogique et ses exemples qui emportent l'adhésion. Dans la mesure où l'on reconnaît des droits à des humains incapables de parler et de se représenter devant des tribunaux, rien n'empêche que des entités non humaines soient représentées. Ainsi les enfants mineurs et les personnes dites « incapables¹²³⁴ » (personnes âgées, malades ou souffrant d'un handicap qui les empêchent de parler en leur nom) sont-ils des sujets de droit. Surtout celles qu'on appelle les « personnes morales », ces entités juridiques fictives que sont les institutions étatiques, les associations ou les entreprises privées témoignent du fait qu'il est possible d'être représenté au tribunal, d'être victime d'un dommage et d'en obtenir réparation sans être une personne « physique » individuelle¹²³⁵ capable de parler. Mais Stone va plus loin en reconnaissant une durée propre à la personne morale, durée qui dépasse le pouvoir de représentation de ses membres. En d'autres termes, on pourrait considérer que la personnalité juridique des personnes morales est moins fictive que celle des personnes physiques, puisqu'elles possèdent une volonté et une existence propres au-delà du droit qui leur est reconnu par les

¹²³³ Stone est souvent intervenu dans les débats en éthique environnementale. Il est même l'un des principaux protagonistes de ces discussions. On consultera notamment sur la question du « pluralisme moral » STONE Christopher D., « Moral Pluralism and the Course of Environmental Ethics », in *Environmental Ethics*, n° 2, vol. 10, t 1988, p. 139-154. Pour un commentaire de la position de Stone sur le pluralisme moral, voir C. Larrère, « Préface », art cit, p. 19- 22.

¹²³⁴ C.D. Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, op. cit., p. 53- 54.

¹²³⁵ Dans un article souvent cité l'historien du droit romain Yan Thomas défend lui aussi la nature fictive du concept de personnalité juridique, physique ou morale. Son but est de montrer la légitimité de la catégorie de subjectivité juridique face à ceux qui, critiquant sa soi-disant inflation, voudrait en faire le principe d'une limitation du respect de la vie privée (comme ceux d'avorter ou de changer de sexe). Toute l'argumentation de Thomas consiste à montrer que ces droits ne relèvent pas des droits subjectifs (c'est-à-dire du droit à recouvrer sa créance vis-à-vis d'une autre personne civile), mais du respect de la vie privée garantie par l'État. Dans la mesure où ce ne sont pas des droits subjectifs, on ne peut pas les limiter en limitant l'inflation des droits subjectifs. Concluant sur le caractère proprement fictif du droit Yan Thomas affirme que : « Les juristes qui prétendent arrêter au nom du droit, instaurateur, dit-on, des limites, la machine infernale de la technique, oublient que le droit lui-même est une technique, et une technique de dénaturation. Les juristes du Moyen Âge appelaient parfois « chimères » leurs constructions juridiques, et alchimistes ceux qui les élaboraient. Voici une chimère : la « personne » que constitue une corporation, une cité, un État. » Voir THOMAS Yan, « Le sujet de droit, la personne et la nature », in *Le débat*, n° 100, vol. 3, 1998, p. 85-107, p. 106.

tribunaux¹²³⁶. De manière provocante, Stone va jusqu'à demander si ce n'est pas la personnalité physique individuelle qui serait une pure fiction¹²³⁷. Existe-t-il vraiment une personne individuelle dont on puisse dire qu'elle ne change pas physiquement ou moralement ? Rien n'est moins sûr et Stone en tire l'argument apagogique selon lequel *toute personnalité juridique* étant une fiction, la personnalisation de la nature, pas plus absurde qu'une autre, est une virtualité inhérente au droit civil moderne¹²³⁸. Depuis 1972, de nombreuses décisions de justice et d'importants événements constitutionnels ont confirmé dans la pratique la possibilité de reconnaître des droits à la nature.

B. Le devenir animiste du droit moderne

Le droit de la nature a ainsi été consacré à différents degrés de la « hiérarchie des normes » selon les contextes nationaux. Ceci témoigne à la fois de la particularité des systèmes juridiques et du niveau de conflictualité des luttes écologistes. Plus les luttes ont été déterminantes, plus le droit de l'environnement a été intégré aux niveaux supérieurs de la hiérarchie des normes : entre un règlement forestier et la constitutionnalisation d'un droit des forêts s'exprime un écart qui se comprend à partir de la variété des cosmologies locales, de la spécificité des droits nationaux et de l'intensité des luttes politiques.

Le droit de la nature a par exemple été intégré à la Constitution équatorienne de 2007, il a fait l'objet de lois spécifiques en Bolivie en 2010 et 2012, et il a été reconnu par des tribunaux néo-zélandais et indiens en 2017. Quelle que soit la source dont il émane (constitutionnelle, législative ou prétorienne pour reprendre les exemples cités ici), Marie-Angèle Hermitte voit dans l'émergence d'un droit de la nature le signe d'un *devenir animiste* du droit moderne. Par quoi il faut entendre, à la suite des travaux de Philippe Descola, que « les intériorités des humains et des non-humains ont suffisamment de traits et d'intérêts communs pour que tous ces êtres soient sujets de droit, bien qu'ils se distinguent par leur traits physiques¹²³⁹ ». Ce devenir animiste du droit s'actualiserait selon trois modalités distinctes en fonction des contextes ontologiques dans lesquels il émerge : un

¹²³⁶ C.D. Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, *op. cit.*, p. 106.

¹²³⁷ *Ibid.*

¹²³⁸ On trouve un argument similaire dans VANUXEM Sarah, *La propriété de la terre*, Marseille, Wildproject, 2018, p. 91 : « À l'évidence, la pensée juridique moderne n'interdit pas, mais autorise la personnification des choses non humaines et, partant, de la Nature et de ses éléments. »

¹²³⁹ M.-A. Hermitte, « Artificialisation de la nature et droit du vivant », *art cit.*, p. 273.

« animisme juridique à consonance indigéniste¹²⁴⁰ », un « animisme juridique à consonance religieuse ou mystique¹²⁴¹ » en Inde notamment, un « animisme à base scientifique¹²⁴² » en Occident. Je me concentrerai ici sur la première forme d'animisme (« à consonance indigéniste ») qui recèle des contradictions intéressantes à plus d'un titre et dont on trouve la trace dans trois événements juridiques récents : la Constitution équatorienne du 28 septembre 2008, les lois boliviennes sur la Terre-mère de 2010 et 2012 et la personnalisation du fleuve Whanganui en Nouvelle-Zélande en 2017.

(i.) *L'animisme constitutionnel équatorien*

La Constitution équatorienne de 2008 consacre les droits de la nature selon deux modalités distinctes et pourtant liées. *D'un côté*, la personnalisation est fondée sur la reconnaissance d'une nature substantielle pensée comme un être vivant et sur l'identification de son caractère fondamental pour toutes les autres formes de vie. Le préambule déclare ainsi que « Nous célébrons la nature, la Pacha Mama, dont nous sommes partie intégrante¹²⁴³ ». L'article 10 reconnaît des droits spécifiques à la vieille déesse-terre, donc des droits distincts de ceux accordés aux personnes physiques et morales, humaines et non humaines. Ainsi l'article 71 dispose-t-il que :

« La nature ou Pacha Mama, où se reproduit et se réalise la vie, a droit au respect absolu de son existence et au maintien et à la régénération de ses cycles vitaux, de ses fonctions et de ses processus évolutifs. Toute personne, communauté, peuple ou nation, pourra exiger de l'autorité publique le respect des droits de la nature. »

L'article 72 est plus précis : « La nature a droit à la restauration. Cette restauration sera indépendante de l'obligation faite à toute personne d'indemniser les individus et les collectifs qui dépendent des systèmes affectés. » Enfin l'article 73 précise les obligations de l'État qui :

« devra prendre toute mesure de précaution et d'interdiction à l'égard des activités pouvant conduire à l'extinction d'espèces, à la destruction d'écosystèmes ou à l'altération permanente des cycles naturels. L'introduction d'organismes vivants ou inertes pouvant affecter de manière définitive le patrimoine génétique national est interdite ».

¹²⁴⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 268.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 270.

¹²⁴³ Tous les extraits de la Constitution équatorienne sont tirés de M.-A. Hermitte, « La nature, sujet de droit ? », art cit, p. 211.

L'attribution de la personnalité juridique repose dans ce cas sur la reconnaissance de la subjectivité d'une nature substantielle et vivante, source de toutes les autres formes de vie.

Mais elle repose, *d'un autre côté*, sur la formalisation procédurale qui confère aux parties en présence des droits équivalents lors d'un procès guidé par les règles du contradictoire. La Constitution de 2008 reconnaît donc le rôle décisif du tribunal dans la consécration des droits de la nature. À cet égard, la doctrine se partage entre deux types d'avis distincts. Pour les uns, la personnalisation juridique ne garantit absolument pas la victoire au procès devant les tribunaux. Il est tout à fait possible d'imaginer que les juges aillent *systématiquement* à l'encontre des demandes de la nature au profit des défendeurs. C'est notamment la position de François Ost qui, sans être aussi virulent qu'il a pu l'être¹²⁴⁴, juge que la personnalisation ne garantit jamais ni l'exercice d'un droit ni la victoire au procès pour celui qui l'exerce¹²⁴⁵. Pour les autres, il est illusoire d'espérer des changements majeurs de jurisprudence sans que des sujets de droits ne le demandent en tant que victimes d'un dommage. Cette position, notamment défendue par Marie-Angèle Hermitte¹²⁴⁶, n'est pas sans rappeler celle du premier Stone lorsqu'il présentait les sujets de droit comme des victimes virtuelles d'une faute et demandeurs potentiels à un procès¹²⁴⁷. On le voit, ce n'est pas tant la casuistique qui fait débat que l'efficacité de sa mise en œuvre.

¹²⁴⁴ En 1995, il écrivait par exemple dans OST François, *La nature hors la loi: l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995, p.177 : « Notre problème fondamental consiste donc à mettre au point des solutions juridiques (et un cadre de pensée pour les justifier) réellement écologiques sans pour autant emprunter la voie, illusoire et anthropomorphique, de la personnification. »

¹²⁴⁵ OST François, « Personnaliser la nature, pour elle-même, vraiment ? » in *Les natures en question*, Philippe Descola (éd.), Paris, Odile Jacob, 2018, p. 205-226 : « On observera d'abord que, le droit étant par nature conflictuel, le simple fait de personnaliser la nature et de lui accorder des droits n'a pas automatiquement pour effet de lui donner raison à l'encontre d'autres droits revendiqués par d'autres titulaires. » Voir également REMOND-GUILLOUD Martine, *Du droit de détruire: essai sur le droit de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 252 : « Autrement dit, si elle ne peut se passer d'une intervention humaine, l'imputation de droits et obligations à la nature à travers sa qualification comme sujet de droit n'est pas déterminante dans la protection de cet intérêt. » Voir aussi pour un argument plus nuancé S. Vanuxem, *La propriété de la terre, op. cit.*, p. 92-93 : « Mais il se pourrait aussi que cette personnification au sens d'une représentation de la Nature ne puisse jamais avoir qu'une incidence limitée. Il se pourrait, en effet, que le doublement des choses de la nature par des personnes habilitées à parler et agir en leur nom, produise le même résultat que l'attribution aux communautés d'habitants d'une personnalité morale, c'est-à-dire les coiffe d'un nouveau masque qui bientôt les dissimulera et, chemin faisant, conduira au déni de leurs droits. »

¹²⁴⁶ M.-A. Hermitte, « La nature, sujet de droit ? », *op. cit.*, p. 212 : « Pour que la dynamique du procès soit efficace, il faut respecter le principe de "l'égalité des armes" dont le premier acte est l'existence de sujets de droit. Principe du droit processuel contemporain, il est lié au concept de procès équitable, au principe général du contradictoire et à la préservation de "l'équilibre des droits des parties". Dans l'un comme dans l'autre cas, le tribunal doit être indépendant et impartial, ce qui est déjà difficile avec des juges inéluctablement humains. Ils devraient être mieux armés idéologiquement pour apprendre à réaliser cet équilibre des droits lorsqu'il s'agit d'animaux et de végétaux s'opposant à des intérêts humains immédiatement perceptibles. »

¹²⁴⁷ C.D. Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, *op. cit.*

Toutes et tous reconnaissent que l'accès au procès n'est pas la garantie de la victoire. Mais, tandis que les premiers auront beau jeu de constater le faible nombre de procès remportés au nom de la nature en Équateur, les seconds pourront crier victoire à chaque fois qu'un procès reconnaît la nature, ou certaines de ces entités, comme victime d'un dommage. Pourtant, contre les premiers, il faut bien admettre que si le procès n'est pas la garantie de la victoire juridique, sans procès, la victoire est souvent provisoire. Contre le fétichisme juridique qui pense le droit comme l'horizon indépassable de la politique et le jugement comme l'effet mécanique de la loi, il convient de rappeler que la reconnaissance d'un dommage par les tribunaux est toujours aussi le résultat des luttes politiques qui concourent à sa publicité. Rien ne témoigne mieux de l'écart entre le droit de la nature et l'efficacité de sa mise en œuvre que les lois boliviennes sur la Terre-Mère.

(ii.) *L'animisme législatif bolivien*

Après une première loi promulguée en décembre 2010, le parlement de l'État plurinational de Bolivie a discuté d'une seconde loi en 2012. Celle de 2010 reconnaissait les droits de la Terre-mère mais n'était qu'une déclaration de principes, en dix points, suite aux déclarations du président Evo Morales à la Conférence Mondiale des Peuples sur le Changement Climatique et les Droits de la Terre-Mère en avril de la même année. Ce n'est qu'en 2012 qu'une « loi sur la Terre-Mère et le Développement intégral pour le Bien Vivre » sera adoptée introduisant une définition de la nature comme « sujet collectif d'intérêt général ». Or, comme le remarque Dinah Shelton dans « Nature as Legal Person¹²⁴⁸ », cette loi fut d'emblée extrêmement controversée. Les deux organisations indigènes principales, le Conseil National des Ayllus et Markas du Qullasuyu (CONAMAQ) et la Confédération des Peuples Indigènes de Bolivie (CIDOB) quittent les négociations le 22 août 2012 pour un triple motif. Premièrement, la loi assouplit les mesures de consultation des peuples indigènes autorisant une exploitation plus rapide des ressources situées dans leurs territoires. Deuxièmement, le porte-parole du CONAMAQ indique que la loi ne promet que formellement la défense de la nature, puisqu'elle « ne propose aucun changement dans la structure de base du système capitaliste, ni une reconfiguration de l'État-nation¹²⁴⁹ ». Ce qui signifie, troisièmement, que

¹²⁴⁸ SHELTON Dinah, « Nature as a legal person », in *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, Hors-série 22, septembre 2015, consulté le 17 août 2019 à l'adresse URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/16188>.

¹²⁴⁹ Cité sur le site : CARWIL Brian John, *Bolivia's new Mother Earth Law to sideline indigenous rights*, <https://woborders.blog/2012/08/24/new-mother-earth-law-sidelines-indigenous/>, 24 août 2012, consulté le 17 août 2019 : « *El proyecto solo conserva el "Vivir Bien como horizonte civilizatorio alternativo al Capitalismo" y el "Equilibrio con la Madre Tierra" de manera enunciativa (propaganda). El Proyecto de ley no propone un cambio de las bases estructurales del sistema Capitalista, ni una reconfiguración del Estado nación.* » et F. Ost, « Personnaliser la nature, pour elle-même, vraiment ? », art cit, p. 223. Voir également D. Shelton, « Nature as a legal person », art cit.

le projet de défense des droits de la Terre-Mère ne serait en réalité qu'un masque pour poursuivre le programme de développement néo-extractiviste du gouvernement. L'idée d'un « développement intégral » qui vise à concilier la possibilité d'une exploitation massive des ressources naturelles et le respect des droits des peuples autochtones ne peut en réalité conduire qu'à un conflit plus ou moins ouvert dans la mesure où les régimes de droits fondés sur la propriété privée entrent en concurrence avec les droits autochtones à disposer librement de leur territoire. Pour résumer, selon les organisations indigènes, la pseudo-défense de la nature vise en réalité à masquer la poursuite de son exploitation, tandis que pour le gouvernement, les peuples indigènes et les écologistes radicaux sabordent le programme de développement social à destination du plus grand nombre¹²⁵⁰. On le voit, deux principes distincts de légitimation de l'action politique s'affrontent au sein de la législation bolivienne : d'un côté, l'action politique doit être limitée et orientée par la prise en compte du fonctionnement des écosystèmes et de la soutenabilité des métabolismes entre humains et non-humains ; d'un autre côté, le bien-être des groupes sociaux humains est censé primer sur celui des équilibres naturels. On objectera évidemment que la possibilité d'un développement humain est toujours soumise à la possibilité d'un libre développement des *conditions naturelles* de la vie humaine. Il n'en reste pas moins que dans le discours progressiste et développementiste, l'écologie politique semble se dresser face à l'économie politique. C'est précisément cette opposition entre deux « régimes de vérité¹²⁵¹ » de la politique (l'écologie et l'économie) que le Parlement néo-zélandais cherchait à éviter en accordant la personnalité juridique au fleuve Whanganui.

(iii.) *L'animisme jurisprudentiel néo-zélandais*

Le 15 mars 2017 le Parlement néo-zélandais a reconnu que le fleuve Whanganui était une entité vivante et l'a doté de la personnalité juridique. Il ne s'agit donc pas à strictement parler d'une source jurisprudentielle, mais l'accord valide cependant des décisions de justice antérieures¹²⁵². L'enjeu était d'articuler les techniques de la *common law* avec les revendications des Maoris sur le

¹²⁵⁰ Pour une critique des politiques néo-extractivistes voir le chapitre 2 « La nature du capital ».

¹²⁵¹ FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, EHESS : Gallimard : Seuil, 2004, p. 37.

¹²⁵² F. Ost, « Personnaliser la nature, pour elle-même, vraiment ? », *op. cit.*, p. 219 : « Alors que les griefs s'accumulaient et que s'affirmait la conscience de la nécessité de faire enfin droit à la cosmologie, aux traditions et aux coutumes des populations maories, un Tribunal de réparation fut instituée en 1975 : le *Waitangi Tribunal*. Ce tribunal ordonna diverses réparations tout en multipliant les recommandations au gouvernement en vue de redresser les torts du passé ; ainsi, par exemple, il recommandait de ne plus mélanger les eaux vives et les eaux usées, même après leur passage par des stations d'épurations. »

fleuve qui visaient à la fois à défendre ses équilibres écologiques et leurs intérêts politiques et culturels. À la croisée d'une réflexion sur les ressources naturelles comme biens communs et de schèmes pratiques autorisés par une ontologie animiste, l'accord vise à transformer radicalement et durablement la gouvernance de la rivière en créant une personnalité juridique, Te Awa Tupua, représenté par deux personnes physiques, l'une nommée par la couronne, l'autre par le peuple Iwi, au sein d'une instance appelée Te Pou Tupua¹²⁵³ qui est son « visage humain¹²⁵⁴ ». Celui-ci reçoit l'aide d'un comité composé de personnes nommées par d'autres tribus et des représentants des autorités locales, Te Karewao, et d'un dernier comité chargé de la gestion du fleuve sur le long terme composé de représentants des usagers du fleuve. La structure juridique est donc éminemment complexe. Elle articule la reconnaissance d'éléments cosmologiques maoris (animisme), une gestion durable des ressources par des institutions environnementales qui en organisent la gouvernance (inspirée de la théorie des biens communs d'Ostrom) et elle soustrait le fleuve à toute possibilité d'appropriation privée.

Des décisions similaires ont été prises en Inde en mars 2017 par la High Court of Uttarakhand at Nainital afin de donner la personnalité juridique au Gange et à son affluent le Yamuna. Si le contenu et la source du droit diffèrent largement de l'accord néo-zélandais, ces décisions témoignent cependant des tentatives pour accorder des droits à la nature, en tant que sujet vivant, consacrant ainsi des éléments de cosmologie animiste dans le droit des États modernes. Paradoxalement, ces exemples invitent à une grande prudence quant à la thèse d'un devenir animiste ou d'un devenir non moderne du droit contemporain. On le voit, dans le cas de la Bolivie par exemple, l'idée que les cosmologies non modernes seraient consacrées par leur formulation dans le langage du droit occidental ne va pas sans une série d'interrogations sur la nature et l'ampleur de la *traduction* à laquelle elles sont soumises. Ce devenir animiste du droit occidental n'a-t-il pas pour corollaire un devenir naturaliste des ontologies animistes ? Ne pourrait-on pas émettre le soupçon que la naturalisation de l'animisme correspond à un nouvel impérialisme occidental, cette fois sous l'auspice pacifié d'un droit de l'environnement ? Ne faudrait-il pas d'ailleurs s'inquiéter, pour reprendre une formule de Pablo Solón, de l'introduction d'un « concept de “droits“ [qui] est une construction venue de l'extérieur du contexte indigène¹²⁵⁵ » ?

¹²⁵³ Depuis 2017, les deux personnes physiques qui composent Te Pou Tupua, le porte-parole du fleuve, sont Dame Tariana Turia et Whanganui Iwi Poukorero.

¹²⁵⁴ M.-A. Hermitte, « Artificialisation de la nature et droit du vivant », art cit, p. 266.

¹²⁵⁵ SOLÓN Pablo, « Les Droits de la Terre Mère » in *Des droits pour la nature*, Paris, Les Éditions Utopia, 2016, p. 63.

C. Ruse naturaliste et traductions postcoloniales

La consécration des droits de la nature n'est pas nécessairement le signe d'un devenir animiste de la pensée juridique. On pourrait même, à l'inverse, soupçonner qu'elle témoigne d'un impérialisme ontologique occidental qui, formalisant dans le langage du droit moderne des revendications issues de cosmologies non modernes, contribue à les trahir en en modifiant profondément le sens. Tel est en partie le sens de l'intervention de Philippe Descola dans « À qui appartient la nature ? ».

« Les peuples autochtones, écrit-il, vivant dans des milieux déclarés menacés ont bien compris la logique de cette prééminence de l'intérêt universel sur les intérêts locaux et comment ils pouvaient en tirer parti. En conséquence, ils ont commencé à se présenter comme des gardiens de la nature – notion abstraite inexistante dans leurs langues et leurs cultures – à qui la communauté internationale devrait confier la mission de veiller à leur échelle sur des environnements dont on mesure chaque jour un peu plus qu'ils les ont façonnés par leurs pratiques¹²⁵⁶. »

Le constat est donc le suivant : les peuples autochtones ayant conscience de la pression qui s'exerce sur leurs territoires traduisent dans le langage « universel » de *la* nature des revendications particulières sur l'accès, le contrôle et l'usage des espaces et des ressources grâce auxquels ils assurent leur reproduction. Cette traduction s'accompagne de l'abandon de certains traits ontologiques typiques et de l'adoption d'une cosmologie occidentale basée sur l'identification d'*une* nature sur fond de laquelle se déploieraient *des* cultures singulières. Descola reconnaît la dimension tactique de cette traduction, mais s'inquiète de la « tyrannie de l'universel¹²⁵⁷ » dont elle témoigne. La situation est donc la suivante : ou bien l'on insiste sur les risques d'un impérialisme naturaliste clandestin (à la manière de Descola), ou bien l'on souligne au contraire sur le devenir animiste de la pensée juridique contemporaine (à la manière d'Hermitte). Ces positions ne sont pas incompatibles, elles mettent seulement l'accent sur des dynamiques distinctes dans des aires culturelles différentes¹²⁵⁸. Je défendrai pour ma part la thèse que l'effort de traduction des ontologies animistes et naturalistes (mais sans doute aussi d'éléments totémistes et analogiques)

¹²⁵⁶ DESCOLA Philippe, « À qui appartient la nature ? », in *La Vie des idées*, 21 janvier 2008, consulté le 17 août 2019 à l'adresse URL : <https://laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>.

¹²⁵⁷ *Ibid.*

¹²⁵⁸ Malgré l'insistance de formules sur le devenir animiste du droit occidental, ce dont parle la juriste renvoie davantage à des formes d'*hybridation* de plusieurs structures que de transformation d'une structure dans une autre. M.-A. Hermitte, « Artificialisation de la nature et droit du vivant », *op. cit.*

aboutit à un processus d'hybridation politique (i.) qui témoigne de la dimension postcoloniale (ii.) des stratégies écologistes transnationales (iii.).

(i.) *Hybridations ontologiques*

Comme l'ont noté certains juristes¹²⁵⁹, la Constitution équatorienne n'est pas seulement le résultat d'une consécration de l'animisme dans un droit constitutionnel moderne, elle témoigne également des interactions politiques et des circulations intellectuelles entre des juristes occidentaux, l'Assemblée constituante équatorienne et des organisations non gouvernementales des pays du Nord, comme le *Community Environmental Legal Defense Fund* (CELDF) basé en Pennsylvanie. Dès lors, s'il est évident que la traduction des « schèmes de la pratique¹²⁶⁰ » dans le langage du droit occidental contribue à transformer les cosmologies amérindiennes, peut-être s'agit-il moins d'un abandon tactique que d'une stratégie discursive qui actualise des éléments déjà présents sur un mode mineur dans ces ontologies. Descola récuse l'idée que les amérindiens puissent structurellement se présenter en « gardiens de la nature » puisque la nature n'existe pas pour eux. Mais, on peut adresser à cette thèse deux objections.

D'une part, *d'un point de vue politique*, décider ce qui existe structurellement pour ces collectifs hors des usages qu'ils en font est de peu d'importance dans le contexte de la lutte¹²⁶¹. On pourrait

¹²⁵⁹ Sarah Vanuxem écrit par exemple dans S. Vanuxem, *La propriété de la terre, op. cit.*, p. 88-89 : « Cependant, les droits équatorien et bolivien relatifs à la Terre-Mère pourraient également résulter de travaux nord-américains. Il se pourrait, en effet, que l'assemblée constituante équatorienne ait bénéficié du soutien d'ONG impliquées dans la défense des peuples autochtones du bassin amazonien, de l'aide de la diaspora andine aux États-Unis, et de l'appui d'un cabinet de juristes états-uniens ayant intenté divers procès inspirés de l'article de Christopher Stone : "Should Trees Have Standing?" - un texte invitant, dès 1972, à reconnaître des droits aux "éléments naturels". Quel qu'ait pu être le rôle de ce texte, la proposition de personnifier la Nature et ses éléments n'est pas nécessairement étrangère à la tradition juridique occidentale ». Et Sarah Vanuxem d'ajouter p. 89, n.174 : « Les juristes équatoriens pourraient également avoir été inspirés, via des juristes belges, par les travaux de la juriste française M.-A. Hermitte, qui proposa, dès 1988, de constituer la diversité biologique en sujet de droit. » Moins prudent que la juriste niçoise la *Community Environmental Legal Defense Fund* affirme sur son site web que l'association CELDF a assisté l'Assemblée constituante d'Équateur pour établir les dispositions constitutionnelles conférant des droits à la nature. Voir « Fighting for Nature's Rights », sur CELDF, consulté le 17 août 2019 à l'adresse URL : <https://celdf.org/rights/rights-of-nature/> : « In 2008, was invited to meet with the Ecuador Constituent Assembly as they drafted a new constitution. CELDF assisted the Assembly to draft Rights of Nature constitutional provisions. Ecuadorians adopted their new constitution by an overwhelming majority, making Ecuador the first country in the world to recognize the Rights of Nature in its constitution. »

¹²⁶⁰ DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005, p.135.

¹²⁶¹ Descola aboutit d'ailleurs à une inversion étonnante : les amérindiens auraient succombé de manière tactique aux sirènes du naturalisme pour ne pas perdre l'autonomie sur leur territoire, tandis que les bergers européens luttant contre la réintroduction des loups et des ours incarneraient une lutte contre l'universalisme abstrait du naturalisme. P. Descola, « À qui appartient la nature ? », *op. cit.* : « Cela dit, toutes les populations locales ne sont pas prêtes à brandir des valeurs universelles de façon à conserver une marge d'autonomie sur les portions de nature dont elles tirent leur subsistance. Si l'on en juge par ce qui se passe dans les Alpes avec le loup, dans les Pyrénées avec l'ours ou dans le Bordelais avec les palombes, ce serait même le contraire qui serait la norme en France : la revendication de particularismes locaux

aller plus loin et affirmer que les hiérarchies pratiques et ontologiques (ce qui compte et ce qui ne compte pas) sont toujours l'enjeu d'une lutte sociale qui définit, au sein d'un collectif, l'importance relative des autorisations et des pratiques culturelles. D'autre part, dans la plupart des textes adoptés en Amérique andine dans les normes constitutionnelles, législatives ou jurisprudentielles, les références ne portent pas uniquement sur « la nature » mais selon les traductions du quechua « *Pachamama* », sur la Terre-Mère ou la *Tierra Madre*. Il est certain que la traduction en droit constitutionnel d'éléments cosmologiques non modernes conduit à modifier ces derniers, à les « naturaliser » pour les faire correspondre à l'idée d'une nature universelle plus conforme au naturalisme occidental. Mais, la dimension organiciste de ces métaphores et le terme même de *Pachamama* ne sont pas seulement un héritage colonial et impérial¹²⁶². Tout se passe comme si le terme ancien était aujourd'hui réinvesti d'une signification nouvelle dans une conjoncture politique où la menace principale porte sur la destruction des conditions de la reproduction sociale et de la vie en général. La *Pachamama* de la Constitution équatorienne est sans doute moins animiste que ne l'a été l'ontologie quechua avant sa formalisation dans le droit constitutionnel moderne. Mais faut-il y voir pour autant le signe fatal du triomphe impérialiste de l'universalisme naturaliste européen ?

comme façon d'échapper à la tyrannie de l'universel. » La comparaison entre la lutte des bergers alpins contre la réintroduction des loups et des luttes autochtones amérindiennes contre les grands projets extractivistes est assez trompeuse. La logique de conservation de la nature européenne, aussi étroitement naturaliste soit-elle, n'est que peu comparable à la logique de destruction capitaliste en Amazonie. Les phénomènes que ces groupes combattent sont même *strictement opposés* : les uns combattent une écologie de la conservation en raison de ses effets néfastes pour leurs troupeaux (en termes d'économie politique donc), les autres combattent la destruction capitaliste de la nature, selon un principe relevant de l'autonomie des peuples (principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes). Or, ce principe central des luttes politiques pour l'émancipation est, quelle que soit la formulation dans laquelle il se donne, un principe de *limitation et de critique transcendant de l'économie politique* : il affirme qu'il est *des droits collectifs, politiques supérieurs à tous les principes économiques*. Bien sûr, tous les points de vue sont audibles et les bergers alpins font valoir un droit légitime à mener, eux et leurs animaux, une existence paisible et sereine plutôt qu'une vie d'angoisse de mort ; mais sans un principe de discrimination des cas fondé sur une critique des rapports de domination le comparatisme anthropologique en vient à comparer des situations difficilement comparables. La critique de la tyrannie de l'universel, c'est-à-dire d'un particularisme (occidental, blanc, masculin, hétérosexuel) qui se prétend universel pour empêcher les autres formes de différences historiques à participer de l'universel, ne peut pas nous aveugler sur la dimension véritablement révolutionnaire d'un droit universel. Cette exigence universelle d'égalité radicale est constitutive de la modernité politique dans laquelle s'inscrivent autant les luttes indigènes pour un droit à l'autodétermination que les combats marxistes pour l'abolition de la propriété privée, les revendications d'une transformation des droits pour l'inclusion des minorités de genre, les combats féministes, les luttes contre le racisme, etc. Comme je le montrerai ci-après, ce fut tout l'enjeu de la critique postcoloniale de l'universalisme du *Groupe d'Études subalternes* d'affirmer que la critique de l'universel abstrait au nom du droit à la différence historique participe encore du projet moderne des Lumières.

¹²⁶² Le terme était déjà usité par exemple, dans un contexte fort différent, par le marxiste péruvien José Carlos Mariátegui dont il a déjà été question au chapitre six. Il lui permettait de poser les bases d'une traduction ontologique grâce à laquelle une alliance entre mouvements indigènes anti-colonialistes et mouvements ouvriers contre le capital devenait possible. MARIATEGUI José Carlos, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, traduit par Roland Mignot, Paris, François Maspero, 1968, p. 61.

(ii.) *Stratégies transnationales*

Une telle position réduirait la tactique politique de la traduction ontologique à un simple compromis, « faute de mieux ». Or, ces traductions sont d'abord le résultat d'alliances entre groupes sociaux en luttés à différentes échelles : locales, régionales, nationales ou transnationales. Comme l'a judicieusement noté l'anthropologue Barbara Glowczewski dans « Souveraineté aborigène », « ce sont les autochtones eux-mêmes qui nouent des alliances transnationales entre eux, que ce soit aux Nations unies ou dans leurs sites d'occupation comme Standing Rock¹²⁶³ ». Et l'anthropologue d'ajouter

« De telles alliances sont aujourd'hui indispensables pour défendre la vie sur terre, et de nombreuses stratégies possibles : réinventer des modes de contestation en inaugurant de nouveaux rituels collectifs, comme l'a fait Starhawk, ou internationaliser les luttés comme le fait par exemple le mouvement international pour les droits de la nature comme Terre-Mère, initié par des changements de constitution en Bolivie et en Équateur qui ont reconnu les droits de la Terre-Mère *Pachamama* inspirés d'une forme de culte andin¹²⁶⁴ ».

Apparaît ici une épistémologie plus attentive aux stratégies politiques mises en œuvre par les groupes sociaux en lutte qu'aux ontologies que leurs pratiques sont censées incarner. Glowczewski oppose donc à l'étude structurale des conditions cosmologiques de la pratique une anthropologie « par en bas » des transformations historiques de la culture dans les groupes en luttés, à partir des alliances qu'ils nouent. On pourrait, suivant Glowczewski, affirmer que les traductions et les hybridations théoriques sont autant le résultat de compromis avec le naturalisme occidental que l'aboutissement de discussions entre groupes dominés pour construire un langage commun des luttés dans des organisations transnationales. À cet égard, la déclaration finale de la Conférence Mondiale des Peuples sur le Changement Climatique et les Droits de la Terre-Mère de Cochabamba du 22 avril 2010 est intéressante, puisqu'elle articule deux conceptualités distinctes et homologues comme des traductions possibles entre *le* langage naturaliste occidental et *les multiples* cosmologies non modernes *unifiées*.

« Les entreprises et les gouvernements des pays dits “les plus développés“, avec la complicité d'une partie de la communauté scientifique, réduisent la question du

¹²⁶³ GLOWCZEWSKI Barbara, « Souveraineté aborigène », in *Vacarme*, n° 81, octobre 2017, p. 123-131. Pour une histoire de l'internationalisme indigène aux États-Unis, notamment autour de Standing Rock et des luttés Dakota, Nakota et Lakota, on consulera ESTES Nick, *Our History Is the Future*, Londres, New York, Verso, 2019. Il y défend notamment le rôle central de l'internationalisation des luttés dans la constitution d'une « identité indigène globale » (p. 172) de résistance à la domination coloniale au cours de la seconde moitié du XX^e siècle.

¹²⁶⁴ B. Glowczewski, « Souveraineté aborigène », art cit, p. 125.

changement climatique à une élévation de la température sans en aborder la cause qui est le système capitaliste. Nous sommes confrontés à la crise ultime du modèle de civilisation patriarcal fondé sur la soumission et à la destruction des êtres humains et de *la nature* qui s'est accéléré avec la révolution industrielle.

Le système capitaliste nous a imposé une logique de concurrence, de progrès et de croissance illimitée. Ce régime de production et de consommation repose sur la recherche de gains sans limites, en séparant *l'être humain de la nature* et en instaurant une logique de domination sur cette dernière, transformant tout en marchandise : l'eau, la terre, le génome humain, les cultures ancestrales, la biodiversité, la justice, l'éthique, les droits des peuples, et la vie elle-même.

En régime capitaliste, la *Terre-Mère* est simplement la source des matières premières et les êtres humains ne sont que des moyens de production et de consommation, des personnes qui ont de la valeur en fonction de ce qu'ils possèdent et non par ce qu'ils sont¹²⁶⁵ ».

On le voit, la conceptualité occidentale de « la nature » universelle est mobilisée parallèlement au registre non moderne de la Terre-Mère¹²⁶⁶. Le préambule de la déclaration, dont cet extrait est issu, s'adresse explicitement aux peuples du Nord pour les enjoindre à adopter une ontologie organiciste seule à même d'autoriser des pratiques soutenables et d'interdire les logiques destructrices de la Terre¹²⁶⁷. Ce faisant, il est indéniable que l'interpellation des « peuples du monde » passe par un double mouvement. D'une part, l'ensemble des cosmologies non modernes des peuples indigènes est unifié sous une seule bannière commune, celle des « droits de la Terre-Mère », parfois traduit en défense de *la nature*. Cette harmonisation par subsomption sous une catégorie générale correspond à un processus de simplification de la diversité des contextes symboliques réels. Elle ne peut cependant pas se comprendre sans la volonté partagée par les organisations en présence de trouver un langage commun et unifié pour *s'allier contre une* logique destructrice qui leur est étrangère.

¹²⁶⁵ « Déclaration finale de Cochabamba », <http://www.cadtm.org/Declaration-finale-de-Cochabamba>, 2010. Les italiques sont de moi.

¹²⁶⁶ Dans la Déclaration Universelle des Droits de la Terre-Mère énoncé par cette même conférence de Cochabamba, le registre de « la nature » disparaît complètement au profit de la terminologie de la Terre-Mère. Le naturalisme de la *déclaration finale* des Peuples de Cochabamba apparaît donc comme le langage adapté à l'interpellation politique des peuples du Nord. En revanche, on trouve aussi dans l'histoire européenne un organicisme spiritualiste : dans l'alchimie à la Renaissance, la nature apparaît comme un quasi-sujet, ou bien encore dans la célébration chthonienne des forces telluriques en Grèce antique et notamment chez Sophocle. Voir MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Londres, Wildwood House, 1982. ; et BLOCH Ernst, *Droit naturel et dignité humaine*, traduit par Denis Authier et Jean Lacoste, Paris, Payot, 1976.

¹²⁶⁷ « Déclaration finale de Cochabamba », art cit. : « Nous proposons aux peuples du monde de récupérer, de revaloriser et de renforcer les connaissances, les savoirs et les pratiques ancestrales des Peuples indigènes, affirmés dans l'expérience et la proposition du « Vivre bien », en reconnaissant la Terre-Mère comme un être vivant, avec lequel nous avons une relation indivisible, interdépendante, complémentaire et spirituelle. »

Cette subsumption de cosmologies largement hétérogènes sous la catégorie de Terre-Mère correspond, d'autre part, à la nécessité de faire front contre la logique réifiante et destructrice du capital. La synthèse du divers des cosmologies dans un programme commun présuppose en définitive la traduction naturaliste de la « Terre-Mère » en « nature universelle » afin de lutter contre la logique de l'accumulation de la valeur. Mais elle engage aussi une traduction du concept instrumental de « nature universelle » en un concept organiciste et spirituel¹²⁶⁸. La radicalisation de l'antagonisme contre le capital mondial et contre ses effets écologiques suppose l'élaboration d'un discours commun qui, en synthétisant la diversité cosmologique des peuples indigènes, introduit des éléments naturalistes grâce auxquels les revendications écologistes et autonomistes peuvent être traduites dans le langage des droits naturels familiers aux peuples modernes. Ce grand mouvement de traduction est l'acte politique inaugural d'une internationalisation des formes de lutte qui répond à l'hybridation des rapports sociaux sous l'effet de la logique d'universalisation du capital. Tout se passe comme si, dans le capitalisme, les revendications pour la différence historique et les formes non modernes d'appartenance humaine devaient toujours affronter l'universalisme impérial des Lumières européennes.

(iii.) *Traductions postcoloniales*

On retrouve donc ici un des thèmes essentiels du programme de l'histoire postcoloniale tel qu'il a été défini par Dipesh Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*¹²⁶⁹. L'historien indien approuve l'idée marxienne selon laquelle la logique du capital est celle d'une universalisation du travail abstrait, c'est-à-dire d'une généralisation de l'équivalence des marchandises en tant que réalisations objectives d'une certaine quantité de force de travail dont toutes les qualités particulières auraient été abstraites dans l'échange marchand. Le *travail* abstrait est la substance de la valeur mesurée par le temps de travail socialement nécessaire à la production d'une marchandise. Il suppose donc, selon Chakrabarty, un *travailleur* abstrait dénué de toute qualité historique et culturelle particulière. Le travailleur (au « neutre masculin ») est le pur substrat d'une force de travail virtuelle, exigé par le procès de travail et l'accumulation capitalistes, qui se réalise grâce au contrat de travail qui consacre lui-même l'égalité abstraite entre des subjectivités juridiques sans qualité. Le développement du capitalisme pose donc, comme son propre présupposé vital,

¹²⁶⁸ Déclaration Universelle des Droits de la Terre-Mère, article 1, al. 1 et 2 : « 1) La Terre Mère est un être vivant. 2) La Terre Mère est une communauté unique, indivisible et autorégulée d'êtres intimement liés entre eux, qui nourrit, contient et renouvelle tous les êtres. »

¹²⁶⁹ CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et traduit par Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

l'homme abstrait des Lumières, le citoyen porteur de droits. Telle est pour Chakrabarty l'Histoire 1 du Capital, sa logique universelle.

Mais l'historien note que cette histoire n'existe pas plus que l'homme abstrait qu'elle présuppose. On entre toujours à l'usine avec des croyances, des relations affectives, des orientations sexuelles, des pratiques religieuses, des discours politiques, etc. De fait, l'Histoire 1 du capital, celle du travailleur abstrait échangeant sa force de travail pour un salaire, n'est possible que parce qu'elle est actualisée par d'autres histoires, des Histoires 2, qui ne sont pas posées par le procès capitaliste lui-même et qui peuvent, à l'occasion, fournir des motifs de résistance. Si le contrat juridique qui lie le travailleur à son employeur suppose la figure du travailleur abstrait porteur de droits propre aux Lumières européennes, c'est toujours une personne particulière qui le signe et qui peut entrer en résistance avec son univers de représentations, de normes, de coutumes et d'affects. Sous le régime du capital, toute existence concrète réelle est l'incarnation particulière de l'individu abstrait (en tant que travailleur) dans des histoires vécues singulières, des Histoires 2. À l'inverse, l'histoire du travail abstrait n'existe que dans des histoires concrètes qui font exister « l'homme universel » en l'incarnant de manière singulière. Le travailleur abstrait du capital est une fileuse indienne musulmane.

L'individu réel doit donc toujours affronter la double logique de l'exploitation capitaliste qui ne cherche à le faire exister que comme travailleur et, *simultanément*, la logique de l'abstraction des Lumières européennes qui ne cherche à le faire exister que comme un homme européen porteur de droits sans genre, sans histoire, sans culture, sans affect. Toute lutte contre le capital est donc un combat contre la réduction de l'universel (l'individu porteur de droit) à l'une de ses figures historiques (l'homme européen). Le combat postcolonial vise donc à défendre la légitimité de toutes les subalternes à incarner l'humanité. Voilà pourquoi l'histoire moderne est une histoire d'hybridations ontologiques. Mais cela signifie aussi, pour l'historien, que toute critique du capitalisme et toute revendication pour une différence historique doivent nécessairement faire face à la prétention hégémonique de l'universel européen et en subir l'influence.

« Le capital introduit dans chaque histoire des thèmes universels des Lumières européennes, mais, à l'examen, l'universel se révèle être un lieu vide dont les contours instables ne deviennent visibles que lorsqu'un substitut (*proxy*), un particulier, usurpe sa position dans un geste de prétention et de domination. Telle est, à mon sens, l'incessante, l'inévitable politique de la différence historique à laquelle nous consigne le capital mondial. Dans le même temps, la lutte par laquelle on cherche à insérer d'autres histoires dans le lieu toujours vide de l'Histoire 1, et

ainsi, à modifier cette histoire universelle vide posée par la logique du capital, introduit un peu de cette histoire universelle dans nos diverses pratiques de vie¹²⁷⁰ ».

Telle qu'il la présente, l'histoire du capital est donc nécessairement une histoire coloniale, une histoire de l'hybridation des présupposés naturalistes abstraits des Lumières européennes et des revendications à la différence historique des subalternes. Si « le capital introduit dans chaque histoire des thèmes universels des Lumières européennes », c'est que l'équivalence des marchandises suppose la figure d'un homme abstrait porteur de droits universels, un travailleur capable de vendre librement sa force de travail, apte à signer le contrat par lequel il sera exploité. Que la lutte « introdui[se] un peu de cette histoire universelle dans nos pratiques de vie » signifie donc que l'on n'échappe pas à la logique universelle du capital européen même et surtout lorsqu'on la combat. Revendiquer sa différence historique c'est faire reconnaître que sa particularité est *une manifestation de l'universel* parmi d'autres, aussi légitime que toutes les autres. L'histoire moderne « constitue également, écrit-il, un procès de traduction des différents mondes vécus et horizons conceptuels de l'être humain dans les catégories de la pensée des Lumières qui sont inhérentes à la logique du capital¹²⁷¹ ». La déclaration de Cochabamba témoigne-t-elle d'une autre logique ? Ne s'agit-il pas pour les peuples autochtones de faire exister des modalités d'être au monde que l'histoire de la colonisation et du capitalisme ont traduit et traduisent encore dans les catégories de la modernité occidentale, à commencer par celle de nature ?

La lutte est impossible sans la traduction, dirait Chakrabarty¹²⁷². Et l'hybridation coloniale est un double processus qui rend des histoires singulières conformes à la logique universelle abstraite des Lumières européennes et qui concrétise celle-ci, la réalise, l'incarne toujours dans des vécus singuliers. De même, les collectifs réunis à Cochabamba adoptent, comme nombre de peuples autochtones dans les luttes en cours, de manière intermittente et selon les contextes d'énonciation le langage universel de la nature occidentale. Mais suivant l'histoire postcoloniale, il faut admettre que cette hybridation ontologique ne relève pas d'une simple décision tactique ou d'une défaite politique. Elle incarne la seule voie stratégique possible pour une lutte transnationale qui doit traduire dans un langage commun l'hybridation des cosmologies et des temporalités historiques sous l'effet de la logique universelle du capital. On ne choisit pas l'hybridation, elle est le fait fondamental de l'histoire coloniale, l'empire d'un particularisme qui prend les traits de

¹²⁷⁰ *Ibid.*, p. 127

¹²⁷¹ *Ibid.*, p. 127.

¹²⁷² *Ibid.*, p. 127-128.

l'universel. Les peuples autochtones emploient certes le vocabulaire européen et colonial de la *nature* extérieure et mécanique, cet universel abstrait de l'ontologie moderne, mais ils le font pour défendre *une* nature particulière, celle organiciste et spirituelle à laquelle ils appartiennent.

Les tentatives de constitution d'une lutte écologiste postcoloniale traduisent les cosmologies non modernes dans le langage naturaliste, afin de concrétiser le monisme naturaliste européen en un organicisme spiritualiste capable de préserver et de généraliser les rapports autochtones à la terre. On assiste donc, dans le domaine du droit de l'environnement, à une lutte pour l'hégémonie entre des cosmologies concurrentes qui n'autorisent pas les mêmes pratiques. La déclaration de Cochabamba et, plus généralement, le devenir naturaliste des pensées animistes, est le résultat d'une stratégie transnationale de traduction des luttes en contexte d'hybridation postcoloniale. En somme, les collectifs autochtones proposent, sous le titre de nature, une inversion du motif de la domination européenne en réalisant l'universel abstrait de « la » nature dans le particulier concret d'un organicisme non occidental. Une fois encore, l'étude structurale des cosmologies est à la fois la condition d'une réflexion décisive sur la multiplicité des rapports à la Terre et une épistémologie peu à même de rendre compte de l'historicité des collectifs en lutte pour leur émancipation. On ne peut évidemment que partager et encourager le souhait de Descola de ménager une place à l'ensemble des ontologies en cherchant à les articuler de manière non hiérarchique. Il s'agit là d'une revendication essentielle pour un droit à la différence historique. Mais il faut aussi admettre que l'hybridation est un processus continué de l'histoire moderne qui empêche de penser les différences ontologiques hors de l'expérience de la « rencontre » coloniale. Si certaines pratiques ont été, et sont encore, plus déprédatrices que d'autres, l'enjeu des luttes est de proposer une nouvelle hiérarchie des autorisations et des interdictions. L'histoire postcoloniale des luttes écologistes enseigne combien les conceptions du monde peuvent, du fait même de leur traduction, devenir des modes de résistance contre les logiques dominantes et réifiantes du capital et de son Europe.

La consécration d'un droit de la nature est un remarquable instrument de luttes contre les effets destructeurs de notre mode de production. Elle engage une réflexion sur les cosmologies qui l'autorisent et sur les traductions qu'elle impose. Cette subjectivation de la nature pose cependant deux problèmes que nous avons déjà rencontrés dans l'introduction de ce chapitre. Premièrement, la personnalisation de la nature ne garantit pas en tant que telle, une remise en cause de la propriété privée. Si cette subjectivation est absolument nécessaire pour limiter des *usages* déprédateurs de l'environnement, elle ne garantit pas une limitation de la *propriété* sur laquelle est fondée la possibilité de l'exploitation de la nature et de la domination sociale. Comme le montre les exemples andins,

tant qu'elle n'est pas combinée à une remise en cause de l'appropriation privée, la personnalisation de la nature est compatible en droit et en fait avec la poursuite des politiques extractivistes et déprédatrices.

Deuxièmement, le droit de la nature soulève la question de l'effectivité des sanctions dans des sociétés où l'application du droit est garantie par des États qui sont structurellement impliqués dans l'accumulation du capital. Ils organisent en effet la reproduction d'un rapport de classe par un régime de droit civil fondé sur une conception exclusive de la propriété. L'antagonisme du capital et du travail suppose des rapports de propriété où certains peuvent posséder les moyens de production et de subsistance tandis que les autres sont contraints à vendre leur force de travail pour obtenir leur moyen de reproduction. Ce rapport *social* du capital et du travail suppose des rapports *juridiques* de propriété privée que les États capitalistes visent à reproduire. On peut légitimement se demander si un État fondé sur des rapports de propriété privée peut efficacement lutter contre les effets écologiques et sociaux de cette propriété en ajoutant simplement un droit de la nature. C'est pourquoi beaucoup de juristes se sont inquiétés du manque d'efficacité de la personnalisation. L'exemple de l'Équateur serait à cet égard significatif : dans un pays où les droits de la nature sont reconnus constitutionnellement peu de procès ont véritablement garantis leurs mises en œuvre face aux logiques extractivistes de l'État et des sociétés transnationales. Dès lors, le problème des politiques étatiques est indissociable d'une réflexion sur le droit de propriété. Le droit de l'environnement engage ainsi une réflexion plus profonde sur les formes juridiques de la propriété les mieux adaptées à la préservation des ressources.

2. La nature-patrimoine, objet de devoir

Plutôt que de conférer des droits subjectifs à la nature, des juristes ont proposé d'en faire un objet de devoir pour les humains. Cette solution a été présentée comme une réponse aux deux problèmes qui viennent d'être évoqués. En effet, la catégorie de patrimoine, héritée du droit romain, ne repose pas sur la division entre sujet et objet et permet d'articuler des régimes de propriété privée, des institutions publiques et des usages communs¹²⁷³. Cette piste juridique, peut-être la plus ancienne en droit de l'environnement, n'est pas la plus partagée. Elle est cependant consacrée en droit international, en droit communautaire et en droit français par la catégorie de « patrimoine commun ». L'article L.110 alinéa 1 du Code de l'environnement français dispose ainsi que « les espaces, ressources et milieux naturels, les sites et les paysages, la qualité de l'air, les espèces animales et végétales, la diversité et les équilibres biologiques auxquels ils participent font partie du patrimoine commun de la nation¹²⁷⁴ ». La finalité politique de cette catégorie est de limiter le pouvoir absolu du propriétaire sur la chose (A), par une articulation de différents usages et régimes de propriété (B) qui, transformant la nature en héritage, suppose et produit une « communauté imaginaire¹²⁷⁵ », l'humanité ou la nation, dont il faudra interroger la pertinence (C).

A. La propriété ou le droit de détruire

La critique de la personnalisation juridique de la nature repose sur l'idée que cette manière de la protéger n'est pas efficace face au « prince des droits réels¹²⁷⁶ », la propriété privée. Par droit réel, on désigne les règles positives qui encadrent les rapports des personnes et des choses (*res*). Or, comme l'écrit Martine Rémond-Gouilloud dans *Du droit de détruire*, « Le sujet de droit est maître de l'objet, et sa maîtrise ne saurait être contestée que pour le bénéfice d'autres sujets de droit. De respect de l'objet pour lui-même, il ne saurait être question¹²⁷⁷ ». L'étude civiliste de la propriété privée renoue avec le motif de la destruction annoncé dans la première partie de ce travail. Martine

¹²⁷³ M. REMOND-GOULLLOUD, *Du droit de détruire*, *op. cit.*, p. 252 : « Autrement dit, si elle ne peut se passer d'une intervention humaine, l'imputation de droits et obligations à la nature à travers sa qualification comme sujet de droit n'est pas déterminante dans la protection de cet intérêt. »

¹²⁷⁴ Code de l'Environnement, Art. L.110 al. 1.

¹²⁷⁵ ANDERSON Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 2016.

¹²⁷⁶ M. Rémond-Gouilloud, *Du droit de détruire*, *op. cit.*, p. 12.

¹²⁷⁷ *Ibid.*

Rémond-Gouilloud a initié en juriste l'étude de l'institution centrale de cette civilisation : le droit de propriété comme droit de détruire la chose possédée.

« Or le droit de propriété, écrit-elle, tel que le sacralise l'article 544 du Code civil est le "droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue". Ceci signifie que leur propriétaire peut non seulement s'en servir, non seulement en percevoir les fruits, légumes du jardin, loyers de l'immeuble, mais même en abuser. C'est dire qu'il peut s'en priver, juridiquement, par don, vente ou legs, mais même physiquement : il a le droit de les détruire. Brûler, jeter, tuer : en anéantissant sa chose, désormais disponible pour quiconque, le propriétaire exerce sa maîtrise de la manière la plus absolue¹²⁷⁸ ».

Le droit de propriété défini par le Code civil se décompose en un triple droit sur la chose : le droit d'user de la chose (*usus*), le droit d'en percevoir des revenus (*fructus*) et le droit de s'en priver, d'en disposer à sa guise (*abusus*). Dans le droit de propriété privée coïncident donc tous les usages possibles d'un bien, y compris sa destruction. Le propriétaire d'une voiture a le droit de la détruire et le propriétaire d'un animal celui de le tuer. « Égorger l'animal, déchieter l'arbre, empoisonner l'étang¹²⁷⁹ » revient à réaliser dans le monde le pouvoir de répression que l'ego impose à sa nature intérieure¹²⁸⁰. Rémond-Gouilloud en conclut que le droit de propriété privée flatte deux « instincts » contradictoires : la *peur de manquer*, c'est-à-dire de ne pas pouvoir assurer les conditions de sa reproduction (un instinct de survie en quelque sorte) et un *désir de puissance* qui s'incarne dans la possibilité de détruire conférée par l'*abusus*. Qu'on accepte l'idée « d'instinct », qui présuppose une nature universelle, ou que l'on considère que ces passions sont produites par les institutions qui les posent comme leur propre condition d'émergence, il n'en reste pas moins qu'elles expriment leur effectivité dans le rapport moderne du sujet et de l'objet. En quoi cette définition de la propriété comme droit de disposer librement de ses biens pose-t-elle particulièrement problème d'un point de vue écologique ?

¹²⁷⁸ *Ibid.* ; voir *Code civil*, L. Leveneur (éd.), éd. 2019, Paris, LexisNexis, art. 544 : « La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. »

¹²⁷⁹ M. Rémond-Gouilloud, *Du droit de détruire, op. cit.*, p. 50.

¹²⁸⁰ On retrouve ici les thèmes francfortois développés au chapitre 3. Voir notamment HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor Wiesengrund, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974. L'idée d'un inconscient social fondé sur la « sur-repression psychique » a cependant été élaborée le plus avant par Marcuse dans MARCUSE Herbert, *Eros et civilisation : contribution à Freud*, traduit par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Editions de Minuit, 1968.

En tant que droit absolu à la libre disposition¹²⁸¹, la propriété consacre la possibilité de la destruction comme pouvoir souverain de l'homme sur le monde. On voit ici poindre un motif original dans l'histoire de sa critique. Tandis que les socialismes du XIX^e siècle critiquaient le droit de propriété comme l'idéologie juridique masquant un rapport d'exploitation et de domination entre personnes médiatisé par des choses, la critique juridique et écologiste de la propriété met en avant le rapport de domination de l'homme sur les choses, médiatisé par des formes sociales aliénées. Disposer de la chose à sa guise n'est donc pas seulement un moyen dans l'exploitation du travail, c'est aussi une fin du rapport de pouvoir qui traduit en institution le rapport instrumental qui l'autorise. Si la propriété privée est une institution de la destruction, elle consacre et généralise un rapport au monde qui ne peut qu'élargir la crise écologique en cours en favorisant la dégradation des conditions de toute reproduction sociale et naturelle. Évidemment, la propriété privée a toujours connu des limitations à commencer par celle de ne pas en avoir un « usage prohibé par les lois et règlements¹²⁸² », normes qui sont de plus en plus contraignantes en termes environnementales. Pour autant, la concaténation de l'usage (*usus*), du revenu (*fructus*) et de la disposition (*abusus*) dans un seul et même droit confère un pouvoir sur les objets qui, sans être illimité, est pourtant absolu puisqu'il est incontestable. Voilà pourquoi la réflexion sur la propriété en droit de l'environnement cherche à instituer un autre rapport aux choses qui permettrait de favoriser d'autres usages. Tel est l'enjeu de la patrimonialisation.

¹²⁸¹ F. Ost, *La nature hors la loi, op. cit.*, p. 47 : « Irrésistible ascension de la propriété privée qui triomphe la nuit du 4 août 1789 et se voit solennellement consacrée à l'article 544 du Code civil comme droit "le plus absolu". Au cœur de ce dispositif nouveau : la libre disposition des biens dont on est propriétaire. "Disposer de" devient la modalité essentielle de notre rapport aux choses ; plus encore que la simple appropriation qui ne se distingue pas nécessairement de la détention comme simple usager, la libre disposition est le signe de la véritable maîtrise. Elle consacre le droit d'abuser de la chose, jusqu'à la laisser dépérir ou même la détruire ; plus rationnellement, elle permet la mobilisation des biens en vue de leur exploitation économique la plus rentable. L'appropriation renvoie encore à un monde immobile, celui des fortunes immobilières calquées sur un ordre social statique ; la libre disposition, en revanche, renvoie à un monde mobile, celui du marché, où les fortunes se font et se défont au gré de l'habileté des opérateurs à tirer parti de ses opportunités. La propriété consacrée par le code civil n'est donc pas la propriété-conservation, mais la propriété-circulation (qui suppose achat, vente, location, hypothèque), et bientôt la propriété-transformation. »

¹²⁸² C. civ., art. 544.

B. Le patrimoine ou le devoir de transmettre

La notion de patrimoine, héritée du droit romain, paraît difficile à définir de manière univoque. Ou plutôt, la souplesse du régime de droit qu'elle engage lui offre une variété significative de formes possibles. Pour Martine Rémond-Gouilloud, sa vertu principale consiste à faire de la notion de *res communis* (biens communs) le pilier d'une nouvelle conception des biens où la propriété étant distincte de l'usage, les droits des propriétaires et ceux des usagers se limitent réciproquement garantissant la préservation des ressources. Le modèle à développer semble être celui de l'usufruit. En effet, la transmission du patrimoine par le démembrement de la propriété confère à l'usufruitier un droit d'usage de la chose, limité par le devoir de conservation qui le tient à l'égard du nu-propriétaire. L'usufruitier peut donc « se servir d'une chose pour en tirer l'avantage qu'elle est normalement supposée procurer¹²⁸³ » mais ne peut pas se réserver le pouvoir d'utiliser la chose à l'avenir, autrement dit il ne peut priver autrui (le nu-propriétaire) de la possibilité d'en faire usage¹²⁸⁴. Dans la mesure où il ne doit pas nuire non plus aux droits de l'usufruitier, le nu-propriétaire doit aussi, à sa manière, assurer la conservation de la chose dont il a la propriété mais non la jouissance¹²⁸⁵. Or, comme le remarque Rémond-Gouilloud ce démembrement est adapté à la transmission d'un patrimoine puisqu'il sépare l'usage de la propriété et ne comporte aucun *abusus* : personne ne peut disposer librement de la chose sans contrevenir au droit d'autrui. La notion de « patrimoine commun » de la nation ou de l'humanité, appliquée à la nature, exprime ainsi la dualité d'un rapport soutenable aux natures historiques : d'un côté, la nature doit être « exploitée pour le profit de tous », mais, d'un autre côté, « elle doit être préservée pour continuer à être utilisée pour le profit de tous¹²⁸⁶ ». En d'autres termes, la notion de patrimoine commun permettrait d'articuler les intérêts conjoints de deux groupes de personnes séparées dans le temps : les vivants et les générations futures¹²⁸⁷, sous une catégorie commune, l'humanité ou la nation. Le patrimoine commun consacre donc la valeur supérieure de certaines entités naturelles historiques ou de certains espaces naturels grâce à la catégorie de chose commune et en projetant les conditions de

¹²⁸³ M. Rémond-Gouilloud, *Du droit de détruire, op. cit.*, p. 127.

¹²⁸⁴ C. civ., art. 618 : « L'usufruit peut aussi cesser par l'abus que l'usufruitier fait de sa jouissance, soit en commettant des dégradations sur le fonds, soit en le laissant dépérir faute d'entretien ».

¹²⁸⁵ C. civ., art. 599 : « Le propriétaire ne peut, par son fait, ni de quelque manière que ce soit, nuire aux droits de l'usufruitier. »

¹²⁸⁶ M. Rémond-Gouilloud, *Du droit de détruire, op. cit.*, p. 150.

¹²⁸⁷ Encore une fois, je parlerai peu des travaux importants en droit pénal de l'environnement (interne, communautaire ou international). Mais dans cette branche du droit la catégorie de patrimoine et son corollaire la protection du droit des générations futures, est essentielle. Voir notamment V. Cabanes, *Un nouveau droit pour la Terre, op. cit.*

reproduction des ressources à partir de la représentation des besoins des générations futures¹²⁸⁸. François Ost, l'un des plus fervents défenseurs de la patrimonialisation dans la doctrine française, considère ainsi la transmission comme la caractéristique essentielle d'un dispositif qui renforce la communauté qu'il présuppose en l'inscrivant dans la temporalité longue des générations successives.

Étant hérités, les biens patrimoniaux sont « inscrits dans la chaîne de transmission qui demande commémoration et respect¹²⁸⁹ ». Mais la centralité de la *res communis* dans l'institution patrimoniale produit autant le collectif qu'elle ne le suppose. En effet, la chose commune – à la différence de la *res nullius* qui n'appartient à personne mais qui est susceptible d'appropriation (l'animal sauvage traqué par le chasseur) – est inappropriable : elle appartient à tous et ne peut être appropriée par personne en particulier. Les *res communes*, telles qu'elles sont par exemple définies par l'article 714 du Code civil, peuvent jouer un rôle central dans la consécration de la nature comme patrimoine commun. Le Code dispose en effet « [qu']il est des choses qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous¹²⁹⁰ ». S'il s'agit d'une concession du législateur impérial à l'usage coutumier des communaux d'Ancien Régime, il n'en reste pas moins que le droit des choses communes peut servir de fondement à la patrimonialisation de la nature. Le troisième et dernier élément décisif du patrimoine commun est qu'il consacre le caractère irremplaçable de ce qu'il protège. En résumé, la notion de patrimoine commun permet de dépasser les logiques de séparation entre les vivants et les morts, les propriétaires et les usagers, les temps et les espaces. Pourtant, on peut se demander si la patrimonialisation ne rejoue pas un dualisme typiquement moderne en validant la distinction des sujets et des objets pour seulement substituer à la logique du pouvoir exclusif sur la chose une gestion soutenable des ressources. Auquel cas, il faudrait

¹²⁸⁸ M. Rémond-Gouilloud, *Du droit de détruire, op. cit.*, p. 151 : « Le concept de patrimoine commun de l'humanité, en sacralisant le concept de *res communis*, met en valeur le respect qui lui est dû et les devoirs qui s'imposent à ses usagers. Parce que l'humanité est une notion trop vague pour fonder des obligations commandées par la protection d'intérêts précis, le concept commande la préservation de la ressource pour elle-même. La notion de générations futures en est la projection dans la durée : elle justifie que les appétits à court terme s'effacent au nom de la projection à long terme, et que ces appétits ne doivent pas se traduire par une destruction de la ressource, ou une altération de sa substance. Voici donc pourquoi ces termes mystiques, en apparence si peu conformes au réalisme matérialiste ambiant, trouvent aujourd'hui une telle résonance. Tels les principes du droit naturel, ils résistent à toute transcription en droit positif : il est vain de tenter d'en préciser le contenu ou la portée exacte. Mais tels également les préceptes du droit naturel, ils irriguent de nombreuses institutions qui seraient sans eux dépourvues de sens. »

¹²⁸⁹ F. Ost, *La nature hors la loi, op. cit.*, p. 310.

¹²⁹⁰ C. civ., art. 714.

encore définir les collectifs en charge de l'usage et de la préservation des ressources et s'interroger sur la possibilité d'étendre ce régime juridique à d'autres contextes ontologiques.

C. L'humanité universelle face aux natures historiques

Plusieurs critiques peuvent être adressées au désir de patrimonialiser la nature. Premièrement, si l'humanité et notamment les générations futures apparaissent comme les récipiendaires d'un bien qu'on leur lègue encore faut-il déterminer qui est responsable de l'usage contemporain de celui-ci. Deuxièmement, la conception de la nature comme un patrimoine rejoue l'opposition entre un sujet humain gestionnaire et un objet non humain passif, supposant universelles les formes du partage auxquelles elle se prête.

La notion de « patrimoine commun » engage différentes conceptions de la communauté. Le patrimoine peut appartenir à l'humanité¹²⁹¹, à un ensemble d'États¹²⁹², à une nation¹²⁹³ ou à une communauté. Lorsque c'est l'humanité en général qui est responsable, il convient de mettre en place les institutions qui vont pouvoir établir le dommage et le lien de causalité avec son auteur et imputer la faute. Seul le tribunal international du droit de la mer, fondé en 1982, possède, en droit international, les prérogatives pour appliquer la catégorie de « patrimoine commun de l'humanité » aux fonds marins internationaux dans le cas de litige sur l'exploitation des ressources sous-marines. En droit interne français, la caractérisation de « patrimoine commun de la nation » intègre davantage d'entités naturelles : « les espaces, ressources et milieux naturels terrestres et marins, les sites, les paysages diurnes et nocturnes, la qualité de l'air, les êtres vivants et la biodiversité ». Cette définition du patrimoine commun appelle deux remarques. D'une part, le patrimoine est toujours dépendant d'un sujet juridique collectif qui unit sur une temporalité longue des personnes passées, présentes et futures. Elle suppose ainsi l'existence d'un intérêt humain à préserver en faisant des

¹²⁹¹ Les deux seules occurrences en droit international du « patrimoine commun de l'humanité » se trouvent dans la « Déclaration des principes régissant le fond des mers et des océans, ainsi que leur sous-sol, au-delà des limites de la juridiction nationale », la résolution 2749 (XXV) de l'Assemblée Générale des Nations Unies de 1970 et l'article 136 de la Convention sur le Droit de la mer du 30 avril 1982 qui dispose que « La Zone et ses ressources sont le patrimoine commun de l'humanité ».

¹²⁹² La Charte européenne sur l'eau approuvée par le Conseil de l'Europe en 1968 dispose en son point 10 que l'eau est le « patrimoine commun » de l'Europe et la directive 2000/60/CE de l'Union européenne dispose que « l'eau n'est pas un produit commercial comme les autres, mais un patrimoine qui doit être protégé, défendu et traité comme tel ».

¹²⁹³ C. de l'env., art. L.110 al.1 : « Les espaces, ressources et milieux naturels terrestres et marins, les sites, les paysages diurnes et nocturnes, la qualité de l'air, les êtres vivants et la biodiversité font partie du patrimoine commun de la nation. Ce patrimoine génère des services écosystémiques et des valeurs d'usage. »

entités naturelles des « valeurs d'usage » pour les humains. Elle témoigne donc d'une conception anthropocentrique des rapports entre les humains et les mondes non humains qui s'est largement élaborée dans un contexte occidental. Les entités naturelles ne sont à préserver que dans l'intérêt humain et non pour leur dignité propre. Quoiqu'on en dise, la catégorie de patrimoine commun rejoue la division du sujet et de l'objet. Certes, le sujet n'est plus un sujet individuel et local, mais un sujet collectif translocal. Pourtant, il doit gérer un ensemble de biens matériels qui ne prennent pas part, en tant qu'acteurs, à la définition des usages soutenables qu'ils supposent. On voit ici la différence fondamentale entre la patrimonialisation et la personnalisation de la nature : elles renvoient à des ontologies distinctes et presque antagoniques des rapports entre humains et non humains¹²⁹⁴. De ce point de vue, la définition patrimoniale de la nature semble particulièrement adaptée aux ontologies modernes des pays occidentaux. Mais, d'autre part, la doctrine a largement critiqué cette notion pour son manque d'efficacité tant en termes de prévention des comportements déprédateurs ou pollueurs que de l'application possible de sanctions *a posteriori*. Ainsi Meryem Deffairi écrit-elle que le patrimoine commun apparaît à une partie de la doctrine « comme un concept purement incantatoire » puisque « le rattachement des composantes de l'environnement au patrimoine commun de la nation n'entraîne pas *a priori* l'application d'un régime juridique particulier¹²⁹⁵ ». Il faut par exemple reconnaître un « préjudice écologique », consacré par la réforme du Code civil de 2016, afin que les tribunaux puissent juger des dommages écologiques¹²⁹⁶.

En résumé, la doctrine du patrimoine commun permet d'établir des obligations à l'égard de la nature dans des contextes ontologiques où les réalités naturelles sont pensées comme des objets face à des sujets. Elle joue alors un rôle important dans la définition symbolique de ce qui constitue le collectif. Pensées comme un patrimoine commun, les réalités naturelles apparaissent

¹²⁹⁴ François Ost exprimait ceci de manière abrupte en 1995. Il parlait du droit comme d'un « produit culturel » fondé sur « l'esprit d'arrachement à sa propre condition, et d'abord à la nature elle-même ». Ost ne visait pas une culture en particulier mais « la culture » en générale, c'est-à-dire en tant qu'ensemble de normes, de discours et de pratiques grâce auxquels un individu accomplit sa formation en tant que membre d'un collectif humain. Une définition de la culture comme arrachement à la nature apparaît étonnement eurocentrique. Voir également F. OST, *La nature hors la loi, op. cit.*, p. 184 : « Creusons encore : le naturalisme, en immergeant l'homme dans le monde du vivant, en le condamnant à l'immanence absolue de l'écosphère, en lui refusant toute autre histoire que celle de l'évolution naturelle, rend impensable et impossible l'intervention du sujet libre que réclament l'éthique et le droit. On s'enferme alors dans cette contradiction performative qui consiste à faire appel à un surcroît de moralité de la part d'un homme qu'on réduit par ailleurs à une espèce naturelle. »

¹²⁹⁵ DEFFAIRI Meryem, « L'environnement : objet du droit, objet de droit(s) » in *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, BLANC Guillaume, DEMEULENAERE Élise et FEUERHAHN Wolf (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, p. 231-253.

¹²⁹⁶ C. civ., art. 1946 : « Toute personne responsable d'un préjudice écologique est tenue de le réparer ».

constitutives des collectifs qui s'y rapportent : les rapports soutenables, non préjudiciables, à la matérialité non humaine supposent un type de pratiques sociales à l'égard du monde que les générations successives transmettent aux générations suivantes en même temps que le patrimoine lui-même. Transmettre un patrimoine commun, c'est aussi transmettre les usages qui reproduisent le groupe en garantissant le maintien de ce qui est transmis. La notion de patrimoine commun aménage la distinction du sujet et de l'objet, en faisant de la médiation naturelle la condition d'une reproduction sociale du groupe, à la fois matérielle et symbolique. Maintenir le patrimoine, c'est donc reproduire le groupe qui en assure l'héritage et la transmission. Évidemment, cette notion de patrimoine semble largement dépendante d'une tradition du droit des biens héritée du droit romain dont on voit mal qu'elle puisse être transposée, sans raison impérialiste, dans le contexte d'autres droits. Mais le problème essentiel d'une patrimonialisation du droit de l'environnement réside dans l'impossibilité d'en déduire un régime de droit contraignant. Sans force coercitive, le droit de l'environnement ne parviendra pas à empêcher les pratiques destructrices des natures historiques. S'il permet donc de penser la nécessité de remettre en cause la centralité de la propriété privée, il ne permet pas de mener ce programme à son terme. C'est pour cette raison que des juristes s'attachent désormais à remettre en cause le régime de la propriété privée à partir d'une réflexion sur les formes collectives de la propriété.

3. La nature-milieu, un monde à habiter

Le capital est un rapport social fondé sur la séparation des travailleur·ses de leurs moyens de production et de reproduction. La possibilité d'une accumulation sans fin de la valeur repose donc sur des rapports de propriété privée qui élargissent en permanence la dépossession de celles et ceux qui travaillent en les contraignant à vendre leur force de travail sur le marché et à dépendre de celui-ci pour l'obtention de leurs moyens de subsistance. Aujourd'hui, la dépossession de la paysannerie et l'exploitation des ressources agraires passe notamment par l'accaparement du génome par le capital monopolistique¹²⁹⁷. La nécessité d'acheter des semences stériles à quelques entreprises capitalistes conduit les paysans à modifier leurs procès de travail (consommation d'eau, produits phytosanitaires, monocultures exportatrices, etc.) et les rend entièrement dépendants du marché mondial pour produire et reproduire leurs moyens de production (machines, semences, produits phytosanitaires, etc.). L'un des principaux secteurs contemporains « d'accumulation par dépossession¹²⁹⁸ » est ainsi devenu le brevetage du vivant qui permet aux entreprises d'obtenir des monopoles sur des parts de marché des biotechnologies. En brevetant un code génétique, parfois à peine modifié, un groupe capitaliste obtient le droit de commercialiser seul la substance qu'il a découverte¹²⁹⁹. On le voit cette propriété privée relève d'un registre très différent de la propriété foncière ou de la propriété des moyens de production. Tant la nature de ce qui est approprié que le régime de la propriété qui l'encadre sont hétérogènes : on ne possède pas le génome comme on possède un champ et le droit des brevets n'est pas le droit des baux ruraux. Pourtant, ils relèvent tous deux d'un même régime de droit civil qui fonde la possibilité d'une appropriation privée et illimitée du monde.

Avec l'arrêt *Diamond contre Chakrabarty* de la Cour Suprême américaine de 1980, ce ne sont donc plus seulement les *inventions* techniques, les artifices humains, qui peuvent faire l'objet de brevet, mais également la *découverte* de certains caractères génétiques du vivant. Dans cet arrêt, la

¹²⁹⁷ SHIVA Vandana, *Éthique et agro-industrie: main basse sur la vie*, traduit par Marie-Paule Adaptation Nougaret, Paris, L'harmattan, 1996. Le juriste écossais spécialiste de droit de la propriété intellectuelle James Boyle distingue ainsi deux mouvements d'enclosures : le premier concernait la terre, le deuxième les « communs de l'esprit ». Voir BOYLE James, *The Public Domain: Enclosing the Commons of the Mind*, New Haven, Yale University Press, 2008.

¹²⁹⁸ HARVEY David, *Le nouvel impérialisme*, traduit par Jean Batou et Christakis Georgiou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010, p. 165.

¹²⁹⁹ Aussi l'appropriation correspond-elle à un processus de transformation de la structure même du vivant. La xénobiologie par exemple cherche à introduire de nouveaux composés dans la structure AGTC du génome. Voir notamment M.-A. Hermitte, « Artificialisation de la nature et droit du vivant », art cit, p. 276-278.

Cour suprême avait en effet accepté le brevetage d'une bactérie permettant de métaboliser du pétrole au motif qu'il y avait eu une intervention humaine pour l'extraire, l'isoler et la rendre accessible¹³⁰⁰. Cette décision marquait le commencement d'un accaparement complet de la vie par la brevetabilité du génome pour laquelle les grandes entreprises et les États occidentaux se livrent une concurrence acharnée. La logique du capital inscrit la propriété privée dans la structure biologique du vivant.

Les rapports de propriété capitalistes élargissent donc la séparation des travailleur·ses et des moyens de production, autorisent l'accaparement de toutes les forces naturelles et favorisent l'exploitation de toutes les formes de vie. Lutter contre la destruction capitaliste de la vie suppose de limiter voire d'abandonner les rapports de propriété privée qui l'autorisent. Le modèle théorique le plus répandu à cet égard est celui de la « gouvernance des biens communs » développé par Elinor Ostrom. Aussi nécessaire soit-il, ce modèle n'engage pas une remise en cause de l'accumulation capitaliste mais invite seulement à circonscrire la possibilité de l'accaparement privé et de la gouvernance publique¹³⁰¹. Ceci devra donc nous conduire à fonder un nouveau régime de droit civil (A) qui articule la critique communiste de la propriété privée et l'héritage utopique des droits naturels (B).

¹³⁰⁰ DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2015. Pour une histoire des brevets aux États-Unis on se rapportera à KEVLES Daniel J., « Nouveau sang, nouveaux fruits » in *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (dir.), Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 144-161 ; et à CASSIER Maurice, « L'émergence de nouveaux "communs" dans les sciences de la vie », in *Autrement. La Bioéquité, Batailles autour du partage du vivant*, 2016, « Frontières », consulté le 19 août 2019 à l'adresse URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01376932/document>.

¹³⁰¹ Voir mon analyse de la gouvernance des communs au chapitre 8 « Santé environnementale et pollutions industrielles ».

A. Par-delà la propriété : une nouvelle civilité

Notre problème stratégique est de déterminer le type de réforme des rapports sociaux que le droit doit mettre en œuvre pour limiter l'exploitation du travail et la destruction des natures historiques dans le contexte de la catastrophe écologique. Une réforme profonde du droit de propriété invite ainsi à penser un nouveau régime de « civilité¹³⁰² » dans les rapports sociaux et naturels.

Le terme de « civilité » permet de jouer sur l'ambiguïté de ses connotations. Premièrement, en un sens moral, la civilité renvoie aux règles informelles en usage dans un groupe social, règles qui caractérisent le type de comportement valorisé dans les relations interpersonnelles. Contrairement au « civisme » qui engage une forme de dévouement à l'égard de l'organisation politique, la civilité renvoie plutôt à la forme intériorisée des interactions entre personnes. Évidemment, un tel concept ne va pas sans jugement de valeurs sociaux sur celles et ceux qui par leur « incivilité » échappent à la norme soit parce qu'ils sont extérieurs au groupe (principe xénophobe du concept moral de civilité), soit parce qu'ils sont renvoyés à un statut subalterne au sein du groupe (principe hiérarchique du concept moral de civilité). Le concept de civilité définit donc, en un premier sens, un régime des autorisations et des réprobations morales dans un contexte d'exclusion et de hiérarchisation sociales. Mais, deuxièmement, on pourrait, jouant sur l'usage juridique du concept de droit *civil* envisager la civilité comme l'ensemble des règles positives qui, organisant les rapports aux choses, conditionnent la forme des rapports entre personnes. À cet égard, la civilité désignerait le type de comportement autorisés et réprouvés entre personnes et entre les personnes et les choses, dans la mesure où elles forment une communauté politique déterminée par des rapports de propriété spécifiques. Avant d'élaborer plus avant le contenu d'un tel régime de civilité, quelques remarques sont nécessaires.

¹³⁰² La philosophie contemporaine propose au moins deux autres concepts de *civilité*, très proches de celui que je développe ici. Ils ont tous trois un héritage commun dans la « Sittlichkeit » hégélienne. Chez Balibar, par exemple le concept de civilité renvoie à l'institutionnalisation nécessaire de la violence : pas de violence sans institution, pas d'institution sans violence, pourrait-on dire. Voir BALIBAR Étienne, *Violence et civilité: « Wellek library lectures » et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010. Chez Catherine Larrère, le concept de civilité, développé à partir de Hegel et de la *Land ethic* d'Aldo Leopold renvoie aux formes de relations et de comportements intégrés qui sont à la fois l'horizon du droit et le présupposé idéologique sans lequel il ne peut se réaliser. Voir C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement, op. cit.*, p. 68. Le concept de civilité que j'entends développer est plus marxiste et matérialiste : la morale intégrée nécessaire au bon fonctionnement des institutions repose sur un autre droit de propriété, c'est-à-dire sur l'abolition de la propriété privée.

(i.) *Civilité et « éthicité »*

Premièrement, parler de personnes en général permet d'admettre l'existence de personnes non humaines. Ceci signifie que le nouveau régime de civilité pourra partir de la définition de la communauté politique comme « communauté multispécifique¹³⁰³ » pour reprendre l'expression de Deborah Bird Rose ou de « communauté symbiotique » pour reprendre celle de Donna Haraway¹³⁰⁴. Il s'agit dans les deux cas de penser le collectif politique comme une composition de personnes et d'espèces humaines et non humaines, produisant ensemble les espaces et les temporalités à partir desquels leurs histoires prennent sens. La civilité désignerait alors le régime de normes qui organise les actions personnelles et réelles, c'est-à-dire l'ensemble des relations politiques entre personnes humaines et non humaines et des relations matérielles aux choses non personnelles. Les relations civiles comprennent les mondes non humains. Deuxièmement, il ne s'agira donc pas seulement d'étendre la représentation aux non humains, mais de s'interroger sur les formes mêmes d'organisation du pouvoir politique dans le cadre d'un régime de droit civil fondé sur une propriété collective élaborée à partir des usages soutenables de la Terre. Enfin, troisièmement, ce régime de « civilité » n'est pas sans rapport avec la « *Sittlichkeit* » hégélienne des *Principes de la philosophie du droit*¹³⁰⁵.

Chez Hegel, « l'éthicité » (*Sittlichkeit*) désigne les conditions institutionnelles grâce auxquelles les actions individuelles et collectives peuvent être entreprises dans un univers social structuré par des normes¹³⁰⁶. La *Sittlichkeit*, l'univers de la « coutume éthique¹³⁰⁷ » ou des mœurs sociales, est le caractère des actions libres des individus, en tant que sujets moraux, reconnus par le droit abstrait comme des personnes juridiques. Elle renvoie donc à l'ensemble des institutions qui « naturalisent » les normes sociales en les objectivant pour des individus qui les réalisent par leurs actions. Dans la mesure où elle entend dégager les institutions juridiques qui organisent les actions

¹³⁰³ ROSE Deborah Bird, « Monk Seals at the Edge: Blessings in a Time of Peril » in *Extinction Studies. Stories of Time, Death and Generations*, ROSE Deborah Bird, VAN DOOREN Thom, CHRULEW Matthew, WOLFE Cary (éds.), New York, Columbia University Press, 2017, p. 140.

¹³⁰⁴ HARAWAY Donna Jeanne, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Londres, Duke University Press, 2016, p. 141. Voir également HARAWAY Donna Jeanne, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

¹³⁰⁵ HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, traduit et présenté par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

¹³⁰⁶ KERVEGAN Jean-François, « Présentation. L'institution de la liberté » in *Principes de la philosophie du droit*, HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (dir.), traduit par Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 1998, p. 1-86.

¹³⁰⁷ *Ibid.*, p. 52.

individuelles dans un monde social, la civilité dont il va être ici question a largement à voir avec l'éthicité hégélienne¹³⁰⁸. Elle s'en distingue pourtant sur deux points essentiels.

D'une part, l'éthicité est l'univers des normes sociales institutionnalisées pour des individus *humains* dont la liberté du vouloir est l'essence. Or, la redéfinition de la personnalité juridique à laquelle le droit de la nature concourt à l'échelle mondiale invite à repenser les sujets de droits hors de l'identification entre individualité et humanité. D'autre part, pour Hegel, le fondement juridique abstrait de la personnalité est le droit de propriété privée qui ordonne le rapport entre les personnes à partir du rapport entre les personnes et les choses. Or, Hegel définit la personnalité juridique, ce rapport réel de la personne et des choses, comme la consécration d'un « droit universel d'appropriation des choses naturelles¹³⁰⁹ ». En d'autres termes, le *contenu* de la personnalité juridique est la propriété privée, noyau objectif des droits de l'homme, définie comme capacité à s'approprier les choses naturelles. On le voit, cette définition de la personnalité est largement antithétique avec le programme d'une critique de la propriété privée et d'une généralisation de la propriété collective fondée sur des usages métaboliques des natures historiques, plutôt que sur leur appropriation illimitée. Voilà pourquoi le programme d'un nouveau régime de « civilité » écologique entre humains et non humains me paraît plus adapté à l'objectif recherché.

(ii.) *Nouvelle civilité et propriété collective*

C'est chez la juriste civiliste Sarah Vanuxem qu'on trouve l'une des propositions les plus originales pour repenser l'organisation des rapports sociaux à partir d'une réforme générale de la propriété. Dans *La propriété de la terre*, elle entend démontrer que le droit civil contemporain autorise, en théorie du moins, une conception collective de la propriété qui limite les effets destructeurs de notre civilisation et qui puisse même servir de base pour un programme de transformation radicale de nos modes de production et de nos modes de relation au monde.

Revenant sur l'article 544 du Code civil, Vanuxem montre en effet que l'interprétation dominante de la propriété comme d'un droit exclusif sur la chose dérive davantage du contexte historique de son élaboration et de la domination du capitalisme contemporain que du droit lui-même. Le Code civil dispose en effet que « la propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois et

¹³⁰⁸ C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, *op. cit.*

¹³⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 160, §52 Remarque.

règlements ». Aussi contre-intuitif que cela puisse paraître, Vanuxem considère que le caractère absolu de la disposition ne signifie pas son caractère exclusif et autorise donc, théoriquement, la possibilité d'une propriété collective qui permettrait de lutter contre l'appropriation illimitée et destructrice du monde¹³¹⁰. La définition actuelle de la propriété comme « libre disposition », qui autorise tous les usages y compris les plus destructeurs, laisse peu d'espoirs quant à la possibilité de changer le droit civil de l'intérieur, mais elle n'enlève rien à la puissance utopique et révolutionnaire de cette proposition. En effet, le droit en vigueur n'empêche pas la propriété collective et certaines de ses dispositions, héritées des communs d'Ancien régime, en organisent même la possibilité.

Ainsi, l'article 542 du Code civil en vigueur dispose que « Les biens communaux sont ceux à la propriété ou au produit desquels les habitants d'une ou plusieurs communes ont un droit acquis ». Or cet article transposerait dans le langage civiliste postrévolutionnaire les acquis des luttes paysannes de la Révolution tels qu'ils avaient été formulés dans la loi du 10 juin 1793 sur les communaux. Par cette loi, les communautés villageoises récupéraient les droits communaux perdus au profit des seigneurs et pouvaient partager les fruits tout en maintenant la propriété collective des fonds communaux¹³¹¹. L'article 542 et la loi du 10 juin 1793 témoignent d'une conception possible de la propriété non comme libre disposition des choses matérielles, mais comme garantie d'un droit collectif à l'existence dont les personnes non propriétaires ne peuvent être exclues, y compris par celles et ceux qui possèdent un titre sur la chose. Ceci permet donc de définir la propriété collective comme le fondement d'un droit à exister qui module différentes manières d'habiter le monde selon les droits d'usages que l'on possède. Les habitant·es sans titre ne sont pas pour autant privés des usages que leur confère le droit à l'existence inhérent à la propriété collective¹³¹². Évidemment, il est nécessaire de se prémunir contre un droit d'existence qui ne tiendrait pas compte des cycles propres aux choses et aux territoires habités et qui rejouerait une « tragédie des communs ». Mais la définition de la propriété comme d'un droit à habiter le monde, fondée sur une appropriation collective qui organise une multiplicité d'usages possibles et soutenables de la Terre, apparaît comme le programme révolutionnaire d'un nouveau régime de

¹³¹⁰ S. VANUXEM, *La propriété de la terre, op. cit.*, p. 69 : « Mais en présentant la propriété comme un droit absolu au sens d'un pouvoir exclusif d'une personne sur une chose, ces doctrines ajoutent à l'article 544 du Code civil une distinction que la disposition ne prévoit pas. En effet, l'article 544 dispose que la propriété est un droit de jouir et de disposer des choses sans préciser que ce droit s'exerce seul, non à plusieurs. »

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 80.

¹³¹² *Ibid.*, p. 73.

civilité écologiste. Elle n'est évidemment pas sans faire penser à l'étude des rapports de propriété collective des Narragansett en Nouvelle-Angleterre étudié par William Cronon et qui ouvrirait la réflexion de ce travail¹³¹³. Elle impose aussi une confrontation avec les nouveaux droits de propriété sur le vivant du capitalisme biotechnologique¹³¹⁴.

En faisant des relations écologiques le sujet du droit civil révolutionnaire – ce que Sarah Vanuxem appelle des « choses-milieus » qui regroupent sous une catégorie commune les habitant·es du monde et ce qui est habité –, on ne peut que multiplier les usages des natures historiques en restreignant l'exclusivité et l'absoluité de leur utilisation monopolistique. Ainsi en va-t-il pour les ressources génétiques par exemple.

« Observons que le principe de libre utilisation des choses, écrit-elle, et la formule selon laquelle la communauté séjourne dans les choses, pourraient également être utilisés de manière normative, prescriptive, afin de justifier par exemple la non-appropriation des ressources génétiques ou des êtres vivants en eux-mêmes, soit des choses mêmes¹³¹⁵ ».

Dans le combat engagé contre l'appropriation et la destruction du monde par le capital, la défense d'un régime de civilité écologique fondée sur la propriété collective comme « droit à habiter » paraît offrir l'horizon le plus désirable d'une révolution radicale de nos modes d'être au monde. Aussi, si l'article 714 du Code civil en vigueur dispose « [qu']il est des choses qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous », il est légitime d'envisager des politiques radicales de transposition juridique d'un « communisme positif primitif¹³¹⁶ ». Tandis que la définition des choses communes comme des milieux à habiter pourrait résonner avec une forme de municipalisme ou de communalisme centrée sur le refus des institutions étatiques¹³¹⁷, le programme d'une révolution dans les rapports de propriété paraît étroitement lié à la capacité d'instaurer un régime général de civilité dont la puissance doit être concrétisée par des pouvoirs

¹³¹³ Voir notamment CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983, ; voir également mon chapitre 1, « La nature de l'histoire ».

¹³¹⁴ En partant de point de départ assez différent, Melinda Cooper ou Stéphane Haber proposent de nommer ce capitalisme du vivant, un « biocapitalisme ». La première dans une perspective féministe, le second dans une perspective de philosophie sociale. Voir notamment COOPER Melinda et WALDBY Catherine, « The Biopolitics of Reproduction », in *Australian Feminist Studies*, n° 55, vol. 23 ; et HABER Stéphane, « Du néolibéralisme au néocapitalisme ? Quelques réflexions à partir de Foucault », in *Actuel Marx*, n° 51, vol. 1, 2012, p. 59-72.

¹³¹⁵ S. Vanuxem, *La propriété de la terre*, op. cit., p. 71.

¹³¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹³¹⁷ BOOKCHIN Murray, *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Montréal, Les Éditions écosociétés, « Retrouvailles », 2010, p. 237-301. Voir également BOOKCHIN Murray, *Pour un municipalisme libertaire*, traduit par David O. et Lougar Raynmarth, Lyon, Atelier de création libertaire, 2018.

législatifs et constitutionnels qui appartiennent en propre à l'État. On voit mal en effet qu'une telle modification des rapports sociaux puisse survenir hors de l'État et sans un programme de transition qui ait la prétention de mobiliser l'ensemble des institutions capables d'exercer des contraintes, notamment en termes de réduction des droits à polluer ou de droits du vivant et des brevets. Une telle révolution de la civilité suppose de rompre radicalement avec la conception moderne du droit garantie par la propriété privée et la libre disposition du monde. Aussi Sarah Vanuxem conclut-elle :

« Au final, la propriété-habitation pourrait aider à penser la transition, le passage ou le tournant d'une conception moderne subjectiviste à une conception écologique réaliste : au lieu d'un droit orienté vers le libre vouloir du sujet et la soumission des objets de droit, on rendrait visible un droit veillant sur la solidité des interrelations entre les personnes à l'égard des choses, et entre les personnes et les choses mêmes¹³¹⁸ ».

Le langage du libre vouloir du sujet sur l'objet est inséparable de la conceptualité de la civilité moderne. Elle s'instaure avec le Code civil et devient pour Hegel par exemple le noyau fondamental des droits de l'homme, des droits civils et des droits politiques. Pour le philosophe d'Éna, l'éthicité est la *réalisation de la propriété privée* en tant que noyau des droits naturels consacré par le droit abstrait grâce à un univers de normes sociales qui la font exister à travers des institutions politiques (famille, corporations, État). Sortir d'une vision du droit dans laquelle le sujet humain se réalise par la libre appropriation et la libre disposition des choses invite à une rupture fondamentale dans l'histoire de la modernité : la cessation du rapport de domination de la nature inhérent au sujet juridique moderne. À cet égard, il faut conclure avec Catherine Larrère que « la notion hégélienne de la communauté ne se naturalise pas facilement¹³¹⁹ », mais elle indique pourtant une voie intéressante en cherchant à penser les mœurs qui font exister la communauté et que celle-ci réalise par l'action de ses membres. Dans la mesure où la propriété privée apparaissait comme l'un des fondements essentiels des droits fondamentaux ou des droits de « l'homme », sa remise en cause suppose – semble-t-il – une critique de ces droits. Le droit de l'environnement conduit-il dès lors à l'abandon de la conceptualité des droits naturels, telle qu'elle s'incarnait depuis l'*Habeas corpus* et la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 ou bien s'inscrit-il dans son prolongement en réinscrivant la *dignité* des relations au cœur d'un projet politique progressiste ? En d'autres termes, le droit de l'environnement invite-t-il à attribuer à la nature le statut de norme sociale ? Si tel est le

¹³¹⁸ S. Vanuxem, *La propriété de la terre, op. cit.*, p. 103.

¹³¹⁹ C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement, op. cit.*, p. 38.

cas, s'agit-il d'un programme d'émancipation ou au contraire d'un programme de naturalisation, et donc de légitimation, de l'ordre social existant ?

B. « Les loups ne sont pas communistes » : droit naturel et natures historiques

Depuis la critique marxienne des droits de l'homme dans *Sur la Question juive*¹³²⁰, les communismes ont généralement rejeté le programme du droit naturel. En érigeant l'homme abstrait des Lumières, « l'individu borné » dont la liberté s'arrête là où commence celles des autres, les Droits de l'homme auraient consacré une conception individualiste libérale de la liberté. A contrario, le programme communiste visait à réaliser la liberté comme processus et comme mouvement de négation de ses contradictions qui permet la satisfaction commune des besoins sociaux. La critique des Droits de l'homme renvoie donc, d'une part, à l'an historicité du sujet politique qu'elle énonce et, d'autre part, à la centralité de la propriété privée comme institution fondamentale des droits naturels. La critique marxiste des droits naturels est donc une critique de la légitimation de la propriété privée et de l'ordre bourgeois par la consécration d'un pseudo-droit révolutionnaire. Dans cette section, je défendrai pourtant que le communisme révolutionnaire a hérité des droits naturels la puissance utopique d'une lutte contre l'humiliation et qu'un programme écologiste radical s'inscrit nécessairement dans cette filiation. La différence entre le droit naturel révolutionnaire et le droit de l'environnement pourra néanmoins s'exprimer de la manière suivante : là où le premier défendait une *extension potentiellement illimitée des droits humains à partir de l'universalité de la nature humaine*, le second entend déduire d'une conception holiste et systémique de la Terre, une *limitation des droits humains par l'extension des droits des natures non humaines*. La nature, comprise comme un sujet collectif multiple et non comme nature humaine, peut alors servir de norme aux droits respectifs des natures historiques sans conduire à légitimer l'ordre social existant.

(i.) Marxisme et droit naturel

En attribuant à la propriété privée une place centrale dans la Déclaration des Droits, Marx suivait le constat de Hegel dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*¹³²¹. L'originalité marxienne consiste en la matière à inverser le signe de cette centralité : d'une positivité abstraite qui fonde la

¹³²⁰ MARX Karl, *Sur la Question juive*, traduit par Jean-François Poirier, Paris, La Fabrique, 2006.

¹³²¹ HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques. III, Philosophie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p.534, § 433 Addition.

personnalité juridique garante de l'ordre social, la propriété devient le symbole, en négatif, d'une idéologie bourgeoise qui vante une liberté idéale dans le but de favoriser l'exploitation concrète du travail. Plus exactement, la Déclaration des Droits incarne pour Marx la tension entre les droits bourgeois de l'*homme* abstrait et le droit de la liberté comme communauté des *citoyens*. Il écrit ainsi dans *Sur la Question juive* :

« Les prétendus droits de l'homme, les *droits de l'homme* distincts des *droits du citoyen*, ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté [...] L'homme, par conséquent, ne fut pas délivré de la religion, il obtint la liberté religieuse. Il ne fut pas délivré de la propriété, il obtint la liberté de propriété. Il ne fut pas délivré du profit, il obtint la liberté de profit¹³²² ».

Mais la révolution socialiste doit pourtant accomplir les attentes non réalisées du passé et la Déclaration des Droits n'incarne pas seulement l'idéal bourgeois de l'individu entrepreneur¹³²³. Elle témoigne également d'un désir d'égalité radicale caractéristique de la formulation révolutionnaire des droits naturels dans la figure du citoyen. À cet égard, on pourrait dire, suivant la thèse d'Ernst Bloch dans *Droits naturels et dignité humaine*, que les utopies socialistes en général, et le marxisme en particulier, ont certes dépassé théoriquement l'humanisme des droits fondamentaux mais qu'elles ne peuvent le réaliser concrètement qu'en ménageant une place essentielle à la *dignité* dans la lutte contre l'exploitation.

Le droit naturel a été révolutionnaire parce qu'il a porté, par-delà l'idéal bourgeois, la revendication d'une conformité du droit positif à la dignité *humaine*. La dignité désigne alors la valeur intrinsèque de la personne humaine en tant qu'elle mérite le respect attaché à sa moralité et à sa rationalité. « Marcher redressé, selon la dignité humaine¹³²⁴ » tel est le programme révolutionnaire qui fait de la nature humaine la norme transcendante d'un droit positif des opprimés. À cet égard, le communisme poursuit un projet inachevé puisqu'il « hérite d'une grande richesse dans le droit naturel, qu'il y trouve même par endroits des exigences nullement satisfaites », il doit donc « relever de ses propres mains le drapeau solide des droits fondamentaux¹³²⁵ ». La position de Bloch présente donc les utopies socialistes, y compris communistes, comme les

¹³²² K. Marx, *Sur la Question juive*, *op. cit.*, p. 57.

¹³²³ Bloch écrit non sans ironie que « L'homme, pour être libre, devait être homme d'affaires : c'était le prix minimum à payer. » E. Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, *op. cit.*, p. 62

¹³²⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹³²⁵ *Ibid.*, p. 192.

succeuses des droits naturels, à condition qu'une place leur soit réservée dans la formulation du programme communiste. C'est à cette seule condition que la révolution socialiste pourra se réaliser, car « la dignité humaine n'est pas possible sans la libération économique, et que celle-ci, au-delà des entrepreneurs et des entreprises de toutes sortes, ne l'est pas non plus sans la cause des droits de l'homme¹³²⁶ ». Cependant, alors qu'il aurait pu trouver dans la tradition des droits naturels les références nécessaires à une refondation naturaliste, Bloch fait de la différence anthropologique le fondement de la lutte pour la dignité. À cet égard, l'écart avec le droit de la nature contemporain ne saurait être plus grand.

(ii.) *Droit naturel et naturalisme historique*

Pour Bloch, la restriction des droits naturels aux humains est la garantie d'une lutte efficace pour la dignité. « L'extension zoologique¹³²⁷ » des droits naturels telle qu'elle apparaît par exemple chez Ulpien au III^e siècle¹³²⁸ est au contraire critiquée pour son manque de radicalité et d'efficacité. Pour le dire autrement, la lutte pour la dignité n'est possible qu'à condition que la dignité conférée par les droits naturels soit restreinte aux seuls humains. Dans cette perspective, seuls les êtres humains en tant qu'ils sont doués de raison et qu'ils peuvent viser la moralité méritent le respect. On le voit, le fondement de la dignité est une certaine conception de la rationalité comprise comme faculté humaine universelle. Les droits naturels sont les droits de la nature humaine, c'est-à-dire les droits d'une certaine nature contre toutes les autres. « Les différences entre pauvres et riches ne peuvent être falsifiées par une égalité juridique formelle ou transcendante, écrit Bloch ; quant à la

¹³²⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹³²⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹³²⁸ « Mais le plus étonnant, c'est la définition et l'acceptation du droit naturel par Ulpien, dans le premier livre de ses *Institutes*: "Le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les êtres vivants ; car ce droit n'est pas propre au genre humain, mais il est commun à tous les êtres qui naissent sur la terre et dans la mer, et aussi aux oiseaux" [...] Cette proposition est en vérité un modèle de réduction par extension ; car le droit naturel, étendu à tous les êtres vivants, perd sa fierté et son éclat humains. [...] Comme on peut le voir il n'y a pas seulement, chez Ulpien, disparition de cette rhétorique - ce qui n'est pas une perte -, il y a aussi un élargissement très zoologique qui vient s'ajouter, ou même se substituer à l'Humanum ». *Ibid.*, p. 33-34. À propos de ce texte d'Ulpien, Yan Thomas fait la remarque suivante : « Lorsqu'un texte d'Ulpien, juriste du III^e siècle, texte commenté sans discontinuer par les civilistes du XII^e au XVIII^e siècle, dit par exemple que le droit naturel englobe les hommes et les animaux, parce que la reproduction sexuée leur est commune, il s'empresse d'ajouter que les hommes seuls connaissent le mariage et la filiation, c'est-à-dire une série de présomptions et de fictions qui, elles, n'existent pas dans la nature à commencer par la présomption que le mari de la mère est le père, présomption sur laquelle s'en greffent d'autres, celle, par exemple, qu'un adoptant non marié est père comme s'il était le mari d'une femme qui n'existe pas, etc. Sur cette base d'artifice, le droit n'a cessé de forger des sujets, et les sujets de se forger eux-mêmes. » Voir Y. Thomas, « Le sujet de droit, la personne et la nature », art cit, p. 106. Ceci lui permet donc de montrer la nature proprement fictive de la personnalité juridique. On retiendra seulement du naturalisme d'Ulpien qu'il fonde un droit général de tous les êtres vivants.

fraternité on sait déjà que les loups n'en font pas partie¹³²⁹ ». L'exclusion des animaux de la communauté politique apparaît ainsi comme le corollaire d'une extension potentiellement universelle de la valeur intrinsèque à tous les humains. Les droits humains révolutionnaires sont donc fondés sur une ontologie dualiste où le rapport des humains aux non humains est d'abord un rapport de distinction et de séparation entre le sujet rationnel et l'objet appropriable.

Il ne faut évidemment pas sur-jouer l'importance théorique de l'animalité et de la différence anthropologique dans un texte qui entend manifestement critiquer l'ontologie conservatrice de la guerre de tous contre tous, le « *homo homini lupus est* » de la tradition *jusnaturaliste*. Si les loups ne participent pas de la communauté politique¹³³⁰, c'est parce que les communautés humaines sont habitées par un idéal de dignité et de lutte contre l'oppression que les groupes animaux ignorent n'étant pas traversés eux-mêmes par les rapports d'exploitation et de domination qui structurent les premières¹³³¹. Il n'en reste pas moins que la communauté politique, pour Bloch, est nécessairement étrangère à l'animalité naturelle. Entre les groupes humains et non humains, il n'existe pas de communauté politique et affective possible. Or, c'est précisément ce postulat de la différence anthropologique qui justifie l'extension des droits à tous les humains dans le droit naturel révolutionnaire : dans la mesure où il existe une nature humaine universelle, pensée comme la capacité à maîtriser et à dominer les choses, il est possible d'étendre les droits à tous les humains. Tous en effet disposent en droit d'un égal pouvoir de maîtrise, c'est-à-dire de « libre appropriation des choses naturelles », pour reprendre l'expression de Hegel. Les droits fondamentaux, en tant qu'héritage révolutionnaire des droits naturels doivent dès lors répondre non plus à une, mais à trois critiques.

La première critique, traditionnelle dans le marxisme, vise la consécration de la propriété privée, en tant qu'elle autorise la domination et l'exploitation des humains par la dépossession

¹³²⁹ E. Bloch, *Droit naturel et dignité humaine, op. cit.*, p. 168.

¹³³⁰ Que les loups ne fassent pas partie de la fraternité, c'est-à-dire des sentiments d'affection qui lie les membres d'une communauté politique égalitaire, n'a plus rien d'évident. On pense évidemment au travail de Baptiste Morizot sur les loups. Voir MORIZOT Baptiste, *Les diplomates: cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Éditions Wildproject, 2016. La différence anthropologique qui fonde le discours de Bloch paraît dès lors, très discutable. Voilà pourquoi, il semble possible d'affirmer qu'un communisme véritablement naturaliste, un communisme de l'appartenance est multispécifique au sens où les animaux et d'autres espèces participent du projet commun, mais aussi des stratégies de luttes.

¹³³¹ *Ibid.*, p. 17 : « Encore plus connu le prétendu sentiment de l'État, espèce de droit public des insectes, que l'on a cru discerner chez les abeilles et les fourmis. Mais le sentiment analogue, chez l'homme lui-même, ne s'en trouve pas beaucoup plus éclairci ; car ce qui le caractérise en propre, comme sentiment juridique, c'est qu'il est solitaire. » On le voit Bloch combat toute forme de naturalisation du monde social qui viserait à justifier l'ordre existant par le témoignage de la nature.

généralisée. L'universalité juridique du droit de propriété (que tous peuvent légitimement désirer) fonde l'inégalité de fait entre ceux qui possèdent les moyens de production et celles et ceux qui ne possèdent que leur force de travail. La deuxième critique, traditionnelle dans les luttes de genre et les mouvements anticoloniaux, vise l'abstraction de l'homme, en tant que catégorie patriarcale et occidentale des Lumières européennes. Les droits humains sont en réalité les droits d'une minorité bien particulière (blanche, occidentale, capitaliste, masculine) qui entend ériger sa particularité en norme universelle des comportements humains. La troisième critique enfin, inhérente à la tradition écologiste, serait la critique du rapport instrumental aux mondes naturels autorisé par la propriété privée et le dualisme ontologique (nature / culture, sujet / objet). Avec la critique écologiste, une nouvelle contradiction apparaît dans les droits fondamentaux bourgeois : l'égalité radicale fondée sur l'universalité de la nature humaine suppose la domination et la libre appropriation des choses naturelles non humaines, les droits de l'homme sont les droits des humains séparés des non humains. Dans toutes ces critiques, l'élément essentiel est que les droits fondamentaux justifient une domination de fait (de classe, de genre, de race, de nature) par la légitimation d'une nature humaine censée être universelle. Il s'agit donc à chaque fois de déconstruire la prétention à déduire de la nature une norme sociale.

On le voit, une philosophie historique de la nature rejoint ici les préoccupations classiques de l'éthique environnementale sur la « *naturalistic fallacy*¹³³² ». On pourrait formuler le problème de la manière suivante : peut-on déduire de la nature des normes sociales concrètes sans reproduire

¹³³² Le concept est de Hume. Il désigne la confusion entre les faits et les normes, entre ce qui est et ce qui devrait être. Il a joué un rôle décisif dans les réflexions en éthique environnementale. Voyons par exemple R. S. ROUTLEY, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », dans S. Hicham-Afeissa, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect.*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 46-47 : « Par conséquent, une éthique environnementale devrait avoir pour tâche d'amender le concept classique de droit naturel, dans le prolongement des efforts déjà accomplis depuis quelque temps pour soumettre à un vaste réexamen les droits des hommes considérés dans leur relation aux animaux et à l'environnement naturel, vaste réexamen qui s'inspirerait de la radicalité avec laquelle la situation des esclaves, il n'y a pas si longtemps, a été réévaluée. » Ce vaste réexamen des droits naturels engagé autour de la question de la valeur intrinsèque par l'éthique environnementale pourrait se résumer de la manière suivante : existe-t-il des valeurs inhérentes à la nature, permettant d'en déduire des normes pour les comportements humains ? ou bien la valeur est-elle toujours le résultat d'un processus de valorisation d'origine humaine ? Ce problème a donné lieu à une littérature foisonnante. Les positions les plus opposées sont sans doute celle de Holmes Rolston III et de Richard Norton et la plus mesurée celle du second Baird Callicott qui défend un anthropocentrisme faible. Ces préoccupations recourent largement celles qui sont les nôtres ici mais elles s'en distinguent sur deux points essentiels. Premièrement, du point de vue du style philosophique, l'éthique environnementale est largement inspirée par la philosophie analytique. Il en résulte une démarche qui part de la position des problèmes philosophiques et de l'exposé analytique des arguments. Ma démarche, inspirée d'une autre histoire de la philosophie, part plutôt des contextes sociaux où les questions se posent dans des formulations toujours situées historiquement. Deuxièmement, là où l'éthique environnementale cherche un critère juste pour une éthique, c'est-à-dire pour des comportements individuels, la philosophie historique de l'environnement inspirée du marxisme et de l'histoire environnementale, possède un critère négatif venu des luttes d'en bas : l'abolition de toute forme de domination sociale entre humains et entre humains et réalités naturelles.

ou légitimer un ordre social dominant ? Le droit de l'environnement, et plus encore, le droit de la nature échappent-ils à cette critique ? D'un point de vue historique, peut-on hériter de la prétention révolutionnaire des droits naturels sans accorder une prééminence européo-centrique aux ontologies et aux sociétés qui les ont fondés ?

(iii.) *Communisme et dignité naturelle*

La Charte de la Terre de 1992 ou la Déclaration Universelle des Droits de la Terre-Mère de 2010 reprennent des formulations des droits humains fondamentaux pour les étendre au Système-Terre dans son ensemble¹³³³. L'extension des droits coïncide donc avec un mouvement de refondation du droit en général à partir de schèmes naturalistes et animistes renouvelés. L'appartenance naturaliste des sociétés à la Terre devient le fondement ontologique d'un nouveau droit naturel. Ainsi la Déclaration Universelle des Droits de la Terre-Mère de Cochabamba dispose-t-elle à l'article 1 alinéa 7, que « Tout comme les êtres humains jouissent de droits humains, tous les autres êtres ont des droits propres à leur espèce ou à leur type et adaptés au rôle et à la fonction qu'ils exercent au sein des communautés dans lesquelles ils existent ». On voit donc poindre ici un nouveau modèle d'articulation des droits naturels et des droits humains. Dans la mesure où l'on reconnaît à la Terre-Mère, en tant qu'être vivant collectif rassemblant la communauté de tous les êtres, des droits généraux, il découle de ce droit naturel des droits spécifiques pour tous les êtres naturels qui garantissent le respect de leur dignité intrinsèque. Les droits naturels ne sont plus des droits de la nature humaine, qui assurent une extension a priori infinie de la liberté sociale des individus au nom de l'universalité d'une nature humaine immuable, mais des droits particuliers, limités par les droits des autres natures. Chaque entité naturelle historique a donc des droits particuliers qui circonscrivent l'action des autres réalités naturelles et qui sont fondées sur le droit universel de la Terre. On retrouve donc ici, dans le registre du droit, les deux concepts de nature puissance et de natures historiques : le droit spécifique des natures historiques dérive d'un droit général de la nature à réaliser sa puissance d'engendrement.

¹³³³ Voir notamment V. Cabanes, *Un nouveau droit pour la Terre*, *op. cit.*, p. 264-290. Le préambule de la Déclaration Universelle des Droits de la Terre-Mère énonce que « pour garantir les droits humains, il est nécessaire de reconnaître et de défendre les droits de la Terre-Mère et de tous les êtres vivants qui la composent et qu'il existe des cultures, des pratiques et des lois qui reconnaissent et défendent ces droits ». Toute la déclaration alterne entre deux modèles d'articulation des droits humains et des droits de la Terre-Mère : d'un côté les droits humains *découlent* des droits intrinsèques fondamentaux de la Terre-Mère, d'un autre côté garantir les droits de la Terre-Mère apparaît comme le *moyen* pour assurer le respect des droits humains. La déclaration compose un double régime *génétique* et *instrumental* d'articulation des droits de la Terre-Mère et des droits humains.

Cette « révision déchirante du droit naturel moderne¹³³⁴ » comme l'appelle François Ost, ne coïncide pas avec un retour au droit naturel classique. En effet, il n'est plus limité aux êtres humains mais il prend en compte la multiplicité des natures historiques dans le cadre global d'une écologie holiste. Cette « révision déchirante » implique également une transformation radicale, et sans doute révolutionnaire, des présupposés ontologiques du droit de la propriété moderne fondé sur la *summa divisio* du sujet et de l'objet. Si les sociétés appartiennent à la Terre, les individus ne peuvent plus posséder les choses de la même manière qu'ils le firent. Ils ne sont plus propriétaires mais possédés par les choses mêmes, comme des biens peuvent être attachés à un paysage ou à un bâtiment¹³³⁵. Aussi ne peut-on certainement pas penser la lutte pour les droits de la nature comme une simple « extension » continue des droits naturels dans une histoire linéaire du progrès¹³³⁶. Les luttes écologistes pour un droit de la nature s'inscrivent dans la longue filiation des droits naturels pour la dignité mais transforment radicalement la différence anthropologique et l'ontologie dualiste sur lesquelles elle repose.

Contre l'idée que les luttes écologistes pour le droit de la nature viendraient s'ajouter à la longue liste des luttes sociales et politiques, et pourraient même les remplacer, il convient d'énoncer une fois encore que les dominations naturelles et sociales, parce qu'elles s'impliquent mutuellement, ne sont pas des rapports sociaux distincts mais des « moments » ou des aspects particuliers des mêmes rapports de domination. D'un côté, la domination naturelle, domination des humains sur les non humains, est toujours médiatisée par les rapports sociaux qui autorisent cette domination : le rapport de maîtrise sur une chose suppose une appropriation exclusive, c'est-à-dire un droit de la propriété privée, rapport social qui fonde la possession de *certain*s humains à l'exclusion de tous

¹³³⁴ Cette citation de François Ost était largement ironique en 1995, il s'agissait de moquer les prétentions naturalistes du droit de la nature et de la *deep ecology*.

¹³³⁵ Sarah Vanuxem note en effet que le droit canon attachait souvent des biens à des bâtiments voire à des paysages pour assurer une continuité patrimoniale de l'Église par-delà l'existence finie de ses membres. Voir S. Vanuxem, *La propriété de la terre, op. cit.*, p. 84.

¹³³⁶ Tel est le propos de Roderick Nash dans *The Rights of Nature*. Développant une philosophie linéaire de l'histoire à partir des théories de la libération animale, Nash considère que l'histoire moderne se caractérise par une extension continue des droits. Voir notamment NASH Roderick, *The rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison, Londres, University of Wisconsin Press, 1989, p. 5 : « *Geographical distance eventually ceased to be a barrier in human-to-human ethics, and in time people began to shake free from nationalism, racism, and sexism. The abolition of American slavery in 1865 marked an important milestone in this process. Humans could no longer be owned, and ethics evolved beyond the level labeled « race. » Blacks, women, and all human beings gained a place in the sun of ethical theory if not always in practice. But « speciesism » or « human chauvinism » persisted and animal rights was the next logical stage in moral extension.* » À cette conception linéaire, et même étagée de l'histoire, Nash ajoute un européocentrisme fort. En somme, l'histoire universelle de la liberté se réaliserait aux États-Unis, pays du libéralisme qui après avoir émancipé les Noirs et les femmes se chargerait de réaliser définitivement l'idée de liberté en libérant la nature. Aucune de ces libérations n'est présentée à partir des luttes historiques qui les ont réalisées ; elle ne prend pas en considération le fait que le sens du concept de liberté change en fonction des luttes qui entendent la défendre.

les autres. La domination de la nature est toujours autorisée par une forme historique d'organisation sociale. D'un autre côté, les dominations sociales en tant que rapports entre personnes humaines sont toujours médiatisées par des rapports aux choses mêmes : elles supposent en général la privation de l'accès, du contrôle et de l'usage des moyens, symboliques et matériels, de la reproduction sociale et naturelle d'un groupe. Qu'il s'agisse de la privation des femmes et des minorités de genre de la maîtrise sur les conditions de leur reproduction par une dépossession des pouvoirs sur les corps ou d'une dépossession des travailleur·ses des conditions objectives de leur reproduction matérielle, ou bien encore d'une dépossession des groupes subalternes de leurs capacités matérielles et symboliques à s'organiser et à exister en leurs propres noms, chaque rapport de domination sociale est médiatisé par un rapport aux êtres non humains. L'apport d'une philosophie historique et matérialiste de la nature réside dans l'idée que tout rapport social est médiatisé par un rapport au non humain, de même que tout rapport aux mondes non humains est autorisé par des rapports sociaux. On peut rappeler la question initiale de cette section : dans la mesure où il déduit la *norme* sociale du *fait* écologique, le droit de la nature conduit-il nécessairement à justifier l'ordre existant ?

Il est évident, comme l'a montré ce chapitre, qu'une réponse à cette question ne saurait rester à un tel niveau d'abstraction et de généralité. Seule une élucidation provisoire et spécifique des différents régimes de droit peut autoriser une réponse satisfaisante. Le « devenir animiste » du droit de la nature contemporain et le caractère profondément holiste de l'écologie qui le sous-tend donnent cependant des indices de la puissance utopique et révolutionnaire d'un régime de droit qui dériverait des principes d'organisation sociale du respect des équilibres écosystémiques de la Terre. Fondant sur la pluralité des natures historiques une multiplicité de régimes juridiques, il doit accompagner et radicaliser le combat contre les formes de domination sociale qu'autorise l'appropriation privée de la nature. Aussi aperçoit-on finalement comment la nature peut être un principe normatif sans justifier l'ordre social existant. Les pratiques qui menacent les principaux équilibres naturels sont fondés sur des rapports de propriété privée qui garantissent l'accumulation de la valeur. À l'inverse, la préservation des écosystèmes et du système terrestre dans son ensemble suppose un régime collectiviste du droit civil. De même que la destruction des natures est toujours autorisée par des rapports sociaux aliénés, de même leur préservation impose un partage égalitaire dans le contrôle, l'accès et les usages des territoires écologiques. La nature redevient normative à la double condition de ne pas désigner une nature humaine mais une puissance d'engendrement (droit de la nature en général) et de reconnaître qu'elle existe et se développe historiquement de manières multiples et singulières (droit des natures historiques). Le droit de la nature révolutionnaire reconnaît l'existence d'une multiplicité de natures historiques.

La philosophie de l'histoire de la nature croise ici d'importants débats en éthique environnementale sur le type de normes morales et sociales que l'on peut déduire de l'existence de la nature¹³³⁷. De manière très générale, on peut identifier une éthique *anthropocentrique* qui déduit les normes justes du respect dû aux humains en raison de leur moralité. Seuls les êtres humains sont dignes de considération morale et la préservation de la nature n'est qu'un moyen de garantir aux humains une vie bonne. Le *biocentrisme* reconnaît aux organismes individuels quels que soient leur niveau de complexité une capacité à fixer les normes de ce qui est bon pour eux, par une opération d'évaluation qui leur confère une valeur morale¹³³⁸. Le problème du biocentrisme est qu'il reconnaît une valeur aux organismes et aux entités vivantes individuelles plutôt qu'aux espèces en général, aux écosystèmes ou la « biosphère » dans son ensemble. Il ne permet donc pas d'intervenir efficacement dans les enjeux écologistes qui concernent le plus souvent la préservation de réalités non vivantes (le climat) ou des écosystèmes complexes. C'est pourquoi à la suite de la *land ethic* d'Aldo Leopold¹³³⁹, des philosophes ont élaboré des éthiques « écocentrées¹³⁴⁰ » qui reconnaissent une valeur aux complexes naturels, aux communautés biotiques ou à la Terre prise dans son ensemble. Ce qu'il s'agit de respecter alors ce sont des équilibres généraux et la communauté en tant que telle, plutôt que telle ou telle organisme qui aurait une valeur en soi. Comme l'écrit Catherine Larrère à propos de la « *land ethic* » d'Aldo Leopold, ses récits de la nature « sont des exemples d'une nouvelle civilité, à l'égard du sol, de la terre, de tous les éléments qui s'y réunissent à l'égard de tous nos compagnons de la communauté biotique : affaire de mœurs, de *Sittlichkeit*¹³⁴¹ ».

La philosophie de la nature du marxisme écologique se rapproche à cet égard des philosophies écocentrées : la possibilité de penser un nouveau régime de civilité à l'égard des mondes naturels est liée à la reconnaissance d'une valeur des écosystèmes. Cependant, le naturalisme historique ne peut se comprendre qu'à partir de l'historicité des natures dans lesquelles se déploient les activités sociales. Le bien des communautés biotiques est toujours relatif à la

¹³³⁷ Je reprends ici de manière très schématique et sommaire les analyses de C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, op. cit., p. 13 et sq ; et de *Éthique de l'environnement: nature, valeur, respect*, traduit par Hicham-Stéphane Éditeur scientifique Afeissa, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p.101-105.

¹³³⁸ L'un des principaux théoriciens du biocentrisme est Holmes Rolston III. On consultera notamment ROLSTON Holmes, *La valeur dans la nature et la nature de la valeur*, traduit par Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Éditions MF, 2008.

¹³³⁹ LEOPOLD Aldo, *Almanach d'un comté des sables ; suivi de Quelques croquis*, traduit par Anna Gibson, Paris, Flammarion, 2000.

¹³⁴⁰ C'est notamment le cas du travail central de CALLICOTT J. Baird, *Thinking Like a Planet: The Land Ethic and the Earth Ethic*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2013.

¹³⁴¹ C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, op. cit., p. 68.

contingence de leur devenir : les conditions de reproduction de la vie et des écosystèmes ont une histoire sociale qui assure son maintien ou sa destruction. La dimension sociale de cette histoire fait sortir la philosophie du champ de la réflexion éthique pour la porter sur les institutions politiques et économiques qui garantissent ou empêchent la reproduction naturelle. À cet égard, le nouveau régime de civilité ne porte pas sur l'urbanité des comportements individuels mais sur la communauté des rapports de propriété. Seuls des rapports communautaires peuvent permettre d'assurer le maintien des écosystèmes et d'assurer les conditions sociales de la reproduction de la vie de toutes les espèces. Le naturalisme historique fonde ainsi la possibilité d'un communisme de l'appartenance, un communisme multi-spécifique.

Conclusion

Le droit de l'environnement est un formidable répertoire de normes pratiques qui prévoient, selon les contextes ontologiques dans lesquels elles sont élaborées, des rapports différents aux mondes non humains. Ces normes sont toujours le produit de luttes politiques mais elles visent en même temps à organiser les formes autorisées de la conflictualité sociale. Chaque victoire en droit de l'environnement est le résultat provisoire d'un combat achevé qui définit le choix des armes pour la prochaine bataille. Une véritable révolution écologique suppose de hisser le droit actuel au niveau de contraintes qu'imposent les luttes à venir. Il faut en conclure que l'écologie politique ne peut se passer de la puissance des institutions qui seules, sur la longue durée, sont capables de repousser les machines de guerre capitalistes. Chercher le secours du droit dans la définition des formes et des programmes d'action politique, c'est défendre que la spontanéité des luttes et des organisations ne peut se soutenir et s'étendre sans l'institutionnalisation normative de pratiques autorisées et réprouvées. Cela signifie également qu'une réforme profonde de nos rapports aux natures historiques suppose d'instaurer un nouveau régime de civilité.

Le droit de l'environnement ne peut garantir des rapports plus soutenables – plus humains pourrait-on dire – avec les mondes non humains qu'à condition de renverser le « noyau éternel » de la société bourgeoise, l'institution de la propriété privée. Elle autorise la destruction des richesses naturelles, elle borne les territoires écologiques en produisant les paysages dévastés du capitalisme extractiviste, elle inscrit dans la structure même du vivant la logique du capital. Bien sûr, les luttes écologistes doivent-elles articuler les différentes manières par lesquelles on pense et on agit dans la nature. Elles doivent laisser une place à la multiplicité des ontologies, à la variété foisonnante des partages du réel. À cet égard, comme l'a montré Marie-Angèle Hermitte le droit de l'environnement invite à penser une multiplicité de régimes de droits relatifs à l'extrême variété des cosmologies et des luttes dont il émane. Pourtant, sans transformation profonde des rapports de propriété, sans un nouveau régime de civilité incluant le monde naturel, il y a fort à parier que tous les efforts pour un véritable droit de l'environnement n'aboutissent qu'à de vaines recommandations.

De même que, selon Bloch, le programme communiste devait dépasser les apories du droit naturel pour réaliser son idéal de dignité humaine, de même la révolution écologiste devra poursuivre le mouvement d'abolition des rapports de propriété réels tout en défendant la dignité des natures historiques. Poursuivre le programme communiste suppose donc désormais de se dresser contre l'autorité de la chose humaine par l'extension zoologique et naturaliste d'un droit des dominés. Alors on pourra affirmer, paraphrasant Bloch, qu'au berceau du communisme de

l'appartenance il n'y a pas seulement la partialité économique pour les *exploités* et les *opprimés* mais aussi la partialité, dans l'esprit du droit naturel, pour les *humiliés* et les *offensés* – partialité qui s'y connaît en fait de luttes pour la dignité naturelle¹³⁴².

¹³⁴² E. BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine, op. cit.*, p. 191 : « Au berceau du marxisme il n'y a donc pas seulement la partialité économique pour les *exploités* et les *opprimés*, mais aussi la partialité, dans l'esprit du droit naturel, pour les *humiliés* et les *offensés* – partialité qui s'y connaît en fait de luttes pour la dignité humaine, cet héritage constitutif du droit naturel classique, et qui empêche toute autorité, dans la mesure où une autorité est encore nécessaire, de se dresser sur ses ergots, héréditaires ou récents. »



Conclusion de la troisième partie

Au cours de cette partie, j'ai cherché à montrer que la catastrophe environnementale conduisait à bouleverser la cosmopolitique héritée du socialisme : les êtres qui peuplent notre monde et avec lesquels nous devons composer ne sont plus les mêmes. Une philosophie de l'appartenance qui hérite des destructions de la nature et entend fournir des concepts pour gouverner à l'âge des catastrophes doit prendre acte de cette nouveauté. C'est à cette condition que le programme révolutionnaire de l'émancipation sociale pourra être maintenu par-delà les socialismes.

Si les socialismes focalisaient leur attention sur les lieux de production et de reproduction (le champ, la fabrique, l'usine, le foyer, la plantation, etc.) et plus particulièrement sur les lieux urbains (la ville plutôt que la campagne), la cosmopolitique du marxisme écologique élargit son « champ de bataille ». Les lieux d'extraction, les réseaux de circulation et de communication, les espaces de vie et de consommation, en somme tous les territoires que les sociétés organisent pour pouvoir se reproduire deviennent des objets d'investigation et des enjeux des luttes. Prenons l'exemple de l'ordinateur que j'utilise : il est le produit de nombreuses activités parcellaires qui, dans le « capitalisme des chaînes de valeur¹³⁴³ », suppose une longue succession de pratiques d'extraction, de production et d'échange : extraction des matières premières, puis circulation jusqu'au lieu de production, puis production des pièces détachées, puis circulation jusqu'au lieu d'assemblage, puis assemblage des pièces détachées, puis circulation jusqu'au lieu de vente, puis vente et consommation. Et encore ce schéma ne tient pas compte de la production et de la circulation des savoirs et des techniques nécessaires à sa conception. Pour fonctionner (*i.e.* être consommé quotidiennement de manière productive), cet ordinateur suppose une électricité produite en France à soixante-quinze pour cent par des centrales nucléaires.

Dès lors, « l'espace relationnel¹³⁴⁴ » que dessine mon ordinateur n'est pas seulement celui de sa production et de sa vente, mais aussi celui des infrastructures énergétiques et informatiques

¹³⁴³ GEREFFI Gary et KORZENIEWICZ Miguel (éd.), *Commodity Chains and Global Capitalism*, Westport (Conn.), Praeger, 1994.

¹³⁴⁴ HARVEY David, « Space as Key Word » in *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, New York, Verso, 2006 ; voir le commentaire que j'en propose au chapitre 7 « Terre, territoires, souveraineté ».

qui assurent son fonctionnement. Si l'on se concentre sur l'énergie, l'électricité qui alimente cet ordinateur a été transportée par des lignes à haute tension depuis une centrale nucléaire où travaillent majoritairement des intérimaires plutôt que des salarié·es ou des fonctionnaires, centrale alimentée par des ressources en uranium extraites dans les mines du Niger par des travailleurs forcés ou salariés, dans une région sous contrôle militaire français. La centrale est refroidie avec l'eau d'un affluent, probablement de la Seine. L'eau rejetée est très certainement radioactive et les travailleur·ses de la centrale plus contaminé·es que la moyenne des travailleur·ses (d'où le fait qu'ils soient le plus souvent intérimaires). De même, les territoires limitrophes sont certainement plus pollués et les zones où les déchets nucléaires sont entassés posent des problèmes de pollution massives elles aussi. Porter attention aux conditions spatiales et naturelles de la reproduction élargie du capital, c'est donc déplacer le problème politique du lieu de production au territoire écologique qui le soutient et l'organise. Dès lors, l'organisation du territoire comme la santé des personnes humaines ou non humaines qui y vivent peuvent apparaître comme des enjeux stratégiques de la lutte.

Ces questions loin d'être propre au marxisme sont plutôt celles qu'il a éludé jusqu'ici. Certes, j'ai trouvé de bons guides avec Rosa Luxemburg, Henri Lefebvre, Giovanni Arrighi, David Harvey ou Andreas Malm. Toutes et tous ont proposé de porter une attention soutenue aux conditions écologiques ou territoriales de la production capitaliste. Mais ils et elles n'ont pas suffisamment pris acte de la philosophie naturaliste qui les soutenait : si les humains sont des puissances naturelles, c'est-à-dire capables d'affecter et de transformer les natures autour d'eux, ils sont aussi capables d'être affectés par les environnements dans lesquels ils évoluent. Cette action réciproque est le fondement cosmopolitique du marxisme écologique : les territoires sont l'objet de la politique parce que les sociétés les transforment pour se reproduire ; la santé des corps est l'objet de la politique parce qu'elle est l'effet de la salubrité des territoires écologiques. La médiation principale pour organiser cette coappartenance est la puissance d'un droit capable d'orienter les pratiques en limitant les déprédations et les destructions environnementales.

Cependant, dans la mesure où le droit de détruire est inscrit au cœur même du droit de propriété et où l'appropriation privative de la nature est le fondement de la domination sociale, le nouveau régime de civilité rejoint le programme historique du communisme : l'abolition de la propriété privée. Puisque les communautés qu'il s'agit de défendre par cette abolition sont composées d'humains et de non humains (fleuves et montagnes, vautours et chiens, bactéries et

gènes¹³⁴⁵...), le communisme de l'appartenance est multispécifique. Différentes espèces participent à la communauté qu'il s'agit de construire, différentes espèces participent à la lutte contre les expropriateurs et les pollueurs. On peut lutter pour une Zone À Défendre avec l'aide des tritons qui la peuplent et du bocage qui l'entoure. Ce communisme de l'appartenance poursuit le programme de l'émancipation sociale du socialisme en le fondant sur une cosmopolitique écologiste.

Racontant l'histoire de la prédication aux oiseaux de François d'Assise, Pier Paolo Pasolini annonçait déjà l'image d'un « communisme multispécifique » dans *Des oiseaux petits et grands* (*Uccellacci e uccellini*¹³⁴⁶, 1966). Après avoir réussi à convertir au christianisme faucons et moineaux, les disciples de François assistent au massacre tragique d'un « petit » par un « grand ». Éplorés et révoltés, ils s'interrogent sur le sens de la conversion : à quoi sert le christianisme si les gros continuent à manger les petits ? Le communisme de l'appartenance s'exprime chez Pasolini dans les paroles qu'il prête au saint : « Un jour viendra un homme aux yeux bleus, qui dira : nous savons que la justice est progressive, et nous savons qu'à mesure que la société progresse se réveille la conscience de son imperfection, et viennent à la lumière les inégalités, stridentes et implorantes, qui affligent l'humanité. N'est-ce pas cette inégalité entre classes et classes, entre nations et nations, la plus grave menace à la paix ? Allez ! Et recommencez tout depuis le début. » C'est donc du communisme qu'il est question dans notre relation aux faucons et au moineaux. Mais il ne s'agit pas de *les* convertir, *eux* ; il s'agit *pour nous* d'apprendre à parler leur langue.

Les disciples de François ne s'adressent jamais aux oiseaux en italien. Ils doivent apprendre leur langage, comme si la pratique politique commençait toujours par l'épreuve d'une traduction. Or cet « homme aux yeux bleus » qui annonce le communisme, on le retrouve dans un poème de Pasolini dédié à Jean-Paul Sartre en 1965, « Ali aux yeux bleus » (*Ali dagli occhi azzurri*). C'est l'histoire d'un Algérien suivi de milliers de pauvres vêtus de haillons, symboles des luttes anticoloniales, qui viendront libérer les peuples opprimés d'Europe. Le communisme

¹³⁴⁵ J'utilise ici des exemples que j'ai déjà utilisés (l'étude de la circulation microbienne chez Linda Nash ou la personnalisation juridique des fleuves en Nouvelle-Zélande et en Inde) et des exemples nouveaux. On trouve par exemple dans les travaux en *extinction studies* de Thom van Dooren une étude historique de la disparition progressive des vautours dans les périphéries urbaines des villes indiennes. Ils jouaient un rôle important de nettoyage des carcasses de vaches mortes en permettant un assainissement des banlieues. Mais les antibiotiques qu'on donne désormais aux vaches rendent les vautours stériles, conduisant à la diminution de leur population et à l'augmentation de celle des canidés porteurs de la rage dans les villes indiennes. Voir notamment le chapitre 2 « Circling vultures. Life and Death at the edge of extinction » de VAN DOOREN Thom, *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York, Columbia University Press, 2014.

¹³⁴⁶ Je tiens à remercier Victorine Grataloup pour m'avoir fait découvrir ce film de Pasolini.

multispécifique de Pasolini place le langage des peuples opprimés dans la bouche des oiseaux : ils « ont [leur] loi en dehors de la loi, [...] ils [ignorent] le travail et [dansent] au massacre des puissants¹³⁴⁷ ».

¹³⁴⁷ PASOLINI Pier Paolo, « Ali dagli occhi azzurri Romanzi e racconti », Milan, Mondadori, « I Meridiani », 1998, vol. 2/2 ; traduit et cité dans HOUCKE Anne-Violaine, « Saint François selon Pasolini : La prédication des oiseaux, une fable révolutionnaire », in *Double Jeu Théâtre / Cinéma*, François d'Assise à l'écran, 2017, « Presses universitaires de Caen », p. 87-88. Au-delà de la référence franciscaine explicite et de la référence implicite aux luttes de libération nationale par la figure du prophète Ali aux yeux bleus, il me semble voir dans ce film comme une exégèse de l'*Apocalypse* de Jean XIX, 17/19 déjà cité : « Puis je vis un Ange, debout sur le Soleil, crier de toutes ses forces aux oiseaux qui volent à travers le ciel : “Venez, ralliez tous le grand festin de Dieu ! Vous y avalerez chair de rois (et chair de grands capitaines, et chair de petits et grands)” ». »

Conclusion générale

« Tout brûle déjà ». Au cours de l'été 2019, de gigantesques incendies ont ravagé les forêts russes et amazoniennes. Les fumées noires sur São Paolo pourraient rappeler les nuages toxiques de la Manchester du XIX^e siècle si elles signalaient l'existence de lieux de production, mais elles annoncent seulement des paysages de la destruction. Au cours du même été, d'importants retards dans les cycles de la mousson ont provoqué des sécheresses dans le sous-continent indien conduisant des millions de personnes à vivre des pénuries d'eau dramatiques. Des rapports alarmistes (peut-il en être autrement ?) prévoient qu'une partie importante du Proche-Orient risque de devenir inhabitable à cause de la faiblesse des ressources hydriques au cours des cinquante prochaines années. Les scénarios de l'effondrement à venir apparaîtraient presque comme des illusions réconfortantes au vu des catastrophes présentes. Les recherches que j'ai présentées ici portaient de ce diagnostic historique : « tout brûle déjà ».

Cet étrange slogan est apparu dans les manifestations parisiennes pour le climat au cours de l'année 2018. Il sonne comme un « avertissement d'incendie¹³⁴⁸ » : la catastrophe n'est pas la fin de l'histoire que nous devrions craindre pour l'avenir, mais l'actualité d'une époque dont nous devrions assumer la responsabilité. Si la destruction de la nature est le présent qui nous convoque, la catastrophe ne peut se penser comme le surgissement soudain d'un événement futur. Elle apparaît au contraire comme le maintien du *statu quo ante*, la poursuite des rapports sociaux et culturels qui organisent la domination des humains et des non humains. Benjamin disait à ce propos que la catastrophe est la tendance inhérente d'un processus de civilisation qui menace toujours de sombrer dans la « barbarie¹³⁴⁹ ». Ce vocabulaire pourrait sembler désuet, voire dangereux s'il servait à désigner les « autres » de la culture : les enfants, les fous, les sauvages... Mais pour Benjamin qui l'emploie dans les années 1930, il désigne un devenir possible des progrès de la rationalisation : les formes culturelles qui avaient pour fonction d'institutionnaliser la violence et donc de la limiter, deviennent les moyens de son expression la plus brutale. Les concepts philosophiques masquent souvent la contingence des événements et la singularité des contextes : ici encore le risque est grand

¹³⁴⁸ « Avertissement d'incendie » est le titre d'une section de BENJAMIN Walter, *Sens unique ; précédé de Enfance berlinoise ; et suivi de Paysages urbains*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, « Les lettres nouvelles », 1978, p. 205-206. C'est aussi le titre d'un ouvrage de commentaire de LÖWY Michael, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie, une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, 2^e éd., Paris, Éditions de l'Éclat, « poche », 2018.

¹³⁴⁹ Benjamin cherche à développer un concept positif de barbarie à partir d'une réflexion surréaliste dans BENJAMIN Walter, « Expérience et pauvreté » in *Oeuvres. Tome II*, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et traduit par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 364-372. On songe évidemment à la formule de Rosa Luxemburg, « Socialisme ou barbarie » dans LUXEMBURG Rosa, *La brochure de Junius, la guerre et l'Internationale*, Marseille, Toulouse, Agone, Smolny, 2014. Dans une période de conflit mondial, cette formule signifie que seul le socialisme est pacifique, c'est-à-dire qu'il peut prévenir les atrocités des guerres impérialistes interétatiques. La barbarie est là encore une tendance inhérente des sociétés modernes fondées sur le progrès technique et l'accumulation du capital.

d'assimiler sous une même catégorie générale le « Monde d'hier¹³⁵⁰ » de Benjamin et le nôtre. Pourtant il m'a semblé que cette conception de la catastrophe, non comme événement mais comme processus, permettait d'éclairer les logiques du présent. Retenir la catastrophe, en ralentir le déploiement, suppose une transformation radicale de l'ordre existant. Jusqu'ici, c'était les socialismes qui avaient assumés cette tâche.

Au cours des deux derniers siècles, les pensées socialistes avaient pris en charge le programme révolutionnaire de l'émancipation sociale en fixant l'horizon stratégique d'une abolition du capitalisme. Celui-ci était défini comme un système de production et de distribution inégalitaire de la richesse, en raison d'une extraction de survalueur par les propriétaires des moyens de production. Dans ce contexte, la pensée marxiste jouait un rôle décisif d'unification des luttes nationales en privilégiant la radicalisation de l'antagonisme de classe à toutes les autres tactiques révolutionnaires. Le communisme incarnait donc une certaine vision du socialisme qui reposait sur la formulation originale d'un principe général d'explication historique pour lequel l'exploitation du travail guidait le devenir des sociétés jusqu'à nos jours. Or « l'intrusion de Gaïa¹³⁵¹ » impose de repenser le capitalisme et les cosmopolitiques révolutionnaires à partir de la destruction de la nature. La première partie de ce travail a ainsi montré que l'histoire environnementale dessinait une image très singulière du capitalisme.

Le mode de production capitaliste est apparu comme étant fondé non seulement sur l'exploitation du travail payé mais aussi sur l'appropriation gratuite des forces qui participent à la reproduction sociale et naturelle. Sur la longue durée, il s'agit donc d'un système qui s'approprie les natures qu'il rencontre, conduisant à la destruction des écosystèmes. Les configurations historiques du capitalisme sont aussi nombreuses que les natures historiques qu'il co-produit, qu'il dévalorise et qu'il s'approprie (première partie, « Hériter de la destruction »). Du point de vue d'une philosophie de l'histoire, cela signifie qu'il serait trop réducteur de penser le devenir des sociétés à partir de la seule conflictualité des rapports sociaux ; l'historicité de la nature est tout aussi importante dans la détermination des trajectoires sociales, et en particulier de celle du capitalisme. Les usages de la terre conditionnent l'avenir des sociétés. Le capitalisme est cette formation historique singulière où les usages tendent à être entièrement subsumés par l'appropriation privée pour le profit. La définition de ce qu'on pourrait appeler la « structure matérielle » des sociétés en

¹³⁵⁰ ZWEIG Stefan, *Le monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, traduit par Serge Niémetz, Paris, Librairie générale française, 1996.

¹³⁵¹ STENGERS Isabelle, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, Paris, France, La Découverte, 2013, p. 49.

sort transformée : elle désigne les rapports entre usages et appropriation de la nature. L'histoire des destructions capitalistes des natures est une histoire de leur soumission politique et technique à la logique de l'accumulation par appropriation.

Dans cette histoire de longue durée des déprédations environnementales du capital, il faut se méfier de la tentation de remplacer un réductionnisme (économiste) par un autre (écologiste) : le développement n'est jamais lié seulement à des rapports matériels, mais toujours en même temps à des rapports idéologiques qui orientent leurs devenir et leurs formes. La catastrophe environnementale impose de nouvelles formes de gouvernement. Jusqu'ici trois motifs idéologiques principaux sont apparus. En premier lieu, l'idéologie dominante à l'échelle internationale est l'administration sécuritaire et identitaire du désastre : elle dresse des frontières qui protègent certaines populations à l'intérieur et vouent les milieux et les populations extérieures à la violence et à la déprédation. L'appauvrissement des expériences vécues et la destruction des natures sont niés (climatoscepticisme) ou bien considérés comme des fatalités qu'on peut choisir d'ignorer. Dans tous les cas, on privilégie un « régime de véridiction » économique de la politique (économisme). En second lieu, l'idéologie du « capitalisme vert » reconnaît l'importance de la crise écologique mais maintient la croyance dans le progrès de la science, de la technique et de l'économie pour dépasser une catastrophe provoquée par l'accumulation sans frein. « L'écologie capitaliste » apparaît alors comme un nouveau secteur d'accumulation et comme un motif idéologique visant à reproduire les rapports de production en légitimant leur existence par leur « capacité d'innovation » et en occultant leur rôle structurel dans l'émergence de la catastrophe. Ces deux premiers motifs émanent principalement des États et du capital qui ont besoin de maintenir l'ordre social et d'en assurer la légitimité. Il ne s'agit pas de défendre une vision instrumentale de l'idéologie pour laquelle les formes de pensée seraient pilotées de manière consciente par une classe qui cherche à en contrôler une autre. Le propre de l'idéologie est d'être partagée par le plus grand nombre ; comme l'écrivent Marx et Engels « les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes¹³⁵² ». Mais elles ne sont évidemment pas les seules idées et elles ne se formulent pas nécessairement dans le vocabulaire politique des dominants.

En troisième lieu, une idéologie plus populaire cherche ainsi à donner sens à la catastrophe environnementale, à la crainte du déclasserment et de la prolétarisation, à la chute dans la barbarie qui menace des sociétés de plus en plus sécuritaires dans un monde du *homo homini lupus*, par les

¹³⁵² MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Editions sociales, 2012, p.44.

motifs de « l'effondrement » et du « survivalisme ». Europécritique et fataliste, elle rejoue sur un mode privé, le besoin de retranchement des politiques publiques de contrôle des frontières et des populations en l'appliquant au contrôle des ressources et des habitats. Ce troisième motif est lui aussi idéologique au sens où il permet de donner sens au réel en occultant une partie de celui-ci. Ce régime de description / occultation garantit son efficacité et sa légitimité dans le maintien de l'ordre existant. La critique de longue durée du capitalisme déprédateur ne peut faire l'économie d'une critique des idéologies qui organisent la reproduction des rapports de classe ; elle ne peut pas non plus être programmatique sans inventer de nouveaux rapports plus soutenables à la terre et aux autres. Au cours de la deuxième partie, j'ai ainsi cherché à montrer qu'une relecture du matérialisme historique pouvait fournir une aide décisive au renouvellement écologique d'un projet révolutionnaire d'émancipation sociale.

En suivant les auteurs et autrices du « *green marxism* », il est apparu de manière évidente que Marx avait formulé une théorie écologique du capitalisme. Celui-ci a pu être repensé comme un système économique de perturbations métaboliques des échanges de matière entre les sociétés et leur environnement. De surcroît, le « matérialisme pratique¹³⁵³ » du marxisme permet de fonder la critique écologique sur une théorie des échanges de matière entre les sociétés et leur environnement, c'est-à-dire sur une philosophie naturaliste de l'appartenance des sociétés à la terre. Cette découverte du marxisme écologique a été essentielle dans l'élaboration de cette recherche et la formulation de ses hypothèses. Mais il m'a semblé possible d'aller plus loin et d'affirmer qu'on pouvait aussi trouver dans la philosophie marxiste de l'histoire, les ressources nécessaires à la formulation d'une nouvelle cosmopolitique révolutionnaire.

La deuxième partie, « Penser l'appartenance », visait ainsi à relire le matérialisme historique en cherchant à y découvrir une philosophie de l'histoire de la nature qui articule une critique des rapports réels entre natures et sociétés et permette d'imaginer un autre avenir des sociétés. Le marxisme joue alors un rôle pivot : en tant que pensée socialiste, il est fondé sur une cosmopolitique du XIX^e siècle centrée sur les lieux et les formes sociales de la production de richesse ; mais en tant que philosophie de l'histoire qui cherche à assumer l'héritage de toutes les luttes passées et de tous les combats contre l'exploitation, il prend en charge une histoire politique « par en bas » qui dépasse largement le contexte de sa formulation à l'époque des socialismes. D'un point de vue politique, le communisme marxiste est donc une pensée typique de « l'ère des révolutions » dont la

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 24.

cosmopolitique n'est plus adaptée à l'âge des catastrophes. Cependant, du point de vue d'une philosophie de l'histoire, il permet d'établir un pont entre le passé des révolutions sociales et l'avenir des luttes environnementales. Voilà pourquoi il est possible de reformuler une cosmopolitique révolutionnaire à partir d'une relecture écologique du matérialisme historique : l'environnementalisme doit prendre en charge le programme de l'émancipation hérité des droits naturels et des révolutions socialistes.

Ceci conduit cependant à modifier profondément le « sol phénoménologique » de l'action politique et ses enjeux stratégiques. Dans la troisième partie, « Gouverner la catastrophe », j'ai montré que le monde des révolutions écologistes était composé de territoires sur lesquels on habite et d'écosystèmes nécessaires à la reproduction des collectifs. Cette « reterritorialisation » place au cœur de la politique une préoccupation pour la santé des personnes. Elle témoigne de notre appartenance essentielle aux écosystèmes et de la porosité du corps aux substances qui le traverse. Cette condition écologique de l'existence humaine fait de la santé et de la maladie des expériences politiques des natures historiques. L'apparition des lieux qu'on habite et de la santé environnementale dans les stratégies politiques est relativement nouvelle pour le communisme, mais elle ne l'est pas pour d'autres mouvements, notamment féministes. Quelles que soient les modalités de l'habitation - l'installation ou la circulation -, les lieux de vie ont toujours été une préoccupation essentielle des luttes contre l'oppression et les violences de genre, contre l'exploitation du travail domestique non payé et de manière générale contre la dévalorisation des conditions de la reproduction sociale et naturelle. À cet égard, l'apparition de la santé et des territoires comme enjeu stratégique des cosmopolitiques révolutionnaires établit un sol commun à des luttes dont l'histoire est différente.

En revanche, la centralité du droit de l'environnement dans les combats contemporains a ravivé une revendication « éternelle » du communisme : l'abolition de la propriété privée comme condition essentielle de tout projet révolutionnaire. Éternel ne signifie pas que le communisme a toujours existé sous la même forme, mais qu'il existe un noyau anhistorique : lorsque la révolte contre la misère et l'oppression est une révolte contre les conditions matérielles qui entravent le libre développement des individus, il y a entre des luttes séparées par le temps et par l'espace une communauté politique indéniable. Cette « familiarité avec le plus ancien des rêves¹³⁵⁴ » fonde la légitimité de la tradition sur l'espoir d'une fin de l'oppression. C'est ainsi que s'est fait jour la

¹³⁵⁴ BLOCH Ernst, *Thomas Münzer : théologien de la révolution*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012, p. 89.

nécessité de formuler une nouvelle cosmopolitique environnementale, un « communisme multispécifique ». À l'heure où la fonte des glaces et la montée des eaux résonnent comme l'avertissement d'un nouveau déluge dont aucun dieu n'est responsable, il est certainement temps de fonder une nouvelle alliance. Devenu « la crainte et l'effroi de tous les animaux de la terre et de tous les oiseaux du ciel, comme de tout ce dont la terre fourmille et de tous les poissons de la mer¹³⁵⁵ » le mode de destruction capitaliste doit être aboli afin que « tous les êtres animés qui sont avec [nous] : oiseaux, bestiaux, toutes bêtes sauvages avec [nous], bref tout ce qui est sorti de l'arche, tous les animaux de la terre¹³⁵⁶ » participent au programme utopique d'un communisme de l'appartenance.

¹³⁵⁵ « Genèse » IX, 2 *La Bible de Jérusalem: la sainte Bible*, traduit par École biblique et archéologique française, Paris, Desclée De Brouwer, 1975, p. 27.

¹³⁵⁶ « Genèse » IX, 10 *Ibid.*, p. 27.

Bibliographie générale

La bibliographie est organisée selon un double classement. Elle est divisée en six « champs » de recherche : philosophie ; marxismes ; histoires environnementales ; écologie politique et humanités environnementales ; littérature ; rapports. Chaque champ est subdivisé en fonction des types de sources : ouvrages, chapitres d'ouvrages, articles de revue.

PHILOSOPHIE

(i.) Ouvrages

AFEISSA Hicham-Stéphane (dir.), *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

ARISTOTE, *Physique*, Paris, Flammarion, 2000.

—, *La métaphysique*, traduit par Jules Barthélemy-Saint-Hilaire et par Paul Mathias, Paris, Presses Pocket, 1992.

—, *La politique*, traduit par Jules Tricot, Paris, J. Vrin, 1989.

BALIBAR Étienne, *Violence et civilité : « Wellek library lectures » et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

BENOIST Jocelyn, *L'adresse du réel*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017.

BODIN Jean, *Les six livres de la République*, Paris, Fayard, 1986, vol. 6.

CALLICOTT J. Baird, *Thinking like a Planet: The Land Ethic and the Earth Ethic*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2013.

CALLICOTT J. Baird et NELSON Michael P. (éd.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens (Ga.), University of Georgia press, 1998.

—, *The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate*, Athens (Ga.), University of Georgia press, 2008.

CHARBONNIER Pierre, *La fin d'un grand partage : nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS éditions, 2015.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie. 1, L'anti-Oedipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

—, *Capitalisme et schizophrénie. 2, Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

ELLIOT Robert (éd.), *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press, « Oxford readings in philosophy », 1995.

ÉPICURE, *Lettres, maximes, sentences*, traduit et préfacé par Jean-François Balaudé, Paris, Librairie générale française, « Classiques de poche ; Classiques de la philosophie », 1994.

FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Librairie générale française : Grasset, 2002.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1998.

—, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard : EHESS : Seuil, 2004

- , *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard : EHESS : Seuil, 2004.
- GUTAS Dimitri, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abasside primitive (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, traduit par A. Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique. Premier tome, Deuxième livre, La doctrine de l'essence*, traduit par Jean-Pierre Labarrière et Gwendolyne Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- , *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques. III, Philosophie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988.
- HEIDEGGER Martin, *Questions I et II*, traduit par Jean Beaufret, Kostas Axelos et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1990.
- , *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- JAMES Williams, *Some Problems of Philosophy*, New-York, Longmans, Green and Co., 1948.
- KANT Immanuel, *Métaphysique des moeurs. Première partie, Doctrine du droit*, traduit par Michel Villey, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011.
- LARRERE Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- , *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle : du droit naturel à la physiocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.
- LARRERE Catherine et LARRERE Raphaël, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.
- , *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion, 2009.
- LEOPOLD Aldo, *Almanach d'un comté des sables ; suivi de Quelques croquis*, traduit par Anna Gibson, Paris, Flammarion, 2000.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm et CLARKE Samuel, *Correspondance Leibniz-Clarke présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres*, André Robinet (éd.), Paris, Presses universitaires de France, 1957.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, traduit par David Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
- LOCKE John, *Deux traités du gouvernement*, traduit par Bernard Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*, préface d'Alain Badiou, Paris, Éditions du Seuil, 2012.
- MONTESQUIEU Charles-Louis de Secondat, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995, vol. 1/2.
- MOREL Pierre-Marie, *Aristote : une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, 2003.
- NÆSS Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, traduit par Charles Ruelle, Paris, Éditions Dehors, 2013.
- NASH Roderick, *The rights of nature: a history of environmental ethics*, Madison, Londres, University of Wisconsin Press, 1989.
- NEYRAT Frédéric, *La part inconstructible de la terre : critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016.

- PASCAL Blaise, *Les provinciales : ou Les lettre écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères*, Paris, Gallimard, « Folio », 2005.
- PELLEGRIN Pierre, *Aristote*, Paris, Flammarion, 2000.
- PELLUCHON Corine, *Les nourritures : philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015.
- RENAULT Matthieu, *L'Amérique de John Locke : l'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Amsterdam, 2014.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983, vol. 3.
- ROLSTON Holmes, *La valeur dans la nature et la nature de la valeur*, traduit par Hicham-Stéphane Afeissa, Paris, Éditions MF, 2008.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008.
- _____, *Discours sur les sciences et les arts ; Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, GF Flammarion, 1992.
- _____, *Du contrat social : ou principes du droit politique ; Discours sur les sciences et les arts ; Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes...*, Paris, Editions Garnier frères, 1962.
- STRATFORD Nadine L., *Le Nouveau Testament King James Française: Edition Parallèle en Français - English*, 1^{re} éd., CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.
- THOREAU Henry David, *Walden ou La vie dans les bois*, traduit par Jacques Mailhos, préface de Ralph Waldo Emerson, Paris, Gallmeister, « Totem », 2017.
- La Bible : traduction officielle liturgique*, traduit par la Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, Paris, Mame, 2015.
- La Bible de Jérusalem: la sainte Bible*, traduit par l'École biblique et archéologique française, Paris, Desclée De Brouwer, 1975.
- The holy Bible : containing the Old and New Testaments translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised by his Majesty's special command appointed to be read in Churches* [King James version, Standard text ed., Cambridge, Cambridge university press, 1995.

(ii.) *Chapitres d'ouvrages*

- CALLICOTT J. Baird et NELSON Michael P. (éd.), « Introduction » in *The Great New Wilderness Debate*, Athens (Ga.), University of Georgia press, 1998, p. 1-22.
- FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Philosophie : anthologie*, Arnold Ira Davidson et Frédéric Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2005, p. 393-422.
- GUEROULT Martial, « Appendice n°13 Natura Naturans, Natura Naturata » in *Spinoza. 1, Dieu (Ethique, I)*, Paris, éd. Aubier-Montaigne, 1968.
- HEIDEGGER Martin, « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις » in *Questions I et II*, traduit par Jean Beaufret, Kostas Axelos et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1990, p. 484-582.
- _____, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1958, 9-48.
- KERVEGAN Jean-François, « Présentation. L'institution de la liberté » in *Principes de la philosophie du droit*, HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, traduit par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 1-86.

- LARRERE Catherine, « Préface » in *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, STONE Christopher D., Lyon, Éditions le passager clandestin.
- HOLMES ROLSTON III, « The Wilderness Idea Reaffirmed » in *The Great New Wilderness Debate*, J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éd.), Athens (Ga.), The University of Georgia Press, 1998, p. 367-385.
- ROUTLEY Richard Sylvan, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? » in *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect.*, AFEISSA Hicham-Stéphane (dir.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 31-49.

(iii.) *Articles de revue*

- CHARBONNIER Pierre, « De l'écologie à l'écologisme de Marx », in *Tracés. Revue de sciences humaines*, vol. 22, 2012, p. 153-165.
- CHARBONNIER Pierre, « L'ubiquité des modernes. Souveraineté territoriale et écologie globale », intervention au séminaire *Cosmopolitiques de la territorialité* organisé par Philippe Descola, Collège de France, 2 février 2017, consulté le 27 août 2019 à l'adresse URL : <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2017-02-02-10h00.htm>.
- FOUCAULT Michel, « Des espaces autres », in *Empan*, n° 54, vol. 2, 2004, p. 12-19.
- MEYERHOF Max, « La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes » in *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'archéologie orientale, 1932, vol. XV/, p. 114-121.
- VUILLEMIN Jules, « Le chapitre IX du De Interpretatione d'Aristote : Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes. », in *Philosophiques*, no 1, vol. 10, 1983, p. 15-52.

(i.) *Ouvrages*

- ADORNO Theodor Wiesengrund, *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin, Joëlle Masson, et Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque », 2003.
- ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER Max, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974.
- ALTHUSSER Louis, BALIBAR Étienne, ESTABLET Roger, MACHEREY Pierre et RANCIERE Jacques, *Lire Le Capital*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2014.
- AMIN Samir, *L'Échange inégal et la loi de la valeur*, Paris, Anthropos : diffusion Économica, 1988.
- ANDERSON Kevin, *Marx aux antipodes : nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, traduit par Marc Chémali et Véronique Rauline, Paris, Éditions Syllepsis, 2015.
- , *Marx at the Margins: on Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.
- ANIEVAS Alexander et NIŞANCIOĞLU Kerem, *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*, Londres, Pluto press, 2015.
- ARRIGHI Giovanni, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres, New York, Verso, 2010.
- , *The Geometry of Imperialism*, Londres, New left books, 1978.
- ARICO José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, México, Ediciones pasado y presente, 1978.
- BALIBAR Étienne, *Violence et civilité : « Wellek Library Lectures » et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.
- BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel Maurice, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, Paris, la Découverte, 2007.
- BANAJI Jairus, *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*, Leiden, Boston, Brill, 2010.
- BENJAMIN Walter, *Paris, capitale du XIXe siècle : le livre des passages*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.
- , *Sens unique ; précédé de Enfance berlinoise ; et suivi de Paysages urbains*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Maurice Nadeau, « Les lettres nouvelles », 1978.
- BERMAN Marshall, *Tout ce qui est solide se volatilise*, traduit par Julien Guazzini, Genève, Paris, Entremonde, 2018.
- BERNSTEIN Henry, *L'agriculture à l'ère de la mondialisation : transformations agraires et dynamiques de classe*, traduit par Edouard Morena, Paris, Éditions critiques, 2019.
- , *Class Dynamics of Agrarian Change*, Halifax, Fernwood Pub., 2010.
- BLOCH Ernst, *Héritage de ce temps*, traduit par Jean Lacoste, Paris, Klincksieck, 2017.
- , *Thomas Müntzer : théologien de la révolution*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012.

- , *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, traduit par Claude Maillard, Saint-Maurice, Premières pierres, 2008.
- , *Le principe espérance*, traduit par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, « NRF », 1982, vol. 3.
- , *Das materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1977, vol. 7/16.
- , *Sujet-objet : éclaircissements sur Hegel*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1977.
- , *Droit naturel et dignité humaine*, traduit par Denis Authier et Jean Lacoste, Paris, Payot, 1976.
- , *Le principe espérance*, traduit par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, vol. 3.
- BORKENAU Franz, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris, F. Alcan, 1934.
- BOUKALAS Christos, NEOCLEOUS Mark et SERFATI Claude, *Critique de la sécurité : accumulation capitaliste et pacification sociale*, Paris, Eterotopia France, « À-présent », 2017.
- BOUKHARINE Nikolai Ivanovitch, *L'impérialisme et l'accumulation du capital; suivi de La question du programme.*, traduit par Jean-Marie Brohm, Maurice Andreu et Pierre Naville, Paris, Études et documentation internationales, 1977.
- BRENNER Robert, *The Economics of Global Turbulence: The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945-2005*, Londres, New York, Verso, 2006.
- BURKETT Paul, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, New York, St Martin's Press, 1999.
- , *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*, Chicago, Illinois, Haymarket, 2009.
- BYRES Terence J., *Capitalism from Above and Capitalism from Below: An Essay in Comparative Political Economy*, Houndmills, Basingstoke, Macmillan Press, 1996.
- CAMPAGNE Armel, *Le Capitalocène aux racines historiques du dérèglement climatique*, Paris, Éditions Divergences, « Pensées radicales », 2017.
- CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine.*, Paris, Éditions sociales, 1970.
- , *Sur le « mode de production asiatique »*, Paris, Éditions sociales, 1969.
- DALLA COSTA Mariarosa et JAMES Selma, *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Genève, Librairie Adversaire, 1973.
- DOBB Maurice, *Études sur le développement du capitalisme*, traduit par Liane Mozère, Paris, François Maspero, 1971.
- DOBB Maurice et SWEEZY Paul Marlor, *Du féodalisme au capitalisme : problèmes de la transition*, traduit par Florence Gauthier et Françoise Murray, Paris, François Maspero, 1977, vol. 2.
- ENGELS Friedrich, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre : d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, traduit par Gilbert Badia et Jean Frédéric, Paris, Éditions sociales, 1960.
- , *La guerre des paysans en Allemagne*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, « Les classiques du marxisme », 1974.
- , *Dialectique de la nature*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1952.
- , *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1878.
- FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière : femmes, corps et accumulation primitive*, traduit par Julien Guazzini et Collectif Senonevero, Genève, Entremondes, 2014

- FLORES GALINDO Alberto, *La agonía de Mariátegui : la polémica con la Komintern*, Lima, DESCO, 1980.
- FOSTER John Bellamy, *Marx écologiste*, traduit par Aurélien Blanchard, Joséphine Gross et Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2011.
- _____, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 2000.
- FOSTER John Bellamy, CLARK Brett et YORK Richard, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*, New York, Monthly Review Press, 2010.
- GODELIER Maurice, *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010.
- GORZ André, *L'immatériel : connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.
- _____, *Écologica*, Paris, Galilée, 2008.
- HABER Stéphane, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- _____, *Critique de l'antinaturalisme : études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.
- HAROOTUNIAN Harry D., *Marx after Marx: history and time in the expansion of capitalism*, New York, Columbia University Press, 2015.
- HARDT Michael et NEGRI Antonio, *Commonwealth*, traduit par Elsa Boyer, Paris, Gallimard, 2013.
- HARRIBEY Jean-Marie, *La richesse, la valeur et l'inestimable : fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Éditions les Liens qui libèrent, 2013.
- HARRIBEY Jean-Marie et LÖWY Michael (éd.), *Capital contre nature*, Paris, Presses universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2003.
- HARTLEY Daniel, *The Politics of Style: Towards a Marxist Poetics*, Leiden, Boston, Brill, 2017.
- HARVEY David, *Le nouvel impérialisme*, traduit par Christakis Georgiou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.
- _____, *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, New York, Verso, 2006.
- HILFERDING Rudolf, *Le capital financier : étude sur le développement récent du capitalisme*, traduit par Marcel Ollivier, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- HOBBSAWM Eric John, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester University press, 1959.
- HORKHEIMER Max, *Éclipse de la raison. Suivi de Raison et conservation de soi*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1974.
- HUNT Tristram, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels*, New York, Picador, 2010.
- JAY Martin, *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*, traduit par E.E. Moreno et par A. Spiquel, Paris, Payot, 1989.
- _____, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Londres, Heinemann, 1974.
- JONES Paul, *Raymond Williams's Sociology of Culture: A Critical Reconstruction*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

- KAUTSKY Karl, *La question agraire : étude sur les tendances de l'agriculture moderne ; La politique agraire du Parti Socialiste*, traduit par Edgard Milhaud et Camille Polack, Paris, V. Giard & E. Brière, 1900.
- KEUCHEYAN Razmig, *La nature est un champ de bataille : essai d'écologie politique*, Paris, Zones, 2014.
- LECERCLE Jean-Jacques, *De l'interpellation : sujet, langue, idéologie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.
- LEFEBVRE Henri, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000.
- LENÏNE Vladimir Iliitch, *Oeuvres. Tome 3, Le Développement du capitalisme en Russie*, traduit par Roger Garaudy, Paris, Moscou, Éditions sociales, Éditions du progrès, 1969.
- _____, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme.*, Paris, Moscou, Éditions Sociales, 1979.
- LÖWY Michael, *The Politics of Combined and Uneven Development: The Theory of Permanent Revolution*, Londres, NLB, 1981.
- _____, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, Londres, Verso, 1996.
- _____, *Écosocialisme : l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Paris, Mille et une nuits, 2011.
- _____, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie, une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, 2e éd., Paris, Éditions de l'Éclat, « Poche », 2018.
- LÖWY Michael et SAYRE Robert, *Révolte et mélancolie : le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- LUXEMBURG Rosa, *La brochure de Junius, la guerre et l'Internationale*, Marseille, Toulouse, Agone, Smolny, 2014.
- _____, *Oeuvres. III et IV, L'accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, traduit par Marcel Ollivier et Irène Petit, Paris, François Maspero, 1972, vol. 2.
- MARCUSE Herbert, *Eros et civilisation : contribution à Freud*, traduit par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Editions de Minuit, 1968.
- MARIATEGUI José Carlos, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, traduit par Roland Mignot, Paris, François Maspero, 1968.
- _____, *Défense du marxisme*, traduit par Vladimir Caller, Paris, Éditions Delga, 2014.
- _____, *El alma matinal*, 2^e éd., Lima, Amauta, 1959.
- _____, *José Carlos Mariátegui: An Anthology*, New York, Monthly Review Press, 2011.
- MARX Karl, *Sur la Question juive*, traduit par Jean-François Poirier, Paris, La Fabrique, 2006.
- _____, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.
- _____, *Les luttes de classes en France ; suivi de La Constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848*, traduit par Louis Janover et Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 2002.
- _____, *Pre-capitalist economic formations*, Eric Hobsbawm (éd.), traduit en anglais par Jack Cohen, New York, International Publishers, 1965.
- _____, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Gilbert Badia, Étienne Balibar, Jacques Bidet, Paris, Éditions sociales, 2011.
- _____, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit par Gilbert Badia et Maurice Husson, Paris, Éditions sociales, 1966.
- _____, *Le capital. Livre I, sections 5 à 8*, traduit par Joseph Roy, Paris, Flammarion, « Champs classiques », 2014.

- , *Le Capital : critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- , *Le chapitre VI, « Le capital », Livre I : manuscrits de 1863-1867*, traduit par Gérard Cornillet, Laurent Francatel-Prost et tpar Lucien Sève, Paris, Éditions Sociales, 2010.
- , *Le capital : critique de l'économie politique. Livre troisième, Le procès d'ensemble de la production capitaliste. Tome troisième. VI, Conversion du surprofit en rente foncière. VII, Les revenus et leurs sources*, traduit par Catherine Cohen-Solal et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1967, vol. 3.
- , *Travail salarié et capital. Salaire, prix et profits*, traduit par Pierre Duharcourt, Paris, Messidor / Éditions sociales, 1985.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 2012.
- , *L'Idéologie allemande. Première partie, Feuerbach ; Précédée des Thèses sur Feuerbach*, traduit par Gilbert Badia et Renée Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1972.
- , *Manifeste du parti communiste*, traduit par Émile Bottigelli et Gérard Raulet, Paris, Flammarion, GF, 1998.
- , *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels*, traduit par Gilbert Badia, Jean Chabbert et Paul Meier, Paris, Éditions sociales, 1964.
- , *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: MEGA 2. Abt, teil 10. Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1890*, Berlin, Dietz, 1991, vol. 2.
- , *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe: MEGA.. 2. Abt, 5 « Das Kapital » und Vorarbeiten*, Berlin, Dietz, 1981, vol. 2.
- , *La Russie*, Roger Dangeville (éd.), Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1974.
- MEILLASSOUX Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, François Maspero, 1982.
- MÜNSTER Arno, *Ernst Bloch, messianisme et utopie : introduction à une « phénoménologie » de la conscience anticipante, avec en annexe, la dernière interview d'Ernst Bloch*, Paris, Presses universitaires de France, 1989.
- MONFERRAND Frédéric, *Marx : ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris Nanterre, 2016, (dactyl.).
- O'CONNOR James R., *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, New York, Guilford Press, 1997.
- PASUKANIS Evgeny Bronislavovič, *La théorie générale du droit et le marxisme*, traduit par Jean-Marie Brohm, Paris, E.D.I., 1970.
- PLET Laurent, *Essai sur la dialectique négative d'Adorno. Matérialisme critique et utopie*, Paris, Classiques Garnier, « Philosophies contemporaines », 2016.
- RUBEL Maximilien, *Les Cahiers de lecture de Karl Marx*, Assen, VanGorcum, 1957.
- SAITŌ Kōhei, *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, New York, Monthly Review Press, 2017.
- SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, vol. 2.
- SCHMIDT Alfred, *Le concept de nature chez Marx*, traduit par Jacqueline Bois, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- , *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Francfort sur le Main, Europäische Verlagsanstalt, 1962.

- SHANIN Teodor, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1983.
- SMITH Neil, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, 2^e éd., Oxford, B. Blackwell, 1990.
- TANURO Daniel, *L'impossible capitalisme vert*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond : La Découverte, 2010.
- THOMPSON Edward Palmer, *La guerre des forêts : luttes sociales dans l'Angleterre du XVIII^e siècle*, traduit par Christophe Jaquet, Paris, La Découverte, 2017.
- _____, *The essential E.P. Thompson*, New York, New Press, W.W. Norton and co., 2001.
- TOMBA Massimiliano, *Marx's Temporalities*, traduit par Peter D. Thomas et Sara R. Farris, Leiden, Boston, Brill, « Historical Materialism Book Series », 2013.
- TROCKIJ Lev Davydovič, *Histoire de la révolution russe. 1, La Révolution de Février*, traduit par Maurice Parijanine, Jean-Jacques Marie et Alfred Rosmer, Paris, Seuil, 1995, vol. 2.
- WILLIAMS Raymond, *Culture and Society. 1780-1950*, New York, Anchor Books, Double Day and Inc., 1959.
- _____, *Drama from Ibsen to Brecht*, New York, Oxford University Press, 1969
- _____, *The Country and the City*, New York, Oxford University Press, 1975.
- _____, *Politics and Letters: Interviews with « New Left Review »*, Londres, NLB, 1979.
- _____, *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, Londres, Verso, 1980.
- _____, *Towards 2000*, New York, Penguin Books, 1985.
- _____, *What I Came to Say*, Londres, Radius, 1989.
- _____, *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, Londres, New-York, Verso, 1989.
- _____, *The Sociology of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- _____, *Culture and Materialism: Selected Essays*, Londres, New-York, Verso, 2005.

(ii.) *Chapitres d'ouvrages*

- ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982.
- _____, « Contradiction et surdétermination » in *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1974, p. 85-128.
- ARROYO POSADAS Moisés, « A proposito del artículo "El populismo en el Perú", de V. Miroshevski » in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, ARICO José (dir.), Mexico, Ediciones pasado y presente, 1978, p. 93-116.
- BALIBAR Étienne, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » in *Lire Le Capital*, ALTHUSSER Louis, BALIBAR Étienne, ESTABLET Roger, MACHEREY Pierre, RANCIERE Jacques, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 2014, p. 419-568.
- BALIBAR Étienne, « Racisme et nationalisme » in *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, WALLERSTEIN Immanuel Maurice et BALIBAR Étienne, Paris, La Découverte, 2007.
- BENJAMIN Walter, « Expérience et pauvreté » in *Œuvres. Tome II*, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 364-372.

- _____, « Sur le concept d'histoire » in *Œuvres. Tome III* traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 427-444.
- BENTON Ted, « Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques » in *Capital contre nature*, Jean-Marie Harribey et Michael Löwy (éd.), Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 23-55.
- BRENNER Robert, « World System Theory and the Transition to Capitalism: Historical and Theoretical Perspectives » in *Perspektiven des Weltsystems*, BLASCHKE Jochen (dir.), Francfort-sur-le-main, New York, Campus Verlag, 1983, p. 80-111.
- ENGELS Friedrich, « Les problèmes sociaux de la Russie [16 avril 1875] » in *La Russie*, Marx Karl et Engels Friedrich (dir.), Roger Dangeville (éd.), Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1974, p. 236-253.
- _____, « Postface de 1894 aux "Problèmes sociaux de la Russie" » in *La Russie*, Engels Friedrich et Marx Karl (dir.), Roger Dangeville (éd.), Paris, Union générale d'éditions, « 10/18 », 1894, 262-278.
- _____, « Lettre à N.F. Danielson » du 24 févr. 1893 in *Lettres sur « Le Capital ». Correspondance Marx-Engels*, traduit par Gilbert Badia, Jean Chabbert et Paul Meier, Paris, Éditions sociales, 1964, p. 405-406.
- FISCHBACH Franck, « Présentation » in *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, MARX Karl, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 7-71.
- FROMM Erich, « La théorie du matriarcat et sa signification pour la psychologie sociale » in *La crise de la psychanalyse : essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, traduit par Jean-René Ladmiral, Paris, Denoël, 1973.
- GODELIER Maurice, « Territoire et propriété dans quelques sociétés précapitalistes » in *L'idéal et le matériel: pensée, économies, sociétés*, Paris, Flammarion, 2010, p. 99-166.
- _____, « Préface » in *Sur les sociétés précapitalistes*, Centre d'Études et de Recherches Marxistes (dir.), Paris, Éditions sociales, 1970.
- HABER Stéphane, « "Le naturalisme accompli de l'homme" : travail aliéné et nature » in *Lire les Manuscrits de 1844*, RENAULT Emmanuel (dir.), Paris, Presses universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2008.
- HABERMAS Jürgen, « Ernst Bloch. Un Schelling marxiste » in *Profils philosophiques et politiques*, traduit par Marc Buhot de Launay, Jean-René Ladmiral et Françoise Dastur, Paris, Gallimard, 1987.
- _____, « Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs, spekulativem Materialismus » in *Theorie und Praxis*, Francfort sur le Main, Sozialphilosophische Studien, 1971, vol. II.
- HARVEY David, « Notes Towards a Theory of Uneven Geographical Development » in *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, New York, Verso, 2006, p. 71-116.
- _____, « Space as Key Word » in *Spaces of Global Capitalism. Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londres, New York, Verso, 2006.
- HOBBSAWM Eric John, « Introduction » in *Pre-capitalist economic formations*, MARX Karl, Eric John Hobsbawm (éd.), New York, International Publishers, 1965.
- MARIATEGUI José Carlos, « El problema primario del Perú » in *Peruanicemos al Perú. Biblioteca Amauta. Ediciones populares de las obras completas de José Carlos Mariátegui*, 11^e éd., Lima, Amauta, 1988, vol. 11/17, p. 41-46.

- _____, « Aniversario y Balance (1928) » in *Ideología y política. Biblioteca Amauta. Ediciones populares de las obras completas de José Carlos Mariátegui.*, Lima, Amauta, 1969, vol. 13/17.
- _____, « El porvenir de las cooperativas » in *Ideología y política. Biblioteca Amauta. Ediciones populares de las obras completas de José Carlos Mariátegui.*, Lima, Amauta, 1969, vol. 13/17.
- _____, « El Problema de las razas en la america latina » in *Ideología y política. Biblioteca Amauta. Ediciones populares de las obras completas de José Carlos Mariátegui.*, Lima, Amauta, 1969, vol. 13/17.
- _____, « El hombre y el mito » in *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy. Obras Completas.*, Biblioteca Amauta., Lima, Pérou, Amauta., vol. 3/17
- MARX Karl, « Débats sur la loi relative au vol de bois » in *Les dépossédés : Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Bensaïd Daniel (dir.), Paris, La Fabrique, 2007, p. 91-119.
- _____, « La domination britannique en Inde », in *New York Daily Tribune*, 25 juin 1853, in *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), Maurice Godelier (éd.), Paris, Éditions sociales, 1970, p. 171-177
- _____, « Les résultats éventuels de la domination britannique en Inde », in *New York Daily Tribune*, 8 août 1853, in *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), Maurice Godelier (éd.), Paris, Éditions sociales, 1970, p. 178-179
- _____, « Lettre aux “Otétchestvenniye Zapiski” » in *Sur les sociétés précapitalistes*, CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), Maurice Godelier (éd.), Paris, Éditions sociales, 1970, p. 349-352.
- _____, « Lettres et brouillons à Vera Zassoulitch » in *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (dir.), Maurice Godelier (éd.), Paris, Éditions sociales, 1970, p. 318-352.
- MIROSHEVSKI Vladimir M., « El “populismo en el Peru”. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano » in *José Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, ARICO José (dir.), Mexico, Ediciones pasado y presente, 1978, p. 55-70.
- PARIS Robert, « El marxismo de Mariátegui » in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, ARICO José (dir.), Mexico, Ediciones pasado y presente, 1978, p. 119-144.
- _____, « Préface » in *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, Paris, François Maspero, 1968.
- PRADO Jorge DEL, « Mariátegui, marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano » in *Mariátegui y los orígenes del marxismo latino-americano*, ARICÓ José (dir.), Mexico, Ediciones pasado y presente, 1978, p. 71-92.
- SAYER Derek et CORRIGAN Philipp, « Late Marx: Continuity, Contradiction and Learning » in *Late Marx and the Russian Road. Marx and « the Peripheries of Capitalism »*, Shanin Teodor (dir.), New York, Monthly Review Press, 1983.
- SKIRBEKK Gunnar, « Marxisme et écologie », in *Esprit*, n° 440, vol. 11, novembre 1974, p. 643-652.
- SOHN-RETHEL Alfred, « Travail intellectuel et travail manuel » in *La pensée-marchandise*, traduit par Gérard Briche et Luc Mercier, Bellecombes-en-Bauges, Édition du Croquant, 2010.
- WADA Haruki, « Marx and Revolutionary Russia » in *Late Marx and the Russian Road. Marx and « The Peripheries of Capitalism »*, Shanin Teodor (dir.), New York, Monthly Review Press, 1983, p. 40-75.
- WIELANGA Bastiaan, « Indische Frage », dans *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hambourg, Argument Verlag, 2004, vol. 2/6.

WILLIAMS Raymond, « Ideas of Nature » in *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso, 1980, p. 67-85.

(iii.) *Articles de revue*

ALTVATER Emar, « The Social and Natural Environment of Fossil Capitalism », in *Socialist Register: « Coming to terms with Nature »*, vol. 43, 2007, p. 37-59.

BANAJI Jairus, « Merchant Capitalism, Peasant Households and Industrial Accumulation: Integration of a Model », in *Journal of Agrarian Change*, n° 3, vol. 16, juillet 2016, p. 410-431.

BONEFELD Werner, « The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution », in *The Commoner*, n°2, septembre 2001.

BRENNER Robert, « The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism », in *New Left Review*, n°104, I, 1977, p. 25-92.

___, « Agrarian Class Structures and Economic Development in Pre-Industrial Europe », in *Past & Present*, vol. 70, février 1976, p. 30-75.

CASTORIADIS Cornélius, « Les rapports de production en Russie », in *Socialisme ou barbarie*, n° 2, 1949, p. 3-66.

CUNHA Daniel, « The Anthropocene as Fetishism », in *Mediations*, no 2, vol. 28, printemps 2015, p. 65-77.

DAVIS Mike, « À la Nouvelle-Orléans, un capitalisme de catastrophe », in *Le Monde diplomatique*, oct. 2005 p. 1, 4-5.

CLARK Brett et FOSTER John Bellamy, « Ecological Imperialism and the Global Metabolic Rift. Unequal Exchange and the Guano/Nitrates Trade », in *International Journal of Comparative Sociology*, n° 3-4, vol. 50, p. 311-334.

DANGEVILLE Roger, « Lettres de Marx à Vera Zassoulitch », in *L'Homme et la société*, n°1, vol. 5, 1967, p. 165-179.

DOUET Johann, « Le problème du dépérissement du droit chez Marx et Engels », in *Droit & Philosophie*, n° 10, novembre 2018, p. 32-40.

FOSTER John Bellamy et CLARK Brett, « Ecological Imperialism: The Curse of Capitalism », in *Socialist Register: « Coming to Terms with Nature »*, vol. 40, 2004, p. 186-201.

FOSTER John Bellamy et HOLLEMAN Hannah, « The Theory of Unequal Ecological Exchange: a Marx-Odum Dialectic », in *The Journal of Peasant Studies*, n° 2, vol. 41, 2014, p. 199-233.

GARO Isabelle, *La commune rurale russe chez Marx et Lénine, et autres questions contemporaines*, communication présentée lors du colloque « Le souffle d'octobre » à la Maison des Sciences de l'Homme Paris-Nord, le 18 novembre 2017 (dactyl.).

GROSSMANN Henryk, « Die Gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 2, IV, 1935.

GODELIER Maurice : « L'appropriation de la nature. Territoire et propriété dans quelques formes de sociétés précapitalistes », in *La pensée*, n° 198, avril 1978, p. 7-50.

GUILLIBERT Paul et CHESNAIS Nikola, « Ensauvager la métropole. Enquête sur la géologie politique de la forêt de Romainville », in *Vacarme*, n° 87, printemps 2019, p. 28-45.

- GUILLIBERT Paul et MONFERRAND Frédéric, « Ecology/Ontology: A Contribution to Historical Naturalism », in *Dialogue and Universalism*, n° 3, 2018, p. 245-251.
- HABER Stéphane, « Du néolibéralisme au néocapitalisme ? Quelques réflexions à partir de Foucault », in *Actuel Marx*, n° 51, vol. 1, 2012, p. 59-72.
- HARTLEY Daniel, « On Raymond Williams: Complexity Immanence, and the Long Revolution », in *Mediations*, n° 1, vol. 30, printemps 2016, p. 39-60.
- HARVEY David, « Militant Particularism and Global Ambition: The conceptual Politics of Place, Space, and Environment in the Work of Raymond Williams. », in *Social text, Duke University Press*, n° 42, Printemps 1995, p. 69-98.
- JAEGGI Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », in *Actuel Marx*, n° 1, n° 43, 5 août 2008, p. 96-108.
- KINGSBURY Donald V., « Book's Review: José Carlos Mariátegui: An Anthology », in *Historical Materialism*, n°21, vol. 4, 2013, p. 257-272.
- LÖWY Michael, « L'indigénisme marxiste de José Carlos Mariátegui », in *Actuel Marx*, n° 56, vol. 2, 2014, p. 12-22.
- , « Communism and Religion: José Carlos Mariátegui's Revolutionnary Mysticism », in *Latin American Perspective*, traduit par Mariana Ortega Brena, n° 2, vol. 35, Issue 159, mars 2008, p. 71-79.
- LÖWY Michael et SAYRE Robert, « Raymond Williams, Romanticism and Nature », in *Capitalism Nature Socialism*, n° 2, vol. 29, avril 2018, p. 75-91.
- , « Le romantisme dans les sciences sociales en Angleterre : Edward P. Thompson et Raymond Williams. », in *L'Homme et la société*, n° 110, 1993, p. 39-60.
- ORMROD David, « R.H. Tawney and the Origins of Capitalism », in *History Workshop Journal*, n° 1, vol. 18, septembre 1984, p. 138-159.
- PARIS Robert, « Mariátegui et le modèle du communisme Inca », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 5, 21^e année, 1966, p. 1065-1072.
- SANTIS Sergio DE, « Les communautés de village chez les Incas, les aztèques et les mayas. Contribution à l'étude du mode de production asiatique. », in *La Pensée*, n° 122, août 1965, p. 79-95.
- TOSCANO Alberto, « Le fantasme de l'abstraction réelle », in *Période*, traduit par Juliette Farjat, octobre 2015, consulté le 27 août 2019 à l'adresse URL : <http://revueperiode.net/le-fantasme-de-labstraction-reelle/>.
- WILLIAMS Raymond, « Realism, Naturalism and their Alternatives », in *Cine-tracts. A journal of film and cultural studies*, n° 3, vol. 1, Hiver 1978, p. 1-6.
- WEZEL Lucie et VUILLEROD Jean-Baptiste, « Réorientation matérialiste de l'esprit critique chez Adorno », dans *Philosophoire*, n°47 (1), 2017.

(i.) *Ouvrages*

- BLANC Guillaume, *Une histoire environnementale de la nation : regards croisés sur les parcs nationaux du Canada, d'Éthiopie et de France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.
- BONNEUIL Christophe et FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'événement Anthropocène : la Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2016.
- BOUMEDIENE Samir, *La colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde », 1492-1750*, Vaulx-en-Velin, les Éditions des mondes à faire, 2016.
- CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983.
- _____, *Nature's metropolis: Chicago and the Great West*, New York, WW. Norton and Company, 1991.
- CROSBY Alfred W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Connecticut, Greenwood press, 1972.
- _____, *Ecological imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- DAVIS Mike, *Génocides tropicaux : catastrophes naturelles et famines coloniales : 1870-1900 : aux origines du sous-développement*, traduit par Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2006.
- DAWSON Ashley, *Extinction. A Radical History*, New York, Londres, OR Books, 2016.
- FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'Apocalypse joyeuse : une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012.
- FRESSOZ Jean-Baptiste, GRABER Frédéric, LOCHER Fabien et QUENET Grégory, *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La Découverte, 2014.
- GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (éd.), *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, Paris, Amsterdam, 2018.
- GROVE Richard Hugh, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, New York, Melbourne, Oxford University Press, 1995.
- GRUSIN Richard Arthur (éd.), *After Extinction*, Minneapolis, Londres, University of Minneapolis Press, 2018.
- GUHA Ramachandra, *Environmentalism: A Global History*, New York, Longman, 2000.
- JARRIGE François, *Technocritiques : du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014.
- JARRIGE François et LE ROUX Thomas, *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Paris, Seuil, « L'Univers Historique », 2017.
- LE ROUX Thomas, *Le laboratoire des pollutions industrielles. Paris, 1770-1830*, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 2011.
- MALM Andreas, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres, Verso, 2016.
- _____, *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*, Londres, New York, Verso, 2017.

- MCNEILL John R., *Du nouveau sous le soleil. Une histoire de l'environnement mondial au XXe siècle*, traduit par Philippe Beaugrand, Paris, Champ Vallon, 2014.
- MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Londres, Wildwood House, 1982.
- MITCHELL Timothy, *Carbon Democracy : le pouvoir politique à l'ère du pétrole*, traduit par Christophe Jaquet, Paris, La Découverte, 2017.
- MOORE Jason W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, New-York, Londres, Verso, 2015.
- NASH Linda L., *Inescapable Ecologies: A History of Environment, Disease, and Knowledge*, Berkeley, Londres, University of California Press, 2006.
- PATEL Raj et MOORE Jason W., *Comment notre monde est devenu cheap : une histoire inquiète de l'humanité*, traduit par Pierre Vesperini, Paris, Flammarion, 2018.
- , *A History of the World in Seven Cheap Things a Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Oakland, University of California Press, 2017.
- PROST DE ROYER Antoine-François, *Dictionnaire de jurisprudence et des arrêts*, Lyon, Roche, 1783, vol. 3.
- ROSE Deborah Bird, VAN DOOREN Thom et CHRULEW Matthew (éd.), *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*, New York, Columbia University Press, 2017.
- ROOSEVELT Theodor, *Ranch Life and the Hunting Trail*, New York, Century, 1899.
- TURNER Frederick Jackson, *The Frontier in American History*, New York, Dover publications, 1996.
- VIDAL-NAQUET Pierre, « Karl Wittfogel et le concept de “mode de production asiatique” », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 3, 19^e année, 1964, p. 531-549.
- VAN DOOREN Thom, *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York, Columbia University Press, 2014.
- WALKER Brett L., *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, Seattle, Londres, University of Washington Press, 2010.
- WITTFOGEL Karl A., *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, traduit par Micheline Pouteau, Paris, Les Éditions de Minuit, « Arguments », 1977.
- WORSTER Donald, *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*, New York, Pantheon Books, 1985.
- ZIMMER Alexis, *Brouillards toxiques : Vallée de la Meuse, 1930, contre-enquête*, Bruxelles, Zones sensibles, 2016.

(ii.) *Chapitres d'ouvrages*

- BONNEUIL Christophe et JOUVANCOURT Pierre DE, « En finir avec l'épopée. Récit, géopouvoir et sujets de l'Anthropocène » in *De l'univers clos au monde infini*, Émilie Hache (éd.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, p. 57-105.
- CRONON William, « The Trouble with Wilderness; or getting back to the Wrong Nature » in *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, William Cronon (éd.), New York, WW. Norton and Company, 1996.

- , « Foreword: The Pain of a Poisoned World » in *Toxic Archipelago: A History of Industrial Disease in Japan*, WALKER Brett L. (dir.), Seattle, Londres, University of Washington Press, 2010, p. IX-XII.
- , « Une place pour les histoires : nature, histoire et récit » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 47-95.
- , « Revisiter la frontière disparue : l'héritage de Frederick Jackson Turner » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016.
- , « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 133-168.
- , « L'énigme des îles des Apôtres : comment gère-t-on une wilderness chargée d'histoires humaines ? » in *Nature et récits. Essai d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 169-184.
- , « De l'utilité de l'histoire environnementale » in *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016.
- , « Borner la terre » in *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (dir.), traduit par Laurent Vannini, Paris, Amsterdam, 2018.
- DENEVAN William, « Le mythe de la nature vierge. Le paysage des Amériques en 1492 » in *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Émilie Hache (éd.), traduit par Cyril Le Roy, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 283-316.
- HAMILTON Clive, « Vers une philosophie de l'histoire de l'Anthropocène » in *Penser l'Anthropocène*, Rémi Beau et Catherine Larrère (éd.), Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 39-50.
- HATLEY James, « Walking with Ōkami, the Large-Mouthed Pure God » in *Extinction Studies. Stories of Time, Death and Generations*, New York, Columbia University Press, 2017.
- KEVLES Daniel J., « Nouveau sang, nouveaux fruits » in *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (dir.), Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 144-161.
- MERCHANT Carolyn, « Exploiter le ventre de la terre » in *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, HACHE Émilie (dir.), Paris, Cambourakis, 2016.
- MOORE Jason W., « Silver, Ecology, and the Origins of the Modern World, 1450-1640 » in *Rethinking Environmental History: World-System History and Global Environmental Change*, Alf Hornborg, John R. McNeill et Joan Martinez-Alier (éd.), Lanham, Altamira Press, 2007, p. 123-142.
- NASH Linda, « Un siècle toxique. L'émergence de la "santé environnementale" » in *Histoire des sciences et des savoirs : Le siècle des technosciences*, BONNEUIL Christophe et PESTRE Dominique (dir.), Paris, Le Seuil, 2015, vol. 3/3, p. 145-165.
- NETTING Robert Mc C., « Ce que les paysans des Alpes ont en commun. Quelques observations sur le régime foncier communal dans un village suisse » in *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire.*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 219-235.
- NEUMANN Roderick P., « Nature État Territoire. Théoriser les enclosures de la conservation » in *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, GRABER Frédéric et LOCHER Fabien (dir.), Paris, Amsterdam, 2018, p. 187-217.
- QUENET Grégory, « William Cronon : récits, environnement et communautés » in *Nature et récits : essai d'histoire environnementale*, Paris, Éditions Dehors, 2016, p. 13-45.

ROSE Deborah Bird, « Monk Seals at the Edge: Blessings in a Time of Peril » in *Extinction Studies. Stories of Time, Death and Generations*, New York, Columbia University Press, 2017, p. 117-148.

SPIRN Anne Whiston, « Constructing Nature: The Legacy of Frederick Law Olmsted » in *Uncommon Ground. Rethinking the human place in Nature*, William Cronon (éd.), New-York, Londres, WW. Norton and Company, 1996.

(iii.) *Articles de revue*

ANDERSON Warwick, « Natural Histories of Infectious Disease: Ecological Vision in Twentieth-Century Biomedical Science », in *Osiris*, vol. 19, 2004, p. 39-61.

BONNEUIL Christophe, « “Tous responsables ?” », in *Le Monde Diplomatique*, nov. 2015 p. 16-17.

CRONON William, « The Riddle of the Apostle Islands: How do you Manage a Wilderness full of Human Stories? », in *Orion, Great Barrington, The Orion Society*, juin 2003, p. 36-42.

CROSBY Alfred W., « The Past and Present of Environmental History », in *The American Historical Review*, n° 4, vol. 100, 1995, p. 1177-1189.

DENEVAN William, « The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492 », in *Annals of the Association of American Geographers*, n° 3, vol. 82, 1992, p. 329-385.

FRESSOZ Jean-Baptiste, « Biopouvoir et désinhibitions modernes : la fabrication du consentement technologique au tournant des XVIIIe et XIXe siècles », in *Revue d'histoire moderne contemporaine*, n° 4, n° 60-4/4 bis, 2013, p. 122-138.

—, « Les leçons de la catastrophe. Critique historique de l'optimisme postmoderne », in *La Vie des idées*, 13 mai 2011, consulté le 27 août 2019 à l'adresse URL : <https://laviedesidees.fr/Les-lecons-de-la-catastrophe.html>

INGOLD Alice, « Terres et eaux entre coutume, police et droit au XIXe siècle. Solidarisme écologique ou solidarités matérielles ? », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, vol. 2, 2017, p. 97-126.

MAHRANE Yannick, FENZI Marianna, PESSIS Céline et BONNEUIL Christophe, « De la nature à la biosphère », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 113, vol. 1, 2012, p. 127-141.

MALM Andreas, « Against Hybridism: Why We Need to Distinguish between Nature and Society, Now More than Ever », in *Historical Materialism*, n° 2, vol. 27, 2019, p. 156-187.

—, « Long Waves of Fossil Development: Periodizing Energy and Capital », in *Mediations*, n° 2, vol. 31, Printemps 2018, p. 17-40.

—, « Nature et société : un ancien dualisme pour une situation nouvelle », in *Actuel Marx*, traduit par Jean-François Bissonnette, n° 61, mars 2017, p. 47-63.

MALM Andreas et HORNBORG Alf, « The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative », in *The Anthropocene Review*, n° 1, vol. 1, 2014, p. 62-69.

MITCHELL Timothy, CHARBONNIER Pierre et VINCENT Julien, « Étudier les infrastructures pour ouvrir les boîtes noires politiques. Entretien avec Timothy Mitchell », in *Tracés*, n° 35, 2018, p. 209-228.

MOORE Jason W., « Sugar and the Expansion of the Early Modern World-Economy: Commodity Frontiers, Ecological Transformation, and Industrialization », in *Review*, n° 3, vol. 23, 2000, p. 409-433.

- NASH Linda, « The Fruits of Ill-Health: Pesticides and Workers' Bodies in Post-World War II California », in *Osiris, Landscapes of Exposure: Knowledge and Illness in Modern environments*, 2nd Series, vol. 19, 2004, p. 203-219.
- _____, « Finishing Nature: Harmonizing Bodies and Environments in Late-nineteenth-century California », in *Environmental History*, n° 8, janvier 2003, p. 25-35.
- OLMSTED Frederik Law, « The Yosemite Valley and the Mariposa Big Trees: A preliminary Report [1865] », in *Landscape Architecture*, Laura Wood Roper (éd.), n° 1, vol. 43, 1952, p. 13-25.
- RAUMOLIN Jussi, « L'homme et la destruction des ressources naturelles : la Raubwirtschaft au tournant du siècle. », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no 4, 39^e année, 1984, p. 798-819.
- THOMAS Frédéric, « Protection des forêts et environnementalisme colonial : Indochine, 1860-1945 », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 56-4, vol. 4, 2009, p. 104-136.
- VAN DOOREN Thom et ROSE Deborah Bird, « Unloved Others: Death of the Disregarded in the Time of Extinctions », in *Australian Humanities Review*, n° 50, 2011.
- WHITE Richard, « From Wilderness to Hybrid Landscapes: The Cultural Turn in Environmental History », in *Historian*, n° 3, vol. 66, 2004, p. 557-564.

ÉCOLOGIE POLITIQUE ET HUMANITES ENVIRONNEMENTALES

(i) Ouvrages

- ACOSTA Alberto, BONNEUIL Christophe et *alii.*, *Des droits pour la nature*, Paris, Utopia, 2016.
- BASSO Keith Hamilton, *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert : paysage et langage chez les Apaches occidentaux*, traduit par Jean-François Caro, Bruxelles, Zones sensibles, 2016.
- BEDNIK Anna, *Extractivisme : exploitation industrielle de la nature : logiques, conséquences, résistances*, Neuvy-en-Champagne, le Passager clandestin, 2016.
- BOOKCHIN Murray, *Pour un municipalisme libertaire*, traduit par David O. et Lougar Raynmarth, Lyon, Atelier de création libertaire, 2018.
- _____, *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Montréal, Les Éditions écosociétés. 2011.
- BORGSTRÖM Georg, *The Hungry Planet: The Modern World at the Edge of Famine*, New York, Macmillan, 1972.
- CABANES Valérie, *Un nouveau droit pour la Terre : pour en finir avec l'écocide*, Paris, Seuil, « Anthropocène », 2016.
- CARSON Rachel Louise, *Printemps silencieux*, traduit par Gravrard, Paris, Plon (Livre de Poches), 1968.
- CASTRO POZO Hildebrando, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, Jiron Puno, 1936.
- _____, *Nuestra comunidad indigena*, Lima, El Lucero, 1924.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « NRF », 2005.
- _____, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature : conférences-débats*, Versailles, Éditions Quae, 2011.

- DESCOLA Philippe et CHARBONNIER Pierre, *La composition des monde s: entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.
- DESMOULINS Lucile (éd.), *Manifeste du Muséum = Muséum manifesto*, traduit par Letitia Farris-Toussaint, Paris, Éditions du Muséum d'histoire naturelle, 2017.
- DESPRET Vinciane et PORCHER Jocelyne, *Être bête*, Arles, Actes Sud, 2007.
- DIAMOND Jared Mason, *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, traduit par Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard, 2006.
- FRANÇOIS (PAPE), *Lettre encyclique Laudato Si' du Saint-Père François sur la sauvegarde de la maison commune*, Saint-Maurice, Suisse, Editions Saint-Augustin, 2015.
- GEERTZ Clifford, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1963.
- GEORGESCU-ROEGEN Nicolas, *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.
- REMOND-GOUILLOUD Martine, *Du droit de détruire : essai sur le droit de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1989.
- GLOWCZEWSKI Barbara, *Les rêveurs du désert : peuple warlpiri d'Australie : essai*, Arles, Actes sud, 1996.
- GUHA Ramachandra et MARTINEZ-ALIER Juan, *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*, Londres, Earthscan, 1997.
- HACHE Émilie (éd.), *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.
- _____, *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2014
- _____, *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, traduit par Émilie Notéris, Paris, Cambourakis, 2016.
- HARAWAY Donna Jeanne, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Londres, Duke University Press, 2016.
- _____, *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.
- HORNBERG Alf, *Global Ecology and Unequal Exchange: Fetishism in a Zero-Sum World*, Londres, New York, Routledge, 2013.
- INGOLD Tim, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1986.
- _____, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2011.
- KLEIN Naomi, *La stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*, traduit par Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Montréal, Leméac, 2010.
- KOLBERT Elizabeth, *La sixième extinction : comment l'homme détruit la vie*, traduit par Marcel Blanc, Paris, Vuibert, 2015.
- LATOUR Bruno, *La science en action : introduction à la sociologie des sciences*, traduit par Michel Biezunski, Paris, Gallimard, 1995.
- _____, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997.
- _____, *Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.
- _____, *Changer de société, refaire de la sociologie*, traduit par Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2007.
- _____, *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015.
- _____, *Où atterrir ? : comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

- LIEBIG Justus, *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*, [1840; 1876], Neunte Auflage im Auftrage des Verfassers., Holm, Agrimedia, 1995.
- ___, *Lettres sur l'agriculture moderne*, Paris, Librairie agricole de la Maison rustique, 1864, 1 vol.
- ___, *Les lois naturelles de l'agriculture*, [7e éd. allemande]., Paris, Librairie agricole de la Maison Rustique, 1862, 2 vol.
- ___, *Chimie organique appliquée à la physiologie végétale et à l'agriculture*, Paris, Fortin, Masson, 1841, 1 vol.
- LOVELOCK James, *La revanche de Gaïa : pourquoi la Terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité ?*, traduit par Thierry Piélat, Paris, Flammarion, « Nouvelle bibliothèque scientifique », 2007.
- MARTINEZ-ALIER Joan, *L'écologisme des pauvres : une étude des conflits environnementaux dans le monde*, traduit par André Verkaeren, Paris, Institut Veblen pour les réformes économiques : les Petits matins, 2014.
- ___, *The Environmentalism of the Poor: a Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Cheltenham (En), Northampton (Mas.), E. Elgar, 2002.
- MENTZ Steve, *Break Up the Anthropocene*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2019.
- MORIZOT Baptiste, *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Marseille, Éditions Wildproject, 2016.
- MUIR John, *Un été dans la Sierra*, Paris, Hoëbke, 2014.
- ODUM Howard Thomas, *Environment, Power and Society*, New York, Chichester, Wiley-Interscience, 1997.
- ODUM Howard Thomas. et ARDING Jan E., *Emergy Analysis of Shrimp Mariculture in Ecuador*, Working paper., University of Rhode Island, Narragansett, Coastal Resources Center, 1991, consulté le 27 août 2019 à l'adresse URL : https://www.crc.uri.edu/download/Odum_Emergy_Shrimp_Ecuador_OK.pdf
- OST François, *La nature hors la loi : l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995.
- OSTROM Elinor, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, de Boeck, 2010.
- PORCHER Jocelyne, *Vivre avec les animaux une utopie pour le XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2014.
- SERVIGNE Pablo et STEVENS Raphaël, *Comment tout peut s'effondrer : petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015.
- SHIVA Vandana, *Ethique et agro-industrie : main basse sur la vie*, traduit par Marie-Paule Nougaret, Paris, L'harmattan, 1996.
- STENGERS Isabelle, *Cosmopolitiques. I*, Paris, La Découverte, 2003.
- ___, *Cosmopolitiques. II*, Paris, La Découverte, 2003.
- ___, *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2013.
- STONE Christopher D., *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ? : vers la reconnaissance de droits juridiques aux objets naturels*, traduit par Tristan Lefort-Martine, avec une introduction de Catherine Larrère, Lyon, Éditions le passager clandestin, 2017.
- ___, *Should Trees Have Standing? : Law, Morality and the Environment*, Oxford, New York, Auckland, Oxford University Press, 2010.

- TSING Anna Lowenhaupt, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, traduit par Philippe Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.
- UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, traduit par Charles Martin-Fréville, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2010.
- VANUXEM Sarah, *La propriété de la terre*, Marseille, Wildproject, 2018.
- VIDAL DE LA BLACHE Paul, *Le principe de géographie générale*, Paris, Armand Colin, 1896.
- _____, *Les genres de vie dans la géographie humaine*, Paris Armand Colin, 1911.
- WACKERNAGEL M. et REES W.E., *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth. Gabriola Island*, BC: New Society Publishers, Gabriola Islands, BC: New Society Publishers, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, traduit par Oïara Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, « Métaphysiques », 2009.

(ii.) *Chapitres d'ouvrages*

- ACOSTA Alberto, « Extractivisme et néo-extractivisme. Deux faces d'une même malédiction » in *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*, LANG Miriam et MOKRANI Dunia (dir.), Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 185-216.
- BAIZE Denis, AUBERT Georges, DOSSO Mireille et JAMAGNE Marcel, « Pédologie », in *Encyclopedia Universalis [en ligne]*, consulté le 27 août 2019 à l'adresse URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/pedologie/>
- CASSIER Maurice, « L'émergence de nouveaux "communs" dans les sciences de la vie. », in *Autrement. La Bioéquité, Batailles autour du partage du vivant*, 2016, « Frontières », consulté en ligne le 27 août 2019 à l'adresse URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01376932/document>
- CHAKRABARTY Dipesh, « Quelques failles dans la pensée sur le changement climatique » in *De l'univers clos au monde infini*, Émilie Hache (éd.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, p. 107-146.
- COOK Julie « La colonisation de l'écoféminisme par la philosophie », in *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, HACHE Émilie (dir.), Paris, Cambourakis, 2016, 285-318.
- DEFFAIRI Meryem, « L'environnement : objet du droit, objet de droit(s) » in *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, BLANC Guillaume, DEMEULENAERE Élise et FEUERHAHN Wolf (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, p. 231-253.
- DI CHIRO Giovanna, « Ramener l'écologie à la maison » in *De l'univers clos au monde infini*, HACHE Émilie (dir.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, p. 191-220.
- ECHEVERRI Juan Álvaro, « Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue? » in *The land within. Indigenous territory and perception of environment*, Alexandre Surallés et Pedro García Hierro (éd.), Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2005, p. 230-247.
- GUHA Ramachandra, « Environnementalisme radical et préservation de la nature sauvage : une critique de la périphérie » in *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux.*, Émilie Hache (éd.), Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 155-170.

- GUHA Ramachandra et MARTINEZ-ALIER Joan, « L'environnementalisme des riches » in *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Émilie Hache (éd.), Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 51-66.
- HACHE Émilie, « Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour! Écrivaines, philosophes, activistes et sorcières écoféministes face au dérèglement climatique » in *Penser l'Anthropocène*, Rémi Beau et Catherine Larrère (éd.), Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 113-124.
- HORNBORG Alf, « La magie mondialisée du Technocène. Capital, échanges inégaux et moralité » in *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 97-112.
- , « The Political Ecology of the Technocene: Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System » in *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*, Clive Hamilton, Christophe Bonneuil et François Gemenne (éd.), Londres, Routledge, 2015, p. 57-69.
- KING Ynestra, « Toward an Ecological Feminism and a Feminist Ecology » in *Machina ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, Joan Rotschild (éd.), New York, Oxford, Toronto, Pergamon Press, 1983.
- LANG Miriam, « Crise de civilisation et défis pour les gauches » in *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*, LANG Miriam et MOKRANI Dunia (dir.), Paris, Amsterdam, 2009.
- LATOUR Bruno, « L'Anthropocène et la destruction de (l'image) du globe » in *De l'univers clos au monde infini*, Émilie Hache (éd.), Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, p. 27-54.
- HARDIN Garrett, « Political Requirements for Preserving our Common Heritage » in *Wildlife and America*, Harry P. Bokaw (éd.), Washington D.C., Council on Environmental Quality, 1978, p. 310-317.
- HERMITTE Marie-Angèle, « Artificialisation de la nature et droit du vivant » in *Les natures en question*, Philippe Descola (éd.), Paris, Odile Jacob, 2018.
- MARGULIS Lynn, « Gaïa » in *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, HACHE Émilie (dir.), Paris, Éditions Amsterdam, 2014, p. 251-266.
- NEYRET Laurent, « Construire la responsabilité écologique » in *Prendre la responsabilité au sérieux*, SUPIOT Alain et DELMAS-MARTY Mireille (dir.), Paris, Presses universitaires de France, 2015, p. 121-136.
- ODUM Howard Thomas., « Self-organization and Maximum Empower » in *Maximum power: The ideas and applications of H.T. Odum*, C.A.S. Hall (éd.), Niwot, Colorado, University Press of Colorado, 1995, p. 311-330.
- OST François, « Personnaliser la nature, pour elle-même, vraiment? » in *Les natures en question*, Philippe Descola (éd.), Paris, Odile Jacob, 2018, p. 205-226.
- PLUMWOOD Val, « Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism » in *The Great New Wilderness Debate*, J. Baird Callicott et Michael P. Nelson (éd.), Athens (Ga.), University of Georgia Press, 1998, p. 652-690.
- SOLON Pablo, « Les Droits de la Terre Mère » in *Des droits pour la nature*, Paris, Les Éditions Utopia, 2016, p. 60-80.
- SVAMPA Maristella, « Extractivisme, néo-développement et mouvements sociaux : Un tournant éco-territorial vers de nouvelles alternatives » in *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*, LANG Miriam et MOKRANI Dunia (dir.), Paris, Amsterdam, 2014, p. 185-216.

TSING Anna Lowenhaupt, « A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability » in *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, Marc Brightman et Jerome Lewis (éd.), New York, Palgrave Macmillan US, 2017, p. 51-65.

(iii.) *Articles de revue*

BORRAS Saturnino M. Jr et FRANCO Jennifer C., « Global Land Grabbing and Political Reactions “from Below” », in *Third World Quarterly*, n° 34, 2013, p. 1723-1747.

CARWIL Brian John, « Bolivia’s New Mother Earth Law to Sideline Indigenous Rights », 24 août 2012, consulté le 7 mai 2019 à l’adresse URL : [https:// woborders.blog/2012/08/24/new-mother-earth-law-sidelines-indigenous/](https://woborders.blog/2012/08/24/new-mother-earth-law-sidelines-indigenous/).

CHAKRABARTY Dipesh, « The Climate of History: Four Theses », in *Critical Inquiry*, n° 2, vol. 35, 2009, p. 197-223.

CHAKRABARTY Dipesh, HABER Stéphane et GUILLIBERT Paul, « Réécrire l’histoire depuis l’anthropocène », in *Actuel Marx*, traduit par Jean-François Bissonnette, n° 1, vol. 61, 2017, p. 95-105.

CHARBONNIER Pierre, LATOUR Bruno et MORIZOT Baptiste, « Redécouvrir la terre », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, vol. 2, 2017, p. 227-252.

COCHET Yves, *L’effondrement, catabolique ou catastrophique ?*, Intervention au séminaire de l’Institut Momentum le 27 mai 2011, consulté en ligne le 27 août 2019 à l’adresse URL : <https://www.institutmomentum.org/l%E2%80%99effondrement-catabolique-ou-catastrophique/>

CRUTZEN Paul J. et STOERMER Eugene F., « The Anthropocene », in *International Geosphere-Biosphere Programm*, n° 41, 2000, p. 17-18.

DESCOLA Philippe, « À qui appartient la nature ? », in *La Vie des idées*, 21 janvier 2008, consulté en ligne le 27 août 2019 à l’adresse URL : <https://laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>.

DI CHIRO Giovanna, « Living is for Everyone: Border Crossings for Community, Environment, and Health », in *Osiris, Landscapes of Exposure: Knowledge and Illness in Modern environments*, 19 (2nd Series), 2004, p. 112-129.

DOLCI Paula et PERRIN Coline, « Retourner à la terre en Sardaigne, crises et installations en agriculture », in *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 33, vol. 2, 2017, p. 145-167.

GLOWCZEWSKI Barbara, « Souveraineté aborigène », in *Vacarme*, n° 81, octobre 2017, p. 123-131.

GUDYNAS Eduardo, « Développement, droits de la Nature et Bien Vivre : l’expérience équatorienne », in *Mouvements*, n° 4, vol. 68, 2011, p. 15-37.

GUHA Ramachandra, « Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique », in *Environmental Ethics*, n° 1, vol. 11, 1989, p. 71-83.

HARAWAY Donna Jeanne, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène. Faire des parents », in *Multitudes*, traduit par Frédéric Neyrat, n° 65, vol. 4, 2016, p. 75-81.

HORNBORG Alf, « Why Economics Needs to Be Distinguished from Physics, and Why Economists Need to Talk to Physicists: a Response to Foster and Holleman », in *The Journal of Peasant Studies*, n° 1, vol. 42, 2 janvier 2015, p. 187-192.

- , « The Political Economy of Technofetishism: Agency, Amazonian Ontologies, and Global Magic », in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, n° 5, 2015, p. 35-57.
- , « Ecological Economics, Marxism, and Technological Progress: Some explorations of the Conceptual Foundations of Theories of Ecologically Unequal Exchange. », in *Ecological Economics*, n° 105, 2014, p. 11-18.
- , « Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism », in *Theory, Culture & Society*, n° 4, vol. 31, 2014, p. 119-140.
- , « Footprints in the Cotton Fields: The Industrial Revolution as Time-space Appropriation and Environmental Load Displacement », in *Ecological Economics*, n° 1, vol. 59, août 2006, p. 74-81.
- , « The Unequal Exchange of Time and Space: Toward a Non-Normative Ecological Theory of Exploitation », in *Journal of Ecological Anthropology*, vol. 7, 2003, p. 4-10.
- , « Symbolic Technologies: Machines and the Marxian Notion of Fetishism », in *Anthropological Theory*, n° 4, vol. 1, 2001, p. 473-496.
- , « Towards an Ecological Theory of Unequal Exchange: Articulating World-System Theory and Ecological Economics », in *Ecological Economics*, n° 25, 1998, p. 127-136.
- HAUDRICOURT André-Georges, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », in *L'homme*, n°1, II, 1962, p. 40-50.
- HERMITTE Marie-Angèle, « La nature, sujet de droit? », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 1, 66^e année 2011, p. 173-212.
- JAGENTOWICZ MILLS Patricia, « Feminism and Ecology: On the Domination of Nature », in *Hypatia*, n° 1, vol. 6, Printemps 1991, p. 162-178.
- LATOUR Bruno, « Love Your Monsters. Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children », in *The Breakthrough Journal*, n° 2, Automne 2011, consulté en ligne le 27 août 2019 à l'adresse URL : <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/love-your-monsters>.
- MARTINEZ-ALIER Joan, « L'écologisme des pauvres, vingt ans après : Inde, Mexique et Pérou, Abstract », in *Écologie & politique*, traduit par N'Bellia Guerchouche, Mathilde Baroudi et Charlotte Tafforeau, n° 2, vol. 45, 2012, p. 93-116.
- , « The EROI of agriculture and its use by the Via Campesina », in *The Journal of Peasant Studies*, n° 1, vol. 38, janvier 2011, p. 145-160.
- MURRAY LI Tania, « Qu'est-ce que la terre? Assemblage d'une ressource et investissement mondial », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 2, vol. 33, 2017, p. 19-48.
- SHELTON Dinah, « Nature as a Legal Person », in *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, Hors-série 22, septembre 2015.
- STEFFEN Will, CRUTZEN Paul J. et MCNEILL John R., « The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? », in *Ambio (Royal Swedish Academy of Sciences)*, n° 8, vol. 36, décembre 2007, p. 614-621.
- STONE Christopher D, « Moral Pluralism and the Course of Environmental Ethics », in *Environmental Ethics*, n° 2, vol. 10, t 1988, p. 139-154.
- SVAMPA Maristella, « Néo-développementisme extractiviste, gouvernements et mouvements sociaux en Amérique latine », in *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 81, 2011, p. 101-127.

THOMAS Yan, « Le sujet de droit, la personne et la nature », in *Le débat*, n° 100, vol. 3, 1998, p. 85-107.

TSING Anna Lowenhaupt, « Arts of Inclusion, or, How to Love a Mushroom », in *Australian Humanities Review*, n° 50, 2011, p. 5-22.

—, *Anna Lowenhaupt Tsing - A Feminist Approach to the Anthropocene: Earth Stalked by Man*, New York, conférence au Barnard Center for Research on Women, 10 novembre 2015, vidéo consulté en ligne le 27 août 2019 à l'adresse URL : <http://bcrw.barnard.edu/videos/anna-lowenhaupt-tsing-a-feminist-approach-to-the-anthropocene-earth-stalked-by-man/>

THEORIES POLITIQUES ET SCIENCES SOCIALES

(i.) Ouvrages

AGIER Michel et LECADET Clara (éd.), *Un monde de camps*, Paris, La Découverte, 2014.

ARGHIRI Emmanuel, *L'échange inégal : essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux*, Paris, François Maspero, 1972.

AUDIER Serge, *L'âge productiviste : hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, New York, Verso, 2016.

BECK Ulrich, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, traduit par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001.

BENOIST Alain de, *Décroissance ou toujours plus ? : penser l'écologie jusqu'au bout*, Paris, Pierre-Guillaume de Roux, 2018.

BERLIN Isaiah, *Les penseurs russes*, traduit par Daria Olivier et Aline Berlin, Paris, Albin Michel, 1984.

BILLINGTON James Hadley, *Mikhailovsky and Russian Populism*, New York, Oxford University Press, 1958.

BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 2000.

BOFF Leonardo, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1997.

—, *La terre en devenir : une nouvelle théologie de la libération*, traduit par Alexandra Delfolly, Paris, Albin Michel, 1994.

BOFF Leonardo et BOFF Clodovis M., *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, traduit par Didier Voïta, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

BOYLE James, *The Public Domain: Enclosing the Commons of the Mind*, New Haven, Yale University Press, 2008.

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 6^e éd., Paris, Armand Colin, 1985, vol. 2.

—, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1967-1979, vol. 3.

BUTLER Judith Pamela, *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, traduit par Brice Matthieussent, Paris, L. Scheer, 2002.

- CERVANTES Xavier et DACHEZ Hélène, *Le XVIII^e siècle anglais : commentaires de textes : civilisation et littérature*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2002.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, traduit par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Commun: essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015.
- BEAUVOIR Simone DE, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1968.
- DUSSEL Enrique D., *Filosofía de la liberación*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____, *1492, l'occultation de l'autre*, traduit par Christian Rudel, Paris, les Éditions ouvrières, 1992.
- DUVERGER Maurice (éd.), *Le concept d'empire*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.
- ESTES Nick, *Our History Is the Future*, Londres, New York, Verso, 2019.
- GEREFFI Gary et KORZENIEWICZ Miguel (éd.), *Commodity Chains and Global Capitalism*, Westport (Conn.), Praeger, 1994.
- GUHA Ranajit, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.
- GUTIERREZ MERINO Gustavo, *Théologie de la libération : perspectives*, traduit par François Malley, Bruxelles, Paris, Editions Lumen vitae, Office général du livre, 1974.
- HARTOG François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions Points, 2015.
- HOBSON John Atkinson, *Imperialism: A Study*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- MARTINEZ ANDRADE Luis, *Écologie et libération : critique de la modernité dans la théologie de la libération*, Paris, Van Dieren éditeur, 2016.
- MEZZADRA Sandro et NEILSON Brett, *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*, Durham, Duke University Press, 2019.
- _____, *Border as Method, or, The Multiplication of Labor*, Durham, Londres, Duke University Press, 2013.
- POLANYI Karl, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit par Catherine Malamoud et Maurice Angeno, Paris, Gallimard, 1983.
- PREBISCH Raúl, *Latin America: A Problem in Development*, Austin, University of Texas, Institute of Latin American Studies, 1971.
- POMERANZ Kenneth, *Une grande divergence : la Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, traduit par Nora Wang, Paris, Albin Michel : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010.
- RAJ Kapil, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe: 1650-1900*, New York, Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2010.
- SAID Edward Wadie, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, traduit par Catherine Malamoud et Claude Wauthier, Paris, Seuil, 1997.
- SAHLINS Marshall David, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, traduit par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976.
- SCARRY Elaine, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1985.

- SCHMITT Carl, *Le nomos de la Terre : dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, traduit par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France, 2012.
- ___, « Prendre / partager / paître. La question de l'ordre économique et social à partir du nomos » in *La Guerre civile mondiale*, Paris, Ere, 2007, p. 51-64.
- SOREL Georges, *Réflexions sur la violence*, Genève, Entremonde, 2013.
- ___, *Introduction à l'économie moderne*, Paris, Archives Karéline, 2011.
- ___, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 1901.
- STERNHELL Zeev, *Ni droite, ni gauche, l'idéologie fasciste en France*, Paris, Fayard, 2000.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Londres, Routledge, 1993.
- ___, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, traduit par Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- ___, *Nationalism and the Imagination*, Calcutta, Seagull Books, 2015.
- SUBRAHMANYAM Sanjay, *Aux origines de l'histoire globale : [leçon inaugurale prononcée le 28 novembre 2013]*, Paris, Collège de France : Fayard, 2014.
- ___, *The Political Economy of Commerce: Southern India, 1500-1650*, New Delhi, Foundation Books, 2004.
- ___, *Mughals and Franks: Explorations in Connected History*, New Delhi, Oxford University Press, 2011.
- ___, *L'Empire portugais d'Asie, 1500-1700*, traduit par Marie-José Capelle, Paris, Points, 2017.
- TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société*, traduit par Sylvie Mesure et Niall Bond, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- VALCARCEL Luis E., *Del Ayllu al imperio*, Lima, Editorial Garcilaso, 1925.
- VENTURI Franco, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, « NRF », 1972, vol. 1/2.
- ___, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*, Paris, Gallimard « NRF », 1972, vol. 2/2.
- VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 2005.
- VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire : texte intégral*, Paris, Éditions Points, 2015.
- VILLERME Louis René, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, EDHIS, 1979, vol. 2.
- WALICKI Andrzej, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, traduit par Hilda Andrews-Rusiecka, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1989.
- WALLERSTEIN Immanuel Maurice, *The Modern World-System*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2011, vol. 4.
- WEBER Max, *Le savant et le politique : une nouvelle traduction*, traduit par Catherine Colliot-Thélène, Paris, la Découverte, 2003.
- WILLIAMS Eric Eustace, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944.
- WHITE Hayden V., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014.

(ii.) *Articles de revue*

- BERLAN Aurélien, « Le capitalisme face aux puissances historiques. Max Weber à Saint-Louis, Missouri », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 29, 2015, p. 125-132.
- COOPER Melinda et WALDBY Catherine, « The Biopolitics of Reproduction », in *Australian Feminist Studies*, n° 55, vol. 23, 2008, p. 57-73.
- DELEVSKY Jules, « Les idées des *narodniki* russes », in *Revue d'économie politique*, no 4, vol. 35, 1922, p. 432-462.
- GROSFOGUEL Ramón, « Les implications des altérités épistémiques dans la redefinition du capitalisme global », in *Multitudes*, n° 26, 2006, p. 51-74.
- MARTINEZ ANDRADE Luis, « *L'ego conquiro* comme fondement de la subjectivité moderne », in *La revue nouvelle*, n° 1, 2018, p. 30-35.
- QUIJANO Anibal, « "Race" et colonialité du pouvoir », in *Mouvements*, vol. 51, mars 2017, p. 111-118.
- SAND Shlomo, « Sorel, les Juifs et l'antisémitisme », in *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel)*, n° 2, 1984, p. 7-36.
- WEBER Max, « Capitalisme et société rurale », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 29, 2015, p. 133-158.

LITTÉRATURE

- BAUDELAIRE Charles, *Le peintre de la vie moderne*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
- COWLEY Abraham, *The Works of Mr. Abraham Cowley. In three volumes.*, Farmington Hills, Cengage Gale, 2009.
- CRABBE George, *The Village: A Poem. In two Books. By the Revd. George Crabbe, Chaplain to his Grace the Duke of Rutland.*, Londres, J. Dodsley, Pall Mall, 1783.
- DICKENS Charles, *Dombey et Fils*, traduit par Bressant, Paris, Librairie Hachette, 1895, vol. 3.
- GOLDSMITH Oliver, *The Deserted Village, A Poem*, Londres, W. Griffin, 1770.
- HOUCKE Anne-Violaine, « Saint François selon Pasolini : La prédication des oiseaux, une fable révolutionnaire », in *Double Jeu Théâtre / Cinéma*, François d'Assise à l'écran, 2017, « Presses universitaires de Caen », p. 73-99.
- JONSON Ben, *To Penshurst* [1616], consulté le 24 juillet 2019 à l'adresse URL : <https://www.poetryfoundation.org/poems/50674/to-penshurst/>
- LUCRECE, VIRGILE et VALERIUS FLACCUS Caius, *Lucrèce, Virgile, Valérius Flaccus: oeuvres complètes avec la traduction en français*, Paris, Dubochet et Cie, 1843.
- PASOLINI Pier Paolo, *Romanzi e racconti*, Milan, Mondadori, « I Meridiani », 1998, vol. 2/2.
- SHELLEY Mary Wollstonecraft, *The New Annotated Frankenstein*, New York, Liveright Publishing Corporation, 2017.
- TCHERNYCHEVSKI Nicolai, *Que faire ? : Les hommes nouveaux*, traduit par Dimitri Sesemann, Genève, Editions des Syrtes, 2017.

ZWEIG Stefan, *Le monde d'hier : souvenirs d'un Européen*, traduit par Serge Niémetz, Paris, Librairie générale française, 1996.

RAPPORTS, DECLARATIONS, CODES

ALSTON Philip, *Climate Change and Poverty - Report of the Special Rapporteur on Extreme Poverty and Human Rights*, New York, Organisation des Nations unies, Human Rights Council - 41e session, 24 juin - 12 juillet 2019, rapport n°A/HRC/41/39, consulté le 27 août 2019 à l'adresse URL : <https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Pages/ListReports.aspx>.

Code civil 2019, 38^e éd., Laurent Leveneur et Lucas André (éd.), Paris, LexisNexis, « Les codes bleus », 2018.

Déclaration finale de la première conférence mondiale des peuples contre le changement climatique, Cochabamba, 23 avril 2010, consulté le 9 mai 2019 à l'adresse URL : <http://www.cadtm.org/Declaration-finale-de-Cochabamba>.

Étude écologique : BPAL de la corniche des Forts, Écosphère, 2001.

« Fighting for Nature's Rights », déclaration du Community Environmental Legal Defense Fund, consulté le 8 mai 2019 à l'adresse URL : <https://celdf.org/rights/rights-of-nature/>.

Pour une Europe des Nations. Manifeste pour une nouvelle coopération en Europe « L'Alliance Européenne des Nations », Rassemblement national, 2019.

Présentation du programme de rénovation urbaine, Mairie de Romainville, 2016, consulté le 27 août 2019 à l'adresse URL : <http://www.ville-romainville.fr/2278-presentation-du-programme-de-renovation-urbaine.htm>.

Rapport en vue de l'élaboration d'un plan de prévention des risques naturels liés aux anciennes carrières de Romainville, Inspection générale des carrières, septembre 2001, consulté le 6 août 2019 à l'adresse URL : http://www.seine-saint-denis.gouv.fr/content/download/2150/15955/file/note_de_presentationreglement_ppr_carrieres_romainville_octobre_2001.pdf

INDEX

A

ACOSTA Alberto, 153, 154, 155, 512
ADORNO, Theodore W., 41, 185, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 288, 351, 452, 534
AFEISSA, Hicham-Stéphane, 18, 79, 121, 553, 557
AGIER, Michel, 42
ALSTON, Philip, 42, 403, 507
ALTHUSSER, Louis, 41, 43, 110, 137, 155, 175, 197, 203, 385
AMIN, Samir 87, 421
ANDERSON, Benedict, 533
ANDERSON, Kevin, 243, 250, 253, 258, 259, 261, 263, 267, 289, 291, 296, 444
ANDERSON, Warwick, 469
ANIEVAS, Alexander, 90, 91, 265, 419
ARDING, Jan E., 33, 136, 422, 423
ARENSBERG, Conrad M. 175
ARGHIRI, Emmanuel 421
ARICO, Josè, 357, 359, 360
ARISTOTE, 31, 37, 198, 272, 273, 291, 292, 297, 305, 380, 381, 382, 383
ARRIGHI, Giovanni, 87, 436, 437, 438, 459, 564
ARROYO POSADAS, Moisés 359, 367
AUBERT, 23
AUDIER, Serge, 160, 280, 405
AVERROES, 38, 381, 382, 383
AVICENNE, 38, 380, 381, 382, 383

B

BAIZE, Didier, 23
BALIBAR, Étienne, 102, 137, 197, 203, 542
BANAJI, Jairus, 52, 266, 353
BEAUVOIR, Simone de 228
BECK, Ulrich, 206, 470, 487, 489
BEDNIK, Anna, 152
BENJAMIN, Walter, 43, 230, 231, 351, 402, 405, 482, 483, 490
BENOIST, Jocelyn, 301
BENSAÏD, Daniel, 509
BENTON, Ted, 134, 141, 142, 143, 144, 145, 326
BERMAN, Marshall 253
BERNSTEIN, Henri, 241, 353
BILLINGTON, James H., 252, 253, 268, 277
BLANC, Guillaume, 459, 539
BLASCHKE, Jochen, 52

BLICKLE, Peter, 206
BLOCH, Ernst, 38, 275, 300, 355, 356, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 388, 391, 406, 482, 526, 550, 551, 552, 559, 560
BODIN, Jean 411
BOFFÉ, Leonardo, 368
BOLSONARO, Jair, 41
BONEFELD, Werner, 288
BONNEUIL, Christophe, 25, 62, 101, 102, 103, 107, 109, 111, 112, 405, 421, 423, 464, 467, 492, 493, 495, 512
BOOKCHIN, Murray, 160, 547
BORKENAU, Franz, 218
BOUGHANMI, Mohammed, 29
BOUKALAS, Christos, 42
BOUKHARINE, Nikholai, 86, 387, 433
BOUMEDIENE, Samir, 477
BOYLE, James 541
BRAUDEL, Fernand, 24, 91, 103, 105, 128, 438
BRENNER, Robert, 52, 130, 266
BURKETT, Paul, 119, 122, 125, 174, 241, 247
BUTLER, Judith P., 16, 36, 59, 110, 306, 511

C

CALLICOTT, J. Baird, 18, 63, 64, 73, 508, 553, 557
CAMERON, James, 349
CAMPAGNE, Armel, 120, 423
CARWIL, Brian John, 520
CASSIER, Maurice, 542
CASTORIADIS, Cornélius, 509
CASTRO POZO, Hildebrando, 362, 365
CELDF, (Community Environmental Legal Defense Fund) 523
CERVANTES, Xavier, 315
CHAKRABARTY, Dipesh, 87, 103, 104, 105, 106, 107, 156, 186, 275, 289, 527, 529, 541
CHARBONNIER, Pierre, 146, 179, 182, 193, 195, 197, 202, 205, 216, 248, 311, 352, 420, 444
CHRULEW, Mattew, 402, 406, 543
CLARK, Brett, 31, 90, 119, 148, 248
CLARKE, Samuel, 417
COCHABAMBA, (déclaration de), 525, 526, 529, 530, 554
COOK, 218
COOPER, 546
CORRIGAN, 268
COWLEY, Abraham, 313, 314, 329
CRABBE, George, 314

CRONON, William, 25, 33, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 82, 84, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 115, 116, 169, 173, 189, 294, 301, 305, 306, 307, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 350, 413, 418, 476, 485, 499, 546

CROSBY, William, 65, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 174, 471

CRUTZEN, Paul, 101, 463

CUNHA, Daniel, 248

D

DACHEZ, Hélène, 315

DALLA COSTA, Mariarosa, 126

DANGEVILLE, Roger, 257, 353

DARDOT, Pierre, 456, 542

DARWIN, Charles, 126, 180, 279

DAVIS, Mike, 40, 403, 459

DAWSON, Ashley, 403

DE SANTIS, Sergio, 362, 363, 364

DELEUZE, Gilles, 412, 428, 436, 445, 446

DELMAS-MARTY, Mireille, 510

DEMEULENAERE, Élise, 539

DENEVAN, William, 64, 73, 74, 82

DESCOLA, Philippe, 16, 36, 37, 59, 141, 143, 179, 181, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 212, 213, 216, 220, 222, 297, 311, 318, 326, 351, 420, 513, 516, 518, 522, 523, 524, 530

DESMOULINS, Lucie, 481

DESPRET, Vinciane, 194

DI CHIRO, Giovanna, 21, 113, 464, 478, 479, 480, 482, 483, 492

DIAMOND, Jared, 119, 120, 351, 485, 541

DICKENS, Charles, 320, 321, 322

DOBB, Maurice, 130, 266

DOLCI, Paula 350

DOSSO, Mireille, 23

DOUET, Yohann 509

DUSSEL, Enrique, 157, 225, 368

DUVERGER, Maurice, 445, 449

E

ELLIOT, Robert, 18, 79

ENGELS, Friedrich, 54, 75, 121, 134, 137, 146, 170, 206, 231, 242, 243, 256, 257, 258, 259, 263, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 289, 296, 320, 350, 352, 353, 354, 356, 360, 406, 445, 509

ÉPICURE, 474

ESTES, Nick, 525

F

FEDERICI, Silvia, 126, 161, 162, 163, 206, 213

FENZI, Marianna, 25

FERRY, Luc, 78

FEUERHAHN, Wolf, 539

FISCHBACH, Frank, 138, 287

FLORES GALINDO, Alberto, 362

FOSTER, John Bellamy, 31, 90, 119, 122, 123, 134, 135, 136, 138, 139, 148, 174, 241, 247, 279

FOUCAULT, Michel, 16, 21, 36, 40, 59, 203, 279, 306, 411, 468, 471, 481, 491, 493, 511, 520, 546

FRANÇOIS (Pape), 349.

FRESSOZ, Jean-Baptiste, 42, 62, 76, 101, 102, 103, 109, 111, 112, 299, 405, 464, 467, 468, 470, 480, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498

G

GARO, Isabelle, 256

GEERTZ, Clifford, 451

GEORGESCU-ROEGEN, Nicolas, 136

GLOWCZEWSKI, Barbara, 178, 525

GODELIER, Maurice, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 196, 197, 199, 259, 268, 269, 276, 283, 350, 412, 413, 445

GOLDSMITH, Oliver, 313, 314

GRABER, Frédéric, 54, 76, 418, 459, 542

GROSFOGUEL, Ramon, 157

GROSSMANN, Henryk, 218

GROVE, Richard H., 80, 82, 85, 86, 283

GRUSIN, Richard Arthur, 403

GUATTARI, Félix, 78, 412, 428, 436, 445, 446

GUDYNAS, Eduardo, 152

GUEROULT, Martial, 383

GUHA, Ramachandra 63, 76, 77, 78, 80, 81, 82,

GUHA, Ranajit, 79, 87

GUTAS, Dimitri, 381

GUTIERREZ MERINO, Gustavo, 368

H

HABER, Stéphane, 16, 36, 59, 106, 126, 198, 200, 306, 465, 466, 511, 546

HABERMAS, Jürgen, 16, 36, 59, 306, 371, 382, 511

HACHE, Émilie, 34, 60, 63, 77, 102, 107, 112, 113, 161, 217, 218, 220, 221, 230, 231, 232

HAMILTON, Clive, 104, 112, 311, 421

HARAWAY, Donna Jeanne, 33, 59, 111, 113, 116, 543

HARDIN, Garrett, 455

HARRIBEY, Jean-Marie, 31, 122, 123, 127, 134, 170, 248, 326
HARRIS, Marvin, 180
HARTLEY, Daniel, 312, 316, 322
HARVEY, David, 129, 151, 170, 329, 331, 417, 418, 421, 436, 439, 440, 441, 459, 541, 563, 564
HAUDRICOURT, André-Georges, 195, 311
HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, 357, 390
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 73, 103, 182, 271, 334, 543, 544, 545, 548, 549, 552
HEIDEGGER, Martin, 37, 59
HERMITTE, Marie-Angèle, 460, 511, 513, 514, 516, 517, 518, 521, 522, 523, 541, 559
HILFERDING, Rudolf, 86
HOBBSAWM, Eric John, 261, 289, 296, 353, 406
HOBSON, John Atkinson, 86
HORKHEIMER, Max, 41, 185, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 288, 351, 452, 534
HORNBOURG, Alf, 32, 71, 106, 112, 122, 128, 421, 422, 423

I

INGOLD, Tim, 16, 144, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 216, 311, 389, 413

J

JAEGGI, Rahel, 41
JAGENTOWICZ MILLS, Patricia, 223, 225, 229
JAMES, William, 230
JARRIGE, François, 109, 405, 464, 470, 474, 481, 482
JAY, Martin, 219, 223, 224, 228, 229
JONES, Paul, 309, 310
JONSON, Ben, 317
JOUVANCOURT, Pierre de, 107

K

KANT, Immanuel, 199, 414
KEUCHEYAN, Razmig, 40, 106, 241, 465
KEVLES, Daniel J., 542
KINGSBURY, Donald V., 363, 366
KLEIN, Naomi, 41

L

LANG, Miriam, 153, 156
LARRERE, Catherine, 18, 42, 59, 61, 66, 77, 79, 100, 104, 112, 121, 122, 145, 161, 198, 508, 514, 515, 543, 544, 548, 557
LATOUR, Bruno, 59, 80, 99, 102, 108, 159, 306, 331, 337, 352, 402, 470, 486, 487, 488, 489, 490, 492
LAVAL, Christian, 456, 542

LE ROUX, Thomas, 109, 405, 464, 468, 470, 474, 481, 482, 497
LECADET, Clara, 42
LEFEBVRE, Henri, 51, 60, 61, 122, 137, 170, 204, 265, 283, 289, 305, 422, 439, 459, 509, 564
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 417
LENINE, Vladimir I., 28, 86, 256, 258, 259, 268, 269, 271, 277, 283, 285, 289, 350, 353, 361, 431, 432, 445
LEOPOLD, Aldo, 464, 543, 557
LEVI-STRAUSS, Claude, 105, 180, 199
LIEBIG, Justus, 135, 247, 249, 279, 281, 282, 283, 285, 290
LOCHER, Fabien, 54, 76, 418, 459, 542
LOCKE, John, 96, 414, 428
LOVELOCK, James, 34
LÖWY, Michael, 31, 134, 170, 248, 316, 322, 326, 351, 359, 360, 363, 368, 386
LUXEMBURG, Rosa, 86, 91, 129, 147, 352, 372, 433, 434, 435, 436, 438, 459, 564

M

MAHRANE, Yannick, 25
MALM, Andreas, 32, 39, 71, 106, 131, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 161, 248, 306, 419, 439, 564
MARCUSE, Herbert, 534
MARGULIS, Lynn, 34
MARIATEGUI, José Carlos, 11, 44, 347, 352, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 378, 379, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 406, 524, 620
MARTINEZ ANDRADE, Luis, 157, 368, 393
MARTINEZ-ALIER, Joan, 32, 77, 123, 128, 136, 248, 350
MARX, Karl, 11, 31, 36, 41, 44, 51, 52, 53, 54, 55, 60, 61, 71, 75, 106, 116, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 145, 146, 150, 155, 159, 160, 161, 162, 170, 173, 174, 196, 200, 212, 228, 233, 235, 241, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 305, 326, 327, 334, 337, 341, 343, 350, 353, 359, 360, 364, 374, 395, 401, 406, 422, 432, 433, 437, 444, 445, 447, 449, 465, 466, 508, 509, 510, 546, 548, 549, 550, 619
MAURRAS, Charles, 386, 387, 388
MCNEILL, John R., 32, 108, 128, 463
MENTZ, Steve, 109
MERCHANT, Carolyn, 38, 39, 52, 66, 141, 206, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 229, 230, 231, 233, 266, 300, 353, 526
MEYERHOF, Max, 381
MEZZADRA, Sandro, 42, 152
MIES, Maria, 218

MIKHAÏLOVSKI, Nikolai, 251, 252, 258, 268, 269
MIROSHEVSKI, Vladimir M. 357, 358, 359, 362, 367
MITCHELL, Timothy, 146, 441, 442, 444
MOKRANI, Dunia, 153, 156
MONFERRAND, Frédéric, 36, 116, 131, 243, 276, 294, 466
MONTESQUIEU, 440, 448
MOORE, Jason W., 32, 116, 120, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 139, 248, 294
MOREL, Pierre-Marie, 292, 297
MORIZOT, Baptiste, 352, 552
MUIR, John, 65, 66, 67, 464
MÜNZER, Thomas, 355, 356, 373, 406, 482
MURRAY LI, Tania, 424, 428

N

NASH, Linda, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 477, 480, 492, 493, 499, 500, 555, 565
NEGRI, Antonio, 52, 219, 233
NEILSON, Brett, 42, 152
NEOCLEOUS, Mark, 42
NETTING, Christopher, 455
NEYRAT, Frédéric, 111, 489
NEYRET, Laurent, 510, 511, 512
NIŞANCIOĞLU, Kerem, 90, 91, 266, 419

O

O'CONNOR, James, 31, 127, 241, 247
ODUM, Howard, T., 33, 123, 136, 422, 423
OLMSTED, Frederik Law, 67, 68
ORMROD, David, 130, 131, 266
OST, François, 78, 460, 513, 518, 520, 521, 535, 537, 539, 554
OSTROM, Elinor, 413, 454, 455, 456, 457, 521, 542

P

PASOLINI, Pier Paolo, 565, 566
PELLEGRIN, Pierre, 198, 292
PERRIN, Coline, 350
POLANYI, Karl, 97, 155, 175, 372
POMERANZ, Kenneth, 146, 419, 420
PORCHER, Jocelyne, 130, 194
PREBISCH, Raúl, 78, 87, 421

Q

QUENET, Grégory, 61, 84, 99, 332, 335, 337
QUIJANO, Anibal, 385

R

RAJ, Kapil, 79, 129, 260
RAUMOLIN, Jussi, 281
REES, William E., 424
REMOND-GOULLLOUD, Martine, 518, 533, 534, 536, 537
RENAULT, Matthieu, 96, 260, 414
RENAULT, Emmanuel, 126, 465
RICŒUR, Paul, 305
ROGER, Alain, 137, 203, 204, 207, 257, 264, 318, 353
ROLSTON HOLMES III, 18, 63, 121, 553, 557
ROOSEVELT, Theodore, 67, 69, 70
ROSE BIRD, Deborah 402, 406, 543
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 376, 411, 414
ROUTLEY, Richard, 553
RUBEL, Maximilien, 293, 374

S

SAHLINS, Marshall, 94
SAITO, Kōhei 31, 135
SALLEH, Ariel, 223
SAYER, Derek, 268
SAYRE, Robert, 316, 322, 351
SCARRY, Elaine, 474
SCHMIDT, Alfred, 247, 334
SCHMITT, Carl, 412, 414, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 435, 438
SHANIN, Theodor 250, 252, 253, 254, 255, 256, 261, 268, 271, 272, 278, 289
SHELTON, Dinah, 519, 520
SHIVA, Vandana, 218, 541
SKIRBEKK, Gunnar, 122
SMITH, Neil, 122, 170, 190, 334
SOHN-RETHEL, Alfred, 338
SOLON, Pablo, 522
SOREL, Georges, 364, 367, 388, 389
SPIRN, Anne Whiston, 67, 68
SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 87, 186, 329
STENGERS, Isabelle, 34, 35, 401
STERNHELL, Zeev, 389
STOERMER, Eugène F, 101
STONE, Christopher, 513, 514, 515, 516, 518, 519, 523
STRATFORD, Nadine L., 66
SUBRAHMANYAM, Sanjay, 79, 260
SUPIOT, Alain, 510

SVAMPA, Maristella, 152, 153, 155

SWEEZY, Paul M. 130

T

TANURO, Daniel, 41, 241

TCHAADAÏEV, Piotr I., 277

TCHERNICHEVSKY, Nikolai, 252

THOMAS, Frédéric, 81

THOMAS, Keith, 197

THOMAS, Yan, 515, 551

THOMPSON, Edward Palmer 204, 205, 316, 322, 353

THOREAU, Henri David, 65, 66, 68, 350, 464

TOMBA, Massimiliano, 52, 233

TÖNNIES, Ferdinand, 360, 372

TOSCANO, Alberto, 219, 338

TROCKIJ, Leon, 277

TRUMP, Donald, 41, 488

TSING, Anna Lowenhaupt, 25, 111, 112, 113, 189, 306, 402, 424

TURGENIEV, Ivan, 277

TURNER, Frederick Jackson, 65, 66, 116

U

UEXKÜLL, Jakob von, 191, 412

V

VALCARCEL, Luis E., 365

VAN DOOREN, Thom, 402, 406, 565

VANUXEM, Sarah, 516, 518, 523, 545, 547, 548, 555

VENTURI, Franco, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260

VERNANT, Jean-Pierre, 184, 185

VIDAL DE LA BLACHE, Paul, 182

VILLERME, Louis René, 497

VINCENT, Julien, 146, 444

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 16, 35, 59

W

WACKERNAGEL, Mathis, 424

WADA, Haruki, 253, 272

WALDBY, Catherine, 546

WALICKI, Andrzej, 254, 277

WALKER, Brett L., 464, 474, 475, 476, 480, 499, 500

WALLERSTEIN, Immanuel, 87, 102, 248, 438

WEBER, Max, 367, 372, 374, 490

WHANGANUI (FLEUVE), 513, 517, 520, 521

WHITE, Hayden V., 84, 305

WIELANGA, Bastiaan, 263

WILLIAMS, Raymond, 11, 44, 60, 122, 190, 230, 243, 303, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 337, 345, 350, 459, 619

WITTFOGEL, Karl, 149, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 451

WORSTER, Donald, 149, 190, 449, 450, 451, 452, 453, 454

Z

ZIMMER, Alexis, 468, 470, 477, 481, 500

Résumé

Que change « l'intrusion de Gaïa » à la pensée socialiste et en particulier au marxisme ? Peut-on maintenir la critique du capitalisme et le projet révolutionnaire « au temps des catastrophes » ? Ce travail défend que la destruction contemporaine de la nature impose un triple chantier à la philosophie héritée du marxisme. En premier lieu, le capitalisme doit être repensé à partir de son *histoire environnementale* de longue durée. Il apparaîtra alors comme un système qui évolue et se transforme en fonction des natures qu'il s'approprie. En deuxième lieu, penser la destruction de la nature suppose une *ontologie naturaliste* sur laquelle fonder une critique des pratiques sociales destructrices et à partir de laquelle il est possible d'imaginer de nouvelles relations naturelles. En troisième lieu, nous assistons à l'intervention spontanée d'une multiplicité d'êtres non humains dans nos histoires sociales. Cette puissance d'agir des « natures historiques » modifie le sol de nos expériences politiques et recompose notre *cosmopolitique révolutionnaire*. À condition d'être repensé à partir de l'expérience de la destruction de la nature, le matérialisme historique peut fournir les ressorts nécessaires à la formulation d'un programme d'émancipation sociale adapté à l'âge des catastrophes globales.

Mots-clés : capitalisme, nature, histoire environnementale, cosmopolitique, marxisme, catastrophe, destruction.

Abstract

What does “Gaia’s intrusion” change to socialist thought and in particular to Marxism? Can we maintain the critique of capitalism and the revolutionary project “in times of disasters”? This work defends that the contemporary destruction of nature imposes a triple task on the philosophy inherited from Marxism. First, capitalism must be rethought on the basis of its long-term *environmental history*. It will then appear as a system that evolves and transforms itself according to the natures it appropriates. Secondly, thinking about the destruction of nature implies a *naturalistic ontology* on which one can base a critique of destructive social practices and from which it is possible to imagine new natural relationships. Third, we are witnessing the spontaneous intervention of a multiplicity of non-human beings in our social histories. This agency of “historical natures” changes the soil of our political experiences and recomposes our *revolutionary cosmopolitics*. Provided that it is rethought on the basis of the experience of the destruction of nature, historical materialism can provide the necessary impetus for the formulation of a social emancipation programme adapted to the age of global disasters.

Keywords : capitalism, nature, environmental history, cosmopolitics, marxism, disaster, destruction.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction générale..... 13

Intersection : capitalisme et naturalisme	16
(i.) <i>Les critiques du concept de nature</i>	16
(ii.) <i>Du retour de la nature</i>	17
(iii.) <i>Problèmes : la nature et la critique du capital</i>	18
Sentiers : la forêt de Romainville.....	21
(i.) <i>Le sens du lieu</i>	21
(ii.) <i>Géologie politique</i>	23
(iii.) <i>La renouée du Japon</i>	24
(iv.) <i>Destination Youri Gagarine</i>	28
Pistes : « naturalisme historique » et ontologie de la φύσις	31
(i.) <i>Écosocialisme et marxisme écologique</i>	31
(ii.) <i>Les trois significations de l'historicité de la nature</i>	32
(iii.) <i>La « gauche aristotélicienne » et l'ontologie de la φύσις</i>	36
Programme - Pour une cosmopolitique révolutionnaire	39

PREMIERE PARTIE - HERITER DE LA DESTRUCTION.....47

Philosophie de l'histoire environnementale du capitalisme

Chapitre 1 - La nature de l'histoire57

Des luttes pour l'appropriation et les usages de la Terre

1. La <i>wilderness</i>, une histoire de dualisme.....	63
A. La wilderness, mythologie de la frontière.....	65
B. La wilderness, une nature historique.....	69
C. La wilderness, une terre sans peuple.....	76
(i.) <i>Réserves de pouvoir</i>	77
(ii.) <i>Domination et circulation</i>	79
2. L'échange colombien, une histoire de monisme	83
A. La naturalisation de l'histoire.....	84
(i.) <i>Le positivisme de l'échange colombien</i>	84
(ii.) <i>La naturalisation de l'histoire dans la théorie de l'impérialisme écologique</i>	86
B. Historiciser l'environnement : rapports de domination et circulation des organismes	90
C. La clôture et le nomade.....	92
3. L'Anthropocène, une histoire de naturalisme	101
A. Anthropocène et histoire universelle.....	103
B. L'anthropos et ses monstres.....	107

C. Technocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène ou simplement Anthropocène ?.....	109
(i.) <i>Anthropocène et idéologie</i>	109
(ii.) <i>Les récits de l'Anthropocène</i>	111

Chapitre 2 - La nature du capital..... 117

Exploitation, appropriation, (re)production

1. Écologie de l'exploitation : une dévalorisation de la nature121

A. Exploitation de la nature et « dons gratuits ».....	123
(i.) <i>Valeur d'usage de la nature, valeur d'échange du travail</i>	124
(ii.) <i>Dévalorisation des conditions naturelles de la production</i>	126
B. Le Capitalocène ou la dévalorisation des forces naturelles.....	128
(i.) <i>Capitalisation et appropriation</i>	128
(ii.) <i>L'ontologie moniste du Capitalocène</i>	131
C. La rupture du métabolisme social comme pensée de l'aliénation.....	134
(i.) <i>Le capitalisme, une rupture écologique</i>	135
(ii.) <i>Le capitalisme, une rupture historique</i>	136

2. Écologie de l'appropriation : une déprédation de la nature141

A. Les structures intentionnelles du travail.....	142
(i.) <i>Le procès de travail productif</i>	143
(ii.) <i>L'éco-régulation agricole</i>	144
(iii.) <i>L'appropriation primaire</i>	145
B. L'énergie du capital.....	146
(i.) <i>La reproduction élargie du capital et l'appropriation croissante des richesses naturelles</i>	147
(ii.) <i>L'économie fossile ou l'histoire commune de la terre et du capital</i>	148
(iii.) <i>Le schéma écologique de l'accumulation du capital</i>	150
C. Extraction, déprédation, destruction.....	152

3. Écologie de la (re)production : une aliénation de la nature 159

A. Forces productives : nature et technique.....	159
B. Forces reproductives : femmes et natures.....	161

Chapitre 3 - La nature des modernes..... 167

Culture et idéologie

1. Idéel et matériel : la production environnementale du social.. 173

A. Formes sociales d'appropriation de la nature et rapports sociaux de production	174
B. Adaptation et historicité.....	179
C. La production et le symbole.....	183

2. Nature et culture : le partage du social.....	189
A. Chasser le non-humain, domestiquer le sauvage	191
(i.) <i>La chasse, une relation de confiance.....</i>	192
(ii.) <i>La domestication, une relation de domination</i>	194
B. L'ontologie naturaliste et le problème de la production.....	197
C. Généalogies naturalistes : de l'invention de la perspective à l'accumulation primitive.....	202
(i.) <i>La naissance du paysage et l'invention de la perspective.....</i>	203
(ii.) <i>Invention du paysage et accumulation originaire</i>	206
3. Civilisation et destruction : enquête sur l'idéologie des modernes	215
A. La domination de la terre et des corps ou la culture patriarcale du capital.....	216
(i.) <i>L'autre histoire de la transition.....</i>	218
(ii.) <i>D'une éthique organiciste à l'exploitation mécanique.....</i>	219
(iii.) <i>Culture patriarcale et philosophie de l'histoire de la nature</i>	220
B. La domination de la nature ou la philosophie de l'histoire de la raison instrumentale.....	222
(i.) <i>Je domine donc je suis : raison instrumentale et nature intérieure</i>	224
(ii.) <i>La révolte de la nature : sursaut réactionnaire ou instance révolutionnaire ?.....</i>	226

Conclusion de la première partie.....235

DEUXIEME PARTIE - PENSER L'APPARTENANCE.....237

Philosophie de la nature du matérialisme historique

Chapitre 4 - Le naturalisme historique245

Karl Marx à l'*Obščina*

1. Le capital et l'<i>Obščina</i> : l'histoire populiste de la philosophie marxienne	250
A. Populisme et socialisme.....	250
B. Populisme et révolution	253
C. « The Russian connection » : par-delà l'exégèse dogmatique.....	256
2. Le communisme et l'<i>Obščina</i> : la philosophie de l'histoire face à la commune russe.....	263
A. Contre la fatalité historique, la voie russe.....	264
(i.) <i>La lettre à Vera Zassoulitch du 8 mars 1881</i>	264
(ii.) <i>La lettre de 1877 à la rédaction des « Otéčestvennye Zapiski » (les Annales de la patrie).....</i>	268
B. Les rapports de production non capitalistes	270
C. Base naturelle et milieu historique : le développement inégal	274

3. L'écologie de la commune : son métabolisme social.....	279
A. Les forces productives capitalistes et l'écologie de la commune.....	280
B. Le métabolisme social dans les « Formes antérieures à la production capitaliste »	283
(i.) <i>L'unité des hommes et de la Terre</i>	284
(ii.) <i>La séparation des corps organiques et inorganiques</i>	286
C. Par-delà l'obščina : le naturalisme historique	290
(i.) <i>Nature et histoire : l'étude des formes communautaires</i>	290
(ii.) <i>Échange et production : l'être social</i>	292
(iii.) <i>Le naturalisme historique contre l'historicisme</i>	295

Chapitre 5 - Le naturalisme culturel :303

Raymond Williams à Chicago

1. Raconter le pays : naturalisme littéraire et « structure de sentiments ».....	309
A. Langage et socialisation de la nature	310
B. La ville et le pays : une histoire culturelle de la nature.....	312
(i.) <i>Des formes émergentes</i>	312
(ii.) <i>Un passé résiduel</i>	314
(iii.) <i>Paysages littéraires, production du réel</i>	316
C. Naturalisme culturel et mode de vie total.....	319
(i.) <i>La ville et le capital</i>	320
(ii.) <i>Matérialisme culturel et naturalisme littéraire</i>	322
(iii.) <i>Mode de production et mode de vie</i>	324
2. Les métropoles et leur nature : de Londres à Chicago, passage.	329
A. Une ville, son pays, la nature	330
B. De la première à la seconde nature.....	333
(i.) <i>Naturalisme et dualisme : un problème ontologique dans l'écriture de l'histoire</i>	334
(ii.) <i>Significations sociales et conflits naturels : un problème politique dans l'écriture de la nature</i>	336
C. Marchandisation de la nature et fétichisme de la marchandise	337
(i.) <i>Nature marchande, nature abstraite : l'élévateur, la Bourse et la norme</i>	337
(ii.) <i>Fétichisme et abstraction : les grands magasins, leur catalogue</i>	339

Chapitre 6 - Le naturalisme pratique.....347

José Carlos Mariátegui à Leipzig

1. La terre en partage : communisme, paysannerie, indigénisme	353
A. Le marxisme et la guerre des paysans.....	354
B. Narodnisme et indigénisme.....	357

C.	« Communisme inca » et mythe révolutionnaire	362
(i.)	<i>Communisme inca et communisme moderne</i>	363
(ii.)	<i>Mythologie révolutionnaire</i>	366
2.	<i>Heimat, Boden, Volk</i> : mythe de l'appartenance et racialisation de la <i>Gemeinschaft</i>	371
A.	La terre, contradiction non contemporaine	372
B.	L'enracinement, politique du non contemporain	375
C.	Matérialisme spéculatif et utopie naturaliste	379
3.	Le sol et la race : antisémitisme et question indigène	385
A.	Nationalité, ethnicité et « péruvianité »	386
B.	De la nation à la terre	390
C.	Races, communautés, territoires	391

Conclusion de la deuxième partie 395

TROISIEME PARTIE - GOUVERNER LA CATASTROPHE 397

Cosmopolitique révolutionnaire

Chapitre 7 - Terre, territoires, souveraineté 409

De quelques régimes de territorialité moderne

1.	Le « nomos de la Terre » : contrôle des ressources et régime de territorialité	417
A.	Le territoire : espace absolu, espace relatif, espace relationnel.....	417
B.	Les hectares fantômes : du territoire administratif au territoire écologique....	419
C.	L'échange écologique inégal et la constitution relationnelle du territoire.....	421
2.	Le partage colonial : une cartographie écologique des usages de la terre.	427
A.	Guerre domestique et pillage coloniale.....	427
(i.)	<i>La prise de terre, acte fondateur du droit</i>	427
(ii.)	<i>Le sol colonial et le nomos des Temps modernes</i>	430
(iii.)	<i>« Prendre, partager, paître »</i>	431
B.	Impérialisme écologique et usages territoriaux de la nature	433
C.	La patrie du capital et l'État territorial	436
3.	Autonomie environnementale : ressources, territoires, institutions	439
A.	Les territoires du pétrole.....	440
B.	Les sources du pouvoir : sociétés hydrauliques et despotisme oriental	444
(i.)	<i>Empires hydrauliques et institutions environnementales</i>	445
(ii.)	<i>Les rivières de l'Empire</i>	449
C.	Institutions environnementales et biens communs.....	454

Chapitre 8 - Santé environnementale et pollutions industrielles 461

De la porosité des corps écologiques

- 1. La santé environnementale comme naturalisme historique ... 467**
 - A. L'environnement : condition matérielle et approche culturelle..... 467
 - B. La douleur : axiome naturaliste 471
 - (i.) *Soigner les maladies ou « finir la nature »* 471
 - (ii.) *Phénoménologie naturaliste de la douleur*..... 474
- 2. Le sens du lieu : le réalisme pratique dans les luttes de santé environnementale 477**
 - A. Épistémologie de la justice environnementale..... 477
 - B. Réalisme pratique et production d'un discours vrai..... 480
 - C. Une épistémologie de l'espérance..... 482
- 3. Philosophie de l'histoire des pollutions industrielles..... 485**
 - A. La grande histoire de la réflexivité environnementale 485
 - B. Chronologies du risque : l'Ancien Régime environnemental 491
 - (i.) *Le gouvernement de la nature*..... 491
 - (ii.) *Le temps de l'oubli*..... 493
 - (iii.) *Compensation financière et hygiénisme*..... 497
 - C. De la porosité en philosophie sociale..... 499

Chapitre 9 - Droits de l'environnement et dignité naturelle D'un nouveau régime de civilité écologique 505

- 1. La nature vivante, sujet de droit 513**
 - A. La personnalité juridique, une fiction..... 513
 - B. Le devenir animiste du droit moderne..... 516
 - (i.) *L'animisme constitutionnel équatorien*..... 517
 - (ii.) *L'animisme législatif bolivien*..... 519
 - (iii.) *L'animisme jurisprudentiel néo-zélandais* 520
 - C. Ruse naturaliste et traductions postcoloniales 522
 - (i.) *Hybridations ontologiques*..... 523
 - (ii.) *Stratégies transnationales*..... 525
 - (iii.) *Traductions postcoloniales*..... 527
- 2. La nature-patrimoine, objet de devoir 533**
 - A. La propriété ou le droit de détruire 533
 - B. Le patrimoine ou le devoir de transmettre 536
 - C. L'humanité universelle face aux natures historiques..... 538

