

## ECOPOLITIQUE NOW !

Multitudes n°24 [online]

# DIDIER MUGUET

## Réflexions à propos d'*Ecologie et socialisme*

[*Ecologie et socialisme*. Coordonné par Michael Löwy, Syllepse, 2005, 155 pages, 16,50 euros.]

La parution de cet ouvrage collectif d'auteurs venant d'un horizon « marxiste » proposant une redéfinition de l'écologie politique peut être une bonne occasion de faire le point sur un certain nombre de questions insuffisamment problématisées dans les milieux écologistes. L'idée d'un dialogue entre « marxistes » et « écologistes », les débats entre problématiques autour du travail et préoccupations environnementales, le lien entre rapports sociaux et « rapports à la nature », tout ça n'est pas nouveau, mais reste indispensable et matière à refontes complètes, à condition de prendre en compte des pratiques émergentes nouvelles d'acteurs sociaux qui nous incitent à abandonner des simplifications qui ont dépolitisé trop d'enjeux majeurs.

Ce recueil d'articles nous propose par la même famille d'auteurs comme la suite de l'ouvrage *Capital contre nature* qui affirmait envisager la façon dont la « défense de l'environnement » est inséparable de l'analyse des contradictions du capitalisme (voir *EcoRev* n°13). Cette tentative d'héritiers de la quatrième Internationale pour intégrer « le combat pour sauver l'environnement » (p. 13) à une théorisation post-marxiste-léniniste est annoncée avec l'objectif de

concilier « deux projets de transformation radicale de la société » (p. 9), afin de constituer un courant écosocialiste.

Mais l'écologie est-elle soluble dans le socialisme ? Et quel socialisme (qui plus est annoncé comme « républicain ») ? Et de quelle écologie s'agit-il ?

On peut saluer le souhait exprimé d'envisager avec une grande ampleur la question écologique et la volonté de faire émerger une nouvelle politique de l'émancipation qui prenne en compte les questionnements des mouvements féministes et écologiques, la nécessité de revoir les catégories de pensée en vigueur dans les gauches. Cette nécessité de penser « un nouveau paradigme de civilisation » se justifiant au prétexte que les écologistes ne poseraient pas correctement la question de la critique du capitalisme, ce qui est probable, mais que ces auteurs auraient eux la solution toute trouvée ! Malheureusement comme nous allons le voir, les diverses contributions proposées n'ouvrent guère sur le dialogue attendu et semblent plus centrées sur la tentative d'auto-justification d'un socialisme qui a fait son temps.

### Une interprétation marxiste en question

L'introduction de M. Löwy place d'emblée son argumentation sous la référence et l'autorité d'un « grand socialiste » viennois du début du siècle, Karl Polanyi, et nous invite à penser la critique du capitalisme responsable des catastrophes écologiques sous son interprétation qui définit la dynamique capitaliste par « l'autonomisation des lois du marché » et l'extension de la quantification marchande à tous les rapports humains.

Polanyi n'est pas le premier à avoir soutenu cette vision qui définit le capitalisme par le marché dont il conviendrait de corriger le désencastrement.

Selon M. Löwy le capital serait une « machine de réification » qui soumet toute la société à sa logique de la valeur d'échange, de la quantification et du calcul détruisant toute valeur qualitative. On n'est pas loin de ce que disait

Weber. Le capitalisme serait essentiellement défini par le codage du non-marchand en marchand, la rationalité du calcul économique, le rapport marchand s'imposant à toute la société et aussi à la nature, bref le primat du quantitatif sur les valeurs qualitatives ! Le problème ne serait plus alors que de faire jouer les termes d'une dualité, logique de profit contre besoins.

Soumise au « règne total de la valeur marchande », la production empêcherait la « satisfaction des besoins sociaux », alors que le socialisme se fonderait lui au contraire sur la prise en compte de ces besoins ! En effet, dès l'instant où l'économique est simplement défini comme domaine d'une rationalité instrumentale de la valeur d'échange, à côté d'autres domaines, activités, logiques non-marchandes, l'opposition à la rationalité économique se fonde en dehors d'elle, dans les vraies valeurs perverties par la « réification », dans la vraie nature sociale des choses cachée par l'échange, dans une chose extérieure sur laquelle peut se fonder la politique. « La marchandise masque la nature » (p. 43), du coup, le problème n'est plus que de faire tomber une image faussée de la réalité pour que le sujet acquière une conscience vraie. Ce qui nous ramène à cette façon de poser le savoir dans les termes d'une reconnaissance de ce qui était assigné par avance et à la croyance d'une division science/idéologie (cf. Bachelard, Althusser, Bourdieu dans la tradition française) qui vise à dépolitiser les enjeux dans les modes de production des savoirs. D'où aussi le recours à l'idéologie des besoins (comme si le discours sur les besoins ne se fondait pas sur une nature anthropologique qu'ils seraient bien en peine de définir !), qui revient plusieurs fois comme justification dernière de l'action politique.

Dans ses travaux, Marx avait bien plutôt annoncé que le moment constitutif du capitalisme se situait non pas dans le marché mais dans la production, au niveau du travail. Marx situe sa découverte et le cœur de son analyse dans le double caractère de la force de travail (double, scindé et antagonique !), à la fois marchandise et sujet, fonction et

action, puissance et travail.<sup>1</sup> Pour Marx, la production est un concept qui contient les rapports sujet/objet et les rapports intersubjectifs, donc le moment de la disciplinarisation, du contrôle et de l'opposition. La production est un rapport économique et politique. Plus, c'est un rapport qui fait disparaître le politique dans son fonctionnement structurel. Autrement dit, la politique, il faut la faire resurgir dans les catégories économiques, car elles sont inséparables des opérations de pouvoir qui les instaurent, les soutiennent, leur donnent consistance.

C'est ce que disait une des grandes figures de l'écologie politique, Félix Guattari – « le capital est une opération de pouvoir avant d'être une opération de profit »<sup>2</sup> – dont l'apport majeur, et notamment l'alliance du rouge et du vert évoquée dans le livre, semble être ignoré des « socialistes » !

### Quelle définition du capitalisme ?

La dénonciation de la « quantification marchande » qui en appelle à « la valeur d'usage, la satisfaction des besoins, l'égalité sociale, la sauvegarde de la nature » (p. 94) de manière générale et abstraite sans questionner ces a priori indéterminés séparés de la question des moyens, du milieu qui leur donnent sens, laisse en fait dans l'ombre l'essentiel : le mécanisme de l'accumulation capitaliste, toutes les modalités de l'appropriation capitaliste, c'est à dire les opérations d'institution qui rendent possible le mode de production lui-même. Avant d'être codification marchande, le capital est « appareil de capture », selon la très juste définition qu'en donnent Deleuze et Guattari, c'est-à-dire, instauration coercitive d'un rapport et de ses termes : « Il y a accumulation

---

<sup>1</sup> Si l'on veut s'attacher à une « exégèse » de texte, on se reportera à ce qu'écrivait Mario Tronti, l'initiateur du renouveau marxiste opéraïste (et anti-socialiste !) en Italie dans les années 60 : « Marx, force de travail, classe ouvrière » in *Ouvriers et capital*, Christian Bourgois, Paris, 1977, p. 145.

<sup>2</sup> F. Guattari, *La révolution moléculaire*, UGE, 1980, p. 79.

originelle chaque fois qu'il y a montage d'un appareil de capture, avec cette violence très particulière qui crée ou contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, et par là se présuppose elle-même »<sup>3</sup>, ce en quoi l'axiomatique capitaliste est d'abord une dynamique de redéfinition des pratiques.

C'est pourquoi la question d'une « écologie des pratiques », par rapport à ces modalités de capture qui plus qu'une forme d'appropriation des produits de l'activité sont un réagencement qui coupe les relations entre vie, sujet et savoir, coïncide avec une mise en politique des situations où il y a nécessité de repenser le milieu des définitions, des intérêts, des normes, droits, évaluations, où l'existence se paie de sa subordination.

On l'a vu lors du « mouvement des chercheurs » : faut-il défendre une recherche publique indépendante mais définie par l'Etat, ou accepter son pilotage par le marché ? Ou le problème ne serait-il pas plutôt de transformer radicalement les manières de faire de la recherche ? (cf. *EcoRev* n°16, « Une convention sur les savoirs »).

En passant ainsi à côté de ce qui constitue le cœur de la dynamique capitaliste, dont les multiples enjeux viennent d'être formulés précisément par des mouvements POLITIQUES (et pas seulement sociaux !) engagés contre les « nouvelles enclosures » sur le savoir et le vivant, c'est la définition même du capitalisme comme capture des capacités subjectives qui est ignorée, et une définition indissociable de ce à quoi elle donne prise, de l'émergence d'un processus de construction d'une divergence !

Choisir de porter l'accent sur le marché et l'échange plutôt que sur la production et ses contradictions, ses divisions, sur

---

<sup>3</sup> Il aurait fallu ici porter attention aux nouveaux modes de production de savoirs tels qu'ils se construisent dans les pratiques des sujets collectifs qui sont amenés à s'opposer aux segmentations capitalistes entre social, politique et scientifique. Sur l'aspect très concret et « militant » de cette question, on pourra enfin consulter sur le site <http://enclosures.collectifs.net> ; le compte rendu des rencontres tenues à Bruxelles en mai 2002 à l'initiative du Collectif sans ticket belge sur le thème « Usagers, usages et relations de service. »

l'écart entre la puissance de l'activité et ses modalités d'exercice, entre puissance et pouvoir, a des conséquences théoriques et politiques globales, multiples et cruciales (la question du pouvoir, du contrôle, de l'assujettissement, de la production savoir, du processus de constitution des sujets politiques).

C'est pourquoi les diverses contributions rassemblées dans l'ouvrage nous laissent sur notre faim en cultivant plus la « ruminant catéchique » d'un discours qui a fait faillite que l'attention aux savoirs minoritaires émergents produits par les nouveaux acteurs **politiques** comme les féministes et les paysans évoqués par M. Löwy et présentés pourtant comme importants. Malheureusement, leur parole n'est jamais prise en compte !

Ainsi, que peut signifier l'idée évoquée (pp. 17 et 43) de doubler la « conscience de classe » d'une « conscience de l'espèce humaine, pour libérer conjointement l'humanité et la nature des catastrophes du capitalisme » ? Proposition liée à l'interrogation habituelle des intellectuels qui eux sont forcément définis comme ayant un rapport privilégié à la connaissance (puisqu'il faut en préalable élaborer un programme) et qui ont pour tâche d'éclairer les masses : pourquoi « cette conscience de classe tarde tant à prendre les commandes du monde » ? (p. 34).

Surtout que la simplicité de la réponse laisse pantois : « par ignorance ! » (p. 38). Répéter encore aujourd'hui ces vieilles litanies sur le défaut de conscience, la méconnaissance, les théories sur l'aliénation des individus illusionnés par le masque de la marchandise nous ramène à cette idée d'une dialectique interne à la conscience pour retrouver une vérité cachée, d'un sujet préexistant dont seule la conscience serait subordonnée auquel il ne manquerait que des connaissances pour s'émanciper, obscurcit définitivement la question politique de ce que signifie penser, la question du sujet producteur de

savoir (ce que développe amplement Stengers dans son dernier ouvrage<sup>4</sup>).

Ce qui fait obstacle n'est pas de l'ordre du voile, de l'erreur ou de l'ignorance qui empêcheraient l'accès à la vraie nature des choses (les valeurs, les besoins, la nature et son respect), ce qui nous conduit à une conception restrictive du pouvoir et de ce qu'il en est de la formation des sujets. L'assujettissement ne se passe pas uniquement au niveau de la tête, parce que c'est le sujet tout entier qui est formé dans les rapports de pouvoir, défini selon un processus singulier de subjectivation homogène à la gouvernementalité capitaliste. Foucault a consacré toute la fin de son œuvre à cette question des processus de subjectivation qui sont des modes d'existence, à la manière dont le sujet est formé par incorporation de normes, assigné à une identité, attaché à des réseaux de dépendances, défini comme objet pour des dispositifs de savoirs/pouvoirs, pour des savoirs disciplinaires (les sciences), et que le sujet existant est d'abord un effet de multiples agencements de pouvoir. Voilà bien une question fondamentale à discuter aujourd'hui, ces nouveaux processus de subjectivation qui s'opposent aux captures qui font prise sur les capacités à voir, sentir, penser, qui mobilisent des individus en les coupant des processus de construction des savoirs.

A vouloir joindre deux démarches, la critique du capitalisme et l'écologie politique, il semble bien que l'écocosocialisme ait perdu sur les deux tableaux !

Du coup, les différentes contributions oscillent entre les apories d'une sociologie bourdieusienne empêtrée dans des dichotomies social/politique, science/politique, vie/savoir, nature/culture, qui conduisent à prendre pour argent comptant les grandes fictions majoritaires (La Nature, La Science, La Raison, La Politique) qui n'ont pour valeur que d'imposer une construction du collectif fondé sur la séparation et la hiérarchie (sujet/objet, expert/profane, représentant/représenté...)

---

<sup>4</sup> P. Pignarre et I. Stengers : *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, La Découverte, 2005, p. 14.

## De la nature aux natures

Et, dès lors qu'il s'agit justement d'aborder le cœur de la problématique écologique, survient l'idéalisme le plus classique, une méditation sur l'idée de nature comme « signifié » (p.81–91).

Dans l'ouvrage *Capital contre nature* était affirmée l'idée que la nature est une réalité sociale, et il était reproché aux écologistes ne pas réussir à prendre pleinement en compte cette idée d'une nature construite par l'homme. Mais ce qui nous est proposé ici comme façon d'aborder cette question centrale et très pratique, enjeu d'antagonismes sur le choix de nature que nous voulons, alors là, on est franchement abasourdi par la « solution » qu'on ose nous proposer !

L'article de J. Kovel est une énième version philosophique de la dialectique nature/culture, une rhétorique de l'opposition entre deux termes médiatisés par le langage qu'il s'agirait tout simplement de réconcilier au lieu de les penser en opposition. « La nature est un mot avant d'être une chose » (p. 85), nous dit-on dans un article qui délaye les poncifs généralisants, universalistes, sur l'homme, être de langage, et son « autre », la nature en soi qui serait toujours appréhendée, médiatisée par des représentations pour constituer la nature comme construction sociale.

L'homme et la nature sont posés comme « radicalement distincts ». D'un côté, il y a « la nature », en soi, indépendante, posée comme « l'Autre », le différencié, et puis il y a « la nature humaine », médiatisée par le langage, qui est la seule nature pour nous. L'homme n'appréhende qu'une nature culturelle, mais celle-ci est « le champ du signifié ». Et quand il y a correspondance entre nos mots et la nature, on dit que la science est bonne, vraie (je cite p. 85 !). Comme l'énonçait le dogmatisme classique, c'est l'« *adequatio rei et intellectus* » qui est le critère du vrai !

Oser présenter une telle leçon de manuel scolaire pétrie d'idéologie humaniste néo-kantienne très XIX<sup>e</sup> siècle et la faire passer pour une réflexion radicale pour « comprendre la crise



écologique et trouver les moyens de la surmonter » (p. 83) a de quoi laisser perplexe ! D'autant plus qu'une grande partie du travail de déblaiement préalable à une pensée de l'écologie politique a déjà été effectué par Bruno Latour, dont l'essentiel a été de remettre en cause ce discours dissimulant des a priori politiques sur la construction des faits de nature qui dit le contraire de ce que les pratiques construisent comme modalités d'attachements au non-humain, et surtout de lier le discours de l'épistémologie, comme justification d'une instance théorique autonome séparée de ses conditions de production, à l'invention de la nature comme principe d'exclusion, de démarcation, de neutralisation, d'universalisation, indispensable à la constitution politique du monde moderne.

Sinon, on sort difficilement de ces considérations simplistes et réductionnistes se terminant sur une morale de bonnes intentions, la nécessité de « respecter la nature » et surtout d'en appeler à la vision des politiques conservationnistes (pour la création des parcs naturels par exemple) de préserver la « nature sauvage », « la plus appropriée à la dialectique » (p. 90).

Cette collection de clichés simplificateurs qui doit tout à Hegel et Freud ignore superbement des décennies d'anthropologie de la nature, de sociologie et d'histoires des sciences, et tous les travaux d'écologie politique, à commencer par la tentative ébauchée il y a trente ans par S. Moscovici pour synthétiser les multiples « déstabilisations » du concept unifié de nature, véritable mythe moderne, et pour faire apparaître à la place la succession et/ou coexistence des états de nature, des rapports naturels indissociables des artifices qui les mettent en œuvre.

Mais pas un mot pour évoquer les problématiques incontournables sur la critique de l'épistémologie, de l'anthropologie, de la sociologie des sciences étudiant la façon dont se construisent les faits dits de « nature » dans les rapports de domination, et la notion de perspectivisme développées par le féminisme et l'écoféminisme, de Sandra Harding, Carolyn Merchant et Donna J. Haraway à, plus près de nous, Isabelle Stengers ou Maria Mies et Vandana Shiva, qui

aurait évité entre autres de faire un mauvais procès à Bruno Latour (Corcuff, p. 22) comme s'il était relativiste (confusion du relativisme, toutes les interprétations subjectives à propos d'un objet identique sont respectables, et de ce que Deleuze nous a appris à définir comme vérité du relatif, dans le cadre d'une ontologie de la relation, question amplement développée par Stengers dans tous ses ouvrages).

Comme si notre problème pouvait être soit de croire à la raison, soit d'être irrationaliste ! Encore une de ces « alternatives infernales », pour reprendre le vocabulaire de Stengers évoquant la construction de ces situations piégées par les technologies capitalistes d'assujettissement, qui visent à dépolitiser un enjeu faisant place à la soumission aux termes fabriqués par l'alternative.

Sur cette question de la nature, on ne saurait se satisfaire d'un simple mot d'ordre, de « préserver la nature ! », raccourci qui bloque toute pensée, impasse qui obscurci définitivement la question de la fabrication des différents états de nature et celle de la « réinvention de la nature » (sous-titre d'un ouvrage majeur du féminisme américain sur la question de la conjonction entre biologie et politique : *Simians, cyborgs and women*<sup>5</sup>).

Dire simplement que la nature est une catégorie sociale, mais parce qu'il y aurait au fond des représentations variées, subjectives, construites, culturelles, pour un même substrat naturel identique, unique, universel, donné, garantie ultime et fondement de l'objectivité de « la » science, voilà au contraire le résumé de la croyance moderne dont il s'agit de se défaire définitivement. Et pas par lubie « déconstructionniste » mais par nécessité politique, surtout quand c'est la vie « naturelle » elle-même qui devient objet du « biopouvoir ».

L'essor des biotechnologies pour le contrôle des ressources naturelles est consécutif à l'appréhension de la vie comme matière pour un pouvoir, et indissociable des enclosures et normalisations juridiques qui permettent la constitution de cette vie en matière appropriable, par sa

---

<sup>5</sup> Donna J. Haraway, *Simians, cyborgs and women*, Free Associated Books, London, 1991.

naturalisation. Les sciences et le droit sont les deux instruments de cette naturalisation<sup>6</sup>. Ce qui constitue la nature définie comme objet de savoir et matière à appropriation, et qui se donne comme indépendant de l'intervention humaine est en fait le résultat d'une coupure des relations par lesquelles le vivant se crée, prend forme, se développe dans son environnement.

L'extension et l'hégémonie d'un paradigme moléculaire dans les sciences de la vie (dont Lily Kay a raconté l'histoire de la mise en place grâce au soutien actif des fondations Ford et Rockefeller !<sup>7</sup> Ont permis la définition de la vie comme « matière programmée » dans le choix d'une approche biologique réductionniste, déterministe, focalisée sur la sélection des gènes comme cause et acteur central du développement et constituant ultime de la vie.

A cette réification du niveau moléculaire opéré par le labo s'associent les refontes du droit de propriété qui, comme l'a souligné V. Shiva, ont joué perpétuellement dans l'histoire comme instrument de pouvoir pour reconstruire la frontière ontologique entre nature et culture, de sorte que soit rejeté du côté de la nature ce qui doit faire l'objet de la capture.

Depuis les premières « patentes » comme instrument de conquête jusqu'à l'article « 27.5.3b » des ADPIC de l'OMC sur le brevetage du vivant, le droit permet de soustraire à un milieu, et notamment à des milieux où sont déjà construits de multiples liens humains/non-humains, de décontextualiser en isolant afin de justifier la mise en disponibilité, et par exemple la mise en propriété comme on le voit avec le pillage de la biodiversité des pays du Sud par les grandes firmes de l'agro-alimentaire. Depuis « l'invention des sciences modernes » (Stengers), la nature a toujours joué comme « argument d'autorité » et principe d'exclusion, comme moyen de « purification » tout à fait artificiel, une bizarrerie qui n'a pas échappé aux multiples

---

<sup>6</sup> Vandana Shiva, *Ethique et agro-industrie*, L'Harmattan, 1996, chap. 7, « La semence et la Terre ».

<sup>7</sup> Lily Kay, *The molecular vision of life*, Oxford University Press, 1993. Dès ses débuts dans les années 30, la recherche, le programme, le paradigme, les métaphores en biologie moléculaire ont été définies dans une visée explicite de contrôle du comportement humain !

peuples qui n'utilisent pas cette manière de scinder ce que la pratique unit, cette manière de « faire bifurquer la nature », pour reprendre l'expression de Whitehead, c'est-à-dire de distinguer « la nature appréhendée dans l'expérience et la nature qui est la cause de cette expérience »<sup>8</sup>, l'idée d'un savoir objectif des faits distinct des valeurs que le sujet fait exister.

Une écologie politique conséquente doit prendre acte de la fin d'une division nature/culture qui ne tient plus et peut-être explorer ce que Eduardo Viveiros de Castro<sup>9</sup> aborde par le perspectivisme amérindien, la question de la multiplicité des natures, la multiplicité des usages du monde, et ce que l'enclosure a détruit, la construction du commun, l'articulation, la composition d'une multiplicité d'usages hétérogènes<sup>10</sup>.

□

---

<sup>8</sup> Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead*, Seuil, 2002, p. 53.

<sup>9</sup> Eduardo B. Viveiros de Castro : « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », dans *Gilles Deleuze, une vie philosophique* sous la direction de E. Alliez, Les Empêcheurs de penser en rond, Synthélabo, 1998.

<sup>10</sup> Vandana Shiva a très bien défini la façon dont le commun ne peut être qu'une réalité à construire : « La biodiversité a toujours été une ressource locale possédée et utilisée en commun par les communautés indigènes. Une ressource est propriété commune quand le système social existe pour l'utiliser selon les principes de justice et durabilité. Ce qui implique une combinaison de droits et responsabilités parmi les usagers (pour l'utilisation et la conservation) et un sens de la co-production avec la nature et du partage entre les membres des différentes communautés. Ils ne considèrent pas leur héritage en termes de propriété, c'est-à-dire de bien qui a un propriétaire et qui est utilisé pour en tirer un bénéfice économique. Au contraire, ils le voient en terme de possession commune et responsabilité individuelle. Pour les communautés indigènes, l'héritage est un faisceau de relations plutôt qu'un ensemble de droits économiques. C'est pourquoi aucun concept de "propriété privée" n'existe dans les communautés pour les ressources communes. » (*EcoRev* n°16, p. 18).