Habilitation à Diriger les Recherches – Volume 1

Mémoire d'Habilitation à Diriger les Recherches

Statut et portée de l'écologie politique

Contribution à une anthropologie de la globalisation et de la modernité

Par Fabrice Flipo

Université Paris Diderot, CSPRP

Soutenance le 20 juin 2013

Le jury est composé de :

Étienne Tassin, philosophe, professeur des universités, CSPRP Paris Diderot, tuteur
Christian Lazzeri, philosophe, professeur des universités, Sophiapol Paris Ouest Nanterre, rapporteur
Stéphane Haber, philosophe, professeur des universités, Sophiapol Paris Ouest Nanterre, rapporteur
Alain Caillé, sociologue, professeur émérite, Sophiapol Paris Ouest Nanterre
François Flahaut, anthropologue, directeur de recherches au CNRS, CRAL EHESS
Kapil Raj, historien des sciences, directeur d'études à l'EHESS, Centre Koyré
Étienne Klein, physicien, directeur de recherches au Commissariat à l'Énergie Atomique

Aux écologistes, à leur combat

Sommaire

AVERTISSEMENT....6

INTRODUCTION....7
- Émergence d'un nouvel objet....8
- Écologisme et philosophie politique : entre ignorance mutuelle et dialogue de sourds....10
- Notre méthode : dresser un état des lieux, élaborer les sites de controverse....14
- La méthode encore : qu'est-ce que la philosophie ? 25
- La philosophie et ses limites – le problème du « paradigme »....27

CHAPITRE 1. L'ÉMERGENCE D'ENJEUX « ÉCOLOGIQUES »....30
- 1.1. De savants « lanceurs d'alerte »....30
  - 1.1.1. Des scientifiques sur la brèche....31
  - 1.1.2. Qu'est-ce que l'écologie ? 33
  - 1.1.3. L'écologie, une science nouvelle ?....38
- 1.2. De l'environnementalisme à l'écologisme....41
  - 1.2.1. Les associations naturalistes, du local au global....41
  - 1.2.2. De la « protection de la nature » à la « société alternative »....44
    - Les associations....44
    - Une « mouvance » aux contours flous....46
    - « Ecologistes » et « environnementalistes »....49
  - 1.2.3. L'écologie en politique, de la France au Monde....54
    - L'écologisme dans le jeu politique français....54
    - L'altermondialisation avant l'heure et l'écopolitique internationale....58
- 1.3. L'écologie dans les sciences humaines....65
  - 1.3.1. L'économie standard....66
    - L'économie des ressources épuisables et l'entropie....66
    - L'économie des ressources renouvelables et de l'environnement....68
    - L'économie des risques....73
  - 1.3.2. L'économie écologique....73
  - 1.3.3. Les autres sciences humaines....79
    - La sociologie....79
    - La géographie....82
    - L'histoire....84
- 1.4. Conclusion : l'écologisme, un objet difficile à cerner....84

CHAPITRE 2. LES DROITS DE LA NATURE CONTRE L'HUMANISME ?....86
- 2.1. Les droits des organismes non-humains....88
- 2.2. Les droits de la nature....93
- 2.3. La dimension juridique....99
- 2.4. La « préférence pour la nature » contre les Droits de l'Homme ?....101
  - 2.4.1. L'écologisme, un malthusianisme ? 102
  - 2.4.2. Articuler Droits de la Nature et Droits de l'Homme ? 106
- 2.5. Le « droit de l'environnement », une « troisième génération » de droits universels ? 110

CHAPITRE 3. L'ÉCOLOGISME, UN MOUVEMENT ANTIDÉMOCRATIQUE ? 114
- 3.1. Un refus du respect des règles classiques de la politique ?....116
  - 3.1.1. Le comportement étrange des écologistes en politique....117
  - 3.1.2. Des dérapages et des propos ambigus qui restent mal expliqués....119
  - 3.1.3. Des filiations idéologiques fascisantes ?....124
  - 3.1.4. Le catastrophisme et la peur comme passion politique ?....132
- 3.2. Le « libéral-libertarisme » écologiste....140
  - 3.2.1. Ni l'État, ni le marché : l'inspiration libertaire....142
  - 3.2.2. Ni droite, ni gauche : « tenir le centre »....146

3.2.3. Les contradictions de l'écologisme de centre-droit....148
3.2.4. Crise du progrès : catastrophisme, risques majeurs et démocratie technique....152
3.3. Des (nouveaux) mouvements sociaux....160
3.3.1. Rappels sur la dialectique hégélienne....163
3.3.2. Mai 68 : le subjectif contre l'objectif....169
La psychanalyse....169
La phénoménologie....172
L'existentialisme....174
3.3.3. Les aventures de la dialectique : politique des minorités actives....177
La Psychologie des Minorités Actives....178
La schizo-analyse deleuzo-guattarienne....180
La Critique de la Raison Dialectique, l'œuvre maîtresse....184
3.3.4. Politiques de l'identité et « reconnaissance »....189
La dignité propre de la différence....190
Les limites au pluralisme du Bien, en régime libéral....192
Une réponse procédurale ?....195
3.4. Ambiguïtés du « libéral-libertarisme »....196

CHAPITRE 4. UNE « ÉCONOMIE ÉCOLOGIQUE » ?....199
4.1. Un écologisme libéral, ou au moins social-démocrate ?....200
4.1.1. Rappels sur le libéralisme....201
4.1.2. Face aux « khmers verts », la solution par la technologie et le « capitalisme vert »....203
Les libéraux....203
Les sociaux-démocrates....207
4.1.3. L'économie écologique : la vertu contre l'intérêt....209
4.2. L'alternative anticapitaliste....215
4.2.1. L'analyse marxiste classique....216
4.2.2. Quand les écologistes se réclamaient du socialisme....221
4.2.3. L'irréductibilité du vert au rouge....222
4.3. Le vert, avenir du rouge ?....231
4.3.1. « Retour » à l'économie politique classique : qu'est-ce que être « productif » ?....233
Changer la régulation ? Alain Lipietz....234
« Contenir le marché » par l'économie sociale et solidaire et le don ? Karl Polanyi....242
Les besoins ou le « bon usage » de la nature (notamment des talents)....246
4.3.2. La pluralisation des contradictions : la critique des besoins....253
La critique de la réalisation de la valeur....254
Un autre paradigme économique : l'économie des réseaux....257
L'aliénation par « extéro-conditionnement » : de Gorz à Sartre (encore)....261
4.3.3. Comment « dépasser le productivisme » ?....268
Les implications pour l'émancipation : Gorz et ses limites....269
Ivan Illich, le Marx des écologistes....280
L'écologisme condamné au « socialisme utopique » ?....285
Les conditions d'une convergence vert-rouge, ou la dialectique entre séries et groupes....289
4.3.4. Conclusion : le Vert parle bel et bien « d'ailleurs »....291
4.4. L'écologisme français, une minorité entre réforme et radicalité....293

CHAPITRE 5. UN MONDE « RÉENCHANTÉ » ?....297
5.1. « L'ordre naturel » contre « l'homme-artifice » ?....305
5.1.1. Dériver une norme d'un fait ?....307
5.1.2. Un « sociobiologisme » ?....310
5.1.3. La nature contre l'artifice....316
5.1.4. Ordre ou contre-ordre ? La « question de l'Être »....321
5.2. L'écologisme, une religion ?....329
5.2.1. Le « désenchantement du monde »....331
5.2.2. Le New Age, écologisme ou rameau de la religion propre à la modernité ?....338
5.2.3. La croissance de la productivité comme activité générique....344
5.2.4. La postmodernité, une modernité sécularisée, « réflexive » ?....349
5.3. Science ou religion ? La nécessité d'une anthropologie fondamentale....353
5.3.1. La question de la « cosmologie » - Whitehead....356

5.3.2. Critique de l'harmonisme whiteheadien....368
Sacré, ruse de l'histoire et structure des révolutions....369
« Le don », opérateur du changement dans l'ordre du sacré....375
Espérance et utopie : l'Esprit Absolu....378
5.3.3. Une anthropologie fondamentale par provision....383
5.3.4. À l'épreuve d'une décroissance....388
5.4. L'universalisme moderne à l'épreuve de l'Inde des castes....392
5.4.1. Louis Dumont : la hiérarchie auscultée par l'égalité....396
L'argument principal de Dumont : Homo Hierarchicus....398
Réception de la thèse de Dumont....405
5.4.2. L'Inde aujourd'hui et le débat sur la modernité....408
L'Inde est-elle « religieuse », par opposition au « séculier » ?....409
Le système des castes est-il opposé à l'universalité de « la nation » ?....422
L'Inde est-elle opposée au développement économique ?....432
L'Inde est-elle insensible à l'écologie ?....440
5.4.3. Les particularités de l'universalisme moderne....452
Influence de Dumont sur notre perception de l'Inde....453
Effet de retour : les limites dans lesquelles l'Occident se pense soi-même....459
L'universalisme dans les limites de la raison....463
Qu'est-ce que la nature ? 465
5.5. L'écologisme, nouvel « universel concret » ? 470

6. CONCLUSION....480

BIBLIOGRAPHIE....490
Littérature écologiste et études sur les écologistes....490
Philosophie politique générale....506
Rapports et textes internationaux....517
Bibliographie Inde....518

Avertissement

Ce mémoire de HDR est le fruit d'un travail amorcé en 2009, peu avant mon départ en Inde. Il a été achevé à l'automne 2012, pour l'essentiel.

Sur le plan de la forme, des choix ont été faits, en voici les raisons :

- référencement entre parenthèses et bibliographie en fin de document, du fait du nombre important de références, lui-même conséquence à la fois d'un souci d'exhaustivité et de l'ampleur du sujet traité
- les numéros de page, dans les références, renvoient à l'édition sur laquelle nous nous sommes appuyés, qui est parfois une version électronique. Mais la datation renvoie à l'édition originale, par souci de lisibilité de l'argumentation : il paraît toujours étonnant de lire {Kant, 1990 : 23}, un tel référencement brouille les repères, en matière d'histoire des idées
- les notes en bas de pages ne contiennent donc, volontairement, que des éléments explicatifs jugés secondaires par rapport au texte. Sont fréquemment mis dans cette dernière catégorie les définitions issues de dictionnaires ou de manuels, ainsi qu'une partie de la littérature « grise » (rapports d'experts sur le climat, la biodiversité, la dématérialisation etc.)
- ne sont listées en bibliographie que les œuvres citées, qui sont déjà assez nombreuses (autour de 1100). Mais le corpus total pris en compte est plus large, ainsi par exemple l'œuvre de Jacques Ellul n'est-elle pas intégralement référencée
- quand le nom figure de manière non-ambiguë à côté de la référence, nous n'avons pas jugé bon d'alourdir le texte et de nuire à la lisibilité en voulant absolument respecter la norme rigide {nom, année : page}
- sauf oubli nous avons essayé d'indiquer les dates de naissance et de mort des principaux acteurs historiques, toujours dans le souci de situer dans le temps

La bibliographie étant très importante, elle a été organisée en thèmes : littérature écologiste et études sur les écologistes, philosophie politique générale, rapports et textes internationaux (ou littérature « grise ») et bibliographie sur l'Inde.

Introduction

Résumons d'emblée notre argumentation, de manière brève et brutale, pour donner une idée de ce que le lecteur va trouver dans cet écrit.

Nous soutenons ici que l'écologie politique implique un « changement de paradigme », par rapport à la philosophie dans laquelle baigne la modernité (ou l'Occident) et qu'elle tient pour universelle, car celle-ci est essentiellement caractérisée par la croissance, les autres dimensions qu'elle s'attribue se révélant soit intimement liées à la croissance, en tant que celle-ci implique une diversité d'institutions (science, politique, économie, droit etc.), soit largement usurpées, sur le plan de leur universalité, à la lumière de l'anthropologie, des études culturelles (*cultural studies*), des études sur la science (*sciences studies*) et des études postcoloniales (*postcolonial studies*), soit enfin relevant d'une différence ou d'une contingence pure, non-significative du point de vue anthropologique. C'est l'ensemble du cadre dans lequel nous pensons qui est mis en cause, d'où cette impression à la fois de grand changement et de flou constitutif, la cohérence d'ensemble n'apparaissant pas spontanément. Essayer de saisir l'écologisme dans les catégories habituelles est vain, un effort de décentrement est requis, pour comprendre le point de vue « écologiste », d'où la tentation de nombreux observateurs d'y voir « une erreur », ou un ensemble d'erreurs.

Est-ce la modernité, ou l'Occident etc. qui se trouvent mise en cause ? Ce point ne sera pas tranché dans ce travail, car le paradigme dans lequel nous nous situons n'a pas de réponse claire à sa propre définition. Mais il suffit pour notre démonstration de constater que les thèses qui font autorité sont prises en défaut, quel que soit le nom qu'on leur attribue. L'écologie politique militante, en mettant en cause les sociétés de croissance, jugées incapables de faire la preuve de leur possible universalisation (« et si tout le monde vivait comme un Français ? »), a été contrainte de se livrer à une déconstruction des logiques à l'œuvre dans nos sociétés, ce qui l'a amenée à rejoindre d'autres démarches de ce genre, dans les études postcoloniales, les études culturelles, anthropologiques ou les études sur la science, pour n'en citer que quelques-unes. Avec cette contrainte supplémentaire, toutefois, que l'écologie politique ne pouvait pas s'en tenir à la « pluralisation » du monde, à la différenciation et à la déconstruction illimitée : elle devait affirmer quelque chose comme une alternative globale, pour répondre aux dynamiques concrètes dont les sommets internationaux ne sont que l'élément le plus apparent.

La modernité s'étant définie comme émancipation, la question qui se pose immédiatement est de savoir si cette dernière a encore une chance, hors de la croissance. Notre réponse est oui, car si l'émancipation désigne l'horizon utopique, au sens de Bloch, du règlement de tous les litiges, au sens de Rancière, alors cet objectif reste parfaitement à l'ordre du jour. Mais elle se pose différemment. L'universel mis à jour via l'écologie politique se révèle à la fois moderne et traditionnel, ou ni l'un ni l'autre. Il met surtout en évidence l'inadéquation des catégories classiques, fondées sur les dichotomies telles que moderne /

traditionnel, scientifique / religieux, naturel / artificiel etc. C'est aussi la conclusion des études postcoloniales. Et si l'analyse se trouve ainsi décalée, c'est en raison de l'expérience, et non des concepts. Le jeu conceptuel manié par la philosophie occidentale se révèle trop général, ou trop étroit par rapport aux faits. L'écologisme n'est ni marxiste ni libéral, ni technophile ni technophobe, dans l'absolu, ni scientiste ni antiscience, ni rationnel ni irrationnel, et tout cela à la fois. Il parle d'autre chose, ou plus exactement : d'ailleurs. Et pourtant rien n'est mystérieux, l'explication tient « simplement », si l'on peut dire, à l'existence d'angles morts dans la modernité.

Tel est l'enjeu fondamental de l'écologisme. Il devient clair dès lors que l'on ne réduit pas l'écologisme à ses formes les plus petites-bourgeoises.

Émergence d'un nouvel objet

Les observateurs et les mouvements sociaux conviennent généralement de concert que les enjeux « écologiques » ou « environnementaux » émergent dans les années soixante et soixante-dix. Qu'est-ce à dire ? La réponse n'est pas encore très nette, et la teneur de « l'écologie politique » n'est pas encore bien identifiée.

Tout commence, à première vue, par le champ médiatique, à une échelle d'emblée internationale. Dans l'espace public se trouvent lancées un ensemble de nouvelles menaçantes, « d'alertes », qui sont issues pour la plupart de personnes isolées, le plus souvent des scientifiques de profession, issus de différentes nations. Ces alertes portent principalement sur trois enjeux : la pollution, qui empoisonne les humains comme les milieux de vie ; la raréfaction matérielle de certaines ressources, renouvelables ou épuisables, énergétiques ou matérielles ; et les mesures politiques et sociales qui doivent être mises en place pour enrayer le phénomène. Le message est que l'activité humaine pèse de manière inconsidérée sur le milieu, menaçant l'habitat des autres espèces, voire même la pérennité de l'espèce humaine elle-même. Le coupable n'est pas bien identifié : les auteurs évoquent l'humanité, l'homme occidental, l'Occident, l'*homo faber*, l'*homo economicus* etc. On parle alors de menaces sur « la nature », sur « l'environnement », qui pour l'occasion prend peu à peu un sens nouveau, « écologique » (Larrère & Larrère, 1997a).

L'écologie est une science nouvelle fondée au tournant du XXème siècle. Son objet est de s'intéresser aux espèces et à leurs relations. Le savoir construit par les scientifiques constitue un socle pour l'action d'organisations militantes naissantes, telles que le Sierra Club, le WWF, Friends of the Earth et bien d'autres qui émergent dans les années soixante-dix. Rapidement, les « écologistes » entendent se distinguer des « naturalistes », « protecteurs de la nature » et autres « environnementalistes » par le souci de remonter aux causes premières de la destruction de la nature, sans se contenter de protéger des petits bouts de nature ici et là. Prendre position sur ces causes est justement ce que les naturalistes s'interdisent, au nom de la neutralité scientifique ou, de manière plus pragmatique, pour ne pas se mettre à dos un camp ou un autre en cas d'alternance démocratique. L'écologue est utile mais pas suffisant ; « *il faut partir de là et tirer des conclusions plus générales, relatives au comportement de l'espèce humaine ; tirer une morale de la connaissance technique. On arrive donc au niveau politique (au sens non péjoratif) c'est-à-dire celui de la gestion de la cité (polis veut dire ville en grec), de la société. Dès lors l'écologie doit prendre un autre*

nom, et de même que l'on parle de capitalisme et de socialisme, de même a-t-on propose de parler ici d'écologisme. Et tout simplement, celui qui adopte l'écologisme comme mode de pensée est un écologiste » (Lebreton, 1978 : 168). L'écologie s'installe ensuite en politique, présente des candidats, s'institutionnalise, obtient des ministères et des lois. On parle de « mouvements sociaux » (Touraine : 1965), par contraste avec la lutte des classes, de sociétés « post-industrielles » (Touraine, 1969), de valeurs « post-matérialistes » (Inglehart, 1977, 1990)[1]. Les actions militantes aboutissent à la construction de parcs naturels, à arrêter des autoroutes et des centrales nucléaires, à réglementer des installations « à risque » etc. L'écologie entre dans les entreprises, sous la forme de nouveaux marchés, de partenariats, de réglementations ou de relations, parfois violentes, avec ceux que l'on commence à appeler les « parties prenantes ». La protection de la nature, issue de la lutte contre les nuisances, s'insère peu à peu dans toute l'économie - déchets, énergie, matériaux, recyclage, communication etc. Elle s'installe dans le quotidien, avec ses produits « bio », son souci des grands espaces et des matériaux « naturels ».

Dès le début l'objet pose question. Curieuse « science de la nature », en vérité, qui sert de socle à une politique. Quel est le statut de cette objectivité nouvelle ? Ne s'agit-il pas d'un nouvel autoritarisme ? Et ce souci de voir « la vie » partout, ne fait-il pas le lit d'une nouvelle religion, animiste, panthéiste ? Ne sape-t-il pas les fondements de cette laïcité si chèrement acquise ? En soutenant que l'être humain a une place dans la nature, et qu'il devrait s'y tenir, les écologistes ne commettent-ils pas l'essentialisme tant critiqué par les sciences humaines ? Et que penser de leur alarmisme ? S'agit-il de gauchistes, de « khmers verts » prêts à tout pour mettre en place leur utopie ? Ne sont-ils pas favorables à des solutions radicales pour faire face à ce qu'ils nous présentent comme des périls imminents ? Les questions se bousculent et très vite se pose celle de savoir dans quel ordre les aborder. L'écologisme n'est pas un objet facile à appréhender, c'est un constat que font toutes les analyses qui s'y sont intéressées, quelle que soit la discipline, à commencer par les sciences politiques. Le vert parait mâtiné de brun (Waechter faisant l'apologie du « génie du lieu ») et de rouge (Lalonde appelant à abolir l'État). La droite redoute les « pastèques » (vert à l'extérieur, rouge à l'intérieur), tandis que la gauche tend à voir du brun derrière chaque vert, dénonçant chez les écologistes une tendance à « sacraliser la nature » et renoncer aux conquêtes de la modernité. Le vert est-il « brun-rouge » ? Comment peut-on aboutir à de tels mélanges ? Les écologistes exhibent en effet de curieuses positions. Waechter se réclame à la fois du peintre naturaliste conservateur Robert Hainard et de l'anarcho-communiste étasunien Murray Bookchin ; les écologistes revendiquent régulièrement une position hors du clivage droite – gauche, qui rappelle les positions nationalistes, anti-républicaines et anti-parlementaristes de l'*Action Française* ; ils ne respectent guère les règles classiques de la démocratie : instabilité des organisations, attitude qui relève parfois du refus de pouvoir etc. Et enfin par-dessus tout les écologistes n'ont de cesse d'accuser « le développement », « la modernité », « l'Occident » et même « l'Homme » de provoquer toutes sortes de catastrophes, de destruction de ressources qu'ils estiment « vitales », d'écosystèmes et d'autres choses encore. Désirent-ils secrètement revenir à l'âge de pierre ? À l'Ancien Régime ? Face à un tel flou, comment leur faire confiance ?

[1] Voir l'enquête World values survey http://www.worldvaluessurvey.org

Écologisme et philosophie politique : entre ignorance mutuelle et dialogue de sourds

L'écologie politique militante frappe donc par son « flou doctrinal » (Jacob, 1995 : 7). Face à cela les observateurs ont souvent été tentés de vouloir faire le ménage eux-mêmes, se posant en exégètes du mouvement, et en Avant-Garde éclairée de ses véritables buts. Pour Jean Jacob, par exemple, « *les écologistes portent ainsi souvent des débats dont ils semblent eux-mêmes parfois ignorer l'ampleur* », des débats qui par contre n'auraient pas échappé aux intellectuels « *de premier plan* » (Jacob, 1999 : 7). Jacob ne cite malheureusement pas lesquels, ce qui est fort regrettable pour la discussion. Pour Bruno Latour aussi, les écologistes sont inconscients de leur propre geste, aussi faut-il le leur révéler et leur donner quelques conseils, afin qu'ils accèdent enfin à « *la maturité politique* » (Latour, 1995). Le problème est que rares sont les analyses dans lesquelles les écologistes ont pu reconnaître leurs positions, qu'elles soient confortées ou remises en cause. Le dialogue critique qui avait pu s'établir entre les deux grandes idéologies du XXème siècle, le libéralisme et le socialisme, ne s'est pas établi avec l'écologisme. Les universitaires se trouvent généralement coupés des écologistes, soit qu'ils ne fournissent que des éclairages partiels, comme la sociologie, qui le fait depuis longtemps cependant, il convient de le souligner, soit que « l'écologie politique » dont ils discutent soit largement hors-sol, à l'image du livre de Luc Ferry, qui fait la part belle à des auteurs qui sont tout simplement inconnus du mouvement écologiste français.

Réciproquement la littérature écologiste ne cite que rarement les travaux académiques. Quand ils sont mobilisés, c'est généralement pour quatre grandes catégories de raisons : soit ils confortent la thèse écologiste, ou semblent le faire, ainsi Habermas ou Foucault enrôlés par Eva Sas, d'Europe Ecologie (Sas, 2010) ; soit ils cherchent à attaquer ou discréditer l'écologisme, sans le connaître, ainsi de Luc Ferry qui fait l'unanimité du milieu contre lui, ce qui justifie de le mentionner, pour en exprimer l'inanité ; soit ils éclairent un aspect ou un autre de l'écologisme, de manière partielle, ainsi les travaux de science politique ou de sociologie ; soit enfin ils sont auteurs de travaux jugés intéressants, mais élaborés hors de leur discipline d'origine, dans des champs où ils n'ont pas été pris au sérieux sur le plan académique (à l'exemple de Moscovici, psychologue, auteur d'une *Histoire de la nature* qui s'inscrit plutôt en philosophie). Ces quatre raisons expliquent que les motifs écologistes se trouvent éclatés dans un très grand nombre d'ouvrages, dont la plupart ne sont pas discutés par l'académie. Ceci explique aussi qu'une thèse récurrente de l'écologisme, qui se vit comme le porteur d'un « changement de paradigme », soit pratiquement passée sous silence, et que les disciplines qui s sont intéressées à la question, loin de mettre en cause les paradigmes dans lesquels elles se sont développées, se sont constituées en sous-disciplines. Ces travaux se sont donc trouvés isolés. Dans le monde anglo-saxon la configuration est différente mais ce constat ne semble pas devoir être changé sur le fond. Il existe bien un corpus de « green political thought » mais il est sujet aux mêmes limites, bien qu'il dialogue semble-t-il un petit peu plus avec la philosophie politique classique. Même Andrew Dobson, qui passe généralement pour une référence dans ce domaine (Goodin, 1992 ; Dobson, 1995 ; Dobson & Eckersley, 2006 ; Dobson & Bell, 2006), est dans ce cas, ce qui apparaîtra au fil de ce travail.

Un examen même rapide des travaux existants en philosophie conduit à la conclusion que le domaine n'échappe pas à la règle : appréhension partielle et sectorielle de la question écologique, au mieux. H.-S.

Afeissa distingue deux courants, qui s'efforcent de penser « l'écologie » (et non « l'écologisme ») : l'un, « continental », qui porte sur la question de la technologie, et l'autre, « anglo-américain », se concentre sur « l'éthique environnementale » (Afeissa, 2009). Le premier évoque la question des risques et des conséquences indirectes des interventions humaines dans la nature, tandis que l'autre pose la question morale de notre rapport à la nature, mettant en avant l'idée que le rapport purement instrumental porté par l'utilitarisme et l'économie est déficient, pour différentes raisons. Cette présentation est assez juste, ou en tout cas assez représentative de l'état de ce que la philosophie considère être dans son champ. On voit immédiatement qu'elle laisse de côté des pans entiers des controverses écologiques, notamment celles qui tournent autour de la mise en cause de la modernité. Si l'éthique environnementale est aussi moderne que le soutient Catherine Larrère (1997a : 175), par exemple, alors pourquoi certains écologistes cherchent-ils à construire des écovillages et à mettre en place des communautés (Hervieu & Léger, 1983) ? Pourquoi pensent-ils, pour partie, que la seule solution est de quitter la société technicienne, technocrate, plutôt que de la réformer (Lenoir, 1977), et le fait est avéré aussi du côté anglo-saxon (Goodin, 1992) ? Pourquoi la sociologie « de l'environnement » a-t-elle l'impression de remettre en cause la sociologie dans son ensemble ? Pourquoi les pratiques écologistes entrent-elles aussi mal dans les catégories héritées des sciences politiques, ne s'inscrivant ni vraiment dans un parti, ni dans des associations ? Pourquoi cette revendication persistante, chez les écologistes, d'un « changement de paradigme », d'une nouvelle « grande transformation » (Lipietz, 1999), pour expliquer ce qu'ils vivent et ce qu'ils revendiquent ? Pourquoi cette critique du « développement » ? Bref les questions restent très nombreuses, dès que l'on s'éloigne d'une définition abstraite de « l'écologie » et que l'on se rapproche de l'écologisme, on sent bien que c'est un éclairage d'une tout autre ampleur qui serait nécessaire.

Le livre de Catherine et Raphaël Larrère, qui fait référence dans le domaine, exhibe d'ailleurs une curieuse aporie, qui nous semble à la fois symptomatique et révélatrice. La première partie de l'ouvrage passe en revue les différentes conceptions de la nature dans l'histoire, qui seraient au nombre de trois : prémoderne, moderne et « écologique » (Larrère & Larrère, 1997a : 19). À *l'observation* chez les Grecs aurait succédé *l'expérimentation* chez les Modernes, et l*e respect* serait à venir. Or le statut de la troisième période fait problème, dans la série. La philosophie politique tient en effet pour acquis que le passage du prémoderne (ou « antique ») au moderne implique des changements massifs : émergence de l'État, de l'économie de marché, du développement technologique, passage de la « liberté des Anciens » à la « liberté des Modernes », d'Aristote au constructivisme etc. Entre le prémoderne et le moderne, l'écart est souvent considéré comme étant celui de l'émergence de la philosophie elle-même. Rien que ça ! Le lecteur a donc toute raison de penser que l'écart entre la seconde et la troisième époque devrait être de la même magnitude. Ce qui corrobore cela est l'objection fréquente que rencontrent les écologistes, de vouloir « revenir à l'âge de pierre », ou de la lampe à pétrole (Les Verts, 1999). Au contraire Catherine et Raphaël Larrère soutiennent que la protection de la nature est « un souci moderne », au motif que la nature n'est à protéger que lorsque l'agir humain atteint une certaine amplitude. Mais si « le respect » est moderne, finalement, alors qu'est-ce qui le distingue encore de l'âge moderne ? Et si c'était parce que les Grecs étaient respectueux de la nature qu'ils pratiquaient l'observation ? On voit la difficulté. Que l'agir humain soit de grande ampleur est un constat que chacun peut faire sans que cela ne nous apprenne rien des institutions qui seraient compatibles avec une « protection de la nature », ni si elles sont modernes ou

prémodernes. Or c'est là que réside la majeure partie de la discussion, entre les mouvements sociaux et leurs critiques. Pourtant la seconde partie du livre des Larrère, qui expose ce que serait un « bon usage » de la nature, éclipse complètement cette discussion, et s'en tient à des questions éthiques très localisées, à une « éthique appliquée ». Et le peu qui est évoqué est étrangement contradictoire. Récusant la référence à la communauté (Larrère & Larrère, 1997a : 261), ils estiment toutefois que la question environnementale renvoie à la « Sittlichkeit » hégélienne, qui lui est pourtant intimement liée ; défendant d'abord l'éthique conséquentialiste de Dieter Birnbacher (1994), ils concluent à l'opposé en faveur d'une déontologie, « écocentrée », empruntée à Leopold, qui élargit « la communauté » politique aux « non-humains ». Une communauté non-communautaire, un conséquentialisme déontologique : les auteurs n'ont manifestement pas été à leur aise. Pourquoi ?

Le cas n'est pas isolé. Le geste, chez Latour, est identique, en dépit de la prétention bruyamment affichée d'élever l'écologie politique au rang d'une philosophie politique (Latour, 1999 : 28). L'écologie politique est décrite comme ayant le projet d'appliquer une science, l'écologie, en politique, dans une démarche platonicienne renouvelée (Latour, 1999 : 35-36). Développant à partir de cette thèse, Latour met les écologistes en garde : une telle revendication risque non seulement de tuer la politique, mais aussi de discréditer inutilement le mouvement, car ce qu'ils font en réalité serait très différent de ce qu'ils disent vouloir faire. Pour cet auteur les écologistes font du Latour sans le savoir : ils cherchent à politiser la science, à montrer que les faits sont construits. Apparemment cette articulation rend bien compte de la revendication écologiste de démocratie participative, ainsi que son souci de mettre les choix technologiques en débat. Mais la thèse présente une grande faiblesse. De la critique à la solution, elle a en effet changé d'objet. Elle ne discute plus du projet écologiste, si elle en a jamais discuté, mais des manières d'en discuter. Or les écologistes ne demandent pas seulement de discuter du nucléaire, ils veulent aussi en sortir : c'est ce fait qu'il aurait fallu expliquer. Et pour cela, ce n'est pas de la sociologie des sciences qu'il aurait fallu partir, mais de la sociologie des écologistes. Nul n'imagine construire une sociologie du travail à partir de la seule sociologie des sciences de l'ingénieur ou des savoirs ouvriers.

Nous pourrions ainsi multiplier longtemps les exemples. Ils conduisent tous à cette conséquence qu'à la différence de ce qui s'est produit avec le marxisme ou le libéralisme, la philosophie politique n'éclaire pas l'écologie politique, et réciproquement.

Cette situation nous semble dommageable, à deux titres, principalement. Le premier est que les écologistes peuvent difficilement se défendre contre les critiques venant de la communauté savante, puisqu'ils en ignorent les codes. L'exemple de Luc Ferry est éclairant : aucun ouvrage ne lui a jamais répondu, sur le même plan. Les écologistes voient généralement les défauts et les biais dans son argumentation, mais ils ne savent pas bien comment les exposer, n'étant pas rompus à ce genre d'argumentation. Les conclusions que Luc Ferry a tirées de quelques lectures hétérogènes, mêlant réflexions structurées et slogans militants sortis de leur contexte et rapportés en troisième ou quatrième main, le tout sur le ton du pamphlet dénonciateur, si elles ont eu l'effet politique probablement voulu (discréditer les écologistes, dont les scores, dans les années quatre-vingt dix, étaient élevés), n'ont évidemment pas été prises au sérieux dans les milieux informés, qu'ils soient écologistes ou savants. Certains auteurs pointés du doigt – Aldo Leopold, Arne Naess, John Baird Callicott - ont été mis hors de

cause par les spécialistes du domaine (Larrère, 1997 ; Afeissa, 2007). Mais ces réfutations n'ont été que partielles, sans qu'il soit opposé à Ferry de critique globale. À ne discuter que des auteurs ou des controverses technologiques ponctuelles, le débat académique est resté largement déconnecté des enjeux et des débats tels qu'ils ont lieu dans la société, autour de l'énergie, de la sobriété, du capitalisme, des négociations internationales etc. Luc Ferry a pu, en toute impunité, déclarer récemment que le GIEC, le groupe d'experts sur le climat, était « *un groupement où sont cooptés des patrons d'associations qui sont souvent des idéologues écologistes* »[2]. « *À ce niveau de vulgarité dans le débat, mieux vaut en rire* » lui avait en son temps répliqué Alain Lipietz (Lipietz, 1999 : 34). Mais il s'est en même temps condamné à ne pas comprendre pourquoi cet auteur, quoique n'étant pas crédible, continue, à juste titre d'une certaine manière, à être considéré comme un spécialiste du domaine, étant continuellement invité à donner son avis dans les médias. Réciproquement, on cherche vainement des références aux Ellul, Illich, Dubos, Simonnet, Lenoir, Saint Marc, Lalonde, Waechter, Charbonneau etc. dans la littérature savante. Latour, par exemple, évoquant « les écologistes », n'en cite aucun. Le lecteur n'a donc aucune possibilité de savoir sur quoi s'appuie cet auteur, quand il évoque « l'écologisme » ou « l'écologie politique ». Son argumentation n'a pas d'ancrage. Les discussions les plus élaborées se contentent quant à elles de se focaliser autour de quelques auteurs – Jonas, Leopold, Gorz, et plus tardivement Naess – dont la pertinence, pour les écologistes, n'est pas toujours évidente, comme l'a montré Jean Jacob (1995 : 8), entre autres. Du coup le public compte les coups, et ne sait pas quoi penser de l'écologisme. C'est là le second problème : la sphère savante n'a pas fait son travail d'éclaireur. Elle n'a pas élaboré l'écologisme.

Un fait résume peut-être mieux que tous les autres l'ampleur de la tâche à accomplir : l'absence de l'écologie politique des principaux manuels de référence. « Écologie politique » est une entrée absente du *Dictionnaire de philosophie politique* (Raynaud & Rials, 2003). Les deux seules occurrences qui relèvent de ce champ sont les entrées « technique », rédigée par Dominique Bourg, et « éthique de la responsabilité ». Il n'y a pas non plus d'entrée « écologie », « écologisme », « environnement » etc. dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique* (Borlandi, Boudon, Cherkaoui & Valade, 2005). Le *Dictionnaire de Sociologie* (Boudon, Besnard, Cherkaoui & Lécuyer, 2003) ne comporte qu'une entrée « écologie » qui se contente de mentionner l'existence d'un mouvement né dans les années 70. Du côté du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Canto-Sperber, 1996), on trouve une entrée « population et générations futures », écrit par Dieter Birnbacher, une entrée « technique » écrite par Gilbert Hottois, une entrée « environnement » de la main de John Baird Callicott, et une entrée « nature » rédigée par Catherine Larrère, qui reprend les thèses sur la nature rappelées plus haut. L'index des noms propres n'est guère plus favorable : seul Hans Jonas est un nom connu dans la galaxie écologiste. Ellul, Callicott, Naess, Serres et quelques autres bénéficient malgré tout de quelques lignes ici ou là. Qu'indique un tel désintérêt ? Pour être recevable dans l'académie, l'écologisme devait-il d'abord devenir respectable, et perdre sa puissance critique ?

L'écologisme étant le déterminant de l'émergence de la problématique du « développement durable », qui est la grande affaire de notre époque, il est tout de même surprenant que la contribution des sciences humaines, et en particulier des philosophes soit aussi limitée.

[2] Débat avec Nathalie Kosciusko-Morizet, « Quelle écologie pour aujourd'hui ? », Le Figaro, 8 juillet 2008. Disponible en ligne.

Pourtant tout indique que beaucoup reste à penser, comme le montre l'exemple de la tension dans la périodisation proposée par les Larrère. Et ces auteurs ne sont pas les seuls, à poser le problème en termes d'époque ou autre changement de grande ampleur. Les écologistes eux-mêmes considèrent fréquemment que la question environnementale remet tout en cause, que c'est un enjeu de « paradigme », se situant au niveau de la « grande transformation » décrite par Karl Polanyi (1944). Et les travaux réalisés dans certaines disciplines vont largement dans ce sens. Catton & Dunlap estiment par exemple que la sociologie dans son ensemble – y compris le marxisme, le fonctionnalisme etc. - s'est constituée dans un paradigme bien déterminé, qu'ils appellent « anthropocentriste » (Catton & Dunlap, 1978 : 41-49). Pour eux aussi, la prise en compte de l'environnement conduit à réviser tous les concepts de la sociologie. Même chose en droit, selon Marie-Angèle Hermitte (2011), ou en économie, selon Hermann Daly (1989).

Pourtant ces positions sont isolées, dans chacune des disciplines évoquées. Pour le courant dominant de chaque discipline, « l'environnement » est un sous-domaine. Dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* par exemple « l'environnement » est considéré comme relevant de « l'éthique appliquée », à égalité avec la bioéthique, l'éthique des affaires et l'éthique professionnelle (Callicott, 1996). Dans l'article correspondant, l'éthique appliquée est définie par « *l'importance accordée au contexte* » (Parizeau, 1996), autrement dit une thématisation éthique qui s'en tient à un sous-secteur de la vie sociale, à l'exclusion des autres, qui ne se trouvent pas mis en cause.

Qui a raison ? Y a-t-il réellement un changement de paradigme en cours, que les tenants de l'ordre établi chercheraient à contrecarrer de toutes leurs forces, suivant le célèbre processus décrit par Kuhn (1962) à propos des changements de paradigme scientifiques ? Ou ne s'agit-il que d'une exagération de la part des promoteurs des nouveaux objets de recherche, qui en font un peu trop ? La mise à l'écart de l'écologisme, dans les manuels de référence, tient-il à sa volonté de remettre en cause notre ancrage dans un paradigme particulier, « anthropocentrique » ?

Si Catton et Dunlap, Daly et Hermitte ont tort, alors Jean Jacob a raison et l'écologie politique n'apporte aucune idée neuve (Jacob, 1995 : 135). Mais s'ils ont raison, et il est alors à remarquer que ces auteurs, après des décennies de débat, n'ont toujours pas changé d'avis sur leur diagnostic principal (Catton & Dunlap, 1994), alors le travail à entreprendre est d'une tout autre dimension. Et ce travail n'a pas été entrepris.

Notre méthode : dresser un état des lieux, élaborer les sites de controverse

Chercher à se saisir de l'objet permet de commencer à comprendre pourquoi il est tant resté à l'écart des débats. L'entreprise est difficile. Le corpus écologiste est un ensemble vaste, immense. Soyons honnête : il est difficile de tout lire. À lui seul Jacques Ellul a publié 58 ouvrages. À ceci s'ajoute le fait que cet ensemble est hétérogène, à première vue, étant produit par des auteurs qui sont souvent en marge de l'université ou qui, quand ils y sont, écrivent sur des sujets qui se trouvent hors de leur spécialité première, s'inscrivant pour ainsi dire nulle part, dans aucune filiation conceptuelle clairement établie. Ainsi Serge Moscovici, psychologue, écrivant une *Histoire humaine de la nature* ; Jacques Ellul, théologien, historien, faisant la phénoménologie du « système technicien » ; René Dumont, agronome, théorisant une société écosocialiste ; Philippe Lebreton, René Dubos et tant d'autres naturalistes, ou Robert Hainard, peintre, qui

écrivent sur le rapport à la nature etc. C'est une littérature éclatée, protéiforme, foisonnante, très difficile à classer. Rien n'est adéquatement cadré, du point de vue du spécialiste de philosophie politique. Les penseurs de l'écologie politique sont souvent des autodidactes, et fiers de l'être. Ils sont marginaux, le savent, et le souhaitent, souvent parce qu'ils estiment faire œuvre nouvelle, exigeant de laisser derrière soi les codes hérités. Le risque, cependant, est de faire preuve de naïveté plus que de nouveauté, ou encore de ne générer que de l'incompréhension. État de nature, ordre naturel, droit naturel, droit de la nature etc. sont des termes qui ont généré d'intenses débats, en philosophie politique. Ils sont extrêmement lourds de sens. Faire entrer un tel corpus dans les catégories classiques de la philosophie politique relève de la gageure, on comprend que l'on ait pu réfléchir un peu avant de tenter l'aventure.

Une autre difficulté récurrente est que les débats sur l'écologisme sont fortement polémiques. La caricature et les tentatives de disqualification sont des figures de rhétorique assez fréquentes, de part et d'autre. L'un des cas les plus emblématiques de cette situation est évidemment le livre de Luc Ferry, qui n'a attiré de ses adversaires que le dédain. Nous verrons pourtant que les problèmes que Ferry soulève sont bien réels, même s'ils sont élaborés de manière assez maladroite, sans connaissance réelle du mouvement écologiste, et manifestement dans l'intention de nuire, plus que de penser. Mais face à cela soutenir que « *l'écologie est naturellement de gauche* » comme le suggère Eva Sas (Sas, 2010 : 29), ou dire comme Philippe Lebreton que c'est la haine ou l'incompréhension qui animent les écrits de Luc Ferry ou de Jean Jacob (Lebreton, préface, in Hainard, 1986) ne peut constituer une réponse convaincante. Cela tend plutôt à accréditer la thèse selon laquelle l'écologisme est naïf ou a quelque chose à cacher.

Pour élaborer la question et comprendre ce qui se joue nous avons choisi de confronter *l'écologisme*, et non *l'éthique environnementale*, avec les arguments de ses opposants. C'est un tout autre projet que celui de discuter de l'écologie ou même de l'environnement, soulignons-le autant de fois qu'il est nécessaire de le faire. Cette affirmation se verra de mieux en mieux justifiée au fur et à mesure que nous avançons dans l'argumentation. Nous allons prendre au sérieux les thèses de Lipietz, Waechter, Lalonde etc. - *toutes* leurs thèses, et non certaines d'entre elles à l'exclusion des autres, et nous allons essayer de les confronter avec les cadres classiques de la philosophie politique. Pour ce faire nous appuierons aussi nos analyses sur les travaux issus de la sociologie, de l'économie, des sciences politiques, comme cela est généralement d'usage en philosophie. Sur ce chemin nous allons procéder en plusieurs temps.

Le premier consiste à mieux situer « l'écologisme ». En toute rigueur, c'est l'objet de tout ce travail. Cependant, par où commencer notre enquête ? Comment la mener ? La difficulté est classique, en philosophie : le point de départ suppose en général que la fin soit connue. La solution que nous avons retenue est inspirée des recherches postcoloniales : les enjeux de l'écologie politique ne peuvent être saisis que par l'examen de « l'écologisme », lequel ne se laisse définir qu'en examinant les principaux sites de controverse qu'il suscite dans la société. Nous allons donc commencer par mettre en évidence les dimensions consensuelles de l'objet, dans la sphère savante comme dans la sphère militante, dans une première partie, et ensuite examiner de fond en comble les principaux lieux de controverse, qui nous semblent être au nombre de quatre : les droits de la nature, le comportement des écologistes en politique, le rapport entre écologie et économie, et enfin le lien entre écologie, science et religion.

Mettre en évidence les dimensions consensuelles de l'objet est rendu nécessaire à partir du moment où une

telle synthèse n'est disponible nulle part. Nous avons été contraints de la produire. Cette synthèse nous apprend qu'observateurs et mouvements sociaux s'accordent sur le fait que l'écologisme arrive par certains canaux – en France, le monde scientifique -, à une certaine époque – les années 60 -, avec certains messages. Tous conviennent de ce que l'argumentation à partir d'une science - l'écologie – est une originalité forte de ce courant. L'origine de l'écologie, par contre, fait débat, et ce n'est pas un hasard car inscrire l'écologie dans telle ou telle filiation c'est déjà donner des indications sur ce qu'est l'écologisme. Nul ne nie non plus l'existence d'associations de « protection de l'environnement », l'État leur délivre même une attestation en ce sens, et leur a récemment accordé une place au sein du Conseil Économique et Social. Dans la troisième assemblée, en importance, de la démocratie française, elles siègent au titre « d'usagers de la nature », à côté des chasseurs et des pêcheurs. Tout le monde s'accorde aussi à reconnaître que l'écologisme se définit précisément comme allant au-delà de la protection de la nature, pour mettre en cause les logiques sous-jacentes à sa destruction et proposer une alternative. L'écologisme refuse d'être un simple syndicat de l'environnement, et revendique une portée plus large, universaliste. Les écologistes se vivent comme porteurs d'une nouvelle grande transformation, d'une « société alternative », comme le dit Dominique Allan-Michaud (2000). Enfin nul ne nie les changements que l'écologisme a produit dans le monde : des ministères, des lois, des négociations internationales.

Les sciences « naturelles » sont donc au cœur de l'écologisme. Mais dans les sciences humaines, c'est l'économie qui a paradoxalement le plus produit sur les questions écologiques, et de loin. Cette discipline monopolise les rayons des bibliothèques, dans la catégorie « développement durable ». C'est paradoxal, car l'économie est justement le meilleur adversaire de l'écologisme, comme le suggère Guillaume Sainteny (1997 : 57) : « *la thématique écologiste se construit d'abord, dans son origine comme dans sa tonalité et son apparence, comme une critique fondamentale de la société industrielle et de ses aspects productivistes, technocratiques et de consommation* », que la poursuite de la croissance symbolise. Nous ferons un point sur l'état des débats dans ce domaine, et montrerons à quel point « l'économie écologique » peine à trouver son paradigme, se situant comme dans un entre-deux conceptuel perpétuel, au sein des dichotomies modernes (libéralisme / socialisme, planification / marché etc.). Les économistes qui se sont frottés à la question s'accordent avec les sociologues, historiens et géographes pour voir dans l'écologisme un enjeu de « changement de paradigme ». Et comme eux, ils se trouvent minoritaires dans leur propre discipline, cherchant à établir des passerelles interdisciplinaires, comme si l'objet était trop large pour les cadres de leur discipline. La création de la revue *Nature Sciences Sociétés*, en France, et la revue *Ecological Economics*, à l'échelle internationale, sont les témoignages les plus visibles des réponses apportées pour faire face à cet embarras. Nous examinerons ensuite brièvement la sociologie, l'histoire, la géographie et le droit, et nous ferons un constat similaire.

Aborder les principales controverses nées avec l'écologie politique sera l'objet des quatre parties suivantes, qui forment notre deuxième temps. L'entreprise est semée d'embûches, pour différentes raisons. L'écologisme, souvent qualifié de « nébuleuse », reste tout d'abord difficile à cerner. Les associations de consommateurs en font-elles partie ? Les mouvements féministes ? Les écologistes, dans les années soixante-dix, voient ces mouvements comme autant de parties de l'écologisme, ce qui n'est pas forcément le cas des intéressé-e-s. A contrario les écologistes excluent volontiers certains groupes qui peuvent pourtant relever de la même problématique. Ainsi les chasseurs peuvent-ils se dire écologistes en

coulisses, par exemple, mais jamais en public, par souci de se différencier des Verts (Vivent, 2005). Les mouvements produisent leurs propres définitions, leurs propres lignes de démarcation, qui ne sont pas toujours convergentes entre elles. Enfin il n'est pas toujours facile de séparer les observateurs du mouvement lui-même, de plus, surtout quand les observateurs cherchent à produire des effets de réel sur les mouvements eux-mêmes, par exemple sous la forme de mises en garde, dont il est permis de se demander si elles ne constituent pas le véritable motif de leur analyse – ainsi de l'ouvrage célèbre de Luc Ferry.

On peut répartir ces sites en quatre catégories qui sont liées entre elles et correspondent à l'individu, la politique, l'économique et la métaphysique – car c'est bien dans ce dernier domaine, qu'il faudra définir, que résident la plupart des clés de lecture.

Un certain individu, généralement appelé « homo economicus », et supposé agir « rationnellement », est accusé de ne pas « respecter la nature », et contre cela sont invoqués que des « droits » soient accordés en propre à cette dernière – ce que le droit français connaît comme « préjudice écologique pur ». Cette revendication, qui n'est pas toujours très explicite dans les revendications écologistes françaises, est pourtant celle qui est partout sous-jacente. La philosophie ne s'y est pas trompée, en affirmant que l'écologisme veut qu'une « valeur intrinsèque » soit reconnue à la nature. Mais elle n'a guère creusé cette idée de « droits de la nature », récemment reprise par la Bolivie dans la perspective du Sommet de Rio sur l'économie verte[3]. C'est pourtant précisément ce point qui a été jugé contraire à l'humanisme moderne, voire franchement incohérent, à gauche comme à droite. Une lecture serrée des arguments montrera que ni Ferry ni personne, à vrai dire, ne s'oppose sérieusement à l'attribution de droits à la nature, dans son principe, dès lors que les usages naïfs et désinformés de ce terme ont été mis de côté. Le débat semble plutôt porter sur le contenu de ces droits, leur extension, et l'identité du représentant - puisque tous s'accordent sur le fait que la nature ne peut défendre elle-même ses droits dans un tribunal. De quelle nature parle-t-on : du cycle du carbone ? De l'étang du coin ? De forêts entières (Amazonie) ? Qui la définit ? Qui la défend ? La valeur intrinsèque conduit-elle à sacrifier les Droits de l'Homme ? Nous verrons que si rien ne permet de conclure à un antihumanisme, même au regard de Kant, l'antagonisme entre la « valeur intrinsèque » de la nature et sa « valeur économique » reste total. Et que cet antagonisme ne se limite pas à un problème de « relation à la nature » : il pose la question de l'universel.

Un second site de controverse tourne autour du comportement des écologistes en politique. Sont-ils de droite ? Sont-ils de gauche ? Une accusation revient souvent, selon laquelle les écologistes seraient viscéralement opposés à la démocratie, incapables de respecter ses règles. Ils prendraient dans ce contexte un plaisir tout particulier à faire de la peur une passion politique, surfant sur le catastrophisme. Ni de droite, ni de gauche, ils ne feraient que réactiver des sources idéologiques connues, protofascistes. À l'examen pourtant les écologistes ne cherchent pas à être catastrophistes, leur souci est plutôt de prendre en compte les données de ce qu'ils considèrent comme le réel, ce qui les conduit à formuler des problèmes auxquels ils cherchent à donner une réponse rationnelle. C'est la situation qui justifie leur comportement, et non le souci de provoquer le chaos ou l'émergence d'un pouvoir fort. Le comportement des écologistes s'explique aussi par leur rapport au pouvoir, qui s'inscrit sur un spectre qui va d'une position libertaire au

[3] **http://pwccc.wordpress.com/2011/12/19/proposal-of-bolivia-to-rio20**

centrisme. Le fait que ces deux courants de pensée aient été largement mis de côté, dans la théorie politique, au profit des deux grands courants que sont le libéralisme et le socialisme, explique aussi pourquoi l'analyse du comportement écologiste est souvent si laborieuse. Mais s'en tenir là serait malgré tout valider l'idée selon laquelle les écologistes, en matière de théorie politique, « n'ont rien inventé ».

La nouveauté écologiste se trouve dans leur mise en cause du « progrès », ils le disent eux-mêmes. La conviction qu'ils exposent dès les années soixante-dix et qui se trouve plutôt renforcée qu'affaiblie depuis lors est que les progrès de la productivité économique et les transformations sociales qui vont avec ont bien généré du « développement » au sens d'une réduction des risques et d'une domination de la nature, mais que depuis quelque temps les choses se sont inversées et que les risques vont désormais grandissants : changements climatiques, risque nucléaire etc. Ces risques ne s'expliquent que si l'on prend en compte de nouvelles causalités, non-cartésiennes. Leur évolution est lente, imperceptible, mais accumulante, et, au-delà d'un certain point, sujette à des « effets de seuil », des événements brutaux qui bouleversent d'un seul coup des régions entières. D'où la mise en avant du « principe de précaution ». Ne tenant généralement pas compte de ces risques, les prenant pour une opinion politique parmi d'autres, ramenant les faits à des opinions, les observateurs s'empêchent par principe de saisir les raisons du combat écologiste, et sombrent dans ce que Catherine Larrère appelle un traitement « sociocentrique » des enjeux, qui consiste à se soucier de l'acceptabilité sociale des questions posées, au détriment des enjeux eux-mêmes (Larrère, 1997b : 114). Ne pas voir cet aspect, c'est écarter de l'analyse ce que les écologistes apportent de neuf, et donc se condamner à n'y voir que de l'ancien, du réchauffé. Pourquoi les commentateurs refusent-ils à ce point tout examen des affirmations écologistes ? Pourquoi tenir la négation de la crise écologique pour être la seule posture de neutralité axiologique possible ?

L'éclairage n'est pas entièrement satisfaisant, toutefois. Ce qui manque, c'est une perspective politique plus générale, qui rende compte de la nature de ces « nouveaux mouvements sociaux » apparus en marge de la lutte des classes. Nous allons donc reprendre le dossier depuis le début, en essayant de discerner d'une part ce qui, en philosophie, est saisi des mouvements écologistes qui émergent au sein d'une diversité de nouveaux mouvements, et d'autre part ce que les écologistes saisissent, des éléments conceptuels mis dans l'espace public par la sphère savante. Nous verrons ainsi que l'écologisme emprunte beaucoup à la psychanalyse, au travers de Marcuse, Reich et d'autres, mais aussi à la « psychologie sociale », Serge Moscovici étant le grand passeur en ce domaine. Deleuze et Guattari semblent donc à première vue offrir le cadre philosophique le plus proche de l'écologie politique, le fait a souvent été relevé. Guattari, auteur des *Trois écologies* (1989), fut d'ailleurs un compagnon de route des Verts, pour lesquels il avait rédigé un texte d'orientation[4]. *L'Anti-Œdipe* contenait déjà un bilan-programme qui, citant abondamment Illich, semblait tout droit tiré de l'écologisme. La filiation semble évidente. La réalité est plus ambiguë. Deleuze et Guattari ont toujours eu foi dans le pouvoir de la technologie, le capitalisme et la machine. Et leur analyse des mouvements sociaux reste bien plus vague que l'œuvre dont ils s'inspirent manifestement, la *Critique de la Raison Dialectique* (Sartre, 1960, 1985), dont l'analyse complète et fonde, sur le plan philosophique, les observations empiriques consignées par Serge Moscovici dans la *Psychologie des Minorités Actives* (1979) quant à la nature des « ensembles pratiques » et les manières

[4] Guattari F., « Vers une nouvelle démocratie écologique », Multitudes, Date de rédaction non précisée, mis en ligne en 2004. http://multitudes.samizdat.net/Vers-une-nouvelle-democratie

qu'une minorité a de les influencer. Sartre n'a que le tort de s'être appuyé sur une conception cartésienne de la nature, comme matière passive. Si l'écologisme s'intègre assez largement dans le cadre proposé par Deleuze et Guattari, c'est parce qu'il a l'avantage, comme bon nombre de philosophies de la « différence », d'être assez lâche, jusqu'à être compatible avec ce que Luc Boltanski & Eve Chiapello ont appelé le « nouvel esprit du capitalisme » : un capitalisme intégrant davantage de « différence », mais continuant à accumuler. L'écologisme radical ne s'est jamais confondu avec ces courants.

Mais les écologistes, avons-nous dit, ont l'économie comme principal adversaire. Voilà qui semble *a priori* rapprocher l'écologisme du marxisme, comme l'avait d'ailleurs noté Alain Lipietz (1995). Pourtant, le fait est patent, marxisme et écologisme n'ont pas fusionné, loin de là. Les marxistes accusent régulièrement les écologistes de collusion avec les libéraux. Comment l'expliquer ? C'est là notre troisième site de controverse. Pour tenter de l'éclairer nous analyserons la réception de l'écologisme au sein des deux grandes pensées politiques de l'économie, le libéralisme et le marxisme. Loin d'avaliser la lecture marxiste de l'écologisme, le libéralisme oppose d'abord un féroce déni de la crise écologique, le considérant comme un discours et une posture déconnectée du réel, une sorte de folie. L'économie n'est-elle pas ce fabuleux mécanisme qui a permis de dominer la nature ? Les raisons du rejet de principe sont profondes. Quand le libéralisme consent finalement à admettre l'existence d'une destruction de la nature, c'est, dans ses versions les plus extrêmes, pour estimer que cette destruction est légitime et ne remet rien en cause de l'autorégulation des marchés. Après tout, consommer de la nature est le fait de tous les vivants, pourquoi s'en prendre particulièrement à « l'homme », sinon par misanthropie ? Dans ses versions les plus modérées le libéralisme admet l'existence « d'échecs de marché » générant une destruction de richesses et entend mettre en place les régulations qui sont nécessaires pour les corriger. Critiquant le marché, mettant en cause la consommation, faisant l'apologie de l'agriculture bio, l'écologisme lui paraît se situer du côté du « rouge », d'un socialisme agraire, d'où le recours récurrent et spontané au qualificatif de « khmers verts ». De son côté l'écologisme voit dans l'attitude libérale un déni de réalité gros d'un état d'urgence conduisant à une suspension des libertés.

C'est donc avec une certaine logique que les écologistes se rangent du côté socialiste, dans les années soixante-dix, avec René Dumont. Mais c'est un socialisme « nouvelle gauche », et surtout « tiers-mondiste ». C'est un socialisme issu d'expériences concrètes, très éloigné du matérialisme historique en vogue à ce moment-là, dont la substance peut être symbolisée par le résumé qu'en fait Jacques Droz, dans son *Histoire du socialisme* (1974). D'ailleurs les socialismes et marxismes qui dominaient à l'époque ne s'y sont pas trompés : ils ont considéré l'écologisme comme un « front secondaire ». Mais l'écologisme grandit et se renforce, sous leur ombre, au point de représenter une alternative crédible à l'engagement militant, dans les années quatre-vingt, quand le socialisme perd son attrait, pour différentes raisons (chute prochaine de l'Union Soviétique, désillusions sur la gauche au pouvoir etc.). La trajectoire d'Alain Lipietz est le symbole de cette évolution. Affaibli, forcé de réagir, le marxisme a alors cherché à intégrer l'écologisme. Il a commencé d'abord par ajouter les dégâts écologiques aux méfaits du capitalisme, sans rien changer à la stratégie de lutte. Voyant que les écologistes n'étaient guère convaincus, divers travaux plus théoriques ont tenté de montrer en quoi la « théorie verte » (*green thought*) pouvait être intégrée dans la théorie socialiste. En vain. Au contraire, cherchant à intégrer l'écologisme le marxisme est conduit de proche en proche à de profondes révisions. Les propositions jugées les plus satisfaisantes, telles que la

synthèse « marxo-polanyienne » élaborée par James O'Connor, présentent en outre les mêmes ambiguïtés que celles qui sont reprochées aux écologistes : refus possible du progrès, de la modernité etc. Le vert est-il l'avenir du rouge, comme le soutient Lipietz ? Pourtant à première vue l'écologisme ne fait que répéter les erreurs du socialisme utopique, en opposant la vertu contre l'intérêt, comme « l'économie écologique » semble le faire. Est-ce bien le cas ?

Pour en savoir plus, nous allons analyser le discours que l'écologisme porte sur l'économie. Dans le vocabulaire de Marx, la chose semble entendue : c'est principalement à la réalisation de la valeur (consommation finale ou secondaire - « *à quoi ça sert, un concorde ?* ») que l'écologisme s'en prend, dans ses discours comme dans ses actes, d'où l'extrême importance de penseurs tels que Baudrillard, Debord et plus généralement le situationnisme. Il ne s'agit pas seulement d'analyses « sociologiques » : « l'économie des réseaux » démontre tout le poids et toute l'originalité de ce moment, dans le cycle de la valeur. L'aliénation s'y produit par ce que des sociologues étasuniens, et Sartre et Gorz à leur suite, appellent « l'extéro-conditionnement ». Elle montre l'importance de la « sérialité » et des effets de réseau dans l'organisation collective des usages. Le phénomène se produit de manière d'autant plus évidente que le niveau de vie est élevé, ce qui n'a pas totalement échappé à la critique marxiste, puisqu'elle remet en cause la thèse selon laquelle le prolétariat est le seul porteur des besoins véritablement humains. Sartre développe la structure formelle de cette aliénation et l'élève au rang d'une théorie de la souveraineté. Gorz l'applique à l'analyse de la situation et y restera fidèle jusqu'au bout. Pourtant Gorz, s'il intègre la critique écologiste des besoins, ne fait du mouvement qu'une force critique anticapitaliste d'appoint, sans vraiment interroger les modalités de sa lutte. Puisant de plus en plus son inspiration dans les *Grundrisse*, cet auteur en vient à placer ses espoirs dans une subversion de la société de l'information naissante, ce qui ne permet pas de déterminer la nature de la critique écologiste. La notion écologiste « d'espace écologique » renvoie pourtant presque explicitement à la « clause de Locke », dont l'objet est de délimiter les « possessions », au sens kantien. C'est donc la propriété en tant que telle qui est visée, et donc la rente. C'est la problématique de l'économie politique classique qui se retrouve ainsi mise en question sur l'établi. La question du « bon usage » de la nature, c'est la question de la productivité : qui est « productif » ? Qu'est-ce que « la richesse » ? D'où une critique du « travail » qui est omniprésente, en tant que celui-ci a pu être défini, dans le marxisme classique comme dans le libéralisme, comme l'activité productrice de valeur (économique) ajoutée. Contestant les rentiers d'une nouvelle espèce, en particulier « les riches » (au sens pécunier du terme), l'écologisme se présente comme un mouvement de type bourgeois, sans toutefois avoir le profit pour but, engagé comme son prédécesseur du XVIIIème siècle dans la lutte contre les rentiers, et avec la perspective universaliste qui était la sienne. Dans ce contexte c'est Illich qui peut être considéré comme le « Marx des écologistes », Illich dont les analyses sont largement congruentes avec les conditions que Sartre posait quant à l'existence d'une dialectique. Le fait que la rente soit au cœur de la lutte écologiste explique aussi pourquoi ce mouvement est extrêmement méfiant envers une « prise de pouvoir », et pourquoi son objectif se situe avant tout dans la société civile. Mais l'écologisme est-il alors condamné au « socialisme utopique » ? C'est aller un peu vite en besogne, en premier lieu parce que cette expression ne se comprend qu'en regard du « socialisme scientifique » que Marx lui opposait. On sait ce qu'il est devenu de ce dernier, c'est donc la rationalité de l'utopie qui se trouve interrogée. Il ressort en tout cas de cette confrontation avec l'économie que l'écologisme parle bel et bien « d'ailleurs », d'une

autre rationalité, irréductible au libéralisme ou au marxisme. Que devient le mouvement ouvrier, dans cette perspective ? Ses revendications sont légitimes, mais son universalité est devenue problématique ; il n'est plus, à lui seul, le lieu d'élaboration des besoins humains. Il n'en est pas exclu non plus, la problématique écologique n'étant pas l'exclusive des seuls mouvements « écologistes ».

Le quatrième et dernier site de controverses tourne donc autour de la science et de la religion. Les écologistes sont accusés de vouloir « réenchanter le monde », ce qui peut se comprendre de deux manières très différentes. La première consiste à remplacer la politique par la science, et mener une politique scientifique, à l'image du marxisme. Ainsi peut se constituer ce que Raymond Aron appelait une « religion séculière », l'une de ces doctrines « *qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité* » (1944, 1946 : 288). C'est l'accusation que porte Bruno Latour contre les écologistes : confondre ce qui relève de la nature (objet du discours des science naturelles) et ce qui relève de l'artifice (objet du discours de l'économique et du politique – figure du contrat). À la lecture des écrits écologistes il s'avère non seulement qu'ils ne confondent pas nature et artifice, mais que ce sont leurs adversaires qui s'appuient au contraire sur une conception très particulière de la nature humaine et de l'ordre social, une conception réputée indiscutable, car universelle, factuelle et naturelle. Cet ordre est celui des sociétés de croissance, qui a animé marxisme comme libéralisme. Cet ordre viole pourtant ses propres principes de plusieurs manières : il n'est pas généralisable, en raison, a minima, des « limites de la planète » ; il déclare ne pas déterminer l'essence humaine alors qu'il agit à l'inverse ; il se dit démocratique alors que les choix disponibles, en réalité, sont soumis à l'impératif de productivité et d'accumulation. Face à cet universalisme usurpé, les écologistes conçoivent leur rôle comme celui de nouvelles Lumières, porteurs d'une exigence critique et humaniste : celle de la science universelle. Ils s'en prennent à ce qu'ils jugent être la conception moderne (ou occidentale, chrétienne etc.) de la nature humaine, dont ils soutiennent qu'elle est l'objet d'une naturalisation, d'une réification, voire d'une déification. La « *divinisation de l'humain* », chez Ferry (1995), n'est pas la divinisation d'une absence d'essence, mais le sacre de la technique, ou plus exactement d'une certaine technique, celle qui incarne un rapport productiviste à la nature. C'est avant tout cet homme-là qui est mis en cause comme étant « anthropocentrique », et non l'homme en tant qu'espèce biologique, culturellement indéterminée. Confrontés à l'autoritarisme scientifico-technique qu'ils combattent, les écologistes sont donc loin de vouloir faire de l'écologie une « science de la société ». Au contraire, l'écrasante majorité des écrits témoigne d'un soin tout particulier à différencier science et politique. C'est l'économie, en tant que science de la société, et la technoscience, qui sont pointées du doigt par les écologistes comme « *éviscérant le politique* », selon la formule utilisée par Latour (Latour, 1999 : 35). Bruno Latour s'étonnait, sans approfondir davantage, de ce que l'économie exploitait au maximum l'ambiguïté fait / valeur : « *c'est à croire que la Constitution moderniste a été faite pour elle* » (Latour, 1999 : 187). On ne saurait mieux dire.

Mais « réenchanter le monde » peut se comprendre en un second sens, qui consiste à chercher à faire appel aux « forces de l'esprit », à la manière des religions, en témoignerait le *New Age*, ou à la manière « non-conformistes des années trente », que l'historien Zeev Sternhell range dans les groupes proto-fascistes. Dans les deux cas, un nouvel obscurantisme, un dangereux romantisme antimoderne. Cela exige de revenir sur ce que « religion » signifie. Un bon point de départ peut être trouvé chez Marcel Gauchet

(1985). Cet auteur soutient que la religion est ce qui, dans une société, est extérieur et immobile. L'originalité de la société moderne est d'avoir placé l'immobile dans le sujet, tout le reste devenant mobile. D'où l'instrumentalisation illimitée de la nature. On comprend donc que l'écologisme, contestant ce dernier point, souhaitant apparemment « immobiliser » la nature, en la « protégeant », soit accusé de vouloir « revenir en arrière » et même de vouloir mettre « l'humanisme entre parenthèses » (Ferry), en restaurant un comportement « religieux » envers la nature. D'où les propos très durs de Gauchet lui-même à l'endroit des écologistes, qui estime que « *sous l'amour de la nature* [se cache] *la haine des hommes* » (1990). Pourtant cette thèse de Gauchet pose deux problèmes. Le premier est le statut de la croissance : si la raison d'*homo economicus* est extérieure et immobile, comme le suggère l'économie, alors n'est-elle pas plus religieuse que rationnelle ? C'est une conséquence que Gauchet n'a pas aperçue, n'ayant de l'économie qu'une analyse assez vague. C'est dommage, car que la croissance soit une « religion » est précisément ce que soutiennent les écologistes, de leur côté. Et d'ailleurs le *New Age* est plus proche de l'industrie que de l'écologisme militant, comme l'indique sa foi dans un salut par la technologie... Mais la définition que Gauchet propose de la religion pose un problème encore plus redoutable : elle est totalement indiscernable de la science, dont l'objet, ces fameuses « lois de la nature », se définit aussi par son extériorité et son immobilité... Comment savoir qui vit dans « un monde enchanté », dans ces conditions ?

Une objection marxiste vient immédiatement à l'esprit ici : Aron, Gauchet et Ferry étant des libéraux, ce qu'ils appellent la « religion » est-il autre chose qu'une justification de l'ordre capitaliste et de sa fuite en avant productiviste ? L'argument semble convaincant, mais il ne tient pas longtemps. Le « progrès des forces productives » était absolument central pour le marxisme classique, et remettre ce point en débat provoque une suite incalculable de remises en cause, au sein du corpus, et d'ailleurs c'est le seul point qui ne sera pas pris à partie par les divers postmodernismes qui se sont par la suite réclamés de Marx. Gorz lui-même, qui est sans doute celui qui a été le plus loin, s'est refusé à mettre en cause « la modernité », récusant les courants les plus radicaux de l'écologisme, jugés obscurantistes. La critique qui est formulée ici par Gorz est très proche des objections marxistes classiques. Ce courant présente donc en réalité le même problème (anthropologie de la croissance, refus des « droits de la nature ») et la même ambiguïté que le libéralisme : science ou religion ?

Parvenus à ce point de l'analyse il sera devenu évident que nous ne sommes pas assez armés pour avancer davantage dans la problématique. « Religion », « sacré », « raison » « désenchantement du monde » etc. recouvrent une polysémie trop importante pour que nous puissions nous en sortir. La nécessité d'une « anthropologie fondamentale par provision » se fait sentir, avec, en son cœur, la question du rapport entre science et religion, un rapport d'autant moins bien maîtrisé par les sciences humaines que leur ignorance de la réalité pratique des sciences de la nature est grande. De là le choix de partir des travaux d'Alfred North Whitehead, d'ailleurs souvent cité dans la littérature écologiste, et dont le concept de « sérialité » inspirera Sartre, qui le mobilisera de manière critique, puisque Whitehead, étant plutôt un libéral, n'a pas produit de théorie du conflit social. Le cadre conceptuel que nous obtenons est corroboré par les analyses de Moscovici en psychologie sociale et celles de Laclau sur le populisme. L'originalité principale de cette anthropologie est peut-être de mettre la pratique avant la théorie, le concret avant l'abstrait, en cela d'ailleurs nous restons fidèles à l'esprit de Marx. Whitehead a l'avantage de proposer une définition de la « cosmologie » qui tienne compte au maximum de l'ensemble des sciences de la nature, en tant qu'elles

portent sur diverses régions du monde, vivant compris. Sartre propose une définition du sacré qui permet d'expliquer pourquoi science et religion peuvent toutes deux s'en réclamer, à bon droit, pour des raisons différentes, ce qui permet de conclure que c'est le sacré que Gauchet a nommé le « religieux », et pourquoi tout changement dans cet élément qui se présente comme « immobile » et « extérieur » implique forcément des phénomènes de foule, au cours desquels l'impossible devient possible. Cette créativité en actes peut jouer avec l'illusion d'une intervention surnaturelle, car elle provoque effectivement des miracles – ou des apocalypses. Cette possibilité est toujours là, ouverte, car elle n'est que l'éventualité que le Souverain Bien descende sur Terre. Le Bien est la possibilité la plus authentique de l'être-humain, comme l'indique Bloch. L'espoir d'une société écologique est donc permis, même si les avis divergent sur sa nature comme sur l'ampleur du cataclysme qui sera nécessaire pour la faire advenir. De là, par conséquent, le lien avec le romantisme et « l'esprit des années trente ».

Ces développements nous permettront d'aboutir à un jeu de définitions dont nous tenons qu'il est valable partout et à toutes les époques, se déclinant à chaque fois sous des formes très différentes, qu'il n'est pas possible de saisir sans une longue fréquentation avec la société en question, ce qui explique que toute tentative de typologie des sociétés, par exemple dans leur rapport à la nature, soit inévitablement réductrice, écrasant l'histoire et la complexité sur un jeu limité de catégories.

En confrontant cette anthropologie à l'hypothèse d'une décroissance, en tant qu'une telle hypothèse permet de penser ce qu'une écologie politique exige, tôt ou tard, nous découvrirons que le principal obstacle, sur la voie d'un au-delà de la croissance, est cette menace brandie par la plupart des observateurs : sans modernité, c'est le retour à « la hiérarchie ». Il restera donc à vérifier si les sociétés sans croissance ont nécessairement été des sociétés hiérarchiques, ignorant l'égalité voire la science et la démocratie. Il y aurait trois manières de le faire, en droit, car il y a trois grandes manières, pour la modernité, d'étayer et de valider son universalité, contre trois grands Autres dont elle veut se différencier : le passé (principalement le moyen-âge et l'antiquité), les sociétés « primitives » (comprises, comme chez Durkheim, comme étant des sociétés simplifiées) et les sociétés « sous-développées », par opposition aux sociétés développées, en tant que « *le pays plus développé industriellement ne fait que montrer ici aux pays moins développés l'image de leur propre avenir* » (Marx, 1867, livre 1 : 5). Pour des raisons de faisabilité expliquées plus loin nous n'examinons de manière détaillée que le dernier cas, et seulement à partir de l'exemple de l'Inde. Ce choix s'explique notamment par le fait que la « société de castes » est généralement considérée comme étant la société la plus caractéristique de l'ordre « hiérarchique » et donc la plus opposée à l'ordre « égalitaire » supposément privilège des sociétés modernes. Est-ce bien le cas ? En quel sens ? La discussion tournera essentiellement autour des thèses de Dumont, et de leur réception en Inde.

Notre anthropologie fondamentale par provision nous semble sortir plutôt renforcée de cette confrontation. Nous n'aurons pas apporté grand-chose à la connaissance des castes, pour les spécialistes, sinon peut-être la validation d'un nouveau cadre conceptuel, alternatif à celui de Dumont. Mais pour notre problématique nous aurons montré qu'une telle société n'est pas par essence plus fermée au changement, si du moins on se fait des castes une idée un peu moins caricaturale que celle qui est véhiculée en Occident. Cela ne revient évidemment pas à soutenir les formes d'oppression qui sont spécifiques à l'Inde, telles que

l'intouchabilité, mais à dire qu'elles ne comportent pas de mystère particulier, sur le plan anthropologique. Les possibilités d'émancipation sont les mêmes partout, en droit, faisant structurellement partie de la condition humaine. Ce qui change n'est que la taille de l'obstacle empirique. La croissance a sans doute facilité certaines choses, mais elle en a aussi compliqué d'autres. La confrontation avec l'Inde nous permettra en outre de découvrir que l'écologisme a bien eu raison de chercher des alliés dans ce qui s'appelait dans les années soixante-dix le « tiers-monde », plutôt que dans les deux premiers mondes et dans les mouvements ouvriers. Le projet d'une société de croissance est en effet critiqué, dans les pays en développement, pour diverses raisons dont toutes ne relèvent pas de « l'attachement à la tradition » comme le prétendent souvent les Occidentaux, qui oublient à bon compte leur propre particularisme. L'écologisme paraît s'inscrire d'emblée dans ce qui s'appelle aujourd'hui le « postcolonialisme », dont la date de naissance est parfois située avec la publication du livre d'Edward Saïd (*L'orientalisme*, 1978). Ainsi s'explique aussi que le mouvement ait d'emblée été planétaire, sans qu'il y ait besoin de concertation préalable. La non-universalité de l'universalisme occidental apparaît à un grand nombre de personnes, hors de l'Occident, sans qu'il y ait besoin d'en faire la démonstration mondiale.

L'épreuve de l'Inde ne se contente pas d'apporter la preuve de nos préjugés, de notre occidentalo-centrisme. Elle nous fournit une analyse extrêmement intéressante des luttes écologistes. Gail Omvedt, Ramachandra Guha et Madhav Gadgil proposent en effet un modèle qui nous semble adéquatement saisir le lieu véritable de ces luttes, et apporter encore de nouveaux éléments pour éclairer l'écologisme occidental. Ce dernier apparaît en effet comme un « écologisme de classe moyenne », se souciant avant tout d'esthétique et de qualité de vie, quand « l'écologisme des pauvres » se trouve quant à lui confronté à des menaces sur son mode de vie, au travers de ce qui est souvent qualifié de « conflits agraires », c'est-à-dire, sur le plan économique, de conflit autour des rentes, et non du travail. Il est donc exact de dire que l'écologisme est un « front secondaire », « petit-bourgeois », et exact aussi de dire que l'écologisme est une « seconde contradiction » majeure dans le capitalisme. Mais cette seconde contradiction est très différente de la première. L'accès à une rente conditionne en effet la possibilité de travailler : pas de travail sans nature. « L'écologisme des pauvres » n'a jamais eu de prédilection pour ce marxisme qui célébrait la croissance des forces productives et a en grande partie joué, dans l'espace international, le jeu des pays riches. Un Gorz ou un Lipietz passent largement à côté de cet enjeu, le premier des deux ayant implicitement considéré que le « communisme des riches » ne posait qu'un problème de décalage économique avec les pays en développement, sans y voir d'enjeu anthropologique ou culturel. Lipietz est celui qui se révèle le plus proche, tant du fait de son passé maoïste que par sa conviction que l'écologisme pose un problème de « paradigme ». Car en Inde le maoïsme se porte bien, et il sait s'allier à « l'écologisme des pauvres », bien qu'il n'ait pas intégré certains enjeux de protection du milieu. Pas encore ? Les Naxalites en Inde se vantent déjà de protéger la forêt mieux que quiconque. L'accusation de « khmers verts » n'est donc pas entièrement dénuée de signification.

L'écologisme peut-il pour autant prétendre au statut de nouvel universel concret, nouveau paradigme, nouvelle époque, qui ne soit ni moderne ni prémoderne ? À l'issue de cette (trop) longue étude, nous sommes tentés de répondre de manière affirmative. Les ressources épuisables vont s'épuiser, et avec elles la cosmologie moderne. C'est « géologique », comme le dit Cochet. L'écologisme fondé sur les ressources renouvelables devrait tôt ou tard prendre la relève, et avec lui une nouvelle cosmologie. C'est le contenu

du matérialisme qui est en cause, comme l'avait entrevu J.B. Foster. Sauf, évidemment, si les ressources renouvelables sont exploitées comme des ressources épuisables, ce qui mènera à leur épuisement et donc à l'invalidation pratique d'un universalisme qui se prétendrait tel. Ce changement arrivera-t-il à temps ? Ou trop tard, peut-être ? À voir la lenteur des négociations internationales, ne doit-on pas désespérer ? Les hypothèses que nous avons jetées en matière d'anthropologie fondamentale nous donnent quelque espoir. Si la pratique est première alors il n'y a nul besoin d'attendre un hypothétique gouvernement mondial pour voir des changements significatifs se produire. La « révolution écologique » peut se jouer de proche en proche, de manière translocale, comme dans le cas des mouvements ouvriers, dont la coordination mondiale n'a jamais été très convaincante, ce qui n'a pas empêché des actions similaires de se produire partout dans le monde. Un « universel concret » qui repose sur l'amour de la Terre plutôt que des machines et de l'accumulation. L'amour de la Terre c'est l'amour de ses habitants, de même que l'amour du matérialisme historique ou de la modernité a un temps pu faire figure d'humanisme. L'être humain ne peut aimer l'humain directement : il passe toujours par un tiers médiateur, qu'il s'agisse du droit ou du cosmos. Car ce qui est transcendant, dans l'humain, nous échappe toujours ; c'est seulement à sa facticité que nous avons toujours affaire. C'est donc en aimant les choses qu'on aime les humains...

Nous concluons en constatant que cette grande tentative de mise au point ouvre un champ bien plus qu'elle ne le clôt. Dans le domaine de l'écologie politique, tout reste à faire. Mais maintenant nous savons un peu mieux à quoi nous en tenir.

La méthode encore : qu'est-ce que la philosophie ?

Le philosophe professionnel pourrait éventuellement être intrigué voire surpris par la méthode que nous mettons en œuvre, qui peut être jugée assez inhabituelle. Ce travail se présente sous la forme d'une sorte d'enquête, dont le fil conducteur est la tentative d'établir le statut et la portée de l'écologie politique. Face aux incohérences et aux controverses qui entourent l'écologie politique, et en brouillent la nature, nous avons tenté de clarifier, d'expliquer pourquoi ces tensions existent et quels en sont les déterminants. Dans un certain nombre de cas cet examen détaillé permet d'affirmer que les accusations portées contre les écologistes sont nulles et non-avenues ; dans d'autres cas la réponse demeure en suspens, car nous n'avons pas pu trancher. Dans tous les cas la méthode est très proche de celle défendue par Whitehead, comme nous avons pu le constater après coup, puisque la lecture que nous avons faite de cet auteur est postérieure à la décision que nous avons prise quant à la méthode à utiliser dans ce travail, une décision qui est l'aboutissement d'analyses plus anciennes, remontant jusqu'à notre entrée en philosophie.

Nous assumons ici que la philosophie a la vérité pour objectif, comme c'est le cas de n'importe quelle science. Toute la question est de savoir comment on l'approche au mieux. Whitehead suggère que les principes premiers (le Bien, le Beau, le Vrai etc.) sont le but de la discussion, et non la base qui permet ensuite d'élaborer l'analyse (1929 : 52). Ces principes ne sont jamais formulables de manière complète, leur connaissance est asymptotique, et les différentes théories disponibles (Kant, Hegel, Fichte, Sartre etc.) ne sont que des tentatives sur cette voie, sans que l'on doive par principe assigner de supériorité à l'une ou à l'autre, puisque c'est l'expérience qui est la pierre de touche. Toute élaboration d'une analyse de ce genre est une « *aventure d'idées* » (1933 : 41). Ce sont des idées qui sont mises à l'essai. La philosophie, comme

toute autre science, applique la méthode de « *l'hypothèse de travail* » (1933 : 290). Un essai en vaut un autre, au regard d'un autre essai. La qualité d'un essai se mesure à sa capacité à rendre compte de l'expérience, toute l'expérience, et rien que l'expérience. « *L'élucidation de l'expérience immédiate est l'unique justification d'une pensée ; et le point de départ de la pensée, c'est l'examen analytique des composants de cette expérience* » (1929 : 46).

Sur ce chemin, on peut pointer trois obstacles principaux. Le premier est qu'il existe trois formes de vérité : logique (au sens large), empirique (comme adéquation) et éthique (convictions). Le critère, en logique, c'est la puissance la cohérence globale de l'ensemble, en tant que soumis au principe de non-contradiction. En éthique, c'est généralement ce que Rawls appelle « *nos convictions bien pesées* ». En philosophie, ce travail est souvent introspectif, il a rarement recours à des enquêtes sociologiques pour s'assurer que ce qui est saisi de cette manière est bien partagé. Le domaine de l'empirique est en général le lieu de l'épistémologie, et la philosophie a développé différentes théories de l'articulation du sujet et de l'objet (Popper, Kuhn etc.). Tout ça n'a rien de très nouveau. La difficulté vient de l'articulation des formes de vérité entre elles. On ne peut demander à ce travail sur l'expérience d'être totalement logique, puisque ce n'est pas son propos ; on ne peut pas lui demander non plus d'être conforme à nos convictions bien pesées, puisque les convictions sont précisément ce que l'examen empirique doit permettre de confirmer ou d'infirmer ; on ne peut pas non plus exiger une adéquation complète du langage, car celui-ci est polysémique. La philosophie académique privilégie souvent la logique et l'éthique, sur l'empirique au sens large. Notre objet interdit un tel parti-pris. Le cadre que se donne l'éthique environnementale ou la seule analyse des risques est trop étroit, et conduit à exclure par avance la majeure partie de la problématique. Une seule approche logique du corpus écologiste ne mènerait à rien non plus, car ce qu'il faut penser, c'est l'enjeu écologique.

Un second obstacle vient du véhicule de l'exposé : le langage. C'est une erreur de penser que les mots sont les véhicules de la pensée, car le langage, étant plastique, et généraliste, est fragmentaire et incomplet. Polyvalent, polysémique, il fausse tout autant qu'il indique une direction. Il ne peut jamais éviter complètement les erreurs qu'il suscite (Whitehead, 1929 : 304). L'une des causes des embarras de la métaphysique traditionnelle réside d'ailleurs dans le fait de réduire le symbolique à la signification, qui devient mystérieuse, une fois séparée de l'expérience. Une fois que l'on raisonne sur « le sens », ou « le texte », en tant que substance logique ou expressive détachée de l'expérience, tout collage « postmoderne » devient possible. Rien de tel n'est admis ici. La règle à suivre est qu'il vaut mieux avoir des connaissances approximatives dans tous les domaines, pour réduire les multiples biais possibles, plutôt qu'une maîtrise extrêmement pointue d'un domaine très étroit. Avec cette conséquence que cet essai est sans doute difficile à situer dans les « cases » et les repères géographiques de l'institution académique. Nous partageons avec Whitehead l'idée selon laquelle une des tâches principales de la philosophie est d'éviter les « *abstractions mal placées* » (ou « *localisation fallacieuse du concret* »), qui génèrent cette métaphysique comme champ de bataille que Kant avait bien raison de dénoncer, mais dont il n'a pas suffisamment élaboré l'économie. La métaphysique est donc un domaine inévitable, étant le lieu même de la rationalité. Ce qui génère l'usage transcendant, c'est le fait « d'exagérer », comme dit Whitehead, la généralité d'une science spéciale, de lui conférer un pouvoir explicatif qui va au-delà de l'expérience – ainsi la physique cartésienne, qui ne reconnaît pas l'organisme.

Un troisième obstacle vient de ce que la philosophie s'est organisée, comme les autres sciences, en une multiplicité de sous-domaines dotés chacun de critères particuliers de vérité, à l'instar de l'activité scientifique en général. Chaque domaine a ses auteurs incontournables, ses discussions obligées, ses repères et ce que les membres de la communauté jugent être des « acquis ». Or comme le note Whitehead le monopole exclusif de sciences qui ne sont que spéciales sur des concepts qui ne sont que généraux provoque une polysémie que personne ne contrôle. Ainsi le concept de « nature » recevra-t-il une définition en philosophie morale qui sera fort différente de celle qu'il reçoit en épistémologie des sciences dures, sans qu'il n'y ait jamais, ou presque, de discussion critique d'un domaine à l'autre. Qui s'intéresse aux deux domaines se trouvera écartelé entre des définitions concurrentes et contradictoires, se trouvant de plus jugé de haut par chacun des spécialistes pris un à un au motif qu'il ignore ce que sa discipline ou son domaine a « établi ». L'autarcie des sciences spéciales positives (biologie, physique etc. mais aussi éthique, logique et épistémologie) crée un ensemble de vides entre les disciplines qui rend impossible la critique des concepts qui sont malgré tout utilisés et définis, différemment, par chacune de ces sciences ou domaines. Ce qui fait dire à Whitehead que les sciences spéciales sont très rationnelles dans leur champ et très irrationnelles au-delà (1929 : 49). Le problème majeur est que loin d'éclairer l'action, la connaissance, la science contribue ainsi à l'obscurcir. Contre cette dérive qui se révèle finalement antiscientifique, nous avons depuis longtemps pris un parti inverse qui a pu conduire les spécialistes à nous classer dans les « touche-à-tout » : essayer de tenir ensemble tous les domaines. Avec Whitehead nous estimons au contraire que c'est la seule manière de faire œuvre de science. Agissant ainsi nous encourons toutefois le risque d'être accusé d'avoir osé « totaliser » le savoir, exercice jugé avec quelques affinités avec le totalitarisme.

« *L'examen du caractère qu'on doit attribuer au donné dans l'acte d'expérience ne saurait être trop* précautionneux », dit Whitehead, car « *tout le système de la philosophie en dépend* » (1929 : 266). La vraie méthode est semblable au « *vol d'un avion* », elle ne cesse d'aller et de revenir de l'expérience à la « *rationalisation imaginative* » (1929 : 48). La tâche de la philosophie est de recouvrer la totalité rejetée dans l'ombre par la sélection à laquelle procède sans cesse la conscience, et plus généralement les perceptions. « *La raison croit en proportion directe du rôle critique du jugement pour discipliner le plaisir de l'imagination* » (1929 : 296). C'est un point crucial : tenir compte de toute l'expérience, et non pas seulement de certains éléments. C'est un souci tout romantique du concret, aussi Whitehead s'inscrit-il à la suite de Wordsworth, Shelley et Coleridge. Le souci sous-jacent est aussi de nature démocratique : aucune expérience ne doit être écartée par la seule raison de l'autorité.

Nous appliquons cette méthode à l'écologie politique et aux enjeux qu'elle porte. Pour essayer d'en rendre compte nous cherchons à faire l'expérience de l'écologie politique dans ses différentes facettes, qui sont autant d'aspects d'un même objet. Et nous essayons de produire une explication générale, un système d'idées qui soit à la fois nécessaire, logique et cohérent. Un tel essai ne répond pas à toutes les questions : l'inconnu reste l'inconnu (Whitehead, 1929 : 46).

La philosophie et ses limites – le problème du « paradigme »

La méthode que nous avons mise en œuvre tient aussi à la nature de l'objet. Nous n'avons pas décidé par

avance que l'écologie politique impliquait de mettre en œuvre une démarche « métaphysique », au sens où nous en tenir à un domaine spécial (épistémologie, éthique et politique, logique) ne suffisait pas. C'est l'objet lui-même qui nous y a contraint. C'est la diversité des expériences qui sont faites au titre de l'écologisme (religion, science, économie etc.) qui conduit à la conclusion que le statut de l'écologisme est « métaphysique », ou « cosmologique », au sens où c'est toute une pratique du monde, une culture, au sens fort, qui se trouve mise en cause. La méthode mise en œuvre dépend donc de la nature de l'objet, c'est-à-dire des conclusions de l'enquête, à savoir que l'écologie politique est bel et bien un « changement de paradigme ». N'appréhender l'écologisme qu'au travers des sciences spéciales a contribué à empêcher de le saisir pleinement et d'en déterminer le statut. Ce que les sciences politiques affirment de l'écologisme, par exemple son autoritarisme supposé, s'avère être à l'opposé de ce que qu'en dit l'économie hétérodoxe, marxiste, pour qui l'écologisme est en collusion avec le libéralisme. Si l'on ne tient pas compte de toutes ces expériences, si nous en excluons certaines par avance, alors nous biaisons le travail, nous ne faisons pas réellement œuvre de science. On ne peut pas se contenter de ne retenir que les expériences qui nous conviennent, ou celles que des règles disciplinaires nous prescrivent de retenir, sans pouvoir rendre raison de tels choix. C'est donc bien d'un « essai » dont il s'agit ici. Que ce soit une « aventure d'idées » est attesté par le fait que nous avons été conduit de surprise en découverte. Jamais nous n'aurions soupçonné l'importance du cadre théorique proposé par Sartre, par exemple, qui n’a pourtant rien écrit sur le sujet, bien qu’il soit fréquemment mobilisé par Gorz.

Les quatre sites que nous avons identifiés (droit, politique, économie, science et religion) ont émergé à la suite d'une longue enquête sur « l'écologie politique », en tant qu'objet dont l'identité reste inconnue mais se manifeste par ses effets. Les quatre sites sont classés dans un ordre de profondeur croissante, si l'on peut dire, c'est-à-dire en allant, comme le suggère Marx, ou Naess, du plus superficiel vers le plus essentiel. Le plus superficiel, c'est le plus immédiatement visible, ce qui stimule le plus fortement les sens et les émotions. Nous verrons vite en effet que les droits de la nature, qui sont tant sujet de polémique, ne posent guère de problème, ni sur le plan juridique ni sur le plan des principes. Mais nous aurons déjà quelques indications quant à la nature « métaphysique » de l'enjeu écologique, en ce que quelques observateurs attentifs attribuent le rejet des droits de la nature, dans nos sociétés, à un problème de nature « anthropologique ». En examinant le comportement des écologistes en politique, ensuite, nous dégonflerons encore quelques « abstractions mal placées », mais nous devrons nous rendre à l'évidence que les théories « politiques » ne parviennent pas à saisir l'écologisme. En cherchant une pierre de touche dans l'économie nous nous rendrons compte que l'écologisme a d'une certaine manière bien raison de renvoyer libéralisme et marxisme dos-à-dos, tout en partageant quelques-uns des parti-pris de chacun des deux bords. Car dans le fond la question à laquelle nous tentons de répondre, au cours de cette « aventure d'idées », est celle-ci : qu'en est-il, concrètement, en pratique, de l'enjeu écologique ?

Cette spécificité de l'enjeu induit à une difficulté particulière : comment penser un « nouveau paradigme » à l'intérieur de l'ancien ? Comment « faire de la philosophie » quand la philosophie, en tant que « science spéciale », consiste pour une bonne partie à faire la même chose que les autres sciences : situer les nouveautés à l'intérieur du paradigme existant ? La question écologique, provoquant la crise du paradigme moderne, en fait céder la rationalité même. Comment rendre compte rationnellement des limites d'une rationalité ? L'objectif semble être impossible à réaliser, aussi considère-t-on fréquemment, à la suite de

Kuhn, que les paradigmes sont « incommensurables entre eux ». Cette conclusion nous a semblé excessive et nous n'avons pas pu nous y résoudre. Nous avons préféré penser que le rapport entre paradigmes était dialectique. La lecture dira si nous sommes parvenus à saisir une crise de rationalité depuis l'intérieur de la rationalité.

La difficulté explique toutefois que que ce travail de philosophie spéculative ne soit peut-être pas encore totalement achevé, que les parties ne se répondent pas parfaitement bien, que nous ne soyons pas encore totalement arrivés à relier les différents éléments entre eux ou à les exprimer d'une manière lisible pour le lecteur. Vu l'ampleur et la longueur du sujet à traiter, les renvois sont multiples, le danger est toujours de réinsérer ici des éléments que l'on a déjà mentionnés 300 pages plus haut, ou plus bas, créant non seulement une impression de répétition, ce qui encore n'est pas trop gênant, sinon pour le confort et le plaisir du lecteur, mais, plus grave, une confusion dans l'esprit de celui ou celle qui cherche à nous suivre, car si répétition il y a, c'est parce que nous n'avons pas assez été vigilant sur les distinctions opérées dans de l'ordre d'exposition. Nous nous sommes efforcés, quand nous parlons des « droits de la nature », de ne parler que de « droit », au sens étroit ; quand nous parlons de « politique », de ne parler que de politique, au sens étroit, et ainsi de suite. Il ne devrait donc jamais y avoir exactement répétition, même si c'est en réalité le même objet autour duquel nous continuons de tourner, à éclairer de manière différente et de plus en plus « profonde », pour atteindre au final la rationalité elle-même. Et en cela nous sommes d'une certaine manière fidèles à Marx comme à Hegel.

Partis avec la ferme intention de mettre au jour ce qu’est l’écologisme, nous avons été amenés à confirmer que ce « changement de paradigme » en est véritablement un, aussi le texte auquel nous aboutissons peut être diversement interprété, ce qui en accroît semble-t-il la portée. Nous en avons maintenant compris la raison : méditer sur l'écologisme, c'est méditer sur la modernité, et donc sur la philosophie, telle qu'elle se donne à l'époque de la modernité. Un changement de paradigme fait changer les coordonnées du système dans lequel on se trouve, aussi la philosophie établie se trouvait-elle devant l'écologisme comme devant quelque chose d'impossible à comprendre, irrationnel, manquant de rigueur, impossible à situer dans les catégories considérées comme « vraies » etc.

Chapitre 1. L'émergence d'enjeux « écologiques »

Dans cette première partie nous allons nous intéresser aux éléments qui, dans l'écologie politique, font consensus, que ce soit du côté des observateurs (Guillaume Sainteny, Daniel Boy, Pierre Lascoumes, Roger Cans, Florian Charvolin ou encore Bruno Villalba) ou du côté des acteurs (Alain Lipietz, Yves Frémion, Dominique Simonnet, Alain Hervé, Brice Lalonde, Antoine Waechter ou encore Dominique Allan-Michaud). L'unité que nous attribuons à cet ensemble d'acteurs écologistes n'est pas factice. Les auteurs évoqués convergent sur bien des points, ils le savent, le constatent ou le revendiquent. Et leurs adversaires en conviennent, puisqu'ils les mettent ensemble. Mais des deux côtés, toutefois, ce qui manque est une identification claire des enjeux, en termes de philosophie politique.

La thèse générale est que les enjeux écologiques sont portés à la connaissance du public dans les années soixante par le moyen de best-sellers écrits par des spécialistes de la nature, des biologistes, zoologues et écologues. De ce souci de destruction ou de dégradation de « la nature », un terme encore vague, naissent des associations, alimentées par les connaissances générées par cette science nouvelle qu'est « l'écologie », puis des partis politiques « écologistes », qui se définissent en partie contre les associations dont « l'environnementalisme » leur semble trop limité, ne s'attaquant pas aux causes profondes de la situation. Ceci aboutit à la mise en place d'un ensemble réglementaire ad hoc, à toutes les échelles de gouvernance – de la commune à l'espace international. Le caractère transnational de certaines problématiques conduit à la naissance d'une « écopolitique internationale ».

L'écologie politique n'est pas un feu de paille. La problématique s'installe et évolue. L'inquiétude des années soixante-dix porte surtout sur des pollutions locales et des toxiques (le fameux DDT), les années quatre-vingt-dix inaugurent les problèmes globaux (réchauffement climatique). Les thèmes abordés sont à peu près les mêmes (la destruction des milieux, faune et flore, par pollution ou surexploitation, et l'épuisement des ressources), mais l'échelle change. Les années 2000 voient l'émergence du « développement durable » et de « l'économie verte ». Le passage d'un souci de la qualité de « l'environnement » (nuisances, cadre de vie) à une nécessité de réorienter le « développement » est très clair, même si on peut discuter sur l'emplacement précis du point d'inflexion dans le processus.

1.1. De savants « lanceurs d'alerte »

Le terme « lanceur d'alerte » est quasiment consacré, aujourd'hui, pour qualifier ceux qui, les premiers, dans les années cinquante, soixante et soixante-dix, montent au créneau pour faire de l'écologie un enjeu de société. Le mot toutefois est plus tardif que les événements, c'est en 1999 qu'il émerge sous la plume de Francis Châteauraynaud. Cet auteur définit l'alerte comme « *un processus plus ou moins long et tortueux, situé entre deux figures limites : l'appel au secours (alerte-toute-en-urgence) et la prophétie de malheur (mêlant de multiples éléments hétérogènes et visant un futur indéterminé)* ». Les « lanceurs d'alerte »

émanent de « *personnes ou de groupes non officiels, dotés d'une faible légitimité, ou provenant de personnes liées à des instances autorisées, mais qui, se dégageant de leur rôle officiel, lancent un avertissement à titre individuel et selon des procédures inhabituelles* ». Cet avertissement peut (ou pas) se transformer en situation de crise ou en « *affaire publique* » (Châteauraynaud & Torny, 1999 : 14). Ces lanceurs d'alerte sont des personnes ou des groupes qui ont connaissance de faits qu'ils considèrent comme importants et qu'ils décident de porter à la connaissance d'instances officielles, d'associations ou de médias, du grand public, parfois contre l'avis de leur hiérarchie. En anglais le terme « whistleblower » renvoie d'ailleurs à une idée de « trahison » que le mot français n'évoque pas, et qui illustre pourtant très bien les dilemmes dans lesquels ces personnes peuvent se trouver par rapport à leur institution, bien que celle-ci puisse aussi parfois les soutenir : loyauté étroite (« devoir de réserve ») ou intérêt général ? Carriérisme tranquille, dans les limites étroites de l'accomplissement de la fonction attendue, ou entrée dans l'arène « politique », mettant en cause le fonctionnement silencieux d'institutions ?

Ces lanceurs d'alerte présentent en général plusieurs caractéristiques communes. Ce sont d'abord des scientifiques, et de manière plus secondaire des hauts fonctionnaires et responsables d'entreprise. Ainsi Aurélio Peccei, l'une des figures du Club de Rome, a-t-il présidé la compagnie FIAT, constructeur d'automobiles. Ce sont souvent des notables, qui ont une certaine crédibilité, dont ils prennent le risque de se voir privés en lançant l'alerte, si celle-ci s'avère erronée, ou s'ils sont décrédibilisés, sur le plan médiatique, par leurs adversaires, quand bien même ils auraient raison sur le fond. Leur second point commun est que ces alertes mobilisent un savoir précis : l'écologie. Cette science est mise en avant comme donnant à voir ce que les autres savoirs ignorent, voire occultent, parfois activement. Un troisième élément commun est que ces lanceurs d'alerte s'accordent assez largement sur la nouveauté de la situation dans laquelle nous sommes. Mais un grand désaccord existe quant à l'époque ou à la période de temps par rapport à laquelle nous devons nous situer pour apercevoir cette « nouveauté ». Cela va de la mise en cause du christianisme voire de l'Occident, pour les références les plus massives, aux excès de certaines politiques, pour les plus mesurées. Situer la nouveauté de « l'écologie » pose curieusement les mêmes difficultés. S'ils s'accordent sur sa date de naissance, entre 1866 (Haeckel) et 1895 (Warming), les épistémologues divergent sur les filiations, et les mêmes débats se trouvent réactualisés : christianisme, romantisme etc.

1.1.1. Des scientifiques sur la brèche

Les scientifiques qui font un succès de librairie dans les années cinquante à soixante-dix sont assez nombreux. Pour les principaux, citons William Vogt (*Road to Survival*, 1948 ; traduction française *La faim dans le monde*, 1950), Fairfield Osborn Jr (*Our Plundered Planet*, 1948 ; *La planète au pillage*, 1949 ; *The Limits of the Earth*, 1953), Aldo Leopold (*Almanach d'un comté des sables*, 1948[5]), Roger Heim (*Destruction et protection de la nature*, 1952 ; *L'angoisse de l'an 2000 : quand la nature aura passé, l'homme la suivra*, 1973), Rachel Carson (*Silent Spring*, 1962 ; *Printemps silencieux*, 2012), Jean Dorst (*Avant que nature meure*, 1964 ; *La nature dé-naturée*, 1970), Michel-Hervé Julien (*L'homme et la nature*, 1965), Kenneth Boulding (*L'Économie du futur vaisseau spatial Terre*, 1966), Ann et Paul Ehrlich (*La*

[5] Ce livre se vend toujours aux États-Unis à 40 000 exemplaires par an.

bombe P, 1968), Frank Fraser Darling (*Impacts of man on biosphere*, 1969 ; *L'abondance dévastatrice*, 1970), Barbara Ward & René Dubos (*Nous n'avons qu'une seule Terre*, 1971[6]), Barry Commoner (*L'encerclement*, 1972), Edward Goldsmith (*Blueprint for Survival*, 1972, immédiatement traduit en français puis en quinze autres langues), le Club de Rome (*Limits to growth*, 1972, traduit en français en 1973 sous le titre *Halte à la croissance !*), Alfred Sauvy (*Croissance zéro*, 1973), Konrad Lorenz (*Les huit péchés capitaux de notre civilisation*, 1973), Marc Guillaume et Jacques Attali (*L'anti-économique*, 1974), Joël de Rosnay (*Le Macroscope*, 1975), Jean-Marie Pelt (*L'homme re-naturé*, 1977), Alain Hervé (*L'homme sauvage*, 1979) et René Passet (*L'économique et le vivant*, 1979). Ce sont là les références les plus souvent citées par les auteurs. La liste n'est sans doute pas exhaustive, mais aucun historien n'a à ce jour réalisé d'étude complète sur la question. Les observateurs s'accordent pour dire que l'écologie suscite un certain engouement, à ce moment-là. Des manifestes collectifs sont rédigés par des scientifiques et adressés à la société et aux pouvoirs publics, ainsi l'Appel de Menton du 11 mai 1971 (Club de Rome, 1972 : 21), signé notamment par Jean Rostand. Un numéro spécial du Nouvel Observateur intitulé *La dernière chance de la Terre*, dirigé par Alain Hervé, en 1972, se vend par exemple à 300 000 exemplaires (Samuel, 2006).

Sur quoi porte l'alerte ? Les ouvrages évoqués présentent de longs développements sur l'état des milieux terrestres, aquatiques et atmosphériques. Chiffres et concepts sont précis, détaillés. La part consacrée aux causes, par contre, est généralement plus restreinte, beaucoup plus évasive, et hétéroclite. Les auteurs mettent en avant l'usage des produits issus de l'industrie chimique ; ils pointent l'augmentation massive de la quantité de déchets relâchée dans l'environnement, ainsi que leur composition, qui les rend inassimilables par le milieu ; et les mauvaises pratiques agricoles, les prélèvements excessifs et inappropriés d'eau, dans les rivières et les lacs, ou l'addition excessive d'éléments tels que le phosphore, qui provoque une dégradation des milieux aquatiques par eutrophisation. Si les causes secondes sont bien détaillées (effet de l'excès de phosphore, dégâts provoqués par les pesticides etc.), les causes premières ne le sont guère, ou alors de manière trop vague : à nouveau, c'est « l'homme », « l'industrie », « l'Occident » etc.

Tous s'accordent pour dire que quelque chose de très important est en train de disparaître, peu à peu, sans que les sociétés ne s'en aperçoivent ni ne prennent le temps d'en évaluer toutes les conséquences. Les mots pour le désigner sont fluctuants : la nature, le monde sauvage, l'environnement, les ressources naturelles. Le mot « environnement » est celui qui va s'imposer, mais il n'émerge qu'à la fin des années soixante. En 1968 on ne trouve à cette entrée dans l'*Encyclopédie Universalis* qu'une définition architecturale désignant une mise en espace de l'art plastique (Charvolin, 2003 : 24, note 2). L'émergence de la définition de « l'environnement » est donc contemporaine de l'apparition de la « crise environnementale ». Le terme est homologué dès 1970 par le Conseil International de la Langue Française, défini comme « *l'ensemble des agents physiques, chimiques et biologiques et des facteurs sociaux susceptibles d'avoir un effet direct ou indirect, immédiat ou à terme sur les êtres vivants ou les activités humaines* » (Charvolin, 2003 : 20). L'environnement désigne donc l'interaction entre la société et la nature, au sens le plus général du terme. Cela ne clarifie guère les choses, car dans cet

[6] Le livre est issu d'un rapport préparatoire au Sommet sur l'Environnement Humain qui se tient à Stockholm en 1972.

« environnement »-là, on trouve tout. Mais ce flou traduit bien le caractère apparemment hétéroclite des objets qui sont le motif de l'inquiétude, ainsi que l'incertitude qui plane quant à leur importance relative. Le réchauffement climatique occupe ainsi une place très marginale chez Dorst (1970 : 146), alors qu'il est central chez Sauvy (1973 : 201), qui estime que l'eau pourrait monter de soixante-dix mètres. La question sous-jacente est celle de la magnitude du problème : simple « prudence » à instaurer ou changement de civilisation ?

1.1.2. Qu'est-ce que l'écologie ?

La description des maux dont souffre notre monde fait appel à des concepts issus de « l'écologie ». Aborder la question de l'écologisme sans avoir aucune connaissance de l'écologie a mené de nombreux auteurs à commettre des confusions grossières. Évoquer, même rapidement, de quoi parle l'écologie est nécessaire pour comprendre l'enjeu du même nom.

Dans ses manuels de référence, François Ramade emprunte la définition de l'écologie à Ernst Haeckel (1866), dont il estime qu'elle est toujours d'actualité. L'écologie est « *la science globale des relations des organismes avec leur monde extérieur environnant dans lequel nous incluons au sens large toutes les conditions d'existence* » (Ramade, 2003 : 2). L'écologie, c'est donc en quelque sorte la « science de l'environnement ». Cette science se scinde en deux branches : « *l'étude des mécanismes de fonctionnement des écosystèmes* », d'un côté, et « *l'analyse des processus démoécologiques et biocénotiques qui contrôlent la structuration et la dynamique des populations et des peuplements* », de l'autre. Ce dernier courant connaît un regain d'intérêt avec le souci de protéger la biodiversité. La troisième branche n'appartient pas à l'écologie fondamentale : c'est l'écologie appliquée, que Ramade ne définit pas explicitement, mais qui a la crise écologique pour objet (2005).

Selon Ramade, l'objet d'étude propre de l'écologie est la « biosphère », qui est « *la région de la planète dans laquelle la vie est possible en permanence et qui renferme l'ensemble des êtres vivants* » (Ramade, 2003 : 5). Elle est un sous-ensemble de l'écosphère qui désigne « *les enveloppes externes, gazeuses, et internes, solides, de la biosphère* » (Ramade, 2003 : 5), autrement dit la lithosphère (zone solide), l'hydrosphère (zone liquide) et l'atmosphère (zone gazeuse). La biosphère est minuscule, lorsqu'on la rapporte à l'énormité du globe terrestre : elle ne fait que quelques kilomètres d'épaisseur, c'est l'équivalent de la couche de vernis qui recouvrait les anciens globes terrestres, toutes proportions gardées. La moitié de la masse de l'atmosphère se situe à une distance inférieure à 5 km du sol, alors que le rayon de la Terre est de 6400 km. Les formes de vie connues, y compris l'homme, ne sortent jamais de cette mince couche située à la surface de la planète Terre, cela parce que qu'elles dépendent de conditions assez restrictives. L'exploration temporaire de milieux inhospitaliers (espace, fonds océaniques etc.) ne sont que l'exception qui confirme la règle. Ces conditions dépendent à leur tour de conditions cosmologiques compliquées : une température moyenne comprise entre 15°C et 45°C, pour que l'eau puisse être liquide, ce qui implique que la planète soit située à une distance d'un soleil comprise dans un intervalle de +/- 5% la distance de la Terre ; une vitesse de rotation suffisamment rapide pour éviter les contrastes excessifs de température (la température descend vite, côté ombre, et elle monte vite, du côté éclairé) ; une luminosité suffisante, qui soit stable pendant au moins 4 milliards d'années, le temps que la vie a mis à se développer pour arriver

aux formes que nous observons aujourd'hui ; avoir un soleil dont la masse ne dépasse pas 1,5 fois celle de notre soleil, pour des raisons de champ de gravité. Malgré le caractère très restrictif de ces conditions, il y aurait statistiquement dans notre galaxie environ 500 millions de planètes habitables. Comme aucune d'entre elle n'a été identifiée, à ce jour, et que nous n'avons de toute manière aucun moyen de nous y rendre, la Terre est pour le moment notre seule demeure.

Cette biosphère est tout sauf homogène. Elle est très irrégulière et très diversifiée. Outre la diversité des milieux physiques (liquide, solide, gazeux), le terme « biodiversité » est apparu dans les années quatre-vingt comme synonyme de la « diversité biologique », ce qui regroupe trois sortes de diversités : génétique, spécifique (diversité des espèces) et écosystémique. Cette diversité est énorme : 1,7 millions d'espèces différentes ont été inventoriées depuis Linné (1707-1778). Pour la décrire, quelques termes techniques doivent être introduits. La diversité génétique est la plus connue, aujourd'hui : elle désigne la variété des codes génétiques qui sont actifs dans le milieu. La définition d'une espèce est moins connue. Elle désigne l'ensemble des individus qui sont interfertiles, autrement dit une population ou un ensemble de populations dont les individus peuvent effectivement ou potentiellement se reproduire entre eux et engendrer une descendance viable et féconde. L'écosystème de son côté est l'ensemble constitué par la « biocénose » et le « biotope ». La biocénose ou « communauté » désigne un ensemble qui présente « *un haut degré d'organisation dans les relations réciproques entre les divers individus, populations et espèces qui la composent ainsi qu'avec le milieu physico-chimique* » (Ramade, 2003 : 62). Le biotope est caractérisé par « *un ensemble de facteurs de nature physique ou chimique* » relatifs à la biocénose. Cependant, « *malgré la simplicité apparente de la notion de biocénose, l'étude des biocénoses réelles soulève des difficultés méthodologiques et pratiques considérables* » (Ramade, 2003 : 290). Car où s'arrête un écosystème, et où en commence un autre, en effet ? Il est toujours difficile de le dire. Les écologues considèrent néanmoins qu'il existe des unités identifiables. Les écosystème sont emboîtés les uns dans les autres. Le plus grand niveau d'organisation, à l'intérieur de la biosphère, est le biome : ce sont les forêts pluviales, les déserts etc. qui se répartissent selon l'altitude et la longitude. Les sols peuvent aussi être classés de cette manière : montagne, steppes, toundra, sols bruns des forêt feuillues etc. Il existe de multiples sous-ensembles, jusqu'à des écosystèmes de quelques centimètres carrés. Les frontières précises des unités sont toujours en débat.

Les écosystèmes sont influencés par différents facteurs, dits « écologiques », qui se répartissent en deux grandes classes : les facteurs « abiotiques » (climat, composition des sols, relief, circulation de l'eau etc.) et les facteurs biotiques (sels minéraux nutritifs, nourriture disponible, interactions intra- et inter-spécifiques etc.). Les facteurs abiotiques jouent principalement un rôle de « facteur limitant », qui renvoie à la « loi du minimum » de Justus von Liebig (1803-1873) qui, actualisé, énonce que « *la manifestation de tout processus écologique est conditionnée dans sa rapidité et son ampleur par celui des facteurs qui est le plus faiblement représenté dans le milieu* » (Ramade, 2003 : 80). Les principaux facteurs limitants sont la lumière, la température, l'eau et les principaux éléments minéraux : phosphore, azote, potassium, calcium, magnésium, sodium et oligo-éléments. Généralisée, la loi de Liebig devient la « loi de tolérance », qui désigne l'intervalle dans lequel « *le métabolisme de l'espèce ou de la communauté considérée s'effectue à une vitesse maximale* » (Ramade, 2003 : 81). Au-delà ou en-deçà de cet intervalle, l'effet est le même : ralentissement progressif, jusqu'à la mort. Cet intervalle est très variable selon les

espèces. Il peut en outre évoluer, plus ou moins rapidement, par exemple en cas de modification des conditions locales. Ramade prend un exemple que chacun d'entre nous peut expérimenter : quand nous nous déplaçons en altitude, nous sommes d'abord affaiblis et étourdis, car nous sortons de notre intervalle de tolérance, en matière de concentration en oxygène ; puis l'organisme augmente la concentration du sang en globules rouges, ce qui permet de déplacer l'intervalle vers le haut et donc de retrouver une respiration « normale » - terme qui peut évidemment être sujet des discussions dont Canguilhem (1943) peut être le symbole. Le corps recouvre ainsi la santé, si celle-ci désigne le « silence des organes », selon la célèbre formule du chirurgien René Leriche.

Le jeu des facteurs limitants est complexe. C'est l'absence de lumière qui conduit ainsi la vie à se concentrer autour des « sources chaudes » d'origine volcanique, en grande profondeur océanique. C'est aussi la lumière qui explique aussi pourquoi la forêt tropicale ne repousse pas facilement, une fois qu'elle a été coupée sur de vastes étendues. En effet les arbres dits « dominants », dont la présence est nécessaire pour que l'écosystème se reconstitue, ne peuvent se développer que dans la pénombre, une semi-obscurité qui est habituellement assurée par... la forêt elle-même. L'écosystème tropical présuppose donc sa propre existence pour se perpétuer. Coupée sur de petites surfaces, la forêt se régénère, car l'ombre demeure, mais pas sur de grandes surfaces, car l'ensoleillement reste trop fort pour que les arbres « dominants » se développent. Et sans eux, l'écosystème dépérit, c'est donc un cercle vicieux qui empêche la reconstitution de la forêt. Autre exemple surprenant, car peu intuitif : pour certaines espèces comme les tortues marines, la température influence le sexe de la descendance. À basse température, ce sont des mâles qui sortent des œufs, et des femelles en cas contraire. Le réchauffement climatique se lit donc dans la proportion de l'un par rapport à l'autre, avec le risque évident de ne voir un jour sortir que des femelles, condamnant ainsi l'espèce. Dernier exemple : la variation de la température moyenne des milieux est en corrélation exacte avec la longueur des oreilles des renards, qui servent au refroidissement de l'organisme. Cette température dépend à son tour des mouvements de la Terre dans l'espace, qui produisent un ensoleillement variable mais régulier. Elle dépend aussi de la manière selon laquelle les éléments de la biosphère absorbent, stockent et transmettent l'énergie de manière différenciée, en fonction de leur caractéristiques physico-chimiques, ce qui explique les vents, les courants marins, et les climats. Les vents et les courants marins peuvent présenter une grande régularité, conservant leur forme sur des millions d'années. C'est le cas de la circulation de l'air, dans l'atmosphère, en « cellules de Ferrel », ce qui explique la régularité des alizés, des vents d'Ouest etc. C'est aussi le cas du courant global de circulation thermohaline, qui relie le Pacifique à l'Atlantique. Une particule d'eau met plusieurs siècles à en faire le tour. Tout est interconnecté, dans la biosphère. Les grands cycles « biogéochimiques » sont présents partout : cycle de l'eau (transpiration, évaporation, précipitation, ruissellement etc.), cycle des éléments gazeux (carbone, oxygène, azote, qui composent l'atmosphère, les molécules des cellules etc.), cycles géochimiques sédimentaires tels que le soufre ou le phosphore (indispensable pour la reproduction cellulaire) (2003 : 430). L'interaction entre organismes, facteurs biotiques et facteurs abiotiques est constante. Chacun doit en partie sa forme et sa substance aux autres. Mais tout ne communique pas directement avec tout, tout le temps et instantanément. C'est un ordre multiscalaire (échelles multiples) complexe, dans lequel les éléments physico-chimiques de déplacent à différentes vitesses, différentes viscosités, conditionnées tout autant que conditionnant les mouvements du monde vivant.

Le fait de n'appréhender les écosystèmes que sous l'angle de la circulation des flux de matière et d'énergie a donné naissance à une discipline particulière appelée « éco-énergétique ». De ce point de vue les écosystèmes peuvent être considérés comme constitués de trois unités fonctionnelles distinctes : les autotrophes, organismes qui synthétisent les éléments minéraux avec l'énergie du soleil ; les producteurs, qui transforment l'énergie lumineuse en énergie chimique ; et les hétérotrophes, qui sont composés de deux unités, les consommateurs d'une part (ce sont les animaux), et les décomposeurs de l'autre (bactéries et champignons). Photosynthèse et respiration sont des transformations de l'énergie : la plante stocke de l'énergie sous forme chimique et la relâche ensuite. Nous récupérons aussi cette énergie quand nous brûlons les plantes. Bien que fortement influencée par l'activité des organismes, de la vie, la circulation de l'énergie et de la matière restent sujette aux lois de la thermodynamique, selon lesquelles matière et énergie se conservent, bien que toute transformation donne lieu à une augmentation de l'entropie c'est-à-dire à une perte irréversible. Sachant que l'énergie ne vient que du soleil et que chaque être vivant ne convertit l'énergie contenue dans sa proie qu'avec plus ou moins de pertes, de l'herbe au grand prédateur, on peut établir des « pyramides écologiques », qui expliquent notamment pourquoi les prédateurs ne seront jamais plus nombreux que les proies, et pourquoi les organismes qui sont au sommet de la pyramide, comme l'être humain, sont dépendants de la stabilité de la pyramide sur laquelle ils sont assis pour leur pérennité et la reproduction de leur espèce – même s'ils l'ont apparemment « domestiquée ». On peut aussi mesurer la productivité des écosystèmes : productivité primaire ou « *quantité totale de carbone fixée sous forme de matière organique par les autotrophes exprimée par unité de surface et par unité de temps. C'est aussi l'équivalent de la fraction du flux solaire utilisée par les organismes photosynthétiques* » (Ramade, 2003 : 446), et productivité secondaire ou « *taux d'accumulation de matière vivante (donc d'énergie) au niveau des hétérotrophes* » (Ramade, 2003 : 446).

Les facteurs biotiques de leur côté sont appréhendés par le concept de « population », qui désigne un « *groupe d'individus appartenant à la même espèce et occupant le même biotope* » (Ramade, 2003 : 175). Un peuplement est « *un ensemble d'individus appartenant à des espèces différentes d'un même groupe systématique que l'on rencontre dans un écosystème déterminé* » (Ramade, 2003 : 175). L'écologue cherche à établir les relations qui existent entre les populations, dans le but de décrire la dynamique d'un peuplement. Il dispose de différentes méthodes de comptage pour évaluer les effectifs. Les principaux paramètres sont la densité et l'abondance relative de chaque espèce, sa natalité et sa mortalité, et sa fécondité. On peut ainsi construire des « lois » de croissance des populations et décrire la distribution spatiale des populations. Les principales interactions entre espèces sont au nombre de six : la prédation, que nous nous représentons volontiers comme étant la « loi de la nature », doit être complété par la compétition interspécifique (rivalité pour une même ressource), l'antagonisme, le commensalisme (B est hôte de A), la coopération (mutualisme – association à bénéfices réciproques), et la symbiose. Dans le commensalisme, « *l'hôte ne tire aucun bénéfice de l'organisme étranger auquel il offre en quelque sorte le gîte et (ou) le couvert* » (Ramade, 2003 : 270). Dans la symbiose ou le mutualisme, « *les deux organismes sont associés par des liens à la fois structuraux et fonctionnels, l'association étant si étroite que les organismes symbiotiques ne peuvent généralement pas se développer – ou à tout le moins rencontrent les plus grandes difficultés à survivre – en l'absence de leur hôte* » (Ramade, 2003 : 272). Ramade cite l'exemple des micro-organismes qui fixent l'azote sur les racines des plantes : sans eux, pas

de plantes ; mais sans plantes, pas de micro-organismes. Il donne aussi l'exemple des insectes qui cultivent des champignons, comme les fourmis Atta. Chaque espèce a en outre un rôle fonctionnel dans l'écosystème, dans la biocénose, une « niche écologique » qui désigne « *la profession de l'espèce alors que l'habitat en est l'adresse* » (Ramade, 2003 : 322).

Les écosystèmes ne sont pas statiques. Ils évoluent et se développent selon des lois de succession, qui sont multiples, au point que le terme « loi » est contesté (Ramade, 2003 : 476). Ce sont d'abord des « espèces pionnières » qui arrivent, qui colonisent les lieux ; leur présence rend possible l'arrivée d'autres espèces etc. L'écosystème se stabilise en atteignant une situation nommée « climax », « *ensemble stable d'espèces qui caractérise qualitativement et quantitativement l'ultime phase de développement d'une biocénose dans une succession* » (Ramade, 2003 : 475). L'évolution biologique est cependant un processus catastrophique, comme le montre l'exemple extrême des extinctions de masse. La catastrophe la plus connue, parmi celles qui sont naturelles, est celle des dinosaures, vers -65 millions d'années, suite à la chute d'une météorite. Sans perturbation extérieure, les écosystèmes et les espèces évoluent très lentement et font preuve de « résilience », c'est-à-dire de capacité « *à résister à une perturbation extérieure* » (Ramade, 2003 : 394). Mais les perturbations naturelles sont nombreuses, sans aller jusqu'à la chute de météorites : tempêtes exceptionnelles, changements climatiques, incendies, glissements de terrain, éruptions etc. Les travaux d'Ulanowicz ont cherché à établir une relation entre la complexité des réseaux trophiques (la biodiversité) et la stabilité des écosystèmes, mais la question reste ouverte (Ramade, 2003 : 395).

La biosphère présente une stabilité remarquable, qui ne peut pas s'expliquer sans prendre en compte le rôle de la vie. Des variables physiques telles que la salinité des océans, le taux d'oxygène dans l'atmosphère ou la température moyenne globale sont en effet maintenues à des niveaux différents de ceux à quoi conduirait un monde sans vie. Par une sorte de causalité autoréférentielle, et aporétique, la présence de la vie explique la présence de la vie et de ses conditions. L'histoire de la biosphère le démontre amplement, à l'échelle géologique. À l'origine, la Terre est dépourvue d'atmosphère. Quand cette dernière apparaît, elle est d'abord saturée de dioxyde de carbone (98%), ce qui engendre un très fort effet de serre, avec une température moyenne probablement supérieure à 40°C (contre 15°C aujourd'hui). Le milieu est fortement radioactif, avec une teneur en uranium 235 proche de celle des barres de combustibles utilisées dans les réacteurs nucléaires actuels. Chaleur, radioactivité et absence de protection contre les rayonnements cosmiques rendent la vie impossible en surface. Puis le volcanisme provoque l'apparition de la vapeur d'eau. Les océans s'étendent. La vie se développe dans l'eau, protégée de la radioactivité et des rayons cosmiques, à partir de petits acides organiques qui s'agrègent en molécules, de manière spontanée et/ou via des météorites (2003 : 19). Ainsi se forment les premiers organismes, appelés « cyanophycées » ou « algues bleues », trois milliards d'années en arrière. Ces algues absorbent le CO2 et émettent de l'oxygène en énorme quantité, atteignant la concentration actuelle vers -800 millions d'années. Montant peu à peu dans l'atmosphère et arrivant dans les hautes couches de l'atmosphère, l'oxygène se transforme en ozone (O3), un gaz qui arrête le rayonnement ultra-violet et le rayonnement cosmique : la colonisation des zones émergées devient ainsi possible. Les espèces évoluent et se diversifient, accélérant encore le dégagement d'oxygène, produisant une action continue sur les roches, générant le sol, l'humus. Pendant trois milliards d'années, la vie bouleverse les conditions de la vie ;

Ramade parle de « biologisation » de la surface de la Terre (2003 : 37). « *La biosphère, telle que nous la connaissons aujourd'hui, apparaît donc, du point de vue évolutif, comme le résultat d'une conjoncture extraordinaire de circonstances favorables de nature cosmique, géophysique et géochimique. Cependant l'élément essentiel, dont le rôle a été déterminant dans sa genèse est d'essence biologique* » (Ramade, 2003 : 35). Et ce processus est encore à l'oeuvre aujourd'hui : « *on estime que pour une densité de 50 000 lombrics par hectare, ces annélides « consomment » quelque 2,5 tonnes de feuilles mortes pendant la belle saison mélangées à 25 tonnes de terre* » (Ramade, 2003 : 162). Ceci a conduit certains scientifiques à formuler une hypothèse dite « Gaïa » (Lovelock & Margulis, 1974) : que la biosphère soit dotée de ces propriétés homéostatiques qui sont du type de celles d'un être vivant (Ramade, 2003 : 34). La comparaison s'arrête là, toutefois, car la Terre ne se nourrit ni ne se reproduit à la manière d'un organisme vivant.

1.1.3. L'écologie, une science nouvelle ?

Tout en reconnaissant à Haeckel la paternité du mot, les historiens de l'écologie conviennent aussi que cet auteur ne joue aucun rôle dans la constitution de l'écologie en tant que science moderne (Acot, 1998 : 17 ; Deléage, 1991 : 8). Tous s'accordent pour constater que la discipline se cherche et se construit peu à peu au tournant du siècle, chacun mettant en avant tel ou tel repère jugé fondamental. Pour Pascal Acot, le vrai fondateur de l'écologie est Eugen Warming qui publie en 1895 le premier traité de botanique générale portant le mot « écologie » dans son titre (Acot, 1988 : 51). Pour Jean-Paul Deléage, c'est « *John S. Burdon Anderson, dans son adresse présidentielle à la British Association for the Advancement of science,* [qui] *élève l'écologie au rang de l'une des trois grandes parties de la biologie, la comparant à la physiologie et à la morphologie* » (Deléage, 1991 : 8). Les commencements sont souvent fragmentaires et chacun tient un petit bout de la vérité. Tous s'accordent encore sur le fait que la période « institutionnelle » de l'écologie scientifique ne démarre qu'avec le XXème siècle : la *British Ecology Society* est créée en 1913, *The Ecological Society of America* en 1916 (Acot, 1988 : 96). Des journaux savants sont mis en place : *Ecology*, *Journal of Ecology* (Drouin, 1991 : 21). Mais le terme garde une acceptation étroite et technique jusqu'aux années soixante-dix (Acot, 1988 : 19). Les précurseurs tels que Rachel Carson, Jean Dorst ou d'autres parlent plus volontiers de « nature » ou « d'environnement » que « d'écologie ». Les trois termes restent ensuite largement interchangeables, dans les écrits écologistes. Au niveau institutionnel, c'est plutôt le terme « d'environnement » qui s'est imposé.

L'écologie se construit peu à peu en discipline autonome, en tant que branche de la biologie, la troisième en importance (les deux autres sont la médecine et la biologie moléculaire), à la faveur de l'accroissement des personnels scientifiques de profession. Les États-Unis, puissance montante à cette époque, dominent rapidement la profession. Frederic Clements (1874-1945) et Henry Cowles sont généralement désignés comme les premiers observateurs des successions, passant ainsi à une vision dynamique de l'écologie, là où leurs prédécesseurs ne s'intéressaient qu'aux relations synchroniques et statiques. En 1926 Edgar Transeau établit le premier « bilan énergétique » d'un écosystème, avant que l'expression n'existe (Deléage, 1991 : 124). En 1933 Charles Elton invente le concept de « niche écologique », qui se définit selon Ramade comme « *la place et la spécialisation fonctionnelle d'une espèce à l'intérieur d'un*

peuplement » (Ramade, 2003 : 322). Karl Möbius propose « biocénose » pour remplacer « communauté », utilisé jusque-là pour désigner un ensemble de populations entretenant des relations entre elles. Le britannique Arthur Tansley (1871-1955) intègre les facteurs physico-chimiques et parle « d'écosystème » (Tansley, 1935 : 284-307). Vladimir Vernadsky reprend le terme « biosphère » que le géologue autrichien Eduard Suess (1883-1909) avait déjà inventé et construit l'écologie « globale » (Deléage, 1991 : 198 ; Vernadsky, 1929), qui envisage les écosystèmes à l'échelle de la planète. Les frères Odum (1976), dans les années cinquante et soixante, développent l'écoénergétique initiée par Transeau. Ils proposent un modèle fondé sur quatre variables : les propriétés (variables d'état), les forces (variables contraignantes), les voies de circulation (connexion entre flux d'énergie, transfert de matériaux et forces) et les interactions qui amplifient ou atténuent les flux. La théorie s'applique aussi aux écosystèmes humains, dans lesquels l'énergie circule, est consommée et dégradée (Odum, 1976 : 55). La performance d'un écosystème est évaluée ici en fonction de sa capacité à accaparer de l'énergie pour produire de la « richesse », les frères Odum en font même une « quatrième loi » de la thermodynamique. Selon Acot, cette irruption de la thermodynamique dans l'écologie, conjuguée à l'émergence de la cybernétique récemment développée est ce qui lui donne une cohérence inattendue (Acot, 1988 : 141) ; mais d'autres voient là l'extension d'une vision productiviste de la nature, c'est-à-dire le souci de « faire produire » la nature le plus possible. Un peu plus tard les frères Odum inventent le « macroscope » pour désigner un instrument qui, à côté du microscope (infiniment petit) et du télescope (infiniment grand), permet d'observer l'infiniment complexe (Odum, 1971 : 10 ; Deléage, 1991 : 5). L'écologie comme discipline scientifique se scinde ensuite en de nombreuses spécialités.

Ce relatif consensus sur l'évolution de l'écologie masque les sérieux désaccords qui se font jour lorsqu'il s'agit de situer l'écologie par rapport à des disciplines et des problématiques plus anciennes. Dans le fond, si l'écologie concerne les relations entre organismes, qui aurait pu, homme ou bête, sous peine de se condamner à une disparition rapide, se passer de ses enseignements ? Contrairement à ce que laisse penser Ramade, la définition proposée par Haeckel ne rompait pas nettement avec les définitions plus anciennes de la nature, en particulier avec la notion « d'économie de la nature » chère à Linné : « *l'oecologie ou distribution géographique des organismes, la science de l'ensemble des rapports des organismes avec le monde extérieur ambiant, avec les conditions organiques et anorganiques de l'existence ; ce qu'on a appelé* l'économie de la nature*, les mutuelles relations de tous les organismes, vivant en un seul et même lieu, leur adaptation au milieu qui les environne, leur transformation par la lutte pour vivre, surtout les phénomènes du parasitisme, etc. Précisément ces faits « d'économie de la nature », qui, dans l'opinion superficielle des gens du monde, semblent de sages dispositions prises par un créateur réalisant un plan, ces faits, dis-je, discutés sérieusement, résultent nécessairement de causes mécaniques. Ce sont des faits d'adaptation* » (Haeckel, 1884 : 551 ; Deléage, 1991 : 61 ; H.C.D. De Wit, 1992 : 500). L'écologie, nouveau savoir ou redécouverte de vérités un temps délaissées ? L'hésitation est réelle, et son sens ne se donnera que bien plus tard dans ce travail. Car la quête des origines de l'écologie en tant que science se confond assez rapidement avec la recherche sur les origines et les causes de la dégradation de l'environnement, pour paraphraser à dessein le titre de l'ouvrage d'Adam Smith. Pour Jean-Pierre Raffin (in Abélès, 1993 : 28-30), les ancêtres sont Alexander von Humboldt (1769-1859) et Georges Perkins Marsh (*Man and nature*, 1864) ; pour Yves Frémion (2007 : 19-29) c'est le géographe anarchiste Elisée

Reclus (1830-1905) ; tandis que pour Donald Worster (1979 : 28) c'est plutôt Gilbert White (*A Natural history of Selborne*, 1789) et H.D. Thoreau (1817-1862). D'autres remontent beaucoup plus loin, ainsi Lynn White Jr, par exemple, dans une thèse célèbre, fait-il de l'écologie une remise en cause du christianisme, qui aurait mis l'homme au centre de la Création (White, 1967). Pour Jared Diamond, à l'inverse, les sociétés ont toujours été confrontées aux limites de leur environnement ; l'anthropologue étasunien donne de multiples exemples, du célèbre cas de l'Ile de Pâques à d'autres qui sont moins connus, telles les civilisations mésopotamiennes, disparues pour avoir excessivement irrigué leurs terres (Diamond, 2006). Enfin, pour Catherine et Raphaël Larrère, la protection de la nature est « une tâche moderne » (Larrère & Larrère, 1997a : 175), n'apparaissant que quand l'homme est, grâce à la puissance de ses outils, en mesure d'avoir un impact sur la nature sans commune mesure avec ce qui a été observé dans le passé.

L'enjeu du désaccord est important car il sous-tend la discussion sur la nature de l'écologie et ses rapports avec l'écologie politique. Si le christianisme est à l'origine des destructions « écologiques » alors l'écologie, en tant que savoir qui émerge pour prendre acte de ces dégâts, peut apparaître comme une sorte de « contre-christianisme », une spiritualité alternative. À l'opposé si le coupable est un excès de modernité, et non la modernité elle-même, ou si le problème est issu d'une maîtrise de la nature en défaut de maîtrise, appelant à une « maîtrise de la maîtrise » comme le suggère Michel Serres (1990), ou encore à l'instauration d'une « dimension réflexive » comme le disent Ulrich Beck (1992), Anthony Giddens (1990) ou Dominique Boullier (2003), alors la protection de la nature est une tâche moderne, ce qui est en danger n'ayant jamais pu être menacé auparavant, ce qui n'engage pas de remise au cause « cosmologique » ou « métaphysique », pas de véritable « changement de paradigme ». La question de l'origine de l'écologie, en tant que matrice de l'écologisme, engage donc un diagnostic sur la question écologique elle-même, ce qui explique à la fois le flou qui entoure la réponse et le caractère extrêmement polémique du débat. Car à lire les écologistes, militants ou savants, le coupable peut aussi bien être l'Occident, l'État, la modernité etc. que leurs différentes combinaisons.

L'apparition de l'écologie est le signe de quelque chose, mais de quoi ?

Ce travail tout entier ne parviendra sans doute pas à trancher, il prétend seulement contribuer à organiser et borner la discussion. Deux observations, issues du sens commun, peuvent toutefois être faites à ce stade. La première est la dimension pérenne de l'écologie, un savoir qui accueille ou vient reformuler des observations dont tout indique qu'elles ont été extrêmement courantes depuis l'aube de l'humanité. Comment croire, en effet, que les diverses relations entre organismes, et avec leur environnement physique (climat, qualité de la terre etc.) n'ont été aperçues qu'à partir du XIXème siècle ? L'ancienneté de la domestication et de l'agriculture, sans un tel savoir, est inexplicable, sans même parler de la simple continuité de l'espèce humaine jusqu'ici. L'humanité a forcément disposé d'un savoir « écologique », ce qui est d'ailleurs confirmé par les études menées depuis plusieurs décennies dans le champ des « ethnosciences », nous le verrons. C'est une sorte de *philosophia perennis* qui doit moins son existence à un conservatisme sur le plan des idées ou de l'organisation sociale qu'à la stabilité matérielle du type de régulation à l'œuvre sur la planète Terre. La seconde observation est que malgré tout rien ne vient démentir les travaux des historiens : « écologie » est en effet un terme daté, historiquement, il est bien d'un usage

récent, tout comme la discipline scientifique qui s'y rattache. La « nouveauté » de cette science reste donc à cerner avec plus d'exactitude.

1.2. De l'environnementalisme à l'écologisme

Les alertes ont déclenché l'action. Elles ont suscité la création d'associations, souvent réticentes à entrer dans le jeu politicien. Et puis finalement se sont créés des partis politiques, des ministères, des politiques publiques, un droit. Un fait remarquable est que l'écologie se manifeste d'emblée par des ramifications, des débats et des mouvements sociaux d'échelle planétaire. Les conférences onusiennes et ses contre-sommets associatifs sont le symbole le plus voyant et le plus connu de cette réalité. À Stockholm, le premier sommet dédié à l'environnement s'accompagne du premier contre-sommet, relaté par Claude-Marie Vadrot (1972) dans un livre au titre emblématique : *Déclaration des Droits de la Nature*. Des années soixante-dix aux années quatre-vingt-dix, leur champ ne fait que s'étendre : sur le plan géographique, à la faveur de la chute de l'URSS, qui boycotte la première conférence ; sur le plan temporel, avec des enjeux s'inscrivant sur des durées s'étalant sur plusieurs millénaires (gaz appauvrissant la couche d'ozone etc.) sinon plusieurs millions d'années (biodiversité etc.) ; et sur le plan sectoriel, les premières conférences traitant de l'environnement comme d'un domaine à part, alors que les dernières posent la question de l'organisation sociale entière, au travers de « l'économie verte », qui est à l'agenda du Sommet de Rio en 2012. Ainsi assiste-t-on à la naissance de ce que Philippe Le Prestre (2005) nomme à juste titre une « écopolitique mondiale ».

1.2.1. Les associations naturalistes, du local au global

En France, c'est à la Société Impériale Zoologique d'Acclimatation fondée par Geoffroy de Saint-Hilaire en 1854 que l'on remonte généralement lorsqu'on cherche à identifier la première organisation « de protection de la nature ». Il s'agissait à cette époque d'importer des plantes provenant de lieux lointains, venues notamment par le biais des campagnes napoléoniennes, pour les étudier en France. Cette société donne naissance en 1901 à la Société Nationale d'Acclimatation, à partir de laquelle est fondée la Société Nationale de Protection de la Nature, en 1960. De nombreux groupes locaux de protection de la nature sont créés au cours de cette période. La SNPN devient en 1968 la Fédération Française des Sociétés de Protection de la Nature (FFSPN), qui à son tour en 1990 devient France Nature Environnement (FNE). Cette dernière est actuellement la plus grande organisation de protection de la nature, elle revendique 3000 groupes locaux et 100 000 adhérents[7].

Certaines associations locales de FNE sont très petites, voire dormantes. D'autres sont plus importantes. Alsace Nature regroupe par exemple 142 associations à l'échelle régionale[8]. En Rhône-Alpes la Fédération Rhône-Alpes de Protection de la Nature (FRAPNA) emploie 90 salariés. Son but ? Assurer « *la défense, la sauvegarde, la protection, la valorisation de l'environnement, des sites, des paysages, des*

[7] http://www.fne.asso.fr
[8] Rapport d'activités 2010.

écosystèmes, des milieux naturels, de la faune et de la flore qu'ils abritent, ainsi que la préservation, la restauration et la gestion des écosystèmes auxquels ils participent ; la lutte contre toute nuisance... »[9]. Le rapport d'activité indique qu'au quotidien le travail de l'association consiste en l'inventaire, le suivi des populations de faune et de flore, ainsi que la gestion de 500 hectares d'espaces naturels ; des actions de sensibilisation, 5000 animations au total en 2009, dans les écoles, des revues, et en emmenant les citadins à la découverte du milieu naturel ; la participation à des commissions et instances officielles relatives à l'eau, aux déchets, aux installations classées pour la protection de l'environnement, à l'urbanisme, à la réglementation de la publicité et des espaces publicitaires, à la chasse et à la faune sauvage, à l'aménagement du territoire, à l'usage des forêts, à l'agriculture, à la santé, aux transports et aux produits chimiques etc. rien moins que 1000 lieux de concertation en tout ![10] Outre ces associations locales FNE rassemble des organisations plus spécialisées telles que la Ligue de Protection des Oiseaux (LPO), la Société Française de Droit de l'Environnement (SFDE), la Fédération Française de Randonnée, la Ligue ROC (Rassemblement des Opposants à la Chasse), présidée par Hubert Reeves, le Groupe Ours Pyrénées et l'association Résistance à l'Agression Publicitaire[11].

Les scientifiques ne se contentent donc pas d'attirer l'attention du public, ils participent activement à la mise sur pied d'associations dont l'objet est de lutter contre les maux qu'ils mettent en lumière.

Le mouvement se structure sur le plan international bien avant Stockholm, en réalité. La SNA co-organise en 1923 le premier Congrès international de protection de la nature qui se tient à Paris[12]. Elle est aussi l'une des organisations à l'origine de l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN), fondée en 1948. C'est une vaste organisation qui se présente aujourd'hui comme forte de 1000 gouvernements et ONG, ce qui fait d'elle le premier réseau mondial dans ce domaine. Avec 100 millions d'euros de budget et un réseau d'environ 7000 experts[13], sa vision est celle d'un monde « *équitable qui comprend la valeur de la nature et la préserve. Notre mission est d'influencer, d'encourager et d'aider les sociétés à conserver l'intégrité et la diversité de la nature et d'assurer que les ressources naturelles soient utilisées d'une manière équitable et durable* »[14]. Son siège se trouve en Suisse, tout comme celui du World Wildlife Fund, le WWF, conçu pour être la branche « projets » de l'UICN, en charge de la collecte de fonds et des actions de terrain (Chartier, 2002 : 142).

L'UICN publie sur son site web une « liste rouge », mise à jour périodiquement, destinée à répertorier les espèces animales ou végétales en danger dans le monde. Chacune des espèces fait l'objet d'une évaluation et d'un suivi lorsque les données concernant celles-ci sont en quantité suffisante. L'organisation déborde toutefois largement ce mandat et cherche à identifier les causes profondes de la dégradation de la nature, et à proposer des solutions. « D'environnementaliste », elle évolue donc vers « l'écologisme ». Ainsi contribue-t-elle à publier en 1980 une « *Stratégie mondiale de la Conservation* », sous-titrée « *La conservation des ressources vivantes au service du développement durable* », avec l'appui du PNUE, du

[9] Extraits de la Charte de l'association. http://www.frapna-region.org/images/region/chartefrapna.pdf
[10] Rapport d'activité 2009.
[11] http://www.fne.asso.fr consulté en mai 2011
[12] http://www.snpn.com rubrique « histoire » consulté en mai 2011
[13] http://cmsdata.iucn.org/downloads/2009_annual_report_fr.pdf
[14] http://www.iucn.org/fr/propos

WWF et en collaboration avec la FAO, l'ONU et l'Unesco. C'est dans ce document que le terme « développement durable » apparaît pour la première fois. Il est défini comme « *un type de développement qui prévoit des améliorations réelles de la qualité de la vie des hommes et en même temps conserve la vitalité et la diversité de la Terre. Le but est un développement qui soit durable. À ce jour, cette notion paraît utopique, et pourtant elle est réalisable. De plus en plus nombreux sont ceux qui sont convaincus que c'est notre seule option rationnelle* »[15]. Notons ici la tension entre raison et utopie.

Le WWF, « Fonds mondial pour la Nature » (World Wide Fund for Nature), est placé sous le signe de la respectabilité : le Prince Philip en est le premier président. Ses liens avec le monde marchand sont importants. Anton Rupert, par exemple, qui détient un empire financier construit autour de l'industrie du tabac et était à la fin des années soixante l'un des hommes les plus riches d'Afrique du Sud, est membre du conseil d'administration du WWF international de 1968 à 1990. En 2011 le budget de cette organisation atteignait près de 600 millions d'euros. C'est trente fois le montant régulier dont dispose le Programme des Nations Unies chargé de l'Environnement (PNUE) ! Le WWF accepte legs, dons des particuliers et des entreprises, fonds gouvernementaux et agences, royalties et même revenus financiers issus de placements en bourse. Le plus gros vient toutefois des dons des particuliers, trusts et fondations. L'organisation utilise des techniques de communication de masse et un recours important au marketing, des méthodes issues du monde de l'entreprise. Pour l'année 2000, 84% des fonds d'un bureau national étaient destinés en moyenne à l'éducation ou à la sensibilisation, 17% étant dépensés pour la stratégie de conservation ; au niveau du WWF-International la tendance est inverse avec 67 % des dépenses consacrées à la stratégie de conservation, 4% aux actions éducatives et 29 % à la sensibilisation (Chartier, 2002 : 228). Le WWF s'appuie d'abord sur la défense d'espèces dites « emblématiques », telles que le grand panda, qui est le symbole de l'organisation depuis sa création. Par la suite le WWF s'oriente vers une stratégie de protection des « milieux remarquables », avec la détermination de 200 « écorégions ».

La création et la régulation de « parcs naturels » et de zones « protégées » est une activité importante de ces associations. Mais qu'est-ce qu'une « zone protégée », un parc « naturel » ? De quoi cette « nature » est-elle « protégée » ? Pour le Code de l'Environnement, « *dans le cœur d'un parc national, sont applicables les règles suivantes : 1°* […] *les constructions et les installations sont interdits, sauf autorisation spéciale de l'établissement public du parc délivrée après avis de son conseil scientifique ou, sur délégation, du président de ce dernier* » (Art. L. 331-4). « *Des parties du territoire d'une ou de plusieurs communes peuvent être classées en réserve naturelle lorsque la conservation de la faune, de la flore, du sol, des eaux, des gisements de minéraux et de fossiles et, en général, du milieu naturel présente une importance particulière ou qu'il convient de les soustraire à toute intervention artificielle susceptible de les dégrader. Le classement peut affecter le domaine public maritime et les eaux territoriales françaises* » (Art. L. 332-1). La zone « naturelle » est donc celle dans laquelle l'activité humaine, si elle n'est pas bannie, doit s'inscrire dans la nature de manière à respecter certaines caractéristiques « écologiques » du lieu, telles que la qualité de l'eau, la stabilité des populations animales et végétales etc.

La SNA obtient sa première réserve naturelle en Camargue en 1923. Avec le Club Alpin Français, le Touring-Club de France et certains chasseurs, l'association permet ensuite la création du Parc national de

[15] UICN, *World conservation strategy*, 1980, chapitre 20. http://data.iucn.org/dbtw-wpd/edocs/WCS-004.pdf. Traduction reprise de PNUE, *Global environmental outlook - 3*, 2002. Disponible en ligne

la Vanoise, en 1963, pour protéger le bouquetin. Le mouvement de protection de la nature se construit donc de manière assez similaire à celui des États-Unis, que les historiens font remonter à la création du parc Yellowstone, en 1872. Le décret du président Ulysses Grant fait du parc américain un lieu « *exempt d'exploitation mercantile, voué à la satisfaction du peuple* » (Acatos & Bruggmann, 1977 : 75). En 1892 John Muir (1838-1914), l'un des plus célèbres écologistes des États-Unis, crée ce qui est aujourd'hui la plus grande association environnementale américaine : le Sierra Club, qui compte à ce jour autour de 700 000 membres. Le nom du Club vient de la Sierra Nevada, qui compose une partie du parc Yosemite, où Muir avait emmené Roosevelt et obtenu en 1890 la création du Parc national des séquoias, en Californie, où poussent les fameux arbres géants, qui peuvent dépasser trente mètres de diamètre. Outre la protection de zones remarquables le Club fait la promotion de leur découverte par le public, au moyen de la marche à pied, l'escalade ou tout autre moyen non-motorisé. Il soutient la création d'un service des parcs nationaux, pour soustraire ces zones au contrôle du service des forêts, dont l'objectif est l'exploitation « raisonnable ». David Brower (1912-2000), l'un des membres du Club, fonde Friends of the Earth en 1969, qui devient l'un des réseaux écologistes le plus étendu, au niveau mondial. Le mouvement s'étend par la suite et de nouvelles associations sont créées. Aujourd'hui les principales sont Environmental Defense Fund (140 millions de dollars), The Nature Conservancy (500 millions de dollars), National Wildlife Federation etc. ainsi que des dizaines d'autres groupes de taille nationale, à quoi s'ajoutent leurs dizaines ou centaines de milliers de groupes locaux.

Il n'existe aucune cartographie précise de ces organisations qui sont nombreuses et disséminées, constituant une sorte de « constellation ».

1.2.2. De la « protection de la nature » à la « société alternative »

L'activité naturaliste, bien que nécessaire, a semblé trop limitée à un certain nombre de militants qui ont très vite estimé que le problème ne pouvait pas se réduire à la « mise sous cloche » de quelques zones remarquables, car en rester là, c'était peut-être ne pas s'en prendre aux causes plus profondes qui menacent la nature. C'est ce qui différencie, selon les militants, les écologistes des environnementalistes. La difficulté, toutefois, est que les écologistes divergent, on l'a vu, sur lesdites causes : est-ce « la violence » en général ? Est-ce le profit ? Le christianisme ? Le cartésianisme ? Le progrès ? Le mouvement présente donc une diversité de réponses, nous donnons ici un petit aperçu de sa diversité comme de ses motifs récurrents.

Les associations

Mise sur pied pour s'opposer à la décision des États-Unis de faire exploser une bombe atomique entre l'Alaska et la Russie, Greenpeace est un acteur écologiste emblématique qui est sorti dès ses origines de la catégorie « naturaliste ». Le nom de l'organisation, « Greenpeace », est un compromis entre les aspirations divergentes qui existaient au sein du groupe à ce moment-là, les uns tirant vers « green » et les autres vers « peace ». Le mouvement hippie structure fortement l'identité de l'organisation, à ses débuts : critique de la société de travail et de consommation, dimension spirituelle, ouverture vers l'Orient etc. Le premier bateau emporte à son bord un ouvrage intitulé « Warriors of the Rainbow » (les combattants de l'arc-en-ciel) ainsi que le Yi-King ou « Livre des mutations » chinois (Chartier, 2002 : 265). La période qui suit la fondation

de l'organisation laisse place « *à tout ce qui caractérise Greenpeace, c'est-à-dire, une grande maîtrise des médias juxtaposée à des conceptions de l'écologie parfois ésotériques et un amateurisme patent de la gestion de l'organisation* » (Chartier, 2002 : 275). L'organisation s'attaque en 1972 aux essais nucléaires français de Mururoa, puis à la protection des baleines et des phoques, recevant le soutien de Brigitte Bardot, en 1977. La même année, Greenpeace se sépare de ses membres les plus radicaux, dont le fameux Paul Watson qui fonde la *Sea Shepherd Conservation Society*, qui écume les mers et aurait depuis lors éperonné et envoyé par le fond pas moins de neuf navires baleiniers qui œuvraient en situation illégale, le tout sans jamais faire de victime. En 2000, le *Time Magazine* fait de Paul Watson l'un des héros écologistes du XXème siècle. En 1977 Greenpeace achète le bateau qui allait devenir l'emblème de l'organisation : le *Rainbow Warrior*. Le bureau français ouvre la même année, mais ferme peu après, au milieu des années quatre-vingt, suite à la campagne de déstabilisation menée par le gouvernement français et dont le point d'orgue est l'intervention des services secrets dans le Pacifique pour couler le *Rainbow Warrior*.

Greenpeace essaime dans différents pays, et se bureaucratise. Appelé parfois « entrepreneur moral » (Beck, 2003 : 439), l'organisation dispose en 2010 d'un budget estimé à près de 400 millions de dollars, ainsi que de 45 bureaux nationaux. C'est environ deux fois les moyens de 2006 (Greenpeace, 2007). Les sources de revenu sont les dons des particuliers (82%) et les donations (15%) (Greenpeace, 2007), soit près de 3 millions de donateurs. Greenpeace ne reçoit aucune subvention ni dons venant des entreprises ou des partis politiques. Du côté des dépenses, Greenpeace possède désormais une dizaine de bateaux. La recherche de fonds atteint un montant compris entre 20 et 30% de son budget (Chartier, 2002 : 323 ; Greenpeace, 2007), l'administration absorbant autour de 15% du total. Depuis la fin des années quatre-vingt-dix Greenpeace a fait le choix de déterminer ses priorités de campagne à partir des pays en développement, en faisant remonter l'information vers un bureau central qui demeure situé à Amsterdam. L'organisation est actuellement (2012) présidée par un conseil de sept membres issus des cinq continents, son directeur exécutif actuel est un ancien militant anti-apartheid[16]. L'organisation reste toutefois très centralisée, c'est ce qui garantit la cohérence planétaire du message. Cela n'exclut pas les consultations. Ses priorités ont évolué. Hier la bombe atomique et les baleines, aujourd'hui la révolution énergétique, la protection des forêts, des océans, l'agriculture (OGM), le désarmement, et les substances toxiques. Les cibles sont déterminées en fonction de leur capacité à engendrer un « effet domino » (Chartier, 2002 : 338) c'est-à-dire une réaction en chaîne : le changement d'un acteur important provoque le changement de tous les autres. L'utilisation des médias et de l'image est cruciale dans cette stratégie. Mais Greenpeace collabore aussi avec les industriels, avec par exemple le développement de solutions telles que la Twingo Smile, en 2002, qui ne consommait que 3,3 litres aux 100 km, ou le partenariat avec l'European Renewable Energy Council (EREC), le syndicat européen des énergies renouvelables, pour défendre la « [r]évolution énergétique ». Greenpeace a même signé une déclaration commune avec le WBCSD (World Business Council for Sustainable Development) lors du Sommet de Johannesburg[17] en 2002.

Le lien de Greenpeace avec les associations naturalistes n'est pas si distendu qu'il en a l'air. C'est le Sierra Club canadien qui soutient l'organisation à ses débuts, tout en refusant d'assumer les revendications

[16] http://www.greenpeace.org/international/en/about – consulté en mai 2011
[17] Voir http://archive.greenpeace.org/earthsummit/wbcsd

politiques. Et c'est le WWF allemand qui, en 1977, soutient financièrement David McTaggart pour l'achat du *Rainbow Warrior*.

Si Greenpeace est l'une des organisations écologistes les plus connues à l'échelle internationale, elle joue un rôle bien plus limité en France, en raison notamment du fait d'avoir été victime des services secrets nationaux. FNE, déjà évoquée, de son côté, a une activité moins directement « écologiste », étant d'abord impliquée dans la « protection de l'environnement », au sens du droit de l'environnement. C'est donc une autre association qui a le privilège d'être le carrefour de l'écologisme français : les Amis de la Terre, branche française de *Friends of the Earth*. Le bureau français est ouvert en 1970. Le comité de parrainage donne le ton : des naturalistes (Jean Dorst, Konrad Lorenz, Théodore Monod, Jean Rostand), des journalistes et écrivains (Alain Hervé, Marguerite Yourcenar), des anthropologues (Claude Lévi-Strauss), et Teddy Goldsmith (Frémion, 2007 : 115), le fondateur de la revue anglaise *The Ecologist*. Les Amis de la Terre coordonnent des actions, comme les manifestations à vélo ou la lutte contre le nucléaire. Ils mettent en place un « réseau » : le Réseau des Amis de la Terre (RAT). Ils traduisent et publient des livres, ainsi celui des époux Ehrlich (« *La bombe P* ») ou le collectif « *Perdre sa vie à la gagner* » (Les Amis de la Terre, 1977). Ils présentent des candidats aux élections, ainsi René Dumont, aux élections présidentielles de 1974. Une grande partie des écologistes français passent par les Amis de la Terre (Samuel, 2006).

Une « mouvance » aux contours flous

Où commence le « mouvement écologiste » ? Où s'arrête-t-il ? Le pacifisme de Greenpeace est-il écologiste ou simplement pacifiste ? Voyons ce qu'en dit le mouvement lui-même. Les Amis de la Terre écrivent, en 1977, un « *Texte de Base* » qui entend jouer le rôle de plate-forme fondatrice pour ce « mouvement écologiste » dans lequel ils se situent. L'écologisme, c'est « *des groupes ad-hoc (vie et hygiène naturelles, agro-biologie, lutte contre les rayonnements ionisants ou les vaccinations etc.), des militants issus des milieux révolutionnaires (Mai 68 et autres), des associations de défense de l'environnement, des féministes, des mouvements de contre-culture, des travailleurs inquiets, critiques et conscients de leurs responsabilités (scientifiques, ouvriers, paysans, juristes, journalistes, enseignants etc.), « d'inorganisés » qui répugnaient à militer dans des mouvements sectaires, et enfin des personnes directement touchées par la dégradation de la qualité de leur vie (dans les domaines de l'environnement, du travail, de la santé, des libertés etc.)* »[18]. Voilà qui ne peut que laisser perplexe, quant à ce qui relie ces associations entre elles. Et pourtant : elles partagent des valeurs, un vocabulaire, une expertise, un ensemble de « lieux communs », d'évidences, de pratiques, qui, pour n'être pas vraiment structuré, n'en existe pas moins.

Cette unité dans la diversité n'a pas varié, depuis les années soixante-dix. La liste des membres de « l'Alliance pour la Planète », vaste organisation parapluie créée lors du Grenelle de l'Environnement en 2007, en témoigne et en donne une nouvelle fois une idée. Elle regroupe en effet les associations suivantes[19] : Biosphère (un réseau de documentation), la CFDT, le CNIID (lutte contre les déchets), Collect-IF (association de navigateurs contre les sacs plastiques), Colibris (autour de Pierre Rabhi, Terre et Humanisme), Acecomed et collectif des écomédecines (médecine écologique), Ecologie Sans Frontières

[18] Document original. Fonds de l'auteur.
[19] Consultation du site Internet http://lalliance.fr, mai 2011.

(collectif de juristes dont l'objectif est de « criminaliser les pollutions »), la Fédération Nationale de l'Agriculture Biologique, la Fondation Sciences Citoyennes, Goodplanet (organisation du photographe Yann Arthus-Bertrand), la Croix Verte (fondée par Gorbatchev en 1993), Générations Futures (anciennement Mouvement pour le Droit et le Respect des Générations Futures, association de lutte contre les pesticides), l'Institut Culturel Karma Ling (bouddhiste), Intelligence Verte (jardinage bio), la Ligue de l'Enseignement, les Amis du Vent (organisateur du Festival du Vent en Corse), Max Havelaar (commerce équitable), Négawatt (association de professionnels de l'énergie élaborant des scénarios prospectifs visant à diviser par quatre les émissions de gaz à effet de serre), Nord Écologie Conseil (« *un réseau de scientifiques et de spécialistes des questions environnementales et écologiques* »), Quartiers Sans Frontières (association du Nord dont l'objet est « *la lutte contre toutes les discriminations et la promotion de l'égalité des chances* »), R3D3 (rencontres régionales de décideurs autour du développement durable), Réseau Action Climat France (collectif d'associations dédié à l'expertise sur la question des changements climatiques), Robin des Toits (vigilance sur les ondes liées numérique, portables et wifi), Réseau Environnement Santé (qui a notamment fait interdire le bisphénol-A), Sciences Frontières (organise un festival), la Sea Shepherd Society, Sherpa (juristes, défense des droits de l'homme et protection de l'environnement), SoliCités (développement durable à destination des collectivités territoriales), Tchendukua (aide humanitaire aux « peuples racines », parrainée par Edgar Morin, Pierre Richard et Jean-Marie Pelt), association Terre international (d'origine sud-africaine), Touche pas à mon panneau solaire (« *mobilisation spontanée de plus de 3500 « amis » débattant des effets dévastateurs du décret du 9 décembre 2010* » qui suspendait les tarifs de rachat de l'électricité solaire), Université Rimay-Nalanda (« *éducation à l'écologie holistique dont le projet est la réalisation d'une communauté contemporaine viable* ») et le WWF. L'Alliance accueillait en outre en 2007 des organisations qui l'ont quittée depuis, l'Alliance s'étant endormie : le Comité d'Action pour le Solaire, la CRIIRAD (Commission de Recherche et d'Information Indépendantes sur la Radioactivité, créée à la suite des mensonges d'État sur le nuage de Tchernobyl qui se serait arrêté à la frontière de la France), le GSIEN (Groupement des Scientifiques pour l'Information sur l'Energie Nucléaire), la Fondation Cousteau et SOS Environnement. Alphandéry & al. (1991 : 72-75) ajoutent à juste titre à cette liste les associations faisant la promotion des médecines douces, du vélo, d'une chasse écologiquement responsable, de l'habitat sain etc. ces associations étant par exemple présentes dans les salons « écologistes », autre moyen de borner les contours de la mouvance par l'expérience.

Les associations « écologistes » intègrent donc en leur sein une diversité d'activités qui est désormais très éloignée de celle des associations naturalistes des origines. Mais ces dernières ne sont pas en reste. La nature est toujours l'objectif de France Nature Environnement (« *la nature a besoin de nous* » dit Bruno Genty, dans l'édito du rapport annuel 2010), mais les moyens ont changé, ils ont remonté de la simple « protection de la nature » vers les causes de la dégradation environnementale. FNE, en 2010, a travaillé sur la loi de modernisation de l'agriculture et de la pêche, sur le projet de loi de finances 2011, a été présente dans d'innombrables comités consultatifs relatifs aux déchets, risques industriels, a surveillé les entrées de bois illégal en France, fait la promotion du « sans OGM », du transport et de la mobilité durables etc. Son trente-quatrième congrès a été centré autour d' « *une économie respectueuse de l'homme et de l'environnement* ». FNE a même formulé ce qui ressemble à un véritable projet de société

alternatif, à l'occasion de ses 40 ans : « *40 propositions pour des territoires robustes et désirables* »[20]. Moins ambitieux politiquement que le *Texte de Base* des Amis de la Terre de 1977, il s'en approche toutefois beaucoup, surtout si l'on tient compte de la différence de contexte historique et qu'on le rapproche de ce que produit aujourd'hui cette dernière association, par exemple son texte sur les « sociétés soutenables »[21], qui critique le capitalisme, le productivisme, les dangers du techno-scientisme, l'obsolescence accélérée et la société de consommation, pour défendre la démocratie et une égalité d'accès aux ressources naturelles.

L'énumération des sujets traités et la diversité des associations présentes permet de comprendre facilement pourquoi les observateurs parlent de « *mouvance* » (Boy, 1995 : 9), de « *nébuleuse complexe* » (Alphandéry, 1991 : 6), de « *patchwork hétéroclite mal cousu* » (Lascoumes, 1994 : 45), tant les objets semblent être divers et sans lien évident entre eux pour un observateur extérieur : opposition à la construction d'un aéroport, mobilisation pour un site remarquable, défense d'une espèce rare etc. Cette diversité associative est source d'étonnement : quoi de commun, en apparence, entre les panneaux solaire, le bouddhisme et les médecines holistiques ? Des tentatives de classification ont été tentées, du côté des sociologues et des politistes, et même des écologistes eux-mêmes, sans arriver à faire consensus, n'ayant même pas, pour la plupart, de véritable fil conducteur. Daniel Boy propose ainsi cinq grandes catégories : les environnementalistes, les antinucléaires, les consommateurs, les tiers-mondistes et les anti-militaristes (Boy, 1995 : 9). Arne Naess considère depuis longtemps que les trois grands mouvements sociaux contemporains sont le marxisme, le pacifisme et l'écologisme (Naess in Sessions, 1995 : 465). Pierre Lascoumes propose une typologie du rapport à l'environnement, organisée en deux axes, spatial (local / global) et temporel (protection d'un lieu de mémoire / intervention tournée vers l'avenir) ; en découlent quatre modalités du rapport à l'environnement : individualiste et appropriatif (protection d'un lieu ayant une importance locale – un étang, un lieu d'enfance etc.), protectionniste et communautaire (protection d'un mode de vie, la lutte contre une antenne-relais, le passage d'une autoroute etc.), individuel et libéral (tourné vers l'avenir et la responsabilité – militer contre la pollution urbaine, mes émissions de gaz à effet de serre, la pollution des sols etc.) et enfin collectif et interventionniste (action publique tournée vers l'avenir) (Lascoumes, 1994 : 54-56). Ces classifications permettent de clarifier un peu mais elles ne font pas véritablement sens, elles ne permettent pas de saisir la cohérence globale des mouvements – une cohérence qu'ils revendiquent pourtant. Qu'est-ce qui les fait entrer dans l'Alliance pour la Planète ? Sur quelles bases, sur quelles valeurs communes ? Pourquoi se « reconnaissent »-elles entre elles, par-delà des divergences qu'elles aiment à souligner, parfois à l'excès ?

Peut-on en savoir plus en se référant aux filiations idéologiques ? Yves Frémion (2007), seul écologiste auteur d'une histoire du mouvement écologique, ne nous facilite pas la tâche puisqu'il ne propose pas moins de douze entrées pour classer les engagements et motivations écologistes : les naturalistes, les environnementalistes, les consuméristes (Ralph Nader), les économistes (thèses sur l'épuisement des ressources, sur la naissance du développement ou de la société de croissance, sur un éventuel écodéveloppement etc.), les « penseurs » (Denis de Rougemont, Bertrand de Jouvenel, Hannah Arendt,

[20] http://www.fne.asso.fr/plateformefne/index.htm

[21] Amis de la Terre – texte de position en ligne http://www.amisdelaterre.org/Notre-vision.html et rapport Wuppertal Institute, *Vers une Europe Soutenable*, 1995. http://www.amisdelaterre.org/Rapport-Vers-une-Europe-soutenable.html

Hans Jonas, Günther Anders, Edgar Morin, Jean Chesnaux, Paul Virilio, Michel Serres, Gébé, Alain Touraine, Jean Baudrillard, Jacques Robin, Paul Ricoeur), les ethnologues (Théodore Monod, Robert Jaulin, Pierre Clastres), les « psys » (Félix Guattari), les pacifistes (Henry David Thoreau, Gandhi, Martin Luther King), les féministes (Françoise d'Eaubonne), les libertaires (Murray Bookchin, Paul Goodman, Alan Watts, Gordon Rattray Taylor), les régionalistes (Robert Laffont) et « les déclencheurs » (Jacques Ellul, André Gorz, Serge Moscovici, Ivan Illich, René Dumont). De leur côté Brice Lalonde et Dominique Simonnet voient quatre « *sensibilités* » dont ils estiment qu'elles « *se réunissent* » dans l'écologisme : « *les intellectuels de la survie* », qui comprennent les naturalistes mais aussi les physiciens qui, par exemple en 1972, lancent un appel pour l'arrêt du programme nucléaire français, ou le « Groupe des Dix », qui essaient de formaliser le « *nouveau paradigme* » sur lequel s'appuie l'écologie politique (complexité etc.) ; des « *amateurs pour changer la vie* » (Lalonde & Simonnet, 1978 : 27), qui regroupent les critiques de la société industrielle en tant que mode de vie, quotidien ; les « *défenseurs du cadre de vie* » (*ibid.* : 33) qui s'opposent au bruit, à la pollution visuelle, les autoroutes, l'écrasement des régionalismes par l'État jacobin etc. ; et enfin « *les apôtres du vitalisme* » - les associations de protection de la nature.

Si les observateurs se divisent quant aux catégories, la bibliographie qui sous-tend les propositions est similaire et cohérente : ce sont toujours les mêmes auteurs qui reviennent, à peu de choses près. On commence toutefois à entrevoir la difficulté. Le corpus ainsi mis en avant, bien qu'identifiable et singularisable, ne présente pas d'unité évidente pour quelqu'un d'extérieur au mouvement. Aucun auteur ne semble sortir du lot, aucune catégorie ne se donne de manière évidente pour commencer à élaborer une analyse. Le déluge de références exotiques noie le philosophe, l'amateur et même l'observateur averti. Du côté des sciences humaines, chaque discipline aura tendance à ne retenir que ce qui est pertinent pour son cadre d'analyse. Et pour le philosophe la récolte est maigre : la plupart des auteurs mis en avant soit n'ont jamais été étudiés en philosophie, soit ne sont pas considérés comme des philosophes (à juste titre d'ailleurs car les Robert Hainard ou Aldo Leopold ne maîtrisent pas du tout le vocabulaire philosophique) soit n'ont même pas vraiment écrit sur l'écologie, ainsi Hannah Arendt. Un examen même superficiel conduit rapidement à la conclusion que ces auteurs ne sont pas évidents à situer dans les catégories habituelles de la philosophie, politique ou non. Le courant de « l'éthique environnementale » se simplifie à coup sûr l'existence en n'ayant recours qu'à une toute petite partie de ce corpus dont il propose une interprétation cohérente mais assez étroite, et peu représentative de « l'écologisme ». Les autres doivent composer avec ce qu'ils trouvent et inventer des classifications qui restent généralement peu satisfaisantes. Comme il est assez facile, ensuite, de faire remarquer à leur auteur ces manques et incohérences, beaucoup se découragent. Les intellectuels du mouvement semblent eux-mêmes avoir des difficultés à identifier les racines idéologiques de leur engagement. On peut ainsi s'interroger sur la logique proposée par Frémion, qui, outre la trop longue liste de catégories, exhibe un certain nombre de bizarreries, ainsi le fait de ranger un personnaliste comme Bernard Charbonneau avec les naturalistes, que cet auteur critique pourtant assez fortement, ou de mettre dans la catégorie des libertaires un journaliste critique de science sensible aux questions religieuses tel que Gordon Rattray Taylor.

« Ecologistes » et « environnementalistes »

Les écologistes et leurs critiques s'accordent tout de même pour faire une différence importante entre la « protection de la nature » (ou « environnementalisme »), qui s'en tient à une activité sectorielle, étroite, à la manière d'un syndicat, et « l'écologisme », qui renvoie à la question plus générale de la quête de « sociétés écologiques », d'un « nouveau paradigme », avec les mêmes accents, dans le discours prophétique, parfois, que les hérauts du mouvement socialiste naissant au XIXème siècle, et nous verrons que ce n'est pas une coïncidence. Pour Yves Frémion, protection de l'environnement et écologie politique sont des courants différents, qui n'ont pas la même histoire ni les mêmes pères (2007 : 9). Alphandéry relève à juste titre qu'Illich, Moscovici, Gorz, Dumont, Passet etc. bref les auteurs qui sont les plus fréquemment cités dans le mouvement ont tous mis en cause le réductionnisme de l'écologie environnementaliste (Alphandéry, 1991 : 133). Dominique Simonnet ne consacre qu'une ligne à ce courant, pour s'en distinguer, dès la première page de son ouvrage (Simonnet, 1979 : 3). Pour Alain Lipietz, l'écologie « humaine » ne se réduit pas à « l'environnement » (Lipietz, 1999 : 7), l'écologiste ne se reconnaît pas dans la présentation du journaliste qui fait de lui « *un protecteur de la nature vierge* ». Il regrette que le monde politique veuille confiner les Verts à l'environnement (*ibid*. : 26). Pour Antoine Waechter, « *ne faisons pas l'erreur de les* [les écologistes] *réduire au rôle de syndicalistes de l'environnement et d'assimiler leur expression politique à un poujadisme vert* […] *Les militants d'associations qui fondèrent le premier mouvement d'écologie politique, en 1973, puis qui portèrent la candidature de René Dumont à l'élection présidentielle de 1974, étaient las de se battre contre les conséquences dévastatrices d'un système : il fallait modifier le système lui-même* » (Waechter, 1990 : 16-17). Pour Yves Frémion, « *on appelle « environnementalistes » ceux qui, soucieux de la protection de l'environnement, ne font pas le lien avec le social, l'international et le citoyen* » (Frémion, 2007 : 13). Et pour Guillaume Sainteny, « *la thématique écologiste se construit d'abord, dans son origine comme dans sa tonalité et son apparence, comme une critique fondamentale de la société industrielle et de ses aspects productivistes, technocratiques et de consommation* », que la poursuite de la croissance symbolise (Sainteny, 1997 : 57).

Pourtant l'examen des programmes des partis et des rapports annuels des associations est un peu décevant, tant il semble avant tout porter sur la transformation des rapports à la nature : agriculture biologique, transports doux, sortie du nucléaire etc. Difficile de dire jusqu'à quel point les « environnementalistes » sont « écologistes », ou vice-versa, au-delà des déclarations. Imprécis, ce courant de pensée l'est sans aucun doute. Mais il le reconnaît, c'est ce qu'oublient souvent les observateurs. L'écologisme se vit comme une quête, une recherche, un chemin, et non comme une vérité toute faite. Tout n'est pas relatif non plus : la rationalité de l'écologie est partout sous-jacente, dans les analyses qui sont produites. Les Amis de la Terre entendent dès 1977 jouer ce rôle central qui est « *de consolider cette convergence dans une optique écologiste, en mettant l'accent sur la critique des modèles économiques et politiques classiques et sur la proposition d'alternatives* » (Texte de Base de 1977). L'écologie politique naissante a conscience d'être une pensée jeune, dans le berceau. Elle a conscience de venir « après », après ces grandes pensées politiques du XXème siècle que sont le libéralisme et le marxisme. Elle se veut donc ouverte aux différentes contributions, attentive aux nouveautés : « *le courant écologique est désormais en mesure d'exercer une influence profonde sur l'opinion publique et sur les décisions. Nous devons donc éviter, par notre diversité, le dogmatisme, le sectarisme, l'irresponsabilité, la fuite et les tactiques*

uniformes » (Texte de Base). Le mouvement estime déjà posséder une certaine cohérence, notamment sur les buts. Le *Texte de base* des Amis de la Terre de 1977 est très explicite : il s'agit de proposer un « *nouveau mode d'organisation de la société, fondé sur l'autogestion des individus et des cellules sociales* ».

Transformation sociale, oui, mais de quel ordre ? Pour aller où ? L'observation des mouvements ne dissipe pas l'impression de flou. Ainsi lors du Sommet sur l'Environnement Humain, à Stockholm en 1972. Des personnes isolées, venant des quatre coins du monde, se retrouvent sans accord préalable sur les grandes lignes d'un programme écologiste. Leur adversaire commun est identifié de manière spontanée : ce sont les grandes firmes et les gouvernements des États riches (Vadrot, 1973 : 113). La clé est de supprimer la pollution plutôt que la gérer. On parle de « *croissance responsable* » ou « *d'économie de stabilité* », avec un consensus sur la nécessité de stabiliser la population globale et de « *changer la vie* » (*ibid.* : 307). Le conditionnement idéologique et la pollution mentale sont dénoncés, ainsi que ces conditions de la vie moderne qui provoquent la consommation de drogue. On parle de « *transnationalité* », terme inventé pour l'occasion et qui est préféré à « *international* », utilisé dans toutes les déclarations officielles et jugé vidé de sa substance. L'idée est qu'une seule Terre renvoie à un seul peuple (*ibid.* : 282). L'écologisme naissant s'affirme d'emblée cosmopolitique. Le sentiment dominant est que la révolution est inéluctable, et que la pression transnationale ne peut qu'accélérer les choses. On parle de « *conscience* », pour ne pas parler « *d'internationale* », jugé trop connoté, de « *révolution écologique* » et de « *révolution culturelle* ». À cette époque la Chine joue du prestige d'être en passe de réussir un autre développement, à tort ou à raison. Le Forum alternatif de Stockholm a même élaboré un programme : faire des ressources naturelles un bien public mondial, avec une priorité égale de la redistribution et de la conservation ; remplacer l'exploitation économique des derniers espaces par un développement équilibré et planifié ; développer l'agriculture biologique ; faire que l'aménagement du territoire ait la qualité de vie pour objectif ; que les technologies appliquées aux recherches industrielles, militaires et spatiales soient contrôlées ; que les travaux biologiques et technologiques permettent une meilleure connaissance du « *manteau vert* » de la terre ; que soient mis en place un planning familial et une répartition équitable des ressources ; que l'exploitation des espèces menacées fasse l'objet d'un moratoire ; que la croissance économique soit remplacée par une économie de survie et des valeurs non matérialistes ; que les essais nucléaires soient stoppés ; qu'une fédération mondiale soit créée. Oui, mais : que sont ces « valeurs non matérialistes » ? Le sont-elles vraiment ? Quel est leur rapport avec la « survie » ? Qu'est-ce que cette économie stabilisée ? Cette révolution culturelle ? Grand bond en avant ou retour en arrière ? Le flou demeure.

Le meilleur moyen de présenter cette galaxie est peut-être finalement de résumer grossièrement quelques-unes de ses thèses, pour donner au lecteur un aperçu général et approximatif de l'idéologie dont nous allons discuter. Un tel résumé ne serait peut-être revendiqué comme tel par aucun écologiste, mais il a son utilité à titre pédagogique, pour celui ou celle qui n'a aucune culture dans le domaine.

L'adversaire privilégié par l'écologisme est la technologie. Ainsi le rapport *Changer ou disparaître*, publié en 1972 par Edward Goldsmith, fondateur de la revue de référence *The Ecologist*, et diffusé à 500 000 exemplaires : « *l'accroissement de la technosphère ne peut avoir lieu qu'au détriment de la biosphère* » (Goldsmith & al., 1972 : 16), de l'épuisement des ressources minérales et celui de la population. Ce milieu

technologique jugé destructeur de la nature n'est pas considéré comme accueillant pour l'homme non plus. Pour Philippe Saint-Marc, énarque, chrétien, cet environnement provoque maladies, stress et vide spirituel (Saint-Marc, 1971, 1994). La recherche obsessionnelle de rendements croissants oublie les biens immatériels et les services rendus par la nature : eau, air etc. Saint-Marc estime que nous devons dédensifier, ruraliser, démocratiser, préserver, végétaliser, embellir et épanouir. La protection de la nature est sans espoir dans une société en expansion infinie (Hainard, 1980 : 23). L'alternative est claire : destruction ou socialisation de la nature. Pour Yves Lenoir, l'adversaire, c'est la technocratie et en particulier l'État : « *au monde vivant, autonome, se substitue une administration inefficace. L'État remplace la nature, la gestion supplante l'autogestion* » (Lenoir, 1977 : 12). Le recul de la nature, c'est le recul de la liberté. C'est aussi l'opinion de Barry Commoner (1972), de Cornélius Castoriadis et de Daniel Cohn-Bendit (1981) qui appellent de leurs vœux une société autonome, socialiste, libérée du capitalisme. Tout en s'accordant sur la défiance envers le capitalisme, la plupart se méfient aussi du socialisme, soupçonné d'être autoritaire, productiviste. André Gorz, alias Michel Bosquet, journaliste, fondateur du Nouvel Observateur en 1964, figure très connue du milieu intellectuel, rejoint les idées de « Socialisme ou Barbarie » en ajoutant que la crise peut être gérée de deux manières : par le socialisme ou par un éco-fascisme (1975 : 92), par « *l'hétérorégulation technofasciste* » ou par « *l'autorégulation conviviale* » (1977 : 92). Il rejoint en cela les thèses d'Ivan Illich dont le propos central est de démontrer que l'accumulation de moyens finit par se retourner contre les fins : la recherche de vitesse ralentit, la débauche de moyens pour la médecine finit par rendre malade, l'accumulation d'heures passées à l'école appauvrit les connaissances collectives (Illich, 1971, 1973, 1975). À chaque fois, un même processus, la même histoire est à l'œuvre, décrit par des auteurs comme Ivan Illich ou Jacques Ellul : les sociétés industrielles tentent de répondre aux questions politiques par une accumulation supplémentaire de moyens ; ces moyens, au-delà de certains seuils, s'inversent en fins et provoquent de nouveaux problèmes, auxquels on répond par davantage de moyens, ce qui empire la situation au lieu de l'améliorer. « L'idéologie du travail » est brocardée, et la réduction du temps de travail est une mesure qui revient fréquemment dans les revendications. L'anthropologue Marshall Sahlins (1972) est souvent mis en avant pour avoir montré que les sociétés de l'âge de pierre travaillaient peu, contrairement à la vulgate qui justifie le travail par la volonté de sortir de l'état de nécessité qui était supposément le leur. En 1977 le collectif Adret montre que vivre en travaillant deux heures par jour est possible.

Pour Serge Moscovici, l'un des auteurs les plus cités, le travail prend une forme aliénée induisant une répression de notre nature intérieure (Moscovici, 1974). Nous ne savons plus nous rapporter aux autres (y compris aux êtres non-humains, à la nature) que sous le rapport du mécanisme, de la loi déterministe, prévisible – ce qui est destructeur du vivant, dont la nature est d'être libre et évolutif. C'est aussi la critique que fait Jacques Ellul, montrant que nous sommes pris, que nous le voulions ou non, dans un « système technicien » (1977) qui n'a d'autre loi que sa propre expansion. L'un des principaux moyens d'intégration et de conformisme est la publicité et la consommation, la manipulation idéologique qui masque les effets réels de ce qui se présente comme « le progrès », d'où les références à Jean Baudrillard, Guy Debord etc. Le marché, loin d'être un instrument de démocratie, est un moyen de manipuler et séparer les individus, les empêchant de contester l'ordre établi. Les thèses de J.K. Galbraith (1967) sont largement reprises, notamment l'idée de « filière inversée » qui soutient que c'est l'offre qui conditionne

la demande et non l'inverse. Jacques Attali et Marc Guillaume mettent en avant la fonction idéologique et mythologique de l'économie « scientifique », qui, sous des généralités et des banalités, conforte une vision précise du monde (Attali & Guillaume, 1974 : 15). Jacques Ellul (1988) décrit les mécanismes du « bluff technologique », qui conduit les moyens à se comporter en fins. L'historien Karl Polanyi (1944) est souvent cité, qui explique comment la société marchande, en voulant faire abstraction de la terre et de la vie, a engendré des misères terribles. La société actuelle est « contre nature » (Moscovici, 1972), elle détruit la nature à l'extérieur de l'homme mais aussi la nature en l'homme, l'obligeant à vivre contre ses propres désirs. La solution est donc de se ré-ancrer dans la nature, d'élargir son Soi jusqu'à prendre en compte l'écosphère dans la finalité de l'action (Naess, 1988)[22].

C'est toute une « société alternative » que Dominique Allan-Michaud (2000) voit se mettre en place par l'action de ces mouvements, qu'il caractérise comme étant une réactivation du « socialisme associationniste » de Pierre Leroux, préféré au « socialisme étatiste ». Le mouvement écologiste est une constellation « d'expérimentations sociales » dont l'ambition est de construire une « alternative économique » au jeu des seules associations naturalistes, organisations syndicales ou partis politiques. L'idée est de « *faire des micro-structures des révolutions minuscules dessinant une alternative économique pour une société d'autonomie* ». Les coopératives sont des « laboratoires d'expérimentation sociale ». Dominique Allan-Michaud voit le mouvement écologiste comme renouant avec une composante oubliée du mouvement ouvrier : les coopératives et le mutualisme. Il rappelle, dans son *Introduction*, les moments forts du coopératisme, et montre que les mouvements pensaient pouvoir atteindre une extension considérable, jusqu'à la société entière. Deux obstacles l'en ont empêché : le capitalisme, mais aussi le « socialisme scientifique » de Karl Marx, ainsi que le stalinisme qui s'en est suivi. En 1989 Allan-Michaud estimait entre 3000 et 4000 le nombre de ces entreprises qui peuvent se dire « alternatives » parce qu'elles présentent trois caractéristiques : être nées hors des structures institutionnelles héritées, être marquées par une forte autonomie de conception et de gestion, et « *se proposer de mettre en application une définition innovatrice des modes de travail, de production et de rentabilisation* ». Cette société s'expérimente largement « contre l'État ». Pour l'Agence de Liaison pour le Développement d'une Économie Alternative (ALDEA), créée en 1981, les critères d'une économie alternative « *renvoient à quelques notions : autogestion, autonomie, solidarité. Les entreprises alternatives doivent fabriquer un produit socialement et économiquement utile, dans le respect des ressources naturelles et de l'environnement, avec le souci d'un autre rapport avec clients et fournisseurs* ». Cela passe aussi par une autre répartition des pouvoirs dans l'entreprise. Tiers-mondisme, écologisme et non-violence viennent en tête des réponses à la question quant à la nature de l'idéologie qui anime les initiateurs de ces projets.

Le mouvement qui naît construit ses repères militants, ses batailles décisives. C'est la création du parc de la Vanoise, en 1967, puis la lutte et la victoire, en 1971, contre le projet immobilier qui voulait s'y installer ; ce sont les innombrables luttes ici contre un incinérateur, là contre une autoroute, ou encore pour la création de parcs naturels, l'installation d'agriculteurs « bio » etc. C'est aussi les luttes antinucléaires telles que la manifestation au Bugey (1970), à Fessenheim (1971-72), à Creys-Malville, entre 1977 et 1980, avec la mort de l'enseignant Vital Michalon, martyr du mouvement (31 juillet 1977), les grands mouvements populaires contre la centrale de Plogoff (1980), et Mitterrand arrivant au pouvoir qui suspend

[22] Ce livre contient des textes plus anciens.

le projet, ou plus récemment Notre Dame des Landes (projet d'aéroport). Ce sont aussi les grands rassemblements, tels que celui qui a lieu dans le Larzac, dans les années 73-74, puis en 2003 (300 000 personnes). Et aussi les sommets et contre-sommets internationaux, tels que le « Forum de l'Environnement », organisé par les Amis de la Terre à Stockholm en 1972, où l'on rencontre défenseurs des animaux, promoteurs de la nourriture macrobiotique, de l'agriculture biodynamique, Amis de la Terre, mouvements de lutte contre la guerre au Viet-Nam, pacifistes, chrétiens, marxistes, mouvements antinatalistes etc. (Vadrot, 1972 : 330). Aux États-Unis le premier Earth Day, le 22 avril 1970, est l'une des plus grandes manifestations jamais organisée dans ce pays, réunissant vingt millions de personnes (Sale, 1993 : 24). Ce sont enfin d'innombrables initiatives et mouvements dans la société, par exemple l'arrivée des « néo-ruraux » dans les campagnes, « *un processus éclaté, porté par une population que son homogénéité sociale relative ne constitue pas pour autant en une force sociale, poursuivant consciemment les objectifs d'une couche ou d'une catégorie sociale déterminée* » (Léger & Hervieu, 1979 : 9). Aux « marginaux » succèdent les « installés », qui s'intègrent et redynamisent des villages et des petites villes.

1.2.3. L'écologie en politique, de la France au Monde

L'écologie entre en politique, forme des partis et des institutions dédiées. Mais où mettre le ministère des générations futures ? Enjeu intersectoriel, impossible à caser, sa place se révèle aussi incertaine et instable que les mouvements dont il procède : c'est le constat fait par toutes celles et ceux qui ont successivement occupé le poste. L'environnement semble être partout. Mais le risque est qu'il ne soit nulle part. Et de fait les gouvernements qui se succèdent, de gauche comme de droite, peinent à assigner une place déterminée à cet enjeu dans les dispositifs gouvernementaux. Cela n'empêche pas le mouvement de se construire et de s'étendre. L'écologisme obtient jusqu'à 20% des voix, aux élections. Et il met en place une dynamique internationale de contre-sommets, bien avant que l'expression « altermondialisme » ne soit consacrée.

L'écologisme dans le jeu politique français

En Mai 68, les étudiants trotskistes et maoïstes tiennent le haut du pavé (Pronier & Le Seigneur : 25), et pour eux, l'écologie est au mieux un « front secondaire ». Seul le PSU, fondé en 1960, prend l'écologie au sérieux (Lalonde in Ribes, 1978 : 24). Les écologistes entendent donc très vite mener leurs propres actions. Dès 1974 ils présentent en France leur premier candidat à l'élection présidentielle : René Dumont, qui obtient 1,74% des voix. Des partis écologistes sont créés partout en Europe entre 1973, date de création du People Party devenu le Green Party anglais, et les années quatre-vingt-dix, quand les partis d'Europe de l'Est (Roumanie, Slovaquie) ont pu émerger, à la suite de l'effondrement des régime à parti unique (Sainteny, 1997 : 7). L'écologisme a d'ailleurs joué un rôle non-négligeable dans l'affaiblissement des régimes autoritaires (Telesiene, in Barbier & al., 2012, chapitre 23).

L'écologisme des partis s'installe dans le paysage politique français. Les écologistes seront de toutes les présidentielles, avec des scores modestes. Brice Lalonde obtient 4% en 1981, et Antoine Waechter ne fait pas mieux en 1988. Dominique Voynet régresse à 3,2% en 1995. Noël Mamère réalise le meilleur score à 5,3% en 2002, mais contribue à faire passer Jean-Marie Le Pen au second tour. En conséquence du « vote utile », la fois suivante, Dominique Voynet dépasse à peine 1% des voix. C'est au niveau local et dans les

élections dotées d'une forte dose de proportionnelle que les écologistes réussissent le mieux. En 1989 1000 écologistes dont 600 membres du parti « Les Verts », créé en 1984 à partir des Amis de la Terre, entrent dans les conseils municipaux (Boy, 1995 : 11). Aux élections européennes, la même année, les Verts obtiennent 10,7% des voix et neuf députés. Ils font à peu près le même score aux municipales de 1989 (Frémion, 2007 : 185). Ce succès aiguise les appétits. Les Verts ne restent pas longtemps le seul parti d'envergure. Brice Lalonde crée Génération Écologie (GE), soutenu par François Mitterrand, que l'affaiblissement des Verts arrange beaucoup. Verts et GE obtiennent au total près de 15% aux régionales de mars 1992, et entrent en force dans les conseils régionaux (Boy, 1995 : 12). Marie-Christine Blandin devient présidente de la Région Nord-Pas-de-Calais. Mais le combat entre Les Verts et Génération Écologie conduit aussi à des résultats désastreux aux européennes, avec 3% pour Les Verts et 2% pour GE. À la même époque, des déçus du socialisme investissent les Verts (Alphandéry, 1991 : 95). Dominique Voynet éclipse Antoine Waechter, qui quitte alors l'organisation et fonde en 1994 le Mouvement Écologiste Indépendant (MEI), qui restera loin derrière les Verts, en termes d'audience.

Quelles sont les caractéristiques de l'électeur écologiste ? Outre la sensibilité aux valeurs environnementales (Boy, 1995 : 48), il possède un fort capital culturel (Sainteny, 1997 : 81). Il ne vient pas de la bourgeoisie, ses parents sont souvent issus de milieux modestes et c'est la réussite scolaire qui lui a permis de s'élever dans la hiérarchie sociale. Le concept de « petit-bourgeois », employé péjorativement à son endroit par les mouvements marxistes, ne convient donc pas très bien, sauf si la promotion conduit forcément à la trahison – et c'est une question qui, on le verra, s'applique aussi au mouvement ouvrier, à partir du moment où il s'est embourgeoisé. Les partis écologistes accueillent un fort taux d'enseignants, mais aussi une très grande diversité d'origines. Le rapport à l'économie est plutôt de sensibilité « centriste », au sens où l'initiative privée est plutôt valorisée, contre le recours systématique à l'État. Les valeurs culturelles (genre, sexualité, famille etc.) au contraire sont de gauche. Les écologistes adhèrent aux nouveaux enjeux culturels des années soixante (pacifisme, féminisme etc.), ces « mouvements sociaux » étudiés par Alain Touraine (1965), qui se différencient de la vision libérale de la société économique comme de la conception marxiste de la lutte des classes et remettent en cause en particulier la centralité du travail. « *Il est plus utile aujourd'hui de parler d'aliénation que d'exploitation car le premier terme définit un rapport social et le second un rapport économique* » soutient Alain Touraine, évoquant l'avènement d'une société « *post-industrielle* » (Touraine, 1969 : 14). Si la parité n'est pas atteinte, la proportion de femmes est nettement supérieure à la moyenne, y compris dans les postes à responsabilité au sein des organisations. Les itinéraires militants sont multiples, ce sont souvent des démarches individuelles. Ils ont connu Mai 68 mais pour eux l'événement a été plus ludique que gauchiste (Pronier & Le Seigneur, 1992 : 29).

Au niveau institutionnel, c'est la DATAR (Délégation à l'Aménagement du Territoire et à l'Action Régionale), créée en 1963, qui joue un rôle pionnier. L'organisme contribue à élaborer les « 100 mesures pour l'environnement » en 1970, qui constitue le premier programme gouvernemental de grande ampleur sur le sujet (Charvolin, 2003 : 71). Ces mesures sont issues d'un questionnaire envoyé à 526 associations telles que la SNPN, ainsi que six mois d'enquête préalable, qui « *vont consister à traduire des connaissances en problèmes* ». En 1971 est créé un Ministère de la Protection de la Nature et de l'Environnement. Il est attaché au premier ministre et n'a pas d'indépendance budgétaire. Son premier

occupant est Robert Poujade. Dans un livre célèbre, *Le ministère de l'impossible* (1975), écrit au lendemain de son départ du gouvernement, l'ancien ministre explique que la politique de l'environnement est une gageure. Il s'agit de réclamer des droits de l'avenir dans des cénacles aux yeux fixés sur la conjoncture ; de défendre des biens qui n'intéressent pas les groupes les plus puissants ; de toucher à tout au mépris des cloisonnements traditionnels ; de heurter de front ou de biais des hommes ou des lobbies puissants (Poujade, 1975 : 22). Les objections sont nombreuses : n'y a-t-il pas de cause plus urgente ? N'est-ce pas un problème qui relève de l'international, c'est-à-dire de la diplomatie ? Peut-on parler d'environnement quand tant de pays sont encore en développement ? Poujade témoigne de trois types d'attitudes à son encontre. Ceux qui le voient comme un doux rêveur, ne travaillant pas sur « le réel » : ce sont les « *immobilistes* ». D'autres disent que l'environnement, c'est ce qu'ils ont toujours fait, ce sont les « *autosatisfaits* » (*ibid.* : 51). Enfin « *les plus intéressants* », la fraction dynamique qui pense que l'environnement est un grand dessein, qu'il faut le prendre en charge et avoir les moyens correspondants : ce sont les écologistes. Pourtant Poujade n'est pas un écologiste. S'il constate que les écologistes sont les seuls à bien comprendre la langue « environnementale » qu'il parle, il se trouve malgré tout contre eux à défendre le projet immobilier dans le Parc de la Vanoise, estimant que développement et environnement doivent aller de pair. Pour lui, arrêter la croissance, comme le suggère le rapport du Club de Rome, est une erreur (*ibid.* : 256).

Le ministère continue de chercher sa place dans l'organigramme. Il devient indépendant, sous Messmer, d'avril 73 à mars 74. Giscard d'Estaing le réduit ensuite à un Secrétariat d'Etat rattaché aux Affaires culturelles et à la qualité de vie, avant de le transformer en Ministère de la Culture et de l'Environnement, puis de l'Environnement et du Cadre de Vie (Charvolin, 2003 : 78-81). Douze lois de grande importance sont votées entre 1975 et 1977, et Dominique Allan-Michaud y voit le résultat victorieux de la pression écologiste (2000 : 97). Sous Mitterrand, au gré des remaniements ministériels, il est alternativement un ministère ou un secrétariat d'État. S'y succèdent Huguette Bouchardeau, Alain Carignon, Brice Lalonde (secrétariat d'État, 1988), Ségolène Royal (92-93) et enfin Michel Barnier, sous la cohabitation. Lalonde est le premier écologiste militant à occuper le poste (Boy, 1995 : 10). Son arrivée est aussi un moment de pérennisation définitive du ministère, qui ne redeviendra plus un secrétariat d'État. Avec Jacques Chirac se succèdent Corinne Lepage, Dominique Voynet (gouvernement Jospin), Roselyne Bachelot, Serge Lepeltier et Nelly Olin. Avec Sarkozy c'est Nathalie Kosciusko-Morizet qui occupe le poste. L'auteur du Grenelle accorde une telle importance au sujet qu'il laisse le ministère sans direction, quand sa titulaire se voit nommée à la direction de campagne du président-candidat.

Le flou conceptuel et donc organisationnel des autorités redouble le flou des écologistes eux-mêmes et la difficulté des analystes, dès le départ. Et le flou ne se dissipe pas, avec le temps qui passe. Quand on cherche une nomenclature pour organiser les « 100 mesures » proposées par la DATAR pour en améliorer la lisibilité, aucun ordre ne vient spontanément (Charvolin, 1991 : 80). Jacques Chaban-Delmas, quand il crée le ministère, en avril 1971, a cette boutade célèbre : « *quel beau ministère dont on a inventé le nom avant de connaître la chose* » (*ibid.* : 67). À cette époque on parle d'ailleurs plus de « protection de la nature » et de « nuisances » que « d'environnement ». Mais ni les « nuisances » ni la « pollution » n'ont, dans les documents officiels en tout cas, de sens global : ce sont une accumulation de faits sans lien évident les uns avec les autres. De plus, si les auteurs égrènent des problèmes bien documentés (ressources

naturelles, encombrement urbain, sites naturels, bruit, pollutions diverses, risque nucléaire etc.), ils avancent peu de solutions, reproduisant le trope caractéristique des ouvrages des « lanceurs d'alerte » évoqués plus haut. Et ici aussi, d'emblée, dans cette littérature, c'est la dimension mondiale qui est convoquée.

La construction du ministère elle-même témoigne de beaucoup d'hésitations : faut-il lui rattacher l'hygiène au travail, par exemple (Charvolin, 1991 : 93-95) ? Le périmètre ne va cesser de varier, au fil du temps, comme insaisissable. Son premier occupant, Poujade, dit improviser la structure du ministère, avant de le fonder finalement sur une compétence interministérielle (Poujade, 1975 : 30). Il avoue ainsi son incapacité à réduire le domaine à un seul sous-secteur de l'action publique. La création du ministère de l'environnement affecte l'ensemble des ministères, qui s'étaient jusque-là partagés la gestion des nuisances, des pollutions, de la protection de la nature : ministères de l'industrie, de la santé publique, de l'intérieur, de l'agriculture, de l'équipement, des affaires culturelles (Chevallier in Lascoumes, 1999 : 21-48). Même difficulté quant aux buts : quels sont-ils, en réalité ? Comment les discerner, au sein de cette constellation d'objectifs fragmentaires ? Après beaucoup d'hésitations, Poujade finit par donner trois orientations au ministère : la prévention et la réduction des pollutions et des nuisances ; la protection de la nature vivante et des espaces naturels ; l'amélioration du cadre de vie et de l'environnement rural et urbain (Poujade, 1975 : 66). Le ministère intervient sur les questions de gestion de l'eau (captage, épuration, assainissement), pollution des sols et de l'air, déchets (collecte et élimination), bruit (« *c'est là qu'on a été les plus énergiques* », *ibid.* : 95), paysage, parcs naturels et zones protégées, chasse et pêche (« *l'éducation cynégétique de beaucoup de chasseurs était nulle* » *ibid.* : 151), politique de la ville, forêts - et enfin dans le domaine des pollutions. Les missions du ministère semblent sans lien les unes avec les autres : pollutions, déchets, nuisance, sauvegarde de la nature et des paysages etc. (Charvolin, 2003 : 68). Chaque terme renvoie à un contexte législatif précis, car l'État n'est pas vierge en la matière : loi de 1930 sur la protection des paysages, décret de 1962 relatif aux épaves automobiles et aux déchets, loi de 1963 sur les parcs nationaux, de 1906 sur les sites naturels et monuments, de 1957 sur les réserves naturelles, de 1967 sur les parcs naturels etc.

La progression du côté du droit se montre pourtant tout aussi désordonnée. Michel Prieur estime que « l'environnement » est une « *notion caméléon* » (Prieur, 2011 : 1). Pour cet auteur, qui fait référence dans son domaine, quatre textes principaux définissent l'environnement, mais en proposent quatre définitions différentes : la loi du 10 juillet 1976 relative à la protection de la nature et des milieux naturels, sites et paysages ; la loi du 19 juillet 1976 sur les installations classées à la protection de l'environnement, qui utilise une notion plus proche des risques, nuisances et pollutions ; la loi du 3 janvier 1977 qui porte sur le patrimoine naturel et voit les choses sous un angle plus esthétique et architectural ; et la Convention de Lugano du 21 juin 1993 pour laquelle l'environnement désigne « *les ressources naturelles abiotiques et biotiques, telles que l'air, l'eau, le sol, la faune et la flore et l'interaction entre les même facteurs ; les biens qui composent l'héritage culturel et les aspects caractéristiques du paysage* » (Art 2.10).

Comment décrire le droit de l'environnement ? Les juristes semblent mal à l'aise. Michel Prieur estime que « *s'il est bien un concept vague, c'est bien celui de nature. Il évoque l'ensemble des choses créées par le grand horloger de l'univers* » (2011 : 4). Pour Agathe Van Lang, l'objet est « *insaisissable* », bien que sa

finalité soit claire : la « *protection de l'environnement* » (2002 *:* 52). Certes, mais protéger quoi ? On tourne un peu en rond ! La dichotomie entre écologisme et environnementalisme semble aussi faire sens ici. En effet pour Agathe Van Lang le droit de l'environnement comprend d'un côté le droit de la protection et de l'autre le droit de la limitation des atteintes à l'environnement, ce qui revient à l'inscrire dans le second courant. Michel Prieur estime au contraire que le droit de l'environnement est issu de l'écologisme (2011 : 1), ce qui le conduit à distinguer six parties, et non deux : l'administration de l'environnement (État, collectivités territoriales, agences) ; le « *droit de la nature et de la biodiversité* » (faune, flore, bois, forêts, incendies, pêche, chasse etc.) ; le droit des nuisances et des pollutions (bruit, émissions de gaz à effet de serre, centrales nucléaires et installations à risque, environnement du travail) ; le droit des ressources naturelles (mines, sous-sol, énergies renouvelables), le droit de l'environnement urbain, rural et culturel (documents d'urbanisme, normes de consommation d'énergie, tourisme, réglementations agricoles, risques naturels et technologiques, patrimoine historique, paysager etc.), et enfin les régimes de surveillance et de sanction.

La progression des enjeux écologiques dans la régulation politique générale est par la suite assez irrégulière. Elle est liée à des phénomènes contingents tels que le succès des écologistes aux élections, à tous les niveaux de gouvernance, les accidents industriels (l'accident de Seveso donne naissance aux directives du même nom etc.) ou environnementaux (marées noires etc.), les événements internationaux (sommets), ou à des conjonctures particulières (vague de chaleur de 1988 aux États-Unis que les médias relient au réchauffement climatique) etc. L'évolution semble erratique mais la progression de fond est continue. Une longue énumération serait fastidieuse, rappelons seulement que l'activité législative et la réglementation, dans ce domaine, a été très forte, touchant notamment les zones protégées (littoraux, montagnes, espaces sensibles, espèces menacées etc.), l'urbanisme, les déchets (création de filières de tri, réglementation des décharges, des incinérateurs etc.), l'agriculture, les activités industrielles, à risque ou non, la pêche et la chasse, la qualité de l'eau, puis progressivement d'autres domaines comme les produits verts et les divers labels qui en justifient l'appellation, les normes sur les produits (pollution pour les automobiles par exemple), les objectifs d'efficacité énergétique et de développement des énergies renouvelables etc.

Cette prolifération de textes ne veut pas dire que la législation soit suivie d'effets. Au contraire, le droit de l'environnement reste méconnu de juges qui, face à des exigences économiques, arbitrent régulièrement en faveur de ces dernières. Michel Prieur, dans son dernier ouvrage de synthèse sur le sujet, estime que l'enjeu le plus important du droit de l'environnement concerne sa « *non-application* » : son effectivité « *est loin d'être assurée* » (Prieur, 2011 : 1111).

L'altermondialisation avant l'heure et l'écopolitique internationale

La coopération interétatique en matière d'environnement n'est pas nouvelle. La Commission du Rhin date de 1895 et les commissions des pêches du début du XXème siècle (Le Prestre, 2005 : 131), et l'on pourrait trouver de multiples exemples dans un passé plus lointain (voir notamment Homer-Dixon, 1999). Et c'est l'Europe qui est aujourd'hui une source majeure de droit et de réglementation, en France, dans ce domaine : zones protégées (Natura 2000), traitement et recyclage des déchets (véhicules, déchets électriques et électroniques, piles, papier etc.), normalisation des appareils consommant de l'énergie,

l'agriculture, la pêche etc.

Mais les choses ont profondément changé, à l'échelle globale, au cours des quatre dernières décennies. Vouée essentiellement à la gestion des ressources naturelles d'importance économique, avant la seconde guerre mondiale, la coopération internationale en matière d'environnement englobe aujourd'hui des questions très variées, allant de la gestion des ressources communes et des écosystèmes à la lutte contre la pollution de divers milieux, en passant par la protection de la biodiversité et de l'atmosphère à la promotion de la santé publique. Dans les années soixante et soixante-dix, la structure de la coopération internationale s'est complexifiée pour englober tous les niveaux d'interactions internationales : inter et transétatiques, transnationaux (ONG) et intergouvernementaux (OIG).

Fixer un commencement à « l'écopolitique internationale » supposerait en toute rigueur d'avoir tranché la question du statut de l'écologie, pour pouvoir éventuellement affirmer si c'est la modernité, l'Occident ou le christianisme qui est en cause. Encore une fois, si le rapport à l'environnement est manifestement la composante d'une *philosophia perennis*, au sens où les corps humains sont à peu près les mêmes partout dans le monde et ont par conséquent des besoins similaires (eau, nourriture etc.), l'écologie n'en est pas moins une science récente, qui doit bien répondre à une situation qui ne peut pas entièrement se ramener à ce qui était en vigueur avant son apparition. A défaut de réponse, à ce stade de l'enquête, nous nous appuierons sur la chronologie proposée par Philippe Le Prestre qui propose de manière convaincante de décomposer l'évolution de la politique internationale de l'environnement en trois grandes phases distinctes (Le Prestre, 2005 : 131) : avant 68, entre 68 et 1986, et après 1987.

La première période est marquée par des actions variées et parfois intenses, mais limitées, allant de la fin du siècle dernier à la « conférence de la Biosphère » organisée par l'Unesco en 1968 en association avec la FAO, l'UICN, l'OMS et l'ONU. Ce sont notamment la fondation de sociétés nationales de protection des oiseaux et autres animaux, en Grande-Bretagne, en Allemagne, au Danemark etc. C'est aussi la création de parcs naturels, au Canada, en Australie etc. ou encore diverses réunions portant classiquement sur des questions de contrôle des ressources stratégiques. Après la seconde guerre mondiale le droit international évolue une approche plus « conservationniste », au sens où il s'agit moins de zones protégées (« préservationnisme ») que d'un usage « écologiquement rationnel »[23] des ressources : accord sur la protection des phoques, des cétacés, des homards, des pêcheries, le thon, l'ours polaire, la vigogne etc. Des efforts de protection sans lien direct avec les bénéfices économiques apparaissent très tôt, tels que la Convention de 1933 relative à la conservation de la flore et de la faune à l'état naturel ou la Convention sur la protection des oiseaux (1950).

Le 20 mai 1968, l'Assemblée Générale des Nations-Unies décide d'organiser une conférence mondiale sur l'environnement humain, à Stockholm en 1972 (Le Prestre, 2005 : 136). Quatre raisons en motivent officiellement la tenue : l'accroissement de la coopération scientifique internationale, la médiatisation croissante des problèmes d'environnement, les effets néfastes de la croissance économique sur le long terme et l'exode rural, et enfin un certain nombre de problèmes qui ne peuvent être résolus que par la coopération internationale. C'est notamment le cas des pluies acides, de la pollution de la Baltique, de

[23] Terme abondamment utilisé dans l'Agenda 21. Cela renvoie notamment à un usage des ressources renouvelables qui soit compatible avec son renouvellement effectif.

l'accumulation de métaux lourds et de pesticides chez les poissons et les oiseaux. La conférence attire 1500 délégués (Vadrot, 1972 : 13). Avec 113 États, en dépit du boycott de l'URSS, c'est la plus grande conférence jamais organisée. Les résultats notables sont une reconnaissance du problème, un élargissement de la conception des causes des problèmes environnementaux (définis comme procédant à la fois de l'industrialisation et de la pauvreté), une Déclaration énonçant 26 principes sur lesquels la communauté internationale devra fonder son action future (notamment la notion de « patrimoine mondial de l'humanité », ou le « principe pollueur-payeur ») et qu'un délégué sud-américain qualifie de nouvelle Déclaration des Droits de l'Homme (Vadrot, 1972 : 225), un Plan d'Action comprenant 109 recommandations et la création du PNUE. Les associations organisent un forum parallèle, et entrent dans l'enceinte des négociations, au titre « d'Organisations Non-Gouvernementales » (ONG), un statut prévu par les Nations-Unies depuis 1950.

Le contexte est celui de la guerre froide, de la décolonisation, de la recherche d'une « troisième voie » au sein des pays en développement. Dans les pays industrialisés la période est celle des « Trente Glorieuses », avec une croissance forte et un chômage inexistant, la main-d'œuvre manque et les pays développés provoquent et organisent une forte immigration à destination de leur territoire. En France le marxisme est très puissant, à l'inverse des États-Unis où règne un virulent anti-communisme. Dans ce contexte le rapport du MIT au Club de Rome ouvre une « *brèche* » (Hainard, 1972 : 7), provoque « *un séisme* » (Jacob, 1999 : 203). Intitulé *Halte à la croissance* (*Limits to growth*, 1972), il utilise les modèles informatiques pour explorer des avenirs possibles en jouant sur différentes hypothèses concernant la croissance démographique, la pollution, la production alimentaire, l'investissement et les ressources naturelles. Son but principal est de montrer l'impossibilité, sur le long terme, d'une croissance exponentielle, en particulier dans le domaine démographique, ainsi que le caractère contre-intuitif de ce problème. Sur ce dernier point, deux métaphores sont fréquemment mobilisées. L'une est l'histoire chinoise du joueur d'échec qui demande, s'il gagne, que le roi remplisse le damier d'un grain de riz dans la première case, deux dans la seconde, quatre dans la troisième etc. et ainsi de suite pour remplir le damier. Le roi perd la partie et s'aperçoit que les réserves de riz de tout le royaume ne suffisent pas à remplir le damier (Club de Rome, 1972 : 151). L'autre est la fable du nénuphar, dont la surface double chaque jour. S'il met longtemps avant d'atteindre la moitié de la surface de l'étang, il n'est alors qu'à un seul jour de le recouvrir entièrement. Le rapport reconnaît que limites ne peuvent être déterminés avec certitude, mais il souligne que la technologie n'a aucune incidence sur l'essence du problème : elle ne fait que le déplacer. Le rapport finit en examinant un état d'équilibre global possible, qui, pour une population stabilisée au niveau de 1970, autorise un doublement de la ration alimentaire, une espérance de vie moyenne de soixante-dix ans et un revenu moyen global égal à la moitié du revenu étasunien de 1970 (*ibid.* : 270).

À la conférence de Stockholm, le tiers-monde fait un sort au rapport du MIT (Vadrot, 1972 : 115). Il voit dans cette publication un reflet de la position arrogante des États industrialisés, qui cherchent à faire de la croissance de la population un bouc-émissaire commode. Il refuse de s'associer à la lutte des riches contre leurs propres maux. Environnement contre développement, c'est d'abord un dialogue de sourds habité par deux peurs, explique Claude-Marie Vadrot (*ibid.* : 85). Les associations soulignent que le rapport du MIT a été financé par la Compagnie des Indes Orientales, cette société dont ils rappellent qu'elle a colonisé

l'Inde et inauguré la première Chaire d'économie politique du monde, un siècle et demi plus tôt, et nommé Malthus pour l'occuper (*ibid.* : 71). Elles prennent le rapport comme un signe d'inquiétude des riches pollueurs devant les conséquences de leurs propres actions. Les pays du tiers-monde sont inquiets des conséquences protectionnistes de certaines mesures que pourraient prendre les pays riches. Un délégué africain déclare que l'argent mis dans le sauvetage des grands pandas serait plus utile s'il était investi dans l'amélioration des variétés de buffle (*ibid.* : 251).

La seconde grande période identifiée par Le Prestre est celle qui suit l'irruption des questions d'environnement sur la scène internationale, autour de 1972. C'est une période d'activisme intense, suivie d'un certain essoufflement, jusqu'en 1986. Les acteurs engagés dans l'écopolitique se diversifient rapidement, au cours de cette première effervescence. Le Programme des Nations-Unies sur l'Environnement (PNUE) est mis sur pied et localisé à Nairobi. L'OCDE crée un comité de l'environnement. L'UNESCO lance le programme *Man and Biosphere*. En 1973 est signée la convention internationale pour la prévention de la pollution par les navires (MARPOL) et la convention de Washington sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvages menacées d'extinction (CITES), qui est toujours l'organe de référence pour jauger de l'état de la diversité biologique, sur le plan légal. En 1976 est signée la convention sur l'interdiction d'utiliser des techniques de modification de l'environnement à des fins militaires ou toutes autres fins hostiles (ENMOD). En 1978 le naufrage de l'Amoco Cadiz fait la une des journaux et l'accident de la centrale étasunienne de Three Miles Island met un point d'arrêt au développement de l'atome civil dans de nombreuses parties du monde, notamment aux États-Unis.

Mais les tensions entre environnement et développement persistent. En 1974 la Déclaration de Cocoyoc les explicite. Prenant acte des tensions, l'ONU organise plusieurs « mégaconférences » sectorielles (Barney, 1980) : sur la population (1974), l'alimentation (1974), les habitats humains (1976), l'eau (1977), la désertification (1977), la science et la technologie pour le développement (1979), les sources nouvelles d'énergie (1981). Ces conférences ne sont pas nécessairement connectées entre elles, ni dans leur périmètre ni dans leurs recommandations, cependant. En 1980 l'administration Carter publie le rapport *Global 2000*[24]. Dans ce texte célèbre les constats portent dans l'ordre sur la démographie, la production alimentaire, les terres arables, la production pétrolière (élévation des prix prévue à la fin des années quatre-vingt-dix), la raréfaction des métaux (après l'an 2000, sauf nouvelles découvertes), les pénuries d'eau, la déforestation, la désertification et l'extinction des espèces (qui s'élèvera autour de 20%). La croissance démographique, qui se produit surtout dans le Tiers-monde, reste donc au centre des inquiétudes des pays riches, alors que du côté des pays pauvres c'est l'appétit sans fin des pays industrialisés qui est montré du doigt. En 1984 se produit l'accident chimique à Bhopal, en Inde, provoquant plusieurs milliers de morts. Mais le souci pour l'environnement est alors à son plus bas niveau (Le Prestre, 2005 : 148). La même année l'ONU met sur pied une Commission Mondiale pour l'Environnement et le Développement (CMED), avec des membres issus de pays industrialisés et de pays en développement, qui va, pendant trois ans, visiter 40 pays pour essayer de comprendre les liens entre environnement et développement. La CMED est dirigée par l'ancien premier ministre norvégien Gro Harlem Brundtland.

[24] http://www.geraldbarney.com/G2000Page.html

La troisième et dernière phase est celle d'une résurgence et une présence nouvelle de ces questions, caractérisées par « *la multiplication, l'accélération et la complexification progressives des interactions internationales et des questions traitées depuis 1987* » (Le Prestre, 2005 : 131). 1987 est une année charnière à bien des égards : parution du Rapport Brundtland propose une redéfinition du problème en termes de réconciliation de l'environnement et du développement (le « développement durable ») ; signature du Protocole de Montréal sur l'appauvrissement de la couche d'ozone, premier problème mondial et dont la résolution rapide génère beaucoup d'espoirs ; arrivée des critères environnementaux dans les paramètres des institutions financières internationales telles que la Banque Mondiale. À ceci s'ajoute des événements tels que la fusion du réacteur « Lénine », flambant neuf, à Tchernobyl (1986), que les pays industrialisés vont essayer de faire passer pour un accident « soviétique », l'effondrement de moitié des prises de pêche dans l'Atlantique Nord, la croissance rapide des ONG et l'atténuation des questions de sécurité, du fait d'une pacification des rapports Est-Ouest. Des partis verts sont apparus un peu partout et influencent la politique des États. En 1983 les Verts allemands obtiennent leurs premiers députés. En 1989 les chefs d'État se réunissent à La Haye et signent une Déclaration faisant état de leur inquiétude au sujet de l'atmosphère. La même année, à la suite du rapport Brundtland, les Nations-Unies décident de tenir une conférence sur l'environnement et le développement à Rio, en 1992. Le premier rapport du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) est publié en 1990. En 1991 est signée la convention de Bamako sur l'importation et la gestion des déchets dangereux. La Commission Européenne crée le programme LIFE, instrument financier pour l'environnement.

Le Sommet de Rio en 1992 semble être un éclatant succès. Deux conventions majeures sont signées : la convention sur les changements climatiques et celle sur la diversité biologique, bientôt suivies d'une convention sur la désertification (1994). Une Commission du Développement Durable est créée aux Nations-Unies, et se réunit annuellement. La Déclaration de Rio établit deux principes-clé, au sens où ils se révèlent plus tard être le lieu majeur de tension : les « *responsabilités communes mais différenciées* » et la reconnaissance par les pays développés de leur responsabilité dans la dégradation de l'environnement mondial. De nouvelles normes émergent peu à peu : le respect de toutes formes de vie (la « valeur intrinsèque » de la diversité biologique, reconnue dans la Convention du même nom), l'environnement comme patrimoine mondial de l'humanité, l'équité entre les générations, la prévention, la précaution (« *en cas de risque de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitude scientifique absolue ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives visant à prévenir la dégradation de l'environnement* »[25]), le droit au développement (résolution de l'Assemblée Générale des Nations-Unies en 1984), l'élimination de la pauvreté et diverses provisions sur les modes de production et de consommation, ainsi que sur les enjeux démographiques (Le Prestre, 2005 : 163[26]). En 1995 le second rapport du GIEC conclut à une influence des émissions de gaz à effet de serre d'origine humaine sur le climat. Un sommet mondial sur l'alimentation se tient à Rome en 1996. En 2001 signature de la convention de Stockholm sur les polluants organiques persistants (POP).

Mais des contre-tendances sont également à l'œuvre. Le Protocole de Kyoto, par exemple, qui était l'expression de l'engagement des pays riches (dits de « l'Annexe 1 »), est dénaturé dès 1997 par la

[25] Article 15 de la Déclaration de Rio.
[26] D'après un document UICN 1995.

demande surprise des États-Unis d'introduire des « mécanismes de flexibilité » dans les politiques de réduction des émissions de gaz à effet de serre. Les pays du tiers-monde voient tout de suite le risque : que cela conduise à un nouveau colonialisme (« CO2lonialism »[27]), et que les pays riches se contentent de s'acheter une bonne conscience, plutôt que de changer de mode de développement. En 2002 le Sommet sur le Développement Durable à Johannesburg se solde par un cuisant échec. La cause est facile à établir. Ce sont les ministres de l'environnement qui ont négocié les accords, en 1992, de manière totalement déconnectée des autres compartiments de la vie sociale et économique internationale. Or dans le même temps le contexte était devenu moins favorable à l'environnement, le néolibéralisme ayant pris une ampleur planétaire et n'ayant aucun souci à ce sujet. À Johannesburg ce sont les ministres des affaires étrangères, de l'industrie et de l'économie qui mènent les négociations. Les implications économiques des enjeux se trouvent beaucoup mieux pris en compte. Pour eux l'Agenda 21 établi à Rio en 1992 est une incroyable liste de bonnes intentions. Les tensions sont à leur comble et démontrent en creux toute l'importance géopolitique de l'écologie. Rendez-vous est pris pour 2012. On sort ici du cadre de l'étude de Le Prestre, pour entrer dans l'actualité. Ce sommet se tient à Rio, une nouvelle fois. Il porte sur « l'économie verte » et se produit dans un contexte de crise économique majeure et de raréfaction des ressources physiques : pic de pétrole conventionnel officiellement passé en 2006 (AIE, 2006), envol du prix des métaux, vaste mouvement d'achat de terres nouvelles par les pays riches etc. Et ceci dans le contexte d'un effondrement du néolibéralisme et d'un appel à un retour de la régulation. La question écologique prend une ampleur géopolitique.

De leur côté les associations continuent de tenir des contre-sommets qui anticipent de beaucoup ceux qui se tiendront près de trente ans plus tard, à Porto Alegre ou ailleurs. Le Green Party britannique est à l'origine en 1984 d'un sommet alternatif au G7, *The Other Economic Summit* (TOES), avec Ecoropa, une organisation européenne créée en 1975 par plusieurs leaders écologistes dont Edward Goldsmith, le fondateur de *The Ecologist*, et comptant parmi ses membres Denis de Rougemont, Jacques Ellul, Jacques Grinevald, le traducteur de Nicholas Georgescu-Roegen, ou encore Bernard Charbonneau. La secrétaire générale est Agnès Bertrand. L'organisation joue un rôle central dans les événements de 1998 qui conduisent à l'abandon de l'AMI (Accord Multilatéral sur les Investissements). Font partie de ce mouvement des figures mondialement connues telles que Vandana Shiva, Martin Khor, Walden Bello ou encore Chico Whitaker, l'un des fondateurs du Forum Social Mondial. Le TOES organise plusieurs éditions, dont l'une se tient en 1996 à Lyon, avec le slogan « les autres voix de la planète ». En 2002 en France se tient à l'UNESCO un colloque qui connaît un succès inattendu : « défaire le développement, refaire le monde », organisé par l'association la Ligne d'Horizon.

La partie du mouvement de Porto Alegre qui se situe dans l'héritage marxiste émerge sans même se rendre compte qu'il a été précédé de loin par les écologistes dans les techniques de contre-sommet qu'il met en place[28]. Jean Jacob fait ainsi du mouvement écologiste un aspect « méconnu » de « l'antimondialisation » (Jacob, 2006). Pour lui comme pour d'autres, l'écologisme n'entre pas clairement dans la catégorie de

[27] Expression largement utilisée dans les milieux militants.

[28] Ainsi Bernard Cassen, pour qui « tout a commencé à Porto Alegre », comme il l'explique dans un ouvrage du même nom (2003). Voir aussi Geoffrey Pleyers, *Alter-Globalization. Becoming actors in the global age*, Cambridge, Polity Press, 2011.

l'altermondialisation, qui se situe de manière non-ambiguë à la suite des mouvements d'émancipation plus anciens, socialistes et marxistes. Si les historiens de « l'altermondialisme » laissent le mouvement écologiste largement de côté, alors que celui-ci peut prétendre au nombre des ancêtres légitimes, notamment sous l'angle de l'organisation de contre-sommets, ce n'est pas sans lien avec la difficulté qu'ils ont de cerner la nature du mouvement. L'antiglobalisation écologiste n'est pas clairement « progressiste ». Jean Jacob note les rivalités qui ont existé en France entre Attac, figure de proue de l'altermondialisme « émancipateur » et le mouvement Ecoropa / International Forum on Globalization (Jacob, 2006 : 71). Pourtant, si les écologistes restent un peu en marge des Forums Sociaux Mondiaux, c'est aussi parce qu'ils sont sceptiques devant le manque de résultats concrets. Bien avant qu'Attac ne s'intéresse à la « démondialisation », le mouvement écologiste avait publié sur le sujet (Goldsmith & Mander, 2001 ; Bello, 2002). Alors que le socialisme et le marxisme ont nourri les plus grandes méfiances à l'égard des peuples autochtones et des paysans, l'organisation du Sommet des Peuples à Cochabamba par Evo Moralès semble donner raison aux écologistes, jusque dans l'appel à consacrer les « droits de la nature » lors de Rio +20. Cette revendication a été jugée « absurde » par le syndicaliste altermondialiste Pierre Khalfa (SUD-Solidaires)[29] : on ne saurait mieux illustrer les tensions qui existent entre ces deux mouvements qui se déploient à l'échelle planétaire.

Sur le plan des résultats, les observateurs s'accordent pour dire que l'espoir de démocratie mondiale suscité par la fin de la guerre froide est largement resté vain. Les progrès sur la voie d'un monde plus solidaire, plus écologique et plus juste sont peu nombreux. Au contraire la situation internationale tend à se détériorer. L'écopolitique affronte des défis extrêmement importants : l'intégration des considérations environnementales dans les autres accords et négociations internationales, la clarification et la légitimation de principes contestés, tels le principe de précaution, les inégalités de pouvoir et désaccords profonds sur les priorités et les responsabilités, et l'absence de leadership dans ces domaines, même si l'Union Européenne joue le rôle de chef de file sur certains dossiers (Le Prestre, 2005 : 164-165). Ainsi le sommet de Johannesburg a-t-il plutôt amplifié que réduit la fracture entre le développement durable et l'environnement, tournant à la négociation commerciale et privilégiant les questions locales aux enjeux transnationaux. Comme le disait déjà le premier ministre indien P.V. Narasimha Rao à Rio : « *nous habitons une seule planète mais des mondes différents* » *(ibid.* : 219), ou le président Bush lors du même sommet : « *notre mode de vie n'est pas négociable* ».

La situation semble paradoxale. La négociation sur l'environnement en vient peu à peu à mettre en cause le développement (inquiétude immédiate des pays du Sud, et qui n'a pas faibli depuis), la tension se focalisant peu à peu sur l'économie. D'où Rio +20. Est-ce l'économie, le problème, alors, comme le disent les écologistes, et non l'environnement ? Et dans quelles proportions ? Impossible de se contenter de dire que tout cela est de la faute du capitalisme : ses meilleurs critiques, les marxistes, n'ont rien vu venir, et quand tel était le cas ils n'ont fait que réinventer ce que l'écologisme avait déjà tracé. Impossible de soutenir qu'il n'est pas en cause non plus, tant il est évident que la poursuite sans fin de l'accumulation mène de manière évidente à la destruction de la planète. De quoi l'environnement est-il le nom, alors ?

[29] Libération, 23 août 2010.

1.3. L'écologie dans les sciences humaines

Exclusivement cantonnées aux sciences naturelles et au monde militant, dans un premier temps, les questions écologiques sont peu à peu abordées, avec beaucoup de méfiance et de timidité, par les sciences humaines. Le soupçon de militantisme, de la part du milieu des institutions de la recherche académique, n'est jamais loin : pour s'intéresser aux écologistes, se disent les critiques, il faut « croire » à l'existence de problèmes écologiques. Le chercheur qui s'y intéresse d'un peu trop près est donc facilement mis en cause dans sa neutralité, sans que ses collègues n'aient d'ailleurs la moindre connaissance du domaine. La précaution dont les chercheurs en sciences humaines font montre à l'égard des résultats des sciences naturelles telles que l'écologie est une bien curieuse attitude, dans une société qui estime que ces sciences sont son trait distinctif le plus évident, par rapport aux autres sociétés, et qu'elles sont la clé de son succès planétaire. Est-ce parce que ces spécialistes n'ont généralement que peu de formation en ces domaines, qui ne sont pas les leurs ? Ou cela tient-il à une réticence plus profonde ? À ce stade rien ne permet de le déterminer, car rien n'est explicité. Mais les conséquences sont graves, sur le plan de la recherche, car accuser un chercheur de manque de neutralité, c'est le mettre en cause dans ses compétences professionnelles, et le condamner à la marginalité. C'est très exactement ce qui se produit, et explique que certains universitaires ont été contraints à une sorte de « double vie », avec d'un côté leurs activités « scientifiques », sans lien avec l'écologisme, et de l'autre ce qu'eux-mêmes considèrent comme une activité scientifique mais que leurs collègues voient comme une production militante : leurs travaux sur l'écologisme. L'effet de censure est très net.

Dans les sciences humaines c'est l'économie qui s'approprie le plus le sujet, de très loin devant les autres. La consultation des rayons d'une bibliothèque suffit amplement à le confirmer : la plupart des volumes dédiés à l'écologie et au développement durable sont rangés dans ce rayon. Il n'est jusqu'aux manuels et livres de référence qui ne soient issus d'économistes (Vivien, 2005 ; Aubertin & Vivien, 2006)[30]. Et le fait est ancien, nous l'avons vu, comme en témoigne le rapport du MIT et les réponses qui lui ont été faites. Les productions des autres sciences humaines sont plus récentes, moins volumineuses ou moins diffusées. Nous avons déjà cité quelques repères : Alain Touraine, en sociologie, dans les années soixante, puis Catton & Dunlap, à la fin des années soixante-dix, et aujourd'hui tout un ensemble d'auteurs (notamment Denis Duclos, Michelle Dobré, Florence Rudolf, Bruno Latour, Michel Callon etc.) ; des travaux de sciences politiques, dont le lecteur a peut-être pu remarquer qu'ils datent pour l'essentiel des années quatre-vingt-dix, avec les travaux de Daniel Boy, Guillaume Sainteny, Bruno Villalba, Marc Abélès, Sylvie Ollitrault, Florian Charvolin ou encore Jean Jacob. Passer en revue ces travaux permet de faire un état des lieux de la question, et continuer de faire peu à peu saillir les éléments d'une problématique.

Outre l'économie, nous allons brièvement examiner les cas de la sociologie, de la géographie et de l'histoire. Les sciences politiques ne sont pas examinées, car nous les mobiliserons sans cesse par la suite. Le droit a déjà été brièvement évoqué. Nous aurons alors abordé les principaux domaines que nous serons appelés à mobiliser par la suite pour éclairer notre problématique.

[30] Citons aussi : *La France et le Développement Durable*, Regards sur l'Actualité, La Documentation Française, n°302, 2004. Notre propre ouvrage (Bréal, 2007, 2011) fait donc exception. Des exceptions qui se sont un peu multipliées depuis lors.

1.3.1. L'économie standard

La manière la plus naturelle de s'intéresser à la question de l'environnement et de l'écologie en économie serait de nous diriger vers les ouvrages dédiés, tels que le manuel de référence écrit par Sylvie Faucheux et Jean-François Noël (1995). Une telle démarche reviendrait pourtant à nous engager d'emblée dans une sous-catégorie de l'économie, en nous privant des moyens de situer ce sujet dans la discipline dans son ensemble. Aussi nous sommes-nous plutôt intéressés au manuel de Paul Samuelson et William Nordhaus (*Économie*, Economica, 2005), qui fait mondialement autorité. Nous pouvons ainsi observer que l'économie standard ne laisse qu'une place étroite à ces sujets, les mettant en doute (ce qui est l'attitude dominante), les considérant comme mineurs et ne provoquant aucune remise en cause plus large du cadre théorique dans lequel elle s'inscrit. Elle classe ces enjeux en trois grandes catégories : l'économie des ressources épuisables et du recyclage, l'économie des ressources renouvelables et de l'environnement, et la question des risques.

L'économie des ressources épuisables et l'entropie

Pour la théorie standard, nous avons affaire à différents types de biens : appropriables ou non, renouvelables ou non. L'originalité des ressources épuisables est que l'offre peut être considérée comme fixe (Nordhaus & Samuelson, 2005 : 370), et ne peut donc pas croître à l'infini. Devons-nous les consommer ? Et à quel rythme ? En 1974 l'économiste américain Robert Solow, prix Nobel 1987, estime que la réponse à la question posée par le Club de Rome a déjà été donnée par Harold Hotelling, en 1931. Pour ce dernier la question se ramène au rythme de consommation, qui doit être réglé par le taux de retour marginal sur investissement : une ressource est extraite si elle offre un meilleur rendement que d'autres placements, sinon elle est laissée dans le sol. Alors que Hotelling n'abordait que la question sectorielle des marchés de minerais, Solow (1957) généralise et explique comment ce marché se comporte dans l'ensemble de l'économie, dans le contexte de « l'équilibre général » et des modèles de croissance dont il est l'un des contributeurs les plus importants. Il conclut qu'investir dans des bibliothèques et des centres de recherche peut être plus intéressant qu'investir dans l'extraction des ressources naturelles, car ce sont les connaissances qui nous donnent les moyens d'accéder à de nouvelles ressources, quand les autres finissent par s'épuiser.

La même année l'économiste américain William Nordhaus (1973) conforte cette opinion et estime que le problème est moins la ressource naturelle que le capital et le travail, qui permettent d'accéder à des ressources très abondantes comme le nucléaire (surgénérateurs et fusion) dont il estime les réserves à au moins mille fois la totalité des réserves fossiles, permettant d'alimenter les automobiles pendant au moins cent millions d'années. N'est-il pas risqué d'être aussi optimiste ? Nordhaus répond que nous avons cent ans pour trouver, rien ne presse. Son hypothèse est que la raréfaction de certaines ressources naturelles provoque l'arrivée de « technologies de rupture » (*backstop technologies*) qui pallient au problème à temps. Une ressource s'épuise, mais une autre prend la relève. Au bois a succédé le charbon, puis le pétrole, puis l'électricité. Différents travaux empiriques tels que ceux de Barnett et de Morse, menés sur des séries longues (1890-1960) aux États-Unis sont mis en avant et semblent confirmer la substitution

(Vivien, 2005 : 37). Plus récemment Paul Romer, que l'on dit « nobélisable », affirmait, dans une interview (2001), ne pas voir la croissance s'arrêter avant « *cinq milliards d'années, quand le soleil explosera* ». La croissance est donc la solution et non le problème, puisque c'est elle qui fournit les bibliothèques et le capital permettant de transformer des éléments physiques en ressources, en richesses. Sans le savoir-faire et le capital permettant de réaliser une centrale nucléaire, l'uranium n'est pas une richesse. Avec la croissance la richesse croît donc doublement : par la production, mesurée en PIB, et par la transformation d'éléments disponibles mais jusque-là sans valeur. Ainsi la nature est-elle valorisée, « mise en valeur ».

Peu avant la conférence de Stockholm, une autre voix se fait entendre. L'économiste et mathématicien d'origine roumaine Nicholas Georgescu-Roegen (1971) fait en effet remarquer que les partisans de la croissance illimitée ne tiennent pas compte du second principe de la thermodynamique, qui énonce que toute transformation énergétique s'accompagne d'une dégradation de l'énergie (Vivien, 1994 : 34). Contre la théorie standard, cet auteur rejoint les conclusions du Club de Rome : les sources de basse entropie sont limitées, l'épuisement est proche, quelques décennies tout au plus. Ces conclusions restent largement méconnues à cette époque, du grand public comme du public savant ou spécialisé. Trois arguments ont néanmoins été avancés contre Georgescu-Roegen, en sus des « backstop technologies ». Le premier soutient que l'économiste se trompe de paradigme, en se fondant sur la physique, car l'économie c'est le vivant et celui-ci se distingue par sa capacité à se renouveler (Passet, 1979). Le vivant est « néguentropique », comme disait Schrödinger (1944), il est la preuve de ce que la loi de l'entropie ne s'applique pas à tout. Aux forces entropiques s'opposent les forces néguentropiques, au premier rang desquelles l'humanité et son activité créatrice. Le second argument considère que la Terre est un système ouvert, puisqu'elle reçoit de l'énergie du soleil. Or le second principe de la thermodynamique ne s'applique que dans le cas de systèmes fermés. L'entropie peut bien croître dans l'univers, cela n'empêche pas qu'elle puisse décroître localement, notamment sur Terre, sous l'influence de la vie, dont les bibliothèques sont la plus belle réalisation. Julian Simon (1980) soutient ainsi que la population est une force, car plus elle est importante et plus les idées sont nombreuses. Il fait un pari avec le biologiste et écologiste Paul Ehrlich, qui deviendra célèbre : que le prix, en bourse, d'un jeu de ressources naturelles librement choisies par Ehrlich, qui prétend qu'elles sont en voie d'épuisement, ne montera pas, d'ici à une date donnée, ce qui établira que les ressources ne s'épuisent pas (Samuelson & Nordhaus, 2005 : 372). Ehrlich perd son pari, ce qui, pour Simon, démontre le caractère fantaisiste des arguments écologistes. Le troisième argument est issu de la physique des « structures dissipatives » d'Ilya Prigogine (1917-2003), prix Nobel de chimie. Cette physique décrit un ordre qui émerge à partir d'éléments physiques sujets à l'entropie, un ordre qui émerge du désordre. Ces conclusions entrent largement en résonance avec celles d'autres sciences, en particulier la « théorie de l'information » qui s'est largement répandue dans la communauté scientifique (génétique, informatique etc.). Tous ces arguments pointent dans un même sens : le risque d'épuisement est réel, mais il ne se produira pas dans un avenir proche. Il est renvoyé à des dates lointaines, généralement au-delà des périodes de temps qui font sens pour l'histoire humaine.

En 2005 Samuelson et Nordhaus résument l'état des discussions et ne voient pas de raison de se soucier de l'épuisement des ressources telles que les matériaux ou l'énergie. Pour eux, les énergies fossiles ne sont pas « essentielles », car elles sont faciles à remplacer, notamment par le nucléaire ou le solaire, surabondants.

La substitution doit se faire sur la base du critère de leur productivité marginale : est choisie la ressource qui génère le plus de revenus supplémentaires, le plus d'accroissement du capital monétaire. De leur côté les ressources essentielles telles que l'air ou l'eau sont faciles et peu onéreuses à protéger. Rien ne presse, par conséquent, il n'y a pas de crise. L'échec d'Ehrlich contre Simon rappelle ce qu'il advient des prophéties mal fondées. Rien n'est remis en cause : l'économie a toujours procédé ainsi, par remplacement d'une ressource par une autre, devenue accessible par les progrès réalisé dans la domination de la nature. Pour eux, la bonne question est de se demander « *si les générations futures gagneraient plus à bénéficier de stocks plus importants de capital naturel tels que le pétrole, le gaz et le charbon ou de plus de capital productif tels que des scientifiques supplémentaires, de meilleurs laboratoires et des bibliothèques reliées par des autoroutes de l'information* » (Samuelson & Nordhaus, 2005 : 372), qui permettent de construire les techniques nécessaires à l'extraction de ressources de substitution.

Puisque rien ne presse, les travaux peuvent s'en tenir à un académisme qui n'implique aucun changement concret de politique économique, ni de remise en cause des hypothèses fondatrices de la science économique standard. En 1992 Solow reprend les travaux de Ramsey (1928) et formule une règle qui va devenir une évidence : le capital légué par une génération doit être égal ou supérieur au capital légué par la génération précédente. Le capital, c'est la richesse, à partir du moment où la richesse est définie comme « *la valeur nette, en dollars, des actifs détenus à un instant donné* », ces actifs étant vendables (Samuelson & Nordhaus, 2005 : 230). Solow admet qu'on puisse conserver certaines zones uniques et irremplaçables, telles que le parc Yosemite. Mais cette attitude « préservationniste » ne peut être généralisée, car elle revient à s'appauvrir ou rester volontairement pauvre. On ne peut vivre uniquement de contemplation. Nordhaus s'intéresse aussi à la question des rythmes d'épuisement, entre trop rapide (ce qui hypothèque la mise au point d'alternatives) et trop lent (formation trop faible de capital). L'un des résultats est la « règle de Hartwick » (1977) qui stipule que les rentes procurées par l'exploitation des ressources naturelles épuisables doivent être réinvesties dans du capital technique via un fonds spécifique. L'intervention publique leur semble nécessaire pour produire l'information sur les réserves ou la recherche d'alternatives. Ce qui est préservé, au final, c'est le capital productif, qui nous permet de continuer à produire plus.

L'économie des ressources renouvelables et de l'environnement

Que faire dans le cas de ressources qui peuvent se renouveler ? La première réponse de la théorie standard est tout simplement la même que dans le cas précédent. Et c'est cohérent, puisqu'au final, la théorie standard explique que les ressources épuisables ne s'épuisent pas vraiment, puisqu'il y a toujours un substitut possible. « *Dans une réponse acerbe aux propositions du rapport Meadows* » (Vivien, 2005 : 39), Beckerman (1972) se montrait déjà optimiste quant à la capacité des économies occidentales à gérer la question environnementale sans avoir à changer de direction. Des analyses statistiques viennent ultérieurement renforcer cette thèse. En 1993 Theodore Panayotou montre que la courbe mise en évidence par Simon Kuznets dans le cas des inégalités s'applique aussi dans le domaine de l'environnement. Cette courbe montre que le décollage économique provoque pollution et inégalités, mais qu'au-delà d'un certain seuil les choses s'inversent, formant une courbe en « U inversé »[31]. Des études empiriques comme celles

[31] Pour toute cette partie voir Zuindeau, 2005.

de Grossman & Krueger (1993, 1995) confirment cette théorie et deviennent vite une référence, un « fait stylisé » tenu pour être une loi normale de tout développement correctement piloté. L'explication donnée est que les procédés de production sont au départ très polluants et destructeurs de l'environnement, mais qu'ils s'améliorent avec le temps, avec l'accumulation de capital, le développement des connaissances et du secteur tertiaire. On met en avant le fait que les économies développées produisent davantage de valeur ajoutée par unité de ressource naturelle utilisée. Leur « intensité matérielle » est donc meilleure que celle des autres, et si les autres s'améliorent c'est en grande partie grâce au progrès ainsi produit. Beckerman ajoute que « l'environnement » est, aux débuts du développement, un « bien de luxe », car les personnes cherchent d'abord à satisfaire leurs besoins élémentaires. Peu importe que l'air soit pollué quand on n'a rien à manger. L'écologisme n'apparaît qu'à un niveau de vie déjà élevé, comme le suggère encore l'exemple des pays développés, qui sont donc toujours pris en référence. Il en conclut que « *la meilleure – et probablement la seule – façon pour la plupart des pays d'avoir un environnement décent est de s'enrichir* » (Beckerman, 1992). Samuelson et Nordhaus soutiennent toujours cette thèse et se moquent des « pessimistes » pour qui le développement économique détruirait l'environnement.

Ces conclusions ont pourtant été infirmées par d'autres travaux, qui montrent par exemple que la courbe de Kuznets n'est valable que pour un nombre limité de dégradations de l'environnement (De Bruyn & Opschoor, 1997 ; De Bruyn & al., 1998). Dans un certain nombre de cas l'effet de la croissance est positif, c'est exact : avec l'accès à de l'eau salubre, à un minimum d'assainissement, l'environnement humain est amélioré (Shafik & Bandyopadhyay, 1992). Mais le CO2, les déchets, les « nouveaux polluants » (organochlorés et polluants organiques persistants) et divers produits réputés cancérigènes paraissent corrélés positivement à la croissance du revenu (Dasgupta & al., 2002). D'autres travaux révèlent la possibilité de courbe en « N » : après une baisse de l'impact la pollution augmente de nouveau au-delà d'un second point de retournement. Les problèmes globaux tels que le changement climatique ont conduit la théorie standard à réviser ce jugement. Rien n'indique en effet que les gaz à effet de serre soient des problèmes facilement surmontables par l'évolution spontanée des économies de croissance.

Face à ces problèmes l'économie standard a d'abord considéré qu'il s'agissait de phénomènes marginaux dénommés « imperfections de marché », qu'il suffisait de corriger pour que tout rentre dans l'ordre. Ces imperfections peuvent être de différents types : information imparfaite, qui conduit par exemple à surestimer les réserves d'une ressource et mal anticiper la hausse des prix consécutive à sa raréfaction ; report d'un coût d'un agent sur un autre, sans que le pollueur n'en paie le prix (et cela concerne notamment le coût du traitement des produits en fin de vie) ; épargne insuffisante ou excessive etc. Les imperfections de marché conduisent à une évolution économique qui est sous-optimale, au sens de Pareto : des personnes gagnent mais certaines personnes perdent, celles qui sont victimes des « externalités » négatives, qui subissent des coûts qui ne sont pas le fait de transactions volontaires. Ce domaine connaît, à partir des années soixante-dix, une croissance qui ne faiblit pas.

Pour comprendre le raisonnement anticipons un peu sur la suite et rappelons que l'économie standard est ancrée dans le paradigme de Mandeville et d'Adam Smith : les « vices privés » génèrent le « bien public ». Si chacun poursuit son intérêt économique alors tout le monde s'enrichit. Ce court rappel est indispensable pour comprendre pourquoi l'article de Garrett Hardin qui paraît en 1968 est considéré

comme un point de repère important dans la discussion. Hardin décrit ce qu'il appelle la « tragédie des communs » : mû par son intérêt, chaque agent cherche à tirer le maximum de profit de la part de biens communs qui lui est accessible ; cette maximisation de l'intérêt particulier conduit à l'effondrement de la ressource commune et à la ruine de tous les agents. Le « vice privé » ne génère donc plus le « bien public ». Face à ce problème la théorie standard propose deux solutions : soit la définition de droits de propriété individuels (toute personne qui consomme trop doit en subir elle-même les conséquences), soit une intervention plus conséquente de l'État, allant au-delà de la seule définition des droits de propriété, mettant par exemple en place une réglementation, des pénalités ou des incitations. Hardin (1968) lui-même allait plus loin, dans une approche plus qualitative il évoquait la nécessité d'une « *coercition mutuelle, mutuellement acceptée* » (*mutually agreed mutual coercition*).

Arthur C. Pigou (1920), considéré comme le père de la seconde solution, proposait de créer des taxes dont la vocation était de protéger les ressources, soit en décourageant l'activité considérée comme nuisible, de par l'élévation du prix, soit en restaurant les dégâts commis, le produit de la taxe étant affecté à cet effet (Lipietz, 1998). La taxe ne vise pas forcément à supprimer la pollution mais à la réguler, à la maintenir au « niveau optimal ». Elle doit donc être calculée en fonction du « coût social » de la pollution. C'est le sens des discussions autour de la « taxe carbone », par exemple, qui vise à limiter les émissions de gaz à effet de serre en provoquant un renchérissement artificiel du carbone, élément tenu pour principal responsable. Le principe « pollueur-payeur » est reconnu dès 1972 par l'OCDE en tant que fondement des politiques publiques. Elle a conduit par exemple les entreprises fabricantes de technologies de l'information sont responsables de l'élimination de leurs produits et ont mis en place ou délégué la mise en place de divers systèmes de collecte et d'élimination (Flipo & al., 2007). Des dizaines de filières ont été mises en place pour chaque produit (Bertolini, 1996).

La première solution passe par l'instauration de droits de propriété. Selon Ronald Coase (1960) le « coût social » n'est pas connaissable de l'extérieur, puisqu'il appartient au domaine privé, au fors intérieur de la personne, aussi la solution est-elle que le pollueur et le pollué trouvent un accord sans l'intervention de l'État, par une négociation privée des « droits à se nuire ». L'étude de cas réels ou imaginaires a donné naissance à toute une littérature qui se situe notamment dans le domaine de la théorie des jeux (Guerrien, 2008 : 91). Ici l'État n'intervient pas au-delà des domaines régaliens, notamment la définition des droits de propriété. L'argument de Coase est d'abord économique : il met en lumière le coût de l'intervention publique, le « coût de transaction ». Mais c'est le respect tout libertarien de la propriété privée que d'autres auteurs mettrons en avant (Nozick, 1973). Cette école, dite « des droits de propriété », propose un autre instrument que la taxe : c'est le permis négociable, dont la vocation est aussi de limiter les prises individuelles. Ils ont été utilisés dans le cas de la pêche, par exemple en Nouvelle-Zélande. Les permis distribués limitent la somme agrégée des prises, mais à l'intérieur de cet ensemble limité c'est le marché qui alloue les ressources « au mieux », c'est-à-dire de la manière qui produit le plus de valeur ajoutée. Le permis a aussi été proposé dans le cas de pollutions. Parfois appelé « permis à polluer », il est négociable et permet aux entreprises d'optimiser leurs réductions : soit elles utilisent leurs permis, voire en achètent d'autres, si leurs coûts de dépollution sont supérieurs au prix des permis, soit elles procèdent aux travaux nécessaires et vendent leurs permis en excès. Les quotas sont peu à peu réduits, chaque année, jusqu'à ce que l'économie prise comme un tout utilise la ressource à un niveau « optimal », lequel est fixé par l'État.

Des systèmes ont été mis en place avec un certain succès aux États-Unis pour la réduction du SO2 (Samuelson & Nordhaus, 2005 : 381). On ne peut en dire autant du marché de carbone mis en place en Europe, qui n'a connu d'autre succès que médiatique, via une série de scandales (fraude à la TVA, inefficacité des réductions etc.)

Dans les deux cas, c'est l'État qui intervient. L'écart entre les deux écoles n'est pas si grand qu'il en a l'air, dès que l'on constate, exemple du marché de carbone européen à l'appui, que la distribution des droits de propriété affecte directement la répartition des pollutions, et que toucher à cet équilibre c'est forcément déterminer un « coût social », c'est-à-dire des responsabilités.

La raison est simple. Le « bon niveau » de pollution ou de pression sur l'écosystème, niveau dont dépend l'allocation des permis, est difficile à individualiser. L'économie standard a cherché à répondre à cette question en essayant de ramener tous les coûts et bénéfices à des valeurs monétisées, pour les rendre commensurables et comparables. Faut-il préférer une zone boisée à une route, quand les deux ne peuvent occuper le même lieu au même moment ? Faut-il implanter une décharge à tel endroit plutôt qu'à un autre, compte-tenu des impacts sur le paysage ? L'idée est de déterminer la valeur ajoutée de chaque solution pour pouvoir comparer. Mais comment déterminer la valeur d'éléments qui ne sont pas disponibles sur un marché ? Deux stratégies ont été proposées. La première repose sur une évaluation indirecte, inspirée des conventions qui sont utilisées pour déterminer le prix d'une vie humaine. Ce montant est évalué sur la base de la perte occasionnée pour l'économie (travail qui n'aura pas lieu) ou en observant le montant qui est versé par les assurances en cas de décès. Le montant des loyers qui sont payés à un endroit peut ainsi donner une idée de la valeur du paysage. L'idée est que le fonctionnement spontané du marché révèle la valeur monétaire attribuée par les agents à tel ou tel élément du capital naturel. La seconde stratégie est l'évaluation directe. L'économie a alors recours à des méthodes dites « d'analyse contingente » qui consistent essentiellement à faire des enquêtes et demander aux gens combien ils sont prêts à payer pour éviter une pollution ou pour conserver tel ou tel élément de l'environnement.

	Être prêt à payer pour...
Valeur d'option[32]	Continuer de bénéficier d'une chose qui n'a pas de valeur actuellement mais pourrait en avoir dans l'avenir, pour continuer à laisser ce choix possible
Valeur de legs	Que les générations futures bénéficient de tel ou tel élément (eau propre etc.)
Valeur d'existence[33]	Que la chose continue d'exister, bien que je n'en aie aucun usage
Valeur écologique	Les services écologiques rendus par certaines régulations écosystémiques (épuration, stabilité climatique etc.)

Tableau 1 : différentes formes de valeur, complétant la valeur exprimée sur un marché.

[32] Weisbrot Burton A., « Collective-Consumption Services of Individual-Consumption Goods », The Quarterly Journal of Economics, Vol. 78, n° 3, 1964, pp. 471-477.

[33] Krutilla John V., « Conservation Reconsidered », The American Economic Review, Vol. 57, n°4 , 1967, pp. 777-786.

L'idée générale est de faire en sorte que ces coûts et bénéfices soient intégrés dans les calculs des agents privés, de telle manière à « verdir » la croissance. L'idée est qu'à terme les « externalités » soient toutes peu à peu « internalisées » par des mécanismes correctifs, et que la croissance puisse ainsi se « découpler » de la pollution et de la consommation de ressources non remplaçables. Si la courbe de Kuznets n'est pas spontanée, elle demeure possible. Les corrections mises en place doivent faire en sorte que ce possible soit réalisé. La Banque Mondiale indique ainsi que « *cette amélioration n'a rien d'automatique ; elle se produit uniquement lorsque les pays appliquent délibérément une politique qui leur permet de consacrer une plus grande part du revenu et du progrès technique à la recherche de solutions aux problèmes de l'environnement* » (Banque Mondiale, 1992). Pour résumer : la croissance verte est possible, encore faut-il s'en donner les moyens. Un tel scénario est suggéré par la courbe ci-dessous, qui montre comment l'évolution des émissions de CO2 pourrait être « découplée » de la croissance économique.

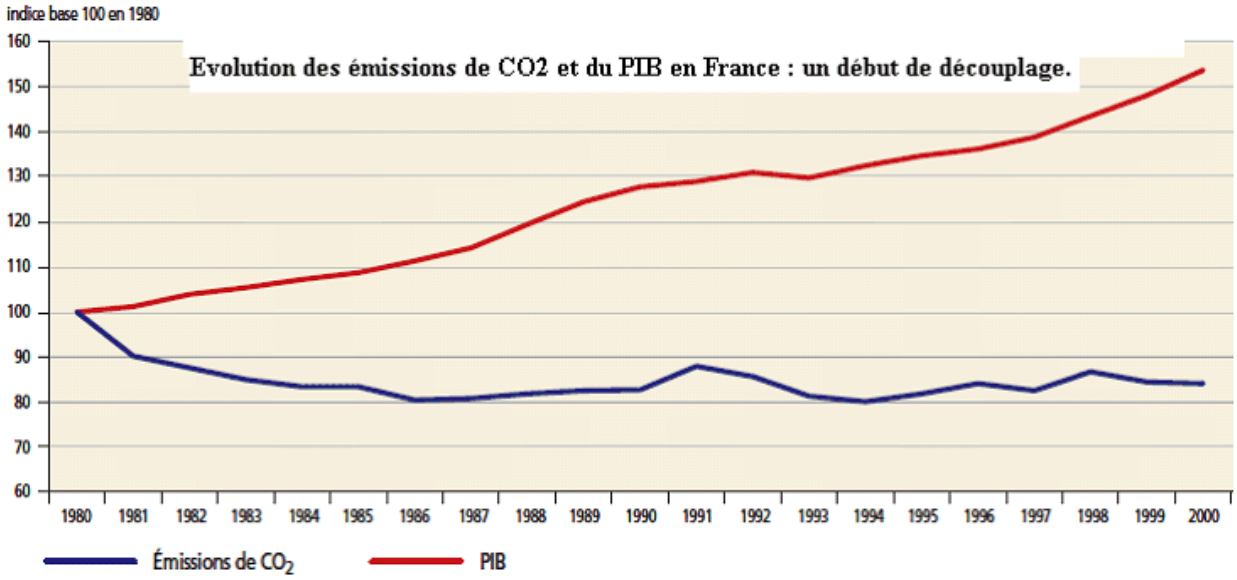

Figure 1. Le découplage entre croissance et prélèvement sur l'environnement. Source : Projet de loi portant engagement national pour l'environnement, Rapport n°552 (2009)[34].

On retrouve l'idée de « backstop technologies », à ceci près que l'évolution doit être stimulée par la réglementation. Cela n'exclut pas que certaines ressources soient gérées en cherchant l'équilibre plutôt que la croissance : « *un usage prudent des ressources renouvelables implique le maintien efficace d'un flux de services par une gestion appropriée de la forêt, la protection des bancs de poissons ou la réglementation de la pollution dans les rivières et les lacs* » (Nordhaus & Samuelson, 2005 : 371). Si la croissance peut continuer, c'est parce qu'elle n'a pas nécessairement besoin ni de bois ni de poissons. L'aquaculture peut remplacer la pêche au large, si celle-ci s'avère excessive, par exemple. Ainsi arrive-t-on aussi à l'idée d'une « croissance verte », fondée entre autres sur la maximisation des services (économiques) rendus par les écosystèmes.

[34] Projet de loi portant engagement national pour l'environnement, Rapport n°552, 2009. http://www.senat.fr/rap/l08-552-1/l08-552-1_mono.html

L'économie des risques

La question des risques est aussi un lieu majeur de conflit de conceptions. L'économie standard aborde la question en reprenant les outils mis au point par Frank Knight (1921) dans le domaine financier. Le « risque » est interprété comme le fait qu'une action puisse donner différents résultats, et non un seul. Dans ce cas deux situations se présentent. Soit ces résultats sont probabilisables, et alors ils peuvent être assurables, soit ils ne le sont pas et dès lors l'assurance ne peut jouer. Pour Knight le risque non-probabilisable que prend l'entrepreneur est aussi l'une des justifications de sa récompense en cas de succès : le profit. L'économie standard va donc avoir tendance à laisser jouer les entreprises dans leur quête d'OGM, de nucléaire ou autres – y compris quand ces « entreprises » sont des États. Elle ne va s'intéresser qu'aux éventuelles externalités, quand le risque pris par un joueur peut avoir des conséquences sur un autre, problème qui peut se régler par des dispositifs juridiques ou politiques, qu'elle considère être en-dehors de son champ de compétence. La charge de la preuve repose sur la victime, ici : c'est à elle de démontrer l'existence d'un dommage, dont l'économie suppose toujours implicitement qu'il est compensable moyennant finance.

Contre cette conception s'élève le « principe de précaution », au motif que certains dommages sont irréversibles, qu'ils engagent la société entière et qu'ils ne sont pas compensables financièrement. Ce sont alors des entités telles que l'État qui doivent assumer le risque (Godard & al., 2002 : 38). Ceci conduit à remettre en cause la charge de la preuve, et demander aux fabricants de démontrer que leur produit n'est pas dangereux, sous tel ou tel aspect. Les opposants au principe de précaution font valoir l'entrave à la liberté d'innovation, et des craintes jugées « irrationnelles ». On retrouve bien les oppositions classiques dans le domaine médiatique, entre supposés « riskophiles » et supposés « riskophobes », qui seraient les ennemis des entrepreneurs et même de la modernité.

1.3.2. L'économie écologique

« L'économie écologique » n'est pas aussi stabilisée que la théorie standard, mais plusieurs manuels sont disponibles et permettent de se faire une idée (Costanza, 1992 ; Common & Stagl, 2005). Un premier élément est qu'elle rompt clairement avec la confiance dans les capacités de l'économie standard à décrire comment surmonter les problèmes qui sont devant nous, sur le plan pratique comme sur le plan théorique. Dans les années soixante-dix un certain nombre d'économistes commencent à soutenir que nous devons faire l'hypothèse d'un « capital naturel critique » (Pearce, 1990), non-substituable par du capital monétaire ou technique. Plus largement, ce courant s'accorde pour reconnaître un rôle spécifique au capital naturel, dans la production de richesses, à côté du travail et du capital manufacturé et monétaire. D'où la critique par Hermann Daly de la fonction de production classique, qui ne comprend que ces deux dernières variables (Daly in Costanza, 1992 : 34).

Costanza propose une définition étendue du « capital » : « *le capital d'une économie est le stock de biens possédé et le pouvoir de produire d'autres biens (ou utilités) dans l'avenir* »[35]. Le concept de « capital naturel » entre peu à peu dans le vocabulaire économique (Vivien, 2005 : 36). Pearce et « l'école de

[35] « *The capital of an economy is its stock of real goods, with the power of producing further goos (or utilities) in the future* », notre traduction, Salah El Serafy, *The environment as capital*, in Costanza, 1992, p. 168.

Londres », Paul Hawken, Amory et Hunter Lovins (2000), Lester Brown (2006), Hermann Daly (1991), Robert Costanza et tout le mouvement dont ils sont la pointe émergée divergent sur bien des points mais pas sur celui-ci : la substituabilité des ressources entre elles est limitée. En 1997 Costanza & al. estiment que la valeur du capital naturel s'élevait à une hauteur de 33 trilliards de dollars, soit deux fois le PNB mondial. Ceci signifie que la nature produit, en valeur d'usage, environ deux fois plus que l'économie « artificielle ». La comparaison a ses limites mais elle fait passer un message : notre richesse vient autant de la nature que de l'économie, contrairement à ce que laisse penser l'indicateur PIB. Une telle position est qualifiée de « durabilité forte », par rapport à la « durabilité faible », qui postule sans le démontrer la substitution infinie ou même s'interdit de se poser la question, estimant par exemple que les décisions des acteurs sont rationnelles, ou que le risque est bien plus faible que ne le disent les « riskophobes ».

La durabilité forte postule qu'une ressource ne peut pas toujours en remplacer une autre, en tout cas pas au même coût. Par exemple dans le domaine des ressources épuisables le nucléaire ne peut pas remplacer le pétrole, car les propriétés physiques et par suite économiques du premier ne sont pas celles du second ; dans le domaine des ressources renouvelables, il existe dans les écosystèmes un niveau de prélèvement maximal au-delà duquel se produit un « effet de seuil » qui modifie le milieu de manière irréversible, interdisant de réduire le problème à un « risque » qui pourrait être pris par un acteur isolé, sans devoir répondre de ses actes auprès des autres. C'est donc dans le domaine de la « valeur d'usage » qu'a lieu le débat : telle ressource permettra-t-elle un même usage que la précédente ? Ou du moins un usage proche ? À quel coût ? Quelle utilité ? L'économie standard ayant fait profession de ne rien savoir de l'usage ni de « l'utilité », c'est vers « l'économie du bien-être » que les partisans de la durabilité forte vont se tourner, pour mobiliser des ressources théoriques, en intégrant les apports d'autres disciplines telles que l'ingénierie ou l'écologie. Ainsi se trouve développée la notion centrale de « capacité de charge », qui renvoie à la célèbre équation proposée par Paul et Ann Ehrlich : I = P x A x T, où l'impact écologique (I) est fonction de la population (P), du niveau de vie (A – *affluence*) et de la technologie (T).

Les services fournis par la nature sont inclus dans le « capital naturel », ou « capital écologique ». Il complète, sans pouvoir se substituer, deux autres formes de capital : économique et social. Le niveau optimum de production ne peut être atteint que par un effet de composition des trois. La terre et ses services ne doivent pas être sacrifiés à la seule croissance du capital monétaire. D'ailleurs en toute rigueur ils ne peuvent pas l'être, car leur sacrifice conduirait à une réduction du capital monétaire. L'idée est qu'une croissance de la consommation peut s'accompagner d'une réduction de la richesse, un peu comme dans *Le Cauchemar de Darwin*, d'Hubert Sauper (2004), qui montre comment l'introduction accidentelle d'une espèce invasive (la perche du Nil) dans le lac Victoria en Tanzanie provoque à la fois une élévation du niveau de vie moyen (ce poisson est exporté, générant des devises) et un effondrement de la société : l'exportation ne bénéficie qu'à quelques-uns, tous les autres se trouvant privés de poisson, cœur de l'activité vivrière, ce qui pousse la société à la famine et à la guerre. La nature peut être considérée dans une certaine mesure comme un capital, comme quelque chose qui produit de la richesse, une réserve d'utilité. On peut faire le parallèle avec la distinction que Marx fait entre le secteur de la production (machines, entrepôts etc.) et le secteur de la consommation (produits finis). Pour l'économie écologique détruire la nature revient à détruire une partie du secteur de la production, ce qui conduit en dernière analyse à l'idée d'optimum et non de croissance infinie, d'où la défense par Hermann Daly d'une

« *économie stationnaire* » (Daly, 1991). En 1995 Arrow se joint à ce courant pour estimer « *qu'il y a des limites à la capacité de charge de la planète* » (1995 : 92, notre traduction). De ce point de vue les ressources renouvelables et l'environnement se trouvent rangés dans la même catégorie : ce sont des « sources » (éléments permettant la production de valeur) ou des « puits » (éléments permettant l'absorption de déchets, de pollution). Exploitation et pollution peuvent être acceptées mais elles doivent être maintenues à un niveau « acceptable » qui maintienne l'intégrité des sources et des puits, ou l'améliore, par divers moyens technologiques. La nature est devenue une entité productive, à côté du capital et du travail. Cette sorte de retour aux Physiocrates est tenue par le courant standard comme une pure aberration si ce n'est un retour en arrière. Car la définition que Costanza propose du « capital » revient en réalité à rouvrir toutes les questions qui ont travaillé l'économie classique, au XIXème siècle : sources de la productivité et de la richesse etc. L'économie, atteignant la synthèse dite « néoclassique », pensait avoir dépassé ces problématiques, qu'elle qualifie *a posteriori* comme étant de nature « préscientifique ».

Économie standard et économie écologique s'opposent aussi sur la question du commerce international, de la mondialisation. Pour Grossman & Krueger (1995) le commerce international favorise l'évolution vers l'économie verte, par diffusion du progrès technique (Vivien, 2005 : 44). Le « doux commerce vert » est jugé n'être entaché de manière irréfutable que de quelques rares conflits, célèbres mais marginaux, tels les affaires tortue-crevette (États-Unis contre Inde, Pakistan et Thaïlande) ou thon-dauphin (États-Unis contre Mexique) qui ont été porté devant l'Organisation Mondiale du Commerce (Brack, 1998). Pour les tenants de l'économie écologique au contraire le commerce est un moyen pour les États riches de continuer à vivre au-dessus de leurs moyens, tout en protégeant « leur » environnement. La stratégie consiste à importer l'environnement des autres, tout en exportant la pollution. Ainsi la déforestation est-elle principalement le fait de la consommation des pays riches, même si elle se produit dans les pays pauvres, puisqu'elle est causée principalement par les exportations (Kauppi & al., 2006). Les pays en développement constituent des « havres de pollution » (Birdsdall & Wheeler, 1993 ; Low & al., 1992 ; Stern, 1998), en raison d'un État et d'une réglementation environnementale faibles. Le commerce engendre alors une « course vers le bas » (« race to the bottom ») et non un effet d'entraînement vers le haut. Les réglementations environnementales mises en place par les pays riches sont ambiguës, on ne sait pas très bien déterminer si elles ont vocation à protéger l'environnement ou à jouer le rôle de barrière à l'entrée pour les produits venant des pays en voie de développement, les empêchant de capter un partie de la valeur ajoutée.

Le peu de succès pratique des réglementations comme des « instruments économiques » (permis ou taxes) a toutefois conduit les économistes à s'interroger sur la production de « biens communs ». L'importance de cette problématique a été récemment reconnue par l'attribution du prix Nobel d'économie à Elinor Ostrom pour ses travaux sur ce sujet, en 2009. Les « ressources communes » sont des biens dont la consommation est à rivalité élevée (ce que l'un prend est fortement indisponible pour l'autre) et dont il est difficile de limiter le nombre de bénéficiaires. Cela peut être le cas des pêcheries, des forêts, de l'eau des canalisations d'une ville etc. Contrairement à ce que prévoyait Hardin, Ostrom constate empiriquement l'existence de par le monde de dizaines de milliers de cas de gestion des ressources qui ne tournent pas à la « tragédie des communs », même si ce cas se produit aussi effectivement. Un autre résultat va à l'encontre de la théorie standard : la régulation n'est le fruit ni de l'intervention directe de l'État ou d'une autre entité

centrale, ni le résultat d'une privatisation des « communs ». Une production réussie de « communs » échappe donc à l'un et l'autre des deux modèles en présence.

	Exclusif	Non-exclusif
Rival	Bien privé	Bien Public impur ou bien commun
Non-rival	Bien de club ou à péage	Bien public pur ou bien collectif

Tableau 2 : les différents types de bien, selon l'économie classique. Source : Ostrom, 2010.

Comment sont-ils produits, alors ? Ostrom (2010) ne répond pas vraiment mais elle a mis en évidence une série de facteurs clé. Les caractéristiques des systèmes socio-écologiques « robustes » sont au nombre de huit : des frontières clairement définies (qui a droit de pêcher) ; des bénéfices proportionnés aux coûts (la quantité permise dépend du travail fourni, des matériaux, du capital) ; des règles issues des individus qui en participent, ou au moins de leur élite ; une surveillance efficace (ceux qui surveillent le comportement des individus et le niveau de la ressource peuvent eux-même être surveillés, ce qui s'obtient notamment par le biais de rotation dans les tâches) ; des sanctions graduées (de la part des autres usagers ou autre) ; la présence de mécanismes de résolution des conflits rapides, accessibles et peu coûteux, que ce soit pour les conflits entre usagers ou les conflits entre usagers et autorités ; le droit des usagers à s'organiser eux-mêmes et à participer à l'évolution des règles ; et, dans le cas de systèmes de taille importante, des entreprises « imbriquées » (« *nested* ») dans le tissu local.

À l'opposé, cinq facteurs sont régulièrement présents dans les échecs : des changements exogènes rapides, qui ne permettent pas de changer les règles internes assez rapidement (exemple des pêcheries du nord de la Norvège) ; un déficit de transmission des principes opérationnels d'une génération à une autre ; des programmes qui reposent sur des « modèles abstraits » (« *blueprint thinking* ») et un accès aisé à des fonds extérieurs ; la corruption et d'autres formes de comportement « opportuniste » ; et enfin le manque de d'institutions permettant d'établir une information vérifiable, de la disséminer, de résoudre les conflits à un coût peu élevé, d'assurer l'éducation, le manque d'équipements pour faire face aux catastrophes naturelles et autres problèmes majeurs à l'échelle locale.

Les limites de ces études sont clairement explicitées par l'auteure : elle ne s'intéresse qu'aux petites échelles, de quelques centaines à quelques milliers de participants. Et les ressources étudiées sont uniquement des ressources renouvelables. Son cadre d'étude s'éloigne donc largement de questions telles que le changement climatique, sujet sur lequel il lui a été demandé de plancher (2009) et qu'elle n'a pas contribué à faire évoluer, au regard des éléments qui ont déjà été acquis.

L'économie écologique se distingue aussi de l'économie standard par sa position sur les risques. Elle remarque que traiter le risque de destruction de l'environnement comme un risque économique implique en creux que les risques soient de même nature que la perte marginale d'un capital ou une erreur d'investissement : une faillite personnelle, au pire, c'est-à-dire un événement qui n'a pas de conséquences

importantes ni de portée à long terme pour la société. Or tel n'est pas le cas des risques dits « majeurs », dont fait souvent partie le risque écologique. Ces risques comportent au contraire des irréversibilités fortes, avec des conséquences potentiellement catastrophiques pour les sociétés. L'argument ressemble à celui mis en avant pour sauver certaines banques, lors de la crise financière de 2008 : il y a un risque « systémique ». Et contre Simon l'observation montre que les prix sont souvent un bien mauvais indicateur, en la matière : quand ils montent c'est que la rareté est déjà là et que les écosystèmes sont détériorés (Vivien, 1994 : 91). L'observation vaudrait aussi pour les banques : quand le krach de 2008 a eu lieu, il était trop tard pour revenir en arrière, c'est bien post hoc que l'État a du intervenir, massivement. L'argument de la protection de l'innovation se tourne alors en moyen de socialiser les pertes.

L'ampleur du risque possible est donc le critère qui conditionne le recours au « principe de précaution », lequel à son tour implique une intervention dans le libre jeu du marché. C'est l'une des raisons pour lesquelles la théorie standard ne veut pas en entendre parler. Le principe de précaution est « politique ». Le débat tourne autour de la charge de la preuve et du manque à gagner provoqué par des procédures supplémentaires d'évaluation de l'innovation. Les tenants de l'économie écologique sont partisans d'une application « forte » du principe de précaution, qui conduit à renverser la charge de la preuve et demander des comptes à toute activité innovante dès qu'une mise sur le marché considérée comme risquée est à l'ordre du jour, comme cela se pratique pour les médicaments. Les partisans de la théorie standard sont au contraire favorables à une application « faible », au motif qu'une application excessive présente un risque pour la dynamique économique de croissance. Pour les uns, le risque porte sur les écosystèmes, et pour les autres, sur la profitabilité et donc la pérennité de l'activité économique. On assiste alors à des batailles d'experts qui mobilisent, sur le mode de la rhétorique d'avocat, sciences naturelles et analyses coûts-bénéfices, en essayant de décrédibiliser leur adversaire respectif (Godard & al., 2002 : 53-58). D'autres suggèrent une application « séquentielle » de la décision : les premières mesures prises doivent être « sans regret » (c'est-à-dire être bonnes pour la réduction de la pollution et pour la croissance économique), puis avec le temps qui passe nous acquérons une information plus fine sur le risque et nous pouvons agir en conséquence (Hourcade, 1994).

L'économie écologique, qui cherche sa cohérence sur le plan macroscopique, a développé un champ très important et très convaincant dans le domaine de la microéconomie. On y trouve d'innombrables travaux sur la « bonne gestion » des ressources naturelles et des pollutions mais aussi des tentatives plus larges telles que les travaux sur le « métabolisme industriel » (Ayres & Knees, 1969) et « l'écologie industrielle » (Frosch & Gallopoulos, 1989 ; Allenby, 1999 ; Erkman, 1998), qui s'inspirent notamment de l'éco-énergétique des frères Odum. Certaines réinterprétations vont très loin dans l'intégration de l'écologie et de l'économie. Les agents peuvent ainsi être considérés comme des organismes occupant des niches et dépendant pour leur conservation de soi d'échanges avec d'autres organismes, ainsi qu'avec le milieu abiotique. L'écologie industrielle a débouché sur des analyses originales de flux de matière et d'énergie et montré que cette manière de voir pouvait permettre d'améliorer l'usage des ressources dans le cycle productif, par exemple les chutes ou déchets d'une entreprise peuvent servir de matière première à une autre etc. Mais la valeur est plus pédagogique qu'opératoire : les réalisations pratiques qui sont conformes aux principes sont peu nombreuses.

L'économie écologique reconnaît les différentes valeurs de la nature qui ont été mises en avant par l'écologisme, notamment la « valeur en soi » ou « valeur écologique ». Sans les rejeter tout à fait, elle n'adhère pas forcément ni aveuglément aux méthodes d'évaluation indirectes ou contingentes qui sont proposées par la théorie standard, considérant que ce sont des instruments imparfaits. Interdisciplinaire, pragmatique, elle n'hésite pas à inclure dans ses analyses la démocratie participative ou le droit de l'environnement. L'économie écologique souligne, avec les écologistes, le manque de neutralité de l'économie standard, qui identifie les ventes des entreprises (ou de l'État) avec les désirs des citoyens, sans se donner les moyens de savoir si la consommation est voulue ou subie. Elle tend à intégrer cette critique et considérer que les « imperfections de marché », au-delà d'un certain volume d'activité économique, ne sont pas l'exception mais la règle. D'où ce jugement de Costanza, pour qui le caractère écologique d'une économie est avant tout une question d'échelle.

L'ouvrage dirigé par Costanza en 1991 propose un tableau synthétique des différences entre économie conventionnelle, écologie et économie écologique (Costanza, 1991 : 5).

	Économie conventionnelle	Écologie conventionnelle	Économie écologique
Conception du monde	Mécaniste, atomiste, statique	Évolutionnaire, atomiste	Dynamique, évolutionnaire
Cadre temporel	Court, de 1 à 4 ans habituellement ; 50 ans maximum	De jours jusqu'aux époques géologiques	Multiscalaire (échelles multiples)
Cadre spatial	Du local à l'international	Local à régional	Local à global
Espèces prises en compte	Humains uniquement	Uniquement les non-humains	Tous les écosystèmes, espèces, y compris les humains
But macro premier	Croissance de l'économie nationale	Survie des espèces	Durabilité économico-écologique du système
But micro premier	Maximiser les profits (firmes) maximiser l'utilité (individus)	Maximiser le succès reproductif	Adéquat au but du système
Hypothèses sur le progrès technique	Très optimiste	Pessimiste ou sans opinion	Prudemment sceptique
Statut académique	Moniste, usage d'outils mathématiques	Moniste	Transdisciplinaire

Tableau 3 : l'économie écologique comparée avec l'écologie et l'économie conventionnelles. Source : Costanza, 1991, p. 5

Ce qui manque, à première vue, à l'économie écologique, c'est l'analyse des enjeux philosophiques sous-jacents. Le modèle est séduisant, certes, mais pourquoi l'économie deviendrait-elle écologique ? Pour quelles raisons ? Quel est le coût, politique, existentiel, géopolitique, voire militaire, d'une telle remise en cause ? S'agit-il d'un changement mineur ou d'un changement majeur ? Est-elle le lieu d'un « changement de paradigme », d'une nouvelle « grande transformation », comme le soutiennent souvent les écologistes ? C'est ce qui reste à examiner. Avant cela, voyons ce que disent de l'écologie les autres sciences humaines.

1.3.3. Les autres sciences humaines

Le premier élément remarquable est que les questions écologiques ont été abordées par à peu près toutes les sciences humaines, y compris les sciences appliquées telles que l'ingénierie ou le management. Impossible à ranger dans un ministère, l'écologie semble donc aussi impossible à ranger dans une discipline. Ainsi l'interdisciplinarité fait-elle fréquemment figure de solution pour contourner l'impasse devant laquelle avouent se trouver les spécialistes qui sont confrontés aux questions écologiques (Jollivet, 1997).

Et là aussi, en effet de retour, les chercheurs sont conduits à mettre en cause les cadres hérités de leur discipline. Presque tous, pourvu qu'ils s'accrochent à leur objet, suivent ce chemin que T.S. Kuhn (1962) appelle une « crise de la science normale », qui peut indiquer l'émergence d'un nouveau paradigme : repérage d'anomalies multiples à l'intérieur du cadre hérité, qui conduit à retourner aux hypothèses fondatrices et à les mettre en doute. Reste à savoir si Kuhn est facilement transférable du domaine des sciences à celui des modes de vie des sociétés. Reste à savoir aussi si la solution est bien l'interdisciplinarité, ou si elle ne réside pas dans quelque chose de bien plus redoutable, telle qu'une crise des rapports entre science et société, ou même une crise de rationalité.

La sociologie

Les articles considérés comme fondateurs sont généralement ceux de William Catton et Riley Dunlap. Dès 1978 ces auteurs se réfèrent explicitement à Kuhn pour expliquer que « l'impasse » dans laquelle se trouve la sociologie, quand elle cherche à rendre compte de la question de l'environnement. Ils mettent en avant un « *nouveau paradigme environnemental* », qui sous-tend selon eux la sociologie de l'environnement et prend le contre-pied du paradigme classique de la sociologie, qu'ils nomment le « *paradigme de l'exceptionnalisme humain* » (Catton & Dunlap, 1978). Ils soutiennent que la diversité des approches en sociologie est seconde derrière cette conception commune du monde qui repose sur un jeu d'hypothèses stable soutenant que les humains sont uniques parmi les créatures car ils ont une culture ; que celle-ci peut prendre toutes sortes de formes et évolue plus beaucoup vite que les traits biologiques ; d'où ce fait que les différences entre humains dépendent du social et non de la nature ; et que le progrès peut continuer à l'infini sans rencontrer la moindre limite. Des concepts tels que « capacité de charge » sont donc logiquement étrangers aux sociologues, ainsi que l'idée d'une dépendance aux écosystèmes, ou encore la question de l'entropie.

Le paradigme qu'ils proposent repose sur trois nouvelles hypothèses, qui prennent largement le contre-pied des anciennes : les êtres humains sont désormais considérés comme une espèce parmi d'autres et en relation d'interdépendance les unes avec les autres dans la communauté biotique ; ces liens complexes produisent des effets de rétroaction souvent inattendus ; le monde est fini aussi y a-t-il des limites à la croissance économique, au progrès social et aux autres phénomènes sociétaux. Cherchant à identifier les obstacles que la sociologie de l'environnement rencontre dans ses tentatives de dialogue avec les traditions sociologiques héritées, Catton et Dunlap soulignent tout d'abord le postulat méthodologique issu de Durkheim selon lequel le social s'explique par le social, à l'exclusion de la nature, par conséquent. Ils pointent aussi le « tabou du déterminisme géographique » ainsi que celui du « biologisme », qui ont conduit à ne pas s'intéresser à l'environnement ou alors à le faire en lui donnant un sens très restreint. Les auteurs qualifient désormais le nouveau paradigme « d'écologique », et opposent deux grands ensembles de recherche : la « sociologie des enjeux environnementaux », qui est une branche de la « science normale » au sens de Kuhn, qui s'intéresse aux questions d'environnement, et la « sociologie environnementale », qui s'intéresse à tous les aspects de la société mais en intégrant l'environnement parmi les facteurs à prendre en compte (Catton & Dunlap, 1979).

Ces thèses recoupent largement celles que développe Alain Touraine (1969), en France, à la suite de ses travaux sur les « mouvement sociaux » en général, et le mouvement écologiste en particulier. Pour lui aussi, « *la sociologie s'est constituée comme un modèle particulier d'analyse de la vie sociale. Le système social y est apparu porté par un mouvement conduisant de la tradition à la modernité, des croyances à la raison, de la reproduction à la production et, pour recourir à la formulation la plus ambitieuse, celle de F. Tönnies, de la communauté à la société – ce qui identifie clairement la société avec la modernité. Du coup les acteurs furent définis soit comme agents du progrès, soit comme obstacles à la modernisation* » (Touraine, 1984 : 7). La cible de la critique diffère un peu, cependant : pour Touraine c'est la modernité qui pose problème, alors que les auteurs étasuniens le paradigme dominant est ancré dans plus de 500 ans d'expansion occidentale. Modernité ou Occident ? Notons seulement que nous sommes une nouvelle fois renvoyés à ce problème d'époque.

La thèse de Catton et Dunlap n'a pas tout de suite fait l'unanimité, même dans le camp de ceux qui s'intéressent à l'environnement. Frederick Buttel, issu d'une tradition marxiste, a d'abord contesté l'existence d'un « nouveau paradigme », arguant que Catton & Dunlap groupent dans un même paradigme un ensemble très divers de théories, dont certaines ne fonctionnent qu'en régime capitaliste. L'opposition entre les deux paradigmes serait donc interne à la théorie sociologique, avec d'un côté les sociologues critiques et de l'autre les analyses fonctionnalistes qui tendent à naturaliser les variables (Buttel, 1978). Catton et Dunlap lui ont répondu en expliquant qu'un paradigme est différent d'une théorie : il s'agit d'une vision du monde commune à des parties qui peuvent éventuellement être en conflit, comme dans le cas de l'opposition entre théorie critique et théorie fonctionnaliste. La sociologie critique et le marxisme, disent-ils, s'inscrivent de concert dans le « paradigme de l'exceptionnalisme humain » (Catton & Dunlap, 1978). Buttel a fini par être convaincu (Buttel, 1987). Il a toutefois mis une condition : intégrer l'approche néomarxiste proposée dès les années soixante-dix par Allan Schnaiberg (1975). Celui-ci montrait que trois positions sont possibles, dans la dialectique entre l'environnement et la société : l'approche économique qui cherche à maximiser la croissance économique et qui ignore les risques de rupture écologique ;

l'approche de rareté planifiée qui impose des contrôles sur certaines activités industrielles ; et la synthèse écologique dans laquelle la production intègre le souci de réduire les risques de rupture écologique et cherche à maintenir une productivité sur le long terme. Pour Schnaiberg cela conduit à des sociétés « stationnaires », terme utilisé en référence à l'article d'Hermann Daly (1973), qui doivent être beaucoup plus égalitaires que les sociétés contemporaines, bien que sur le court terme tous les bénéficiaires du système industriel se coalisent contre les écologistes. Schnaiberg admet que le nouveau clivage échappe au clivage marxiste, mais pas à la question sociale, qui se pose désormais différemment. Catton et Dunlap concèdent ce point.

La tension entre Catton & Dunlap et Buttel s'est atténuée, mais elle reste réelle. Les premiers accusent le second de faire preuve d'un optimisme excessif quant à l'ingéniosité humaine, et le second continue de soutenir que ce manque d'ingéniosité tient au régime économique dominant, que les premiers ne prennent pas assez en compte. Tous regrettent toutefois que la sociologie de l'environnement, au lieu de travailler sur une « nouvelle écologie humaine », ait délaissé les questionnements théoriques et soit devenue une sous-discipline de la sociologie : une « sociologie de l'environnement » (Catton & Dunlap, 1994 ; Buttel, 2002, 2003). Catton et Dunlap lient ce déclin à l'accession de Reagan au pouvoir. Est-ce la seule raison ? Ils placent toutefois leurs espoirs dans la « revitalisation » qui se produit à la fin des années quatre-vingt, avec l'émergence de questions liées aux grandes régulations écologiques globales. Les risques environnementaux ont augmenté en fréquence, échelle et gravité.

La question de la modernité fait débat, en sociologie. À l'inverse de Touraine, certains courants voient l'écologisme comme une étape nouvelle : la « modernisation écologique ». Cette thèse renvoie à un ensemble d'auteurs qui, d'Ulrich Beck (1986 : 22) à Arthur P.J. Mol (1995, 2000) en passant par Anthony Giddens (1990), estime que le risque ne doit pas être nié mais être reconnu et faire l'objet d'une objectivation, d'un traitement spécifique (Kasperson & Kasperson, 2005), afin d'être intégré dans la prise de décision. Ces théories adoptent donc une posture intermédiaire : l'écologisme n'est ni un nouveau paradigme, mettant en cause la modernité, ni un simple sous-secteur de l'activité sociale, qui laisserait les autres indemnes de tout questionnement. L'intégrateur, c'est « la réflexivité », qui se traduit concrètement par des travaux scientifiques et par des procédures de démocratisation des décisions.

Pourtant la question du paradigme continue de rôder. Mol estime ainsi que l'idéologie verte ne peut pas être interprétée en termes des vieilles idéologies politiques comme le socialisme, le libéralisme et le conservatisme. Elle met en cause les frontières et les catégories habituelles de la sociologie (Mol, 2010). La forme nouvelle de société à laquelle nous sommes confrontés nécessite de nouveaux outils théoriques pour être comprise (Spaargaren & al., 2000). Pour d'autres cela justifie de mettre en œuvre de nouvelles procédures de délibération, ce qui a donné lieu à divers développements sur la « démocratie technique » (Callon, Lascoumes & Barthe, 2001 ; Feenberg, 2003).

En France Michelle Dobré (2009) estime que les trois principales directions du travail en sociologie de l'environnement sont désormais :

- les typologies de valeurs et attitudes face à l'environnement (émergence de valeurs « post-

matérialistes », « créatifs culturels » (Ray & Anderson, 2000), sondages etc. ainsi l'Eurobaromètre[36], l'enquête de l'Ifen avec l'INSEE centrée sur les pratiques environnementales des ménages et les modes de vie en relation avec les opinions (Dobré & Lianos, 2002 ; Roy, 2007). L'auteur phare dans le domaine de l'émergence des valeurs « postmatérialistes » est Ronald Inglhart (1997). Il a joué un rôle clé dans la mise en place d'un réseau mondial d'étude des valeurs (World Values Survey). Selon lui « *les postmatérialistes mettent l'accent sur une hiérarchie des valeurs qui est fondamentalement différente de celle qui a prévalu dans la société industrielle durant de nombreuses décennies* » (Inglehart, 1990 : 472). Ce qui apparaît aussi régulièrement est que les personnes interrogées placent l'industrie en premier responsable de la dégradation de l'environnement, avant les gouvernements et les consommateurs.

- les processus et agents de la prise en compte des problèmes environnementaux : « nouveaux mouvements sociaux », partis « verts », lanceurs d'alerte etc.
- les études sur la consommation et les modes de vie (Gendron, 2001 ; Dobré, 2002), intégrant des données issues des sciences dures, ainsi l'enquête Eurostat selon laquelle l'Européen moyen consomme anuellement quinze tonnes de matériaux per capita (combustibles fossiles, minerais, biomasse) pour produire les biens et les services qu'il utilise.

La géographie

Des géographes français ont récemment déploré le désintérêt de leur discipline pour l'écologie politique (Chartier & Rodary, 2007 ; Lolive & Soubeyran, 2007), ne produisant que des cas d'étude sans perspective théorique (tel Veyret & Jalta, 2010), ou ne traitant de l'environnement que comme un problème de domination du Nord sur le Sud (tel que Brunel, 2004). La géographie de langue anglaise a pourtant produit, en 2004, l'un des rares livres qui prétende faire le point sur le sujet (Robbins, 2004). Se trouvant confronté au problème d'organiser et de clarifier un corpus qu'il juge lui aussi « *hautement disparate* » et « *impossible à examiner en totalité* » (Robbins, 2004 : XVII), Paul Robbins propose de procéder à partir de ce que les gens font plutôt qu'en partant des savoirs. Une première distinction sépare l'écologie politique de l'écologie apolitique, qui est constituée de deux courants principaux : « ecoscarcity » (théorie de la rareté environnementale), qui ramène la dégradation écologique au problème du nombre (population), occultant les différences moyennes d'impact per capita ; et les diverses approches qui, au nom de la « modernisation », voient dans les questions écologiques des solutions « gagnantes-gagnantes », à la manière du marché – et donc sans conflit proprement politique. L'écologie apolitique ramène la politique à la gestion (*ibid.* : 11). L'écologie politique proprement dite peut quant à elle être ramenée à quatre thèses principales, résumées dans le tableau ci-dessous.

Thèse	Qu'est-ce qui est expliqué ?	Ce qui est pertinent
Dégradation et marginalisation	Le changement écologique : pourquoi et comment	La dégradation des sols, attribuée aux marginaux (exemple de la forêt

[36] *Attitudes des citoyens européens vis-à-vis de l'environnement*, Eurobaromètre n°295, mars 2008.

		amazonienne), est remise en contexte économique et politique
Conflit environnemental	L'accès à l'environnement : qui et pourquoi ?	Les conflits autour de l'environnement sont marqués par le genre, la classe et la race, et vice-versa (exemple les pauvres habitent autour des décharges et autoroutes)
Conservation et contrôle	Échecs de la conservation et exclusion politique : pourquoi et comment ?	Les effets des politiques de conservation aboutissent parfois à des effets pervers (exemple : le néocolonialisme, l'expulsion de populations autochtones)
Identité écologique et mouvements sociaux	Les bouleversements sociaux : qui, où, et comment ?	Luttes dans leur lien avec des modes de vie

Tableau 4 : les formes de l'écologie politique. Source : Paul Robbins, 2004.

Les obstacles que Robbins relève sur le chemin de nouvelles recherches dans ce domaine commencent à nous être familiers. Il voit en effet un lien avec le colonialisme, que la géographie servit, en son temps, par le biais de la thèse du « déterminisme environnemental ». Si les Européens étaient plus forts, disait-on en substance à l'époque, c'est parce que leur climat les avaient conduit à l'être, par exemple. On retrouve la thèse de Catton et Dunlap, à propos des « 500 ans » de domination, ou celle de Buttel, sur l'impérialisme. Pour Robbins la géographie critique qui s'est développée à l'encontre de cette thèse, notamment sous la plume de David Harvey (2008, 2010a, 2010b, 2011), conduit à l'inverse à trop attribuer aux seuls rapports économiques compris comme se déroulant entre des salariés et des possesseurs de capital, en laissant de côté les régulations écologiques, les habitats et les espèces non-humaines, qui ne sont pas moins « sociaux ». Robbins voit chez Kropotkine les linéaments d'une géographie socio-écologique capable de prendre véritablement en compte les dimensions politiques de l'écologie, ce qui est courant dans la littérature écologiste. Il cite aussi Elisée Reclus, dont Yves Frémion faisait le père de l'écologie politique. Il termine par trois appels à la symétrie : prendre autant en compte la production que la destruction, dans l'environnement ; s'intéresser aux producteurs en général et pas seulement aux paysans ; s'intéresser moins aux causalités en chaîne qu'aux réseaux (Frémion, 2007 : 208-211).

L'histoire

Les spécialistes du domaine considèrent généralement l'article de Roderick Nash (1972) comme un moment inaugural[37]. Avec Donald Worster (1979), ces deux historiens vont suggérer que la terre et le biotope sont des éléments qui ont été oubliés dans l'histoire telle qu'elle se pratique, qu'elle soit critique ou pas. La revue *Environmental Review* (qui devient ensuite *Environmental History Review*) est fondée en 1976, puis l'*American Society for Environmental History* en 1977. Carolyn Merchant (1980) a de son côté réécrit la révolution scientifique à la lumière des catégories de genre et d'écologie, cet ouvrage est devenu un classique du genre.

Comme en sociologie, l'histoire environnementale oscille entre la volonté de refonder l'histoire et le souci de ne développer que des monographies étroitement délimitées, plus payantes sur le plan de la carrière, qui fonctionne sur le principe de la spécialisation en « niches écologiques ». Ainsi s'intéresse-t-on à l'histoire de la « wilderness » aux États-Unis, à l'histoire des mouvements écologistes, redécouvrant John Muir, Aldo Leopold ou Henry David Thoreau, ou à remettre les pratiques de foresterie ou d'agriculture en perspective, à partir d'une littérature qui est riche et abondante mais n'a pas été mise en regard des questions d'écologie globale et de développement durable. Là aussi, peu à peu, « nature » cède la place à « écologie ». Ces hésitations sont palpables dans le numéro que le Journal of American History dédie à ce sujet, en 1990[38]. La France se découvre une certaine ancienneté, via l'École des Annales, avec Emmanuel Le Roy Ladurie (*Histoire du climat depuis l'An Mil*, 1967).

Cette perspective a commencé toutefois à s'élargir, avec des travaux s'inscrivant dans la longue durée, notamment Alfred Crosby (1972, 1986), William McNeill (1963, 2000), Kenneth Pomeranz (2000) ou J.D. Hughes (2001), qui jettent tous, eux aussi, un regard nouveau sur le colonialisme et la montée de l'Occident, rejoignant par là les recherches menées dans le domaine des études postcoloniales. Jared Diamond (1997, 2005), bien que venant de la biologie et de l'anthropologie, et se situant dans une approche souvent critiquée pour son positivisme, contribue aussi à relancer les études dans ce domaine. Au cœur de la réflexion et des controverses, les mêmes éléments que ceux que nous avons relevés en sociologie ou en géographie : le lien avec le colonialisme et le déterminisme naturaliste ou biologiste.

1.4. Conclusion : l'écologisme, un objet difficile à cerner

Nous avons maintenant fini ce premier aperçu de la problématique. Plusieurs éléments sont frappants, dans l'histoire de l'écologisme tout autant que dans les analyses qui en sont faites.

C'est d'abord la difficulté constante que rencontrent les analystes des diverses disciplines mobilisées pour saisir leur objet. Guillaume Sainteny, par exemple, s'interrogeant sur la nature du mouvement écologiste, multiplie les questions et ne débouche que sur la perplexité (Sainteny, 1997 : 106-113) : est-ce un mouvement protestataire de court terme ou cyclique ? Non, il est présent depuis quarante années et avec sensiblement les mêmes idées. Est-ce un mouvement à question unique ? Non, il continue de revendiquer

[37] Pour toute cette partie voir Locher F. & G. Quenet, 2009.
[38] Journal of American History, Vol. 76, n°4, 1990, p. 1087-1187.

un projet de société voire une civilisation alternative. Est-ce un localisme ? Non, le mouvement écologiste porte des idées globales et excelle aux élections européennes. Est-ce une version du frontisme (par référence au Front National) ? Non, si certaines positions peuvent être identiques, par exemple sur le Traité de Constitution Européenne, les raisons du vote sont très différentes. Est-ce un gauchisme ? Non, aucune stratégie de prise de pouvoir n'est revendiquée. Est-ce un mouvement irrationnel ou consécutif à une frustration ? Non, les idées perdurent dans le temps. Est-ce l'expression d'une classe ? Toujours pas. Et Guillaume Sainteny montre que les mouvements écologistes d'autres pays développés présentent à peu près les mêmes caractéristiques.

C'est ensuite un certaine insistance, par-delà les disciplines, de ceux qui affirment prendre la question écologique au sérieux pour estimer que cet enjeu nous emmène vers un « changement de paradigme », qui a en général quelque chose à voir avec le colonialisme et le tiers-mondisme, bref la mise en cause de la suprématie de l'Occident en tant qu'incarnation de l'universel. Les personnes qui arrivent à cette conclusion sont des personnes seules, sans lien idéologique ni institutionnel apparent entre elles. Elles ne sont pas forcément connues pour être militantes, contrairement à ce que voudrait croire la vulgate académique qui tend pendant longtemps à assimiler toute recherche sur ces sujets à un engagement politique en faveur de l'écologisme. À l'opposé ceux qui nient ce possible changement de paradigme ramènent souvent la question de l'épuisement des ressources à une « opinion » parmi d'autres, comme on peut préférer l'égalité à la hiérarchie, se tenant ostensiblement à l'écart de toutes les discussions sur la gravité de la crise écologique, considérant que cela ne relève pas de leur domaine. Pourtant tout dépend des faits auxquels ce débat renvoie : les ressources s'épuisent-elles, ou pas, et dans quelles proportions ? L'existence et la rationalité du mouvement écologiste dépendent de la réponse à cette question. Ne pas prendre parti est impossible : soit les ressources s'épuisent, et il faut en mesurer les conséquences, soit elles ne s'épuisent pas, et il faut expliquer comment l'écologisme continue à persister dans l'être. C'est un problème de vérité et non d'opinion. On ne peut pas « voter » contre l'épuisement des ressources. La réponse à ce point n'implique d'ailleurs pas de préjuger de la réponse possible, en termes sociaux : guerre pour s'approprier jusqu'à la dernière goutte, recherche de substitutifs, réduction de l'usage de la ressource etc. la palette est large.

Mais cette problématique est rarement prise pour ce qu'elle est. La position « raisonnable », en sciences humaines, est de tenir la science pour une opinion. D'où par exemple la critique que Jean Jacob, qui ne « croit » pas à la crise écologique, adresse à Guillaume Sainteny, qui manifestement « y croit » : ce dernier ferait preuve de « *bienveillance* » et d'absence d'esprit critique à l'endroit des écologistes (Jacob, 1995 : 121), puisqu'il semble s'accorder sur l'existence d'enjeux écologiques, tandis que Jacob s'en distancie, croyant ainsi exhiber une réflexivité et une scientificité supérieure. Et cet auteur, ayant tenu à distance ce que les écologistes disent apporter en propre, ne voit aucune contradiction ni aucun problème méthodologique à conclure que l'écologisme n'apporte « aucune idée neuve ». L'erreur est grossière, c'est une pétition de principe. Sont-ce les analystes qui refusent la nouveauté des écologistes, parce qu'elle remet en cause leur cadre théorique, leurs convictions mêmes, ou les écologistes qui croient apporter de la nouveauté alors qu'ils ne font que remettre sur l'établi de vieilles lunes bien connues des spécialistes ? Trancher suppose bel et bien d'avoir recours à toutes les sciences, à toutes les expériences rationnelles disponibles, sans s'en interdire aucune. Et de prendre au sérieux l'hypothèse d'un « nouveau paradigme ».

Chapitre 2. Les droits de la nature contre l'humanisme ?

Après avoir brièvement esquissé le paysage dans lequel notre discussion prend place, nous pouvons aborder le premier site de controverses, relatif aux « droits de la nature » ou à la « valeur intrinsèque de la nature ». Comme l'indique le titre du livre de Claude-Marie Vadrot, relatant le Sommet de Stockholm, l'expression « droits de nature » n'est pas récente. Sous différentes formes, elle est récurrente, dans la littérature et les revendications écologistes. À un certain individu, qualifié « d'occidental », « productiviste » ou encore « humain », l'écologisme lui reproche de ne pas respecter la « valeur intrinsèque » ou les « droits » de la nature.

L'histoire classique considère généralement que tout commence par un procès que le Sierra Club perd contre la compagnie Disney en 1972. La firme veut construire un parc dans la Mineral King Valley, et le Club s'y oppose. Le cas est difficile : le droit américain est fondé sur l'arbitrage de conflits entre humains, dotés d'un intérêt, or le projet de Disney ne lésait pas directement le Sierra Club, celui-ci n'étant pas propriétaire des lieux. Qui pouvait donc être « lésé » par l'implantation d'un parc dans un désert ? Personne, sauf les lézards et les arbres. Puisque les êtres humains sont les seuls sujets dotés de droits, rien ne semblait pouvoir s'opposer, sur le plan juridique, aux désirs commerciaux de la compagnie. Cherchant une solution pratique, le juriste Christopher D. Stone (1972) a alors proposé d'accorder des droits aux arbres et même aux choses qui se trouvent dans cette vallée. Le raisonnement est simple : si ces êtres et ces choses ont des droits, alors ils auront des intérêts pouvant être lésés, et ce fait pourra alors être opposé aux intérêts de Disney. Prise très au sérieux, l'affaire remonte jusqu'à la Cour Suprême. Dans le jugement rendu par la Cour, l'un des neuf juges soutient le point de vue de Stone. Il estime que le cas oppose non pas le Sierra Club à Disney, mais la Mineral King Valley elle-même à Disney. Le juge se fonde sur le droit maritime, affirmant qu'un bateau a bien une personnalité morale, que c'est « *une fiction trouvée pour d'utiles buts maritimes* »[39]. Une fiction qui peut tout aussi bien être appliquée à la vallée ou à ses éléments.

Dans le contexte français, Luc Ferry est celui qui porte la critique la plus célèbre et la plus médiatique à l'endroit des écologistes, en 1992, dans un livre intitulé *Le Nouvel Ordre écologique*, sous-titré « L'arbre, l'animal et l'homme ». Le jugement est sans appel : accorder des droits à la nature est contraire à l'humanisme. Du côté écologiste par contre le rejet est franc et net : les intéressés ne voient pas le rapport entre l'argumentation de Ferry et leurs positions réelles. Lipietz résume bien la situation, côté écologiste : ce que dit Ferry des écologistes est jugé tellement caricatural qu'à « *ce niveau de vulgarité dans le débat, mieux vaut en rire* » (Lipietz, 1999 : 34). Du côté des spécialistes de la question, en philosophie, même rejet : les rapprochements opérés par Ferry, entre la *deep ecology* et le nazisme, notamment, sont sans fondement. Ferry ne se verra cependant opposer dans l'espace public aucune réfutation formelle, ni de la

[39] http://supreme.justia.com/us/405/727

part des écologistes, ni de la sphère savante.

Nous pourrions suivre l'avis de ces spécialistes et conclure que le texte de Ferry n'a aucun intérêt. Trois raisons justifient pourtant de s'intéresser à cet écrit, *a priori*. La première est sa diffusion, massive et soutenue, qui indique que cet ouvrage jouit d'une légitimité certaine dans de vastes secteurs de la société, y compris en philosophie morale et politique. Le livre obtient le prix Médicis essai et le prix Jean-Jacques Rousseau ; il continue d'être largement cité de nos jours dans tous les milieux, y compris académiques, n'en déplaise aux experts du domaine, dont les avertissements n'ont donc pas été entendus. Il faut dire que la mise au point a été plus que discrète, qui veut s'informer ne trouvera de désaveu que dans les notes de bas de page des théoriciens de la question, voire même seulement à l'oral dans les couloirs des universités. Pourquoi ? Un tel vide a de toute évidence permis de crédibiliser les thèses de Ferry, qui a donc continué d'être régulièrement cité par les autres domaines, et invité en tant qu'expert, peut-être plus souvent que n'importe lequel des experts patentés eux-mêmes. Cela indique au moins que ce que dit Ferry, à propos des écologistes, est considéré comme vraisemblable par ses lecteurs, et cohérent avec ce qu'ils perçoivent, de manière superficielle, sans doute, des positions écologistes, mais qui n'en existe pas moins pour autant. On ne peut refuser de rendre justice d'un tel phénomène sans se couper d'une partie de l'expérience susceptible de nous aider à penser. La seconde raison est que l'on peut difficilement refuser à Ferry toute légitimité en philosophie politique, indépendamment de la question écologique. Ferry est l'auteur de plusieurs ouvrages, avec Alain Renaut, qui font référence, à tort ou à raison, y compris en langue anglaise. Alain Renaut a traduit et / ou préfacé toutes les œuvres de Kant qui ont récemment été publiées, or cet auteur est central pour la philosophie politique contemporaine. On ne peut donc pas objecter que la philosophie politique développée par Luc Ferry et Alain Renaut serait marginale. Ce que Ferry a perçu de l'écologie, même de manière superficielle, doit prendre sens à l'intérieur des présupposés qui sont les siens, et qui sont largement partagés. C'est un exercice qui n'a jamais été fait et qu'il revient en propre à un spécialiste de philosophie politique de tenter. La troisième raison est que Ferry, bien que s'inscrivant dans le libéralisme, constitue pourtant une bonne entrée à partir du moment où les accusations de « retour du sacré » etc. se trouvent aussi du côté socialiste. On peut citer Jean-Marie Harribey à propos de la décroissance, par exemple (Di Méo, 2006), et cet auteur n'est pas isolé. Harribey n'a pas non plus été pris au sérieux côté écologiste, mais la convergence avec Ferry demande pour le moins à être expliquée, et d'autant plus qu'elle semble rejouer, à deux décennies d'écart, la confrontation des écologistes avec la collusion du Parti communiste et des gaullistes, tant à Stockholm que dans la décision de lancer le programme électronucléaire français. Ces trois raisons nous ont semblé suffisamment solides *a priori* pour justifier notre approche. Que l'on juge au résultat.

Car cela fonctionne plutôt bien, à notre avis. À bien lire Ferry, il va apparaître tout d'abord que l'enjeu de la querelle est l'instauration d'un rapport déontologique à la nature, quel que soit le terme utilisé (droit, devoir ou obligation), en lieu et place de ce que la modernité considère comme son fait d'armes le plus éclatant : la domination de la nature, qui implique en pratique un droit illimité d'instrumentalisation, et récuse précisément toute obligation envers « la nature », pour n'en admettre qu'envers « l'homme ». Il en irait donc d'une question de principe, apparemment. Pourtant Ferry finit par se rendre aux arguments écologistes, et tout semble finalement n'être qu'une question de degré : si les domaines couverts par ce rapport déontologique sont limités à quelques zones éparses au sein d'un rapport utilitariste et

instrumentaliste de la nature, pas de scandale. Mais si ce rapport doit concerner tout ce qui existe, comme semblent parfois le suggérer les tenants du « biocentrisme » ou de « l'écocentrisme », alors c'est un scandale car cela revient à resacraliser une nature dont la quasi-totalité des observateurs estiment que la désacralisation, au XVIIIème siècle, est fondatrice des Lumières et de la modernité. L'enjeu semble bien être une affaire de degré plus que de principes. Le problème est de tracer la limite entre ce que nous pouvons nous approprier, instrumentaliser, qui relève de notre droit, et ce que nous devons laisser à d'autres, humains ou non-humains, contemporains ou non, compte-tenu des conséquences collectives qui résultent de cette répartition des droits.

Nous allons commencer par nous intéresser au droit des animaux, avant d'en venir aux droits de la nature. Il s'agit de tester ces accusations de collusion avec le nazisme ou encore d'animisme. Nous nous intéresserons ensuite à la dimension juridique de ce débat, car après tout c'est en partie dans cette sphère que se déroule la controverse. Que nous apprend-t-elle ? Ayant abouti à la conclusion que finalement accorder des droits à la nature n'a rien d'insensé ni même de scandaleux, dans l'absolu, nous nous demanderons si cela ne revient pas tout de même à opposer l'être humain à la nature, raccourcissant quelque peu la portée des droits de l'être humain et faisant le lit d'un malthusianisme qui tairait son nom. Le risque n'est pas nul mais il doit être mis en regard d'un autre risque : celui que la dégradation de la nature fait peser sur l'effectivité des droits de l'être humain. C'est avec la question de l'universalité du droit de l'environnement que nous concluons cette première partie, remarquant que ce droit, en France, est quand même bien étroit, au regard de ce qui serait nécessaire pour répondre aux enjeux écologiques tels qu'ils se posent à l'échelle globale.

2.1. Les droits des organismes non-humains

En philosophie tout commence par le philosophe australien Peter Singer qui publie en 1975 un livre dans lequel il défend l'idée de droits pour les animaux. Singer s'inscrit aussi dans une filiation philosophique anglosaxonne bien identifiée, celle de l'utilitarisme. Ici les droits sont attribués sur la base d'une sensibilité, au motif qu'elle témoigne d'un intérêt, fondé sur le plaisir ou le déplaisir. Bentham avait d'ailleurs déjà abordé cette question, qui était ensuite relativement tombée dans l'oubli. Les travaux de Singer sont rapidement considérés comme mettant à jour les bases philosophiques de mouvements militants tels que l'*Animal Liberation Front* (ALF), fondé la même année mais issu de mouvements plus anciens, en particulier la *Hunt Saboteurs Association* (association des saboteurs de chasse), qui s'en prenait notamment aux véhicules des chasseurs (Best & Nocella, 2004). L'ALF cherche à libérer les animaux de laboratoire et va parfois jusqu'à fracturer les installations scientifiques pour parvenir à ses fins. Les militants risquent la prison et certains d'entre eux y font même quelques séjours.

La critique principale qui est portée par Ferry ici est que le vocabulaire du « droit » est totalement illégitime, et même contraire à l'humanisme, qui se retrouverait donc sapé à sa base. Expliquons.

Pour Ferry, un « droit » ne peut être porté que par un « sujet », c'est-à-dire un être doué d'une subjectivité, autrement dit d'un avis, d'une capacité de juger, d'une raison, sans que nous ayons à poser la question du

contenu. La sensibilité ne suffit pas, une capacité à raisonner est exigée. Si les arbres et les animaux se voient reconnaître « des droits », alors cela implique aussi que leur soit reconnu une forme de subjectivité et de raison. L'idée de « droits des animaux » constitue donc à ses yeux un premier pas vers un retour à l'animisme moyenâgeux, à une représentation chrétienne et aristotélicienne de la nature, habitée d'esprits et de finalité, c'est-à-dire d'entités à qui est abusivement prêtée une subjectivité et une raison. Dans cette nature « enchantée », l'homme avait une place qui lui était garantie mais dont il ne devait pas bouger, car elle lui avait été attribuée par Dieu ou quelque autre être supérieur, sinon par la nature elle-même. Ferry donne l'exemple de curieux procès qui se sont tenus au Moyen-âge, l'un d'entre eux prononçant l'excommunication à l'encontre d'insectes accusés de consommer les récoltes. L'absurdité de tels procès est patente. Pour Ferry, ce sont les Lumières, Descartes puis Rousseau (Ferry, 1992 : 39), qui, en fondateurs de l'humanisme, ont opposé à cette vision irrationnelle et confuse de la nature une conception mécaniste claire et distincte, ce qui a eu pour conséquence de libérer l'humanité de ses tutelles métaphysiques. Dénuée de finalité, la nature a perdu les droits qui lui étaient indûment attribués, et c'est pour cette raison que l'homme est devenu seul sujet de droits. Et ainsi a émergé l'humanisme moderne.

Ferry présente donc la question des droits de la nature comme quelque chose qui a déjà existé, et a été aboli, au nom de l'émancipation. Les partisans des droits de la nature, dans leur ignorance, croient faire œuvre de nouveauté, mais se trompent du tout au tout. Ils croient faire un pas en avant alors qu'ils font un dangereux retour en arrière, qui risque de mettre l'humanisme « entre parenthèses ». Ferry appuie son propos en affirmant que ce n'est pas un hasard si le nazisme, étant animé d'une nostalgie de cet ordre, a bâti l'une des « *législations les plus élaborées que l'humanité ait connues en matière de protection de la nature et les animaux* » (Ferry, 1992 : 25). Pourquoi ? Parce que ce régime a essayé de réactiver les vieux schémas, il a voulu ré-enchanter le monde, réinscrire l'homme dans un ordre fixe qui lui permettrait d'échapper à ce qu'il perçoit comme le désordre moderne. Le nazisme est l'exemple même d'une volonté désastreuse d'échapper à la modernité et au prix qui est à payer pour l'émancipation : la fin de la communauté, du monde enchanté, le devoir qui est fait à chacun d'entre nous d'assumer son individualité, sa subjectivité, sa responsabilité etc. La tentative de réinsérer la société moderne dans un ordre issu du passé ne pouvait donc que finir en un totalitarisme. L'histoire en a établi la démonstration tragique.

La charge est lourde. Elle touche l'écologisme dans son entier, car l'idée de « droits de la nature », si l'on entend par là le souci d'un rapport déontologique à la nature, d'un rapport de respect, est portée peu ou prou par l'ensemble du mouvement écologiste – même si la défense du droit des animaux comme telle n'a jamais été centrale dans le combat écologiste français. Et les écrits écologistes abondent en effet en références « animistes » à la nature ou à ses habitants – si par « animisme » on entend le fait d'attribuer une subjectivité à la nature ou à l'un de ses éléments non-humains. Pour Alain Hervé, par exemple, l'un des fondateurs des Amis de la Terre, « *le dauphin parle, nous interpelle. Nous sommes au bord d'une vertigineuse reconnaissance, réconciliation* […] *les animaux aussi pensent, ont le droit d'être* » (Hervé, 1978 : 107). Ce propos est repris mot à mot dans l'*Avant-Propos* du livre-manifeste de Brice Lalonde et de Dominique Simmonet, *Quand vous voudrez* (1978 : 19). Robert Hainard évoque quant à lui le souci de rendre à la nature sa liberté (Hainard, 1980 : 21). « *La destruction de la nature, que je ressens à la fois comme une mutilation, comme l'assassinat d'un être très proche, comme un préjudice personnel et direct, comme un acte de vandalisme et comme un sacrilège, pourquoi leur est-elle si légère, indifférente pour*

beaucoup ? » (Hainard, 1986 : 73). Parler « d'assassinat » ne suppose-t-il pas une subjectivité, voire une personnalité ? Waechter demande de « *déclarer inviolable* » ce qui subsiste de nature sauvage (Waechter, 1990 : 57). Alain Lipietz, lui aussi, objecte que la nature est tout autant le « *corps inorganique* » de l'homme que celui de « *l'aigle royal* » (1995 : 187). Plus généralement, l'activité des associations « de protection de la nature », jusqu'à l'UICN, est bien de veiller à ce que les populations animales et les régulations écologiques soient « protégées » et non polluées. Au nom de quoi le faire, s'il n'y a pas d'intérêt humain direct qui soit lésé en cas de destruction, par exemple sous la forme de dégradation d'une propriété ? Le World Resources Institute estime par exemple que les prélèvements en eau ne doivent jamais aller au-delà de 60 à 70% de la ressource car le reste sert à l'entretien des écosystèmes[40]. Ces services sont transpersonnels, ils ne bénéficient directement à personne en particulier, bien que tout le monde en influence la qualité, et jouit de ses bienfaits.

Examinons l'argumentation de Ferry dans le détail. Commençons par le plus facile : l'affirmation selon laquelle le nazisme disposait de l'une des législations « la plus élaborée » de protection de la nature et des animaux. Une première objection, intuitive, fondée sur la connaissance partielle que nous avons du régime nazi, serait de mettre cette affirmation en regard de l'ampleur des destructions infligées par le Reich, le tout sans avoir jamais paru se soucier beaucoup de la nature. Hitler a développé l'industrie et les autoroutes comme personne d'autre avant lui. Ferry ne développe pas cet aspect, on peut donc lui reprocher une vision un peu unilatérale des choses. Il s'en tient au cas de l'animal, et met en avant plusieurs textes nazis pour preuve. Est-ce convaincant, cette fois ? Pour certains spécialistes, tels que l'historienne Elisabeth Hardouin-Fugier, Ferry fait complètement erreur. C'était la législation anglaise qui protégeait le mieux les animaux, en 1940, et cela en vertu d'un texte datant de... 1876. « *Luc Ferry juge la sollicitude nazie envers l'animal de laboratoire « en avance de cinquante ans (et même plus) sur son temps ». C'est « en retard de 57 ans » qu'il faut écrire* » (Hardouin-Fugier, 2002). C'est donc une seconde objection de poids. De plus la lecture que Ferry fait de la loi sous le régime nazi est contestable, affirme l'historienne. Il sélectionne un texte parmi d'autres, au sein d'un régime qui en a produit des milliers, sans en avoir appliqué aucun, le nazisme se caractérisant précisément par une prolifération illisible de textes divers dont l'objectif était de masquer le déplacement progressif de la source de la loi du Parlement vers une seule personne : le Führer. S'il faut caractériser l'attitude « nazie » par rapport à l'animal, cela doit donc moins se juger par rapport au corpus législatif que par l'examen d'Hitler lui-même. Était-il un amoureux fou des animaux ? Une étude rapide de la place de l'animal dans l'univers nazi permet à Elisabeth Hardouin-Fugier de conclure qu'Hitler était surtout attaché aux chiens-loup, et en particulier au sien : Blondie. Les animaux domestiques qui appartenaient aux Juifs, par exemple, ont été tués sans la moindre hésitation. Hitler voulait libérer la race aryenne, mais ne voyait pas le besoin d'y attacher un quelconque représentant du règne animal. En réalité la loi nazie considère l'animal comme une chose, à la manière de Descartes. Elle était donc « moderne », sous cet angle-là. Doit-on en conclure qu'être moderne, c'est être nazi ? L'exagération est patente. L'accusation de collusion des écologistes avec le nazisme s'avère bien mal fondée.

Voilà pour le nazisme et la dimension empirique. Voyons maintenant l'argumentation morale, sur la base

[40] V. Smakhtin, C. Revenga & P. Döll, *Taking into account environmental water requirements in global-scale water resources assessments*, WRI / IWM / CESR Kassel Universität, 2004.

de nos convictions bien pesées, pour reprendre l'expression chère à John Rawls. En regardant d'un peu plus près, les oppositions ne sont pas aussi tranchées qu'elles le paraissent au premier abord. Après de longs développements consacrés à examiner différents cas de notre rapport à l'animalité, sur un mode phénoménologique, thème qu'il n'avait jamais abordé avant cet opuscule, Ferry commence d'abord par concéder envers les animaux l'existence de ce que la philosophe morale américaine appelle des « devoirs indirects » et qu'il appelle des « *devoirs non réciproques* » (Ferry, 1992 : 65) : si nous nous soucions de la souffrance animale, c'est en regard de la souffrance qu'elle cause sur les autres humains. Dans cette perspective, si nous devons éviter de battre un chien, ce n'est pas en raison du tort causé au chien lui-même mais en raison du dommage causé à son propriétaire. Aucun droit n'est reconnu à l'animal comme tel, mais l'animal ne doit pas être battu pour autant.

Ferry doit toutefois reconnaître que cette position ne fait pas entièrement justice de notre expérience morale. Nous sentons bien, fait-il remarquer à juste titre, que battre gratuitement un chien errant, sans propriétaire, et à l'abri des regards, n'est guère plus justifiable que de battre un chien doté d'un propriétaire, en présence d'un tiers. Ferry finit par reconnaître l'existence de devoirs directs, envers les animaux eux-mêmes. Pourquoi ? Parce que l'animal est doté d'une subjectivité, certes réduite, par rapport à l'homme, mais bel et bien présente. L'animal est « *équivoque* » (Ferry, 1992 : 89), il n'est ni homme ni pierre. L'animal est « *l'analogon d'un être libre* » (*ibid*. : 90), un « *analogon d'humanité* » (*ibid*. : 100), suivant en cela le mot de Kant. Ce qui explique que les animaux soient objets de « *devoirs* ». Contre l'article 528 du Code Civil, qui considère l'animal comme un « *bien meuble* », ni vivant ni sensible, et « *ne fait aucune référence à sa nature particulière et n'est plus adapté à la place que l'animal occupe désormais dans notre société, notamment sur le plan affectif* », Ferry donne donc raison à l'article 9 de la loi du 10 juillet 1976 (devenu l'article L 214-1 du code rural), qui reconnaît que l'animal domestique est « *un être vivant et sensible* » (Antoine, 2009 : 12).

Fin de la querelle ? Non, un élément reste en débat. Pour Ferry, l'animal n'est pas « sujet de droit », mais de « devoir », et il insiste lourdement sur ce point. Côté écologiste, on ne voit pas toujours très bien où est le problème, tout d'abord. L'historien Roderick Nash, auteur du fameux *The rights of nature*, explique par exemple que soutenir que la nature ait des droits signifie simplement que les hommes ont des devoirs (Nash, 1988 : 10). Le droit est le droit de s'approprier un domaine qui, du point de vue de l'entité considérée, est le sien, aussi les autres entités ont-elles le devoir de le respecter. Le forestier Aldo Leopold de son côté évoque « *des obligations* » (Leopold, 1949 : 108), ce qui peut se traduire par des droits comme par des devoirs.

Pourquoi Ferry insiste-t-il tant sur ce point ? À le lire de près, si cet auteur veut parler de « devoirs », c'est tout d'abord, semble-t-il, pour soutenir que seuls sont sujets de droits les individus qui sont capables d'aller plaider leur cause dans un tribunal, tous les autres n'étant susceptibles que de devoirs. Pourtant il n'y a pas de désaccord, sur ce point. La représentation s'impose, c'est évident, aucun écologiste n'a jamais pensé que l'animal ou la nature puissent être considérés comme un sujet qui irait plaider seul sa cause au tribunal. Si l'animal est doté d'une « subjectivité », d'une sensibilité, celle-ci peut ne pas être la même que celle d'un humain adulte et sain d'esprit, conditions qui sont requises pour pouvoir témoigner dans un tribunal. Jonas le reconnaît aisément : la responsabilité n'est le fait que d'un être responsable, pour qui la légitimité de son

pouvoir peut être mise en question (Jonas, 1979 : 176). La représentation ne s'impose d'ailleurs pas seulement dans le cas des animaux. Tous les êtres humains ne sont pas reconnus capables de jugement, dans un tribunal. Les défenseurs des animaux font fréquemment la comparaison avec le cas des enfants et des malades mentaux, qui ne peuvent pas non plus plaider leur cause eux-mêmes. N'ont-ils pas pourtant les mêmes droits que les personnes reconnues saines d'esprit ? Dès lors que les droits ne sont pas fonction de la capacité effective de raisonner, mais de la capacité potentielle, ne trouve-t-on pas les stratagèmes qui sont nécessaires, empiriquement, pour faire en sorte que les droits soient quand même respectés, via des processus de représentation, tout imparfaits qu'ils soient en pratique ? Ne peut-on faire de même pour d'autres subjectivités, qui ne seraient pas dotées des mêmes capacités ? Ferry n'oppose aucun contre-argument clair.

Quel que soit le fond du dossier précédent, il semble que ce soit l'animisme que l'insistance sur les « devoirs » entende avant tout combattre. Mais cette conséquence est-elle inévitable ? Parler de « droits » conduit-il forcément à imputer une subjectivité là où il n'y en a pas ? Ferry lui-même n'est pas aussi clair qu'il le prétend. Il semble commencer par confondre un jugement de fait (avoir ou pas une sensibilité) avec un jugement normatif (avoir ou pas une dignité). Puis, avançant dans son argumentation, toutefois, son opposition de principe à l'utilitarisme, au motif que celui-ci ignore l'individu, le conduit à aller plus loin que Singer, puisqu'il en vient à accorder aux animaux une importance individuelle, alors que le philosophe australien s'en tient au critère du plus grand bonheur du plus grand nombre, courant moral dont il tient qu'il ignore l'individu, sa singularité, sa dignité propre. Bentham ne peut empêcher que la majorité, pour son bonheur, ne choisisse de sacrifier une minorité qui lui déplaît, par exemple une espèce jugée « nuisible », au motif que c'est un petit sacrifice qui augmente le bonheur commun. Ce point est certes contesté par Singer mais n'entrons pas dans le détail d'un débat qui n'est pas directement pertinent : l'important pour notre démonstration est que sa défense de l'individualisme, en philosophie politique, conduit Ferry à accorder une dignité individuelle à un être vivant et donc à s'aligner sur la position de Tom Regan, qui passe pourtant pour être l'un des plus radicaux dans ce domaine. Car c'est bien pour s'opposer à cette conséquence possible de l'utilitarisme que Tom Regan mobilise le concept de « droit », au motif qu'il est le seul à exprimer une dignité propre de l'animal, une « *valeur inhérente* » (Regan, 1985). S'il y a « droits » c'est pour une question de principe : l'animal a une dignité, une « valeur inhérente », qui découle du fait qu'il n'est pas inanimé, qu'il poursuit des fins. Ferry aboutit aux mêmes conclusions. Or le concept de « devoir » rend mal compte de ce fait.

Cette ouverture ne conduit pas au panthéisme, ni à l'animisme. Hans Jonas n'applique pas le concept de « fin en soi » au Cosmos entier, restaurant une Grande Chaîne des Êtres, au contraire de ce que lui prête Ferry (Ferry, 1992 : 125). Il soutient simplement qu'il y a « des fins » dans l'Être. Il affirme que le « oui » de la vie organique dans la nature, dont l'explication, sur le plan physiologique, est encore en débat, est un « non » opposé sans réserve au non-être (Jonas, 1990 : 157). Telle est la finalité. Aucun des auteurs mentionnés, de Regan, Singer, ou Jonas ne n'affirme que nous devons reconnaître l'existence de fins non-humaines partout, dans tout être, vivant, ou non, pierre ou animal, car là, oui, ce serait de l'animisme ou du panthéisme. La subjectivité et la sensibilité ne sont pas partout. Mais elles ne sont pas nulle part non plus. La nature n'est pas réductible à un vaste mécanisme, à une *res extensa* qui ne serait parsemée que de milliards de *res cogitans*, seules porteuses de dignité. Ferry admet lui aussi que la conception cartésienne

ne rend pas compte de notre expérience de l'animal qui, sans être humain, n'est pas non plus un mécanisme. Jonas n'en demande pas plus : « *sur la foi du témoignage de la vie (que nous, qui sommes ses rejetons devenus capables de prendre conscience d'eux-mêmes, nous devrions être les derniers à nier), nous disons donc que la fin comme telle est domiciliée dans la nature.* […] *Nous nous gardons de dire que la vie est « la » fin ni même la fin principale de la nature, ce dont nous ne pouvons pas avoir une conjecture ; il suffit de dire : une fin* » (Jonas, 1990 : 147).

Cela ne règle pas tout pour autant, car il reste à définir le contenu de ces droits et leur extension. C'est ici que Ferry diverge de Regan. Il ne souscrit absolument pas aux revendications de ce dernier, qui exige une abolition totale de l'utilisation des animaux dans les sciences expérimentales, une élimination radicale de l'élevage à des fins commerciales, et une interdiction absolue de la chasse pour le sport et le commerce. Regan sait fort bien que l'on peut admettre l'idée de droits sans adhérer à ses revendications substantielles : « *je suis conscient qu'il existe des gens qui disent défendre les droits des animaux et qui ne soutiennent pas les buts énoncés ci-dessus* » (1985). Toujours est-il que l'objection ne tient plus, sur le plan des principes. L'humanisme n'est nullement mis en cause, d'après les critères utilisés par Ferry lui-même. Que les animaux se voient reconnus des droits, dans ce sens-là, ne devrait donc pas provoquer de scandale, et ne devrait pas impliquer de comparaison avec ces curieux procès moyenâgeux mis en avant par Ferry, dont l'explication est donc à trouver ailleurs. La discussion devrait se porter vers le contenu des obligations. Sauf à vouloir disqualifier. Pourquoi ? C'est ce qu'il faudra expliquer.

2.2. Les droits de la nature

Peut-on aller au-delà de l'animal, et accorder un respect, une dignité à la nature au sens plus large du terme, incluant les éléments non-organiques, non-vivants, tels que les arbres, jusqu'à « l'écosphère » ? Ou est-ce inévitablement restaurer un ordre sacré, qui réduirait à néant la modernité ?

La nécessité de reconnaître une dignité à la nature est une revendication écologiste récurrente, et même beaucoup plus fréquente que la revendication d'un droit des animaux, d'une certaine manière. On ne trouvera pas de revendication des droits des animaux ni chez Lalonde ni chez Waechter, par exemple, au mieux ces sujets occupent-ils une place très marginale. Le Texte de Base des Amis de la Terre de 1977 ne comporte aucune revendication en ce sens. C'est plutôt au « vivant » en général que les écologistes se réfèrent. Alain Hervé estime ainsi qu'une « *solidarité de tous les éléments de la biosphère va désormais s'opposer à ceux qui veulent la détruire. Si l'écologie signifie une profonde et radicale mutation politique et culturelle, elle commence là. Les hommes cessent de considérer la nature, c'est-à-dire le reste du vivant comme un ennemi à abattre ou à rançonner* » (Hervé, 1978 : 106). D'ailleurs « *l'écologie c'est la prise en considération du vivant* » (Hervé : 86). Même son de cloche du côté de Robert Hainard : « *je suis persuadé que la nature « sauvage », non humanisée, sera notre seul point d'appui* » (Hainard, 1972 : 16) ; « *je veux vivre dans une nature libre* » (Hainard, 1972 : 45), dans laquelle il inclut, comme d'autres écologistes, des éléments inanimés, ainsi ce célèbre combat pour une « Loire vivante ». Antoine Waechter en appelle au respect de la Vie, c'est-à-dire de la Nature, de la force vitale (Waechter, 1990 : 18). Selon

Brice Lalonde, « *choix de techniques, de productions, d'énergies respectant l'écosystème, d'une part ; choix de structures, d'outils, de collectivités conviviales autogérées, d'autre part : voilà les deux grandes directions dans lesquelles s'oriente la politique des écologistes* » (Lalonde in Ribes, 1978 : 26). Le livre de Claude-Marie Vadrot sur le Sommet de Stockholm, relatif à « l'environnement humain » et traitant de pollution des écosystèmes, s'appelle d'ailleurs « Déclaration des droits de la nature », on l'a vu, et tout indique que le titre soit merveilleusement bien trouvé. C'est aussi sous cette forme que la question revient en 2010 à l'ONU avec la proposition bolivienne de créer des « droits de la Terre-Mère »[41], qui sont déjà inscrits dans la Constitution de ce pays.

Abordant ce sujet, Ferry met à nouveau longuement en garde contre tout « vitalisme », « animisme » et autre rapport à la nature qui ferait de cette dernière une entité douée de respect, en tant que totalité. Cela vaut pour la nature comme telle, comme Grand Tout, mais aussi pour des sous-parties dont rien ne laisse penser qu'elles doivent faire l'objet d'un quelconque respect. « Penser comme une montagne », comme le suggère Leopold, est par exemple jugé incompatible avec l'humanisme abstrait. Une montagne ne pense pas. Une montagne est une chose. La nature et la montagne sont le domaine du chaos (Ferry, 1992 : 154), ce sont des lieux à aménager, à humaniser. Les positions semblent donc inconciliables. D'un côté ceux qui pensent que la nature n'a pas à être un lieu de droit, qu'elle n'est qu'un simple moyen, et de l'autre ceux qui pensent au contraire qu'elle ne doit pas être seulement un moyen, mais aussi une fin en soi, impliquant un rapport de type déontologique.

Mais de nouveau, coup de théâtre : à la toute fin de son argumentation, dans les toutes dernières pages de son livre, qui sont d'ailleurs rarement citées, Ferry change complètement de perspective et reconnaît qu'il existe dans la nature « *un ordre* » qui n'est pas le fait de l'humain (*ibid*. : 210), que les écosystèmes sont mieux arrangés que la plupart des constructions humaines, et qu'il y a la possibilité d'élaborer une théorie des devoirs envers la nature comme telle, du fait de son équivocité (*ibid*. : 211). Une équivocité qui paraît maintenant extensible, en droit, à tout ce qui a de l'ordre, et pas seulement aux organismes vivants, ou même seulement aux êtres sensibles. Pour Ferry, nous devons « *préserver ce qui paraît déjà humain en elle et rejoint ainsi les idées qui nous sont les plus chères : liberté, beauté, finalité* » (*ibid*. : 211). Et l'auteur finit même par se demander s'il n'était pas excessif d'accorder tous les droits à l'Homme, car du même coup la nature n'en avait plus aucun (*ibid*. : 60). Comme quoi le vocabulaire des « droits » n'était pas si scandaleux, quand il s'agit d'évoquer la dignité d'un être.

C'est amplement suffisant pour les écologistes, qui entendent, eux aussi, protéger « la beauté, la liberté et la finalité ». Ainsi Robert Hainard, que Jean Jacob (1999) place en tête des « naturalistes conservateurs » : « *je ne suis pas bien vieux, mais je suis effrayé de constater combien j'ai vu disparaître de la beauté du monde* » (1972 : 125) ; « *si je veux protéger la nature, ce n'est pas pour elle-même, mais pour les joies qu'elle donne à l'homme* » (1943 : 35) ; « *peut-être faut-il accepter ceci : qu'en relâchant par son ingéniosité technique l'étreinte de la nécessité, l'homme étend la gamme de ses expériences et sa disponibilité à tout comprendre. Mais il faut abandonner l'idée toute automatique d'un gain indéfini sans contrepartie* » (1972 : 147). Pour Leopold, que Ferry range parmi les fondateurs de la *deep ecology*, si la nature doit être préservée c'est parce qu'elle fait partie de la culture, et qu'elle est la seule à permettre une expérience spécifique, jugée irremplaçable, qui comporte en gros cinq composantes (Leopold, 1949 : 218-

[41] http://www.un.org/News/fr-press/docs/2011/AG11075.doc.htm

223) : la solitude, l'air pur et le dépaysement ; la sortie (temporaire) de la civilisation mécanisée ; l'observation des processus de la nature, nous permettant de nous rendre compte que nous faisons partie d'une « communauté » ; le sens d'une gestion avisée ; et permettre enfin aux jeunes générations de rejouer l'histoire américaine, pour réactiver l'esprit pionnier qui est endormi par la société mécanique. Leopold n'envisage à aucun moment ni de se tourner vers le passé pour le restaurer, ni de faire la promotion d'une utopie futuriste, ce n'est pas son propos. Il regrette que les pionniers n'aient pas eu ce regard « écologique » qu'il entend promouvoir, d'où la disparition involontaire de certaines espèces et le fait qu'il subsiste peu de zones de nature véritablement sauvage. L'esthétique est l'une des raisons principales qui justifient la création du parc Yellowstone : les geysers irisés sont uniques. C'est aussi l'esthétique qui conduit John Muir à emmener Roosevelt dans la vallée du Yosemite.

Leopold est chasseur, et Gary Snyder, l'une des figures de l'écologie profonde, est pêcheur. Aucun des deux ne peut raisonnablement être tenu pour un défenseur de la nature dont l'être humain serait exclu. Tous les deux entendent bien défendre la place de l'homme dans la nature, ce qui inclut aussi une certaine manière de chasser et de pêcher. Snyder insiste sur le fait que la pêche est une pratique, qui ne se transmet pas par les livres (Snyder in Sessions, 1995 : 47-50). Leopold déplore que les nouveaux chasseurs soient moins occupés à chasser qu'à tester les gadgets qui leur ont été vendus. Cette critique n'est pas sans rappeler celle de Jacques Ellul, pour qui notre époque est absorbée dans la production de moyens et ne laisse que très peu de place pour méditer sur les finalités. Protéger la nature, c'est donc bien protéger « nos » lieux de vie, position que Ferry juge seule être acceptable au regard de l'humanisme (Ferry, 1992 : 108). C'est protéger nos lieux de vie en tant que ceux-ci sont peuplés d'êtres qui ne sont pas humains, et ne leur obéissent pas. Ce sont des espaces de coexistence, dans lesquels l'être humain peut aussi trouver une place d'extériorité, toujours imparfaite, pour questionner sa propre culture. Leopold est donc un humaniste, pourvu que par « nos lieux de vie », on n'entende pas seulement la ville et les zones fortement artificialisées, apparemment dépourvues de vie autre qu'humaine. Où est le scandale tant annoncé ?

Les écologistes supposément modérés vont exactement dans le même sens, ce qui tend à indiquer que la radicalité et le « fondamentalisme » n'est peut-être pas là où Ferry les situe. L'idée de fond est que « la nature » doit faire partie de nos lieux de vie, en raison de sa beauté, liberté ou finalité – ou les trois à la fois. La nature fait pleinement partie du monde humain comme tel, de même que l'humain fait partie de la nature. Mutiler ce qui, dans la nature, est déjà humain, c'est se mutiler soi-même. Lalonde affirme ainsi que « *pour échapper au sort qui lui est réservé* [la destruction], *l'espèce humaine doit* [donc] *acquérir une dose supplémentaire de liberté. Découvrir par quelle nature intrinsèque elle s'est écartée de l'écosystème au point de se mutiler elle-même* » (Lalonde in Ribes, 1978 : 66-67). Préparer le grand retour dans l'écosystème « *ne sera certainement pas une régression primitive, comme le craignent les esprits chagrins, mais l'acquisition d'un surcroît d'humanité, de science, de techniques, de démocratie* » *(ibid.*) ; « *nous sommes des gens qui nous bagarrons pour des urgences, dont nous pressentons qu'elles formeront le corps central de la politique dans dix, vingt, cinquante ans : écarts entre pays développés et pays sous-développés, disparition des ressources biologiques, croissance de la production d'énergie, gaspillage du travail humain, asservissement des individus, des communautés, des régions* » (*ibid*. : 21). Waechter, plus romantique peut-être, en appelle à la beauté des prairies, au mystère des sous-bois, aux symphonies naturelles qui caressent les sens, aux grands espaces qui accueillent nos rêves (1990 : 38). Robert Hainard

acquiesce : le souci de la nature est en premier lieu motivé par la préservation de la civilisation, qui détruit ses propres bases (1972 : 149). La dimension culturelle apparaît nettement quand Robert Hainard, en bon européen, prend ses distances avec Leopold, affirmant qu'il ne prend pas plaisir à faire du feu, ni à vivre dans une cabane, et qu'il n'a donc pas souhaité partir au Canada (1943 : 37). Encore une fois : où est le scandale ?

Pour Charbonneau aussi toucher à la nature c'est toucher à nous-mêmes (1969 : 27). Et c'est aussi tout le combat de « l'écologie profonde » que de le faire comprendre. Arne Naess, son véritable fondateur – Leopold en est assez éloigné, en réalité -, distingue l'écologie superficielle de l'écologie profonde au motif que seule la seconde pose la question « profonde » de la place de la nature dans la « réalisation de Soi » (Naess, 1973 : 136), à l'époque industrielle. Au contraire l'écologie superficielle (« shallow ») ne se soucie que de protéger l'opulence des pays développés (*ibid* : 59), déléguant le problème écologique à des structures administratives et techniques chargées d'assurer que le quota de ressources est suffisant et que les pollutions sont endiguées. Son Soi est étriqué, elle se contredit et se détruit elle-même en croyant trouver son bonheur et sa réalisation dans un monde étroitement circonscrit à la société de consommation et inconscient de sa véritable étendue. « *Nous ne sommes pas hors du reste de la nature et par conséquent nous ne pouvons faire ce qu'il nous plaît sans nous changer nous-mêmes* » (*ibid* : 243) dit Naess, dans une démarche qui rappelle à nouveau la sentence de Marx, selon laquelle « *la nature est le corps inorganique de l'homme* » (1844 : 62 ; 1857 : §24). Tout ce que l'homme fait à la nature, il le fait à lui-même. Le « droit de vivre » que Naess accorde à toute forme de vie lui paraît être une composante essentielle de notre propre droit de vivre. Naess défend un « droit égal » de vivre pour toutes les formes de vie (« *aucune espèce n'a plus qu'une autre ce droit particulier de vivre et de s'épanouir* », 1973 : 245) mais précise aussitôt que « *dire qu'il y a un droit égal pour toutes les formes de vie à développer ses capacités spécifiques n'est peut-être pas le meilleur moyen de s'exprimer. L'égalité suggère une sorte de quantification qui est trompeuse* » (*ibid* : 245). Par exemple, nous pouvons posséder une forêt, et couper des arbres, « *mais si nous détruisons les conditions de la vie en forêt, nous transgressons la norme de l'égalité* » (*ibid* : 257). Le contenu de l'égalité est, chez Naess, ouvert au débat qu'il nomme « écopolitique ». La fameuse « plate-forme » de l'écologie profonde (cf. encadré) ne comprend pas de « droit égal » mais seulement une restriction des droits humains (point 3) et une reconnaissance des droits des non-humains (point 2). Si Naess parle d'égalitarisme biosphérique « de principe », dans l'article original, et non pas d'égalité « absolue », par exemple, c'est au sens où ce critère admet de nombreuses exceptions, notamment car « *la pratique exige de tuer, exploiter et supprimer* » (1973) pour assurer les « besoins vitaux ». Ceux-ci ne sont pas définis, laissant encore une fois la question du contenu précis des droits reste largement ouverte, allant des revendications d'un Regan à d'autres seraient moins exigeantes.

1. L'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur Terre a une valeur intrinsèque. La valeur des formes de vie non humaines est indépendante de l'utilité qu'elles peuvent avoir pour des fins humaines limitées.
2. La richesse et la diversité des formes de vie sont des valeurs en elles-mêmes et contribuent à

l'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur Terre.

3. Les humains n'ont pas le droit de réduire cette richesse et cette diversité sauf pour satisfaire des besoins vitaux.
4. L'épanouissement de la vie humaine et des cultures est compatible avec une baisse substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non humaine nécessite une telle baisse.
5. Actuellement, les interventions humaines dans le monde non humain sont excessives et détériorent rapidement la situation.
6. Une amélioration significative des conditions de vie requiert une réorientation de nos lignes de conduite. Cela concerne les structures économiques, technologiques et idéologiques fondamentales.
7. Le changement idéologique consiste surtout à apprécier la *qualité de vie* (en restant dans un état de valeur intrinsèque) plutôt que de s'en tenir à un haut niveau de vie. Il faut se concentrer sérieusement sur la différence entre ce qui est abondant et ce qui est grand, ou magnifique.
8. Ceux qui adhèrent aux principes ci-dessus ont l'obligation morale d'essayer, directement ou non, de mettre en oeuvre les changements nécessaires.

1. The well-being and flourishing of human and nonhuman Life on Earth have value in themselves (synonyms : intrinsic value, inherent value). These values are independent of the usefulness of the non-human world for human purposes.
2. Richness and diversity of life forms contribute to the realization of these values and are also values in themselves.
3. Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy *vital* needs.
4. The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of nonhuman life requires such a decrease.
5. Present human interference with the nonhuman world is excessive, and the situation is rapidly worsening.
6. Policies must be changed. These policies affect basic economic, technological, and ideological structures. The resulting state of affairs will be deeply different from the present.
7. The ideological change is mainly that of appreciating *life quality* (dwelling in situations of inherent value) rather than adhering to an increasingly higher standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great.
8. Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to try to implement the necessary changes.

Encadré : la plate-forme de la *deep ecology.* Sources : Naess, 2009 : 61 (en français) et Devall & Sessions,

1985 : 70 (en anglais)

En définitive Naess, comme les autres, ne mobilise le vocabulaire des « droits » qu'en opposition à « l'utilité », quand celle-ci est rattachée à l'économie comme activité de maximisation aveugle de la production, pas autre chose. Ce n'est même pas « l'utilité » qui lui pose problème. La référence à l'utilité ne le gêne pas, du moment que celle-ci reste confinée dans certaines limites au-delà desquelles le droit des autres vivants – y compris les humains – est mis en cause. Ce qu'il redoute c'est la fuite en avant économique, le « toujours plus », toujours plus d'instrumentalisation de la nature et toujours moins de dignité intrinsèque. Son souci est d'arrêter ce processus, en certains points, de l'empêcher de tout consumer. La référence aux besoins de chacun, dans la plate-forme, évite cette conséquence funeste de l'utilitarisme qu'est le sacrifice d'une minorité à la majorité. Naess est donc « individualiste », si par ce terme on désigne une posture politique qui accorde une place à chaque individu. Rares sont les auteurs, dans ce champ, qui ont la précision de Naess, aussi les dialogues de sourds sont-ils fréquents. Mais leurs propos sont relativement clairs, si on les lit avec la bienveillance nécessaire à une compréhension approfondie. Et d'une manière générale la plupart des positions écologistes s'accordent avec celles de Naess. Selon Lipietz d'ailleurs tout écologiste doit quelque chose à l'écologie profonde (Lipietz, 1999 : 24).

L'insistance de Ferry sur le terme « devoir », plutôt que « droits », ne semble pas déterminante ici non plus. Que l'homme n'ait que des « devoirs » envers la nature n'empêche nullement que la nature ne soit placée au-dessus de l'être humain, comme le démontre cette citation de Pronier et Le Seigneur qui indiquent que certains écologistes américains estiment « qu'*une mortalité humaine massive serait une bonne chose. Il est de notre devoir de la provoquer. C'est le devoir de notre espèce, vis-à-vis de notre milieu, d'éliminer 90% de nos effectifs* » (Pronier & Le Seigneur, 1992 : 209). Revendication authentique de la part des écologistes ou allégation mensongère de la part de Pronier et Le Seigneur, nous en discuterons plus tard ; toujours est-il que dans cette affirmation c'est bien le terme « devoir » qui est employé pour justifier l'éradication d'une partie de l'humanité. Il est donc vain de croire qu'une simple substitution de mots pourrait empêcher les dérives que Ferry pointe du doigt.

Les économistes et les éthiques d'inspiration utilitariste ont bien essayé de trouver des parades et d'éviter l'approche déontologique, qui peut à bon droit être jugée sacralisante. Mais les tentatives sont peu convaincantes. Le travail de Dieter Birnbacher, qui est l'un des plus aboutis et qui se fixait pour objectif initial de trouver une réponse utilitariste, « *téléologique* » (Birnbacher, 1988 : 19), à la question de la protection de la nature s'achève en réalité dans un « utilitarisme des droits », avec pour tout guide un ensemble de six maximes pour l'action (chapitre 6) :

- ne pas mettre en péril l'existence des espèces évoluées, dont l'homme (hiver nucléaire etc.),
- ne pas mettre en péril une existence future digne d'être humain (environnement social mais aussi naturel, limiter les pathogènes, préserver la fertilité etc.),
- ne pas créer de risques irréversibles supplémentaires (par exemple le stockage des déchets radioactifs doit être aussi fiable que le stockage de l'uranium naturel),

- la conservation et l'amélioration des ressources naturelles et culturelles existantes,
- la solidarité avec celles et ceux qui œuvrent pour le futur,
- et enfin l'éducation des jeunes générations à ces normes pratiques.

L'auteur a donc du se résoudre, lui aussi, à intégrer une dimension déontologique. En fait le champ de l'éthique écologique semble être mieux décrit comme un « utilitarisme des droits ». Cela laisse donc une marge importante pour la discussion, et explique aussi caractère dispersé et flou des revendications.

2.3. La dimension juridique

Une question demeure, toutefois : ces développements ont-ils un sens, sur le plan juridique ? Ou ne sont-ils que des élucubrations de philosophe ? Le juge de la Cour Suprême qui a soutenu la thèse d'un droit des arbres est-il un cas isolé ? Quel est l'enjeu ? Dans un article de synthèse, Marie-Angèle Hermitte, qui suit ces questions depuis plus de vingt ans, montre que le statut de sujet de droit, c'est-à-dire « porteur de droits », pour les animaux comme pour la nature, est parfaitement acceptable : « *la qualité de sujet de droit peut être conférée en tant que de besoin, particulièrement pour tout ce qui est vivant, donc porteur de besoins propres à assurer la survie de l'individu, de la population ou de l'espèce, ce qui n'implique pas de les satisfaire tous* » (Hermitte, 2011 : 175). L'auteure parle de *personnification substantielle* pour rendre compte de ce que « *des non-humains se voient reconnaître par un texte de nature juridique des attributs, des manières d'être, de sentir, de voir ou d'être vus qui ont été longtemps réservés aux humains* » (*ibid.* : 176). Sur le plan juridique, c'est une fiction, bien entendu. Mais le droit vit de fictions, explique M.-A. Hermitte ; des fictions qui sont performatives, c'est-à-dire qui produisent des effets. Si l'entité a été reconnue comme pourvue de droits, alors ceux-ci doivent être respectés, même si l'entité ne peut plaider elle-même. Rien ne s'y oppose, sur le plan de la technique juridique, dans le droit moderne. Michel Prieur n'hésite pas, d'ailleurs, à parler de « droit de la nature », estimant même que « *le noyau central du droit de l'environnement est constitué par le* droit de la nature [nous soulignons]*, le droit des pollutions et des risques, le droit des monuments naturels, des sites et des paysages* » (Prieur, 2011 : 9).

La difficulté pratique posée par la notion de « droits » est réelle, cependant, car elle prend de front l'ontologie juridique moderne. D'après Marie-Angèle Hermitte, en effet, la résistance qui est rencontrée du côté des juristes vient de ce que le droit moderne classe les entités du monde en deux catégories, et seulement deux (Hermitte, 2011 : 202) : les sujets de droits et les objets de droit, qui renvoient en gros aux hommes et aux choses dont ils peuvent librement disposer. Le droit moderne intègre donc pleinement cette conception purement instrumentale de la nature, il se modèle sur un monde qui ne reconnaît que deux catégories d'entités : d'un côté des *res cogitans* et de l'autre une *res extensa* dont les premières peuvent disposer à leur guise, sauf si ce faisant les droits d'autres *res cogitans* sont violés. Telle est la structure sous-jacente à la diversité des conflits existants autour des relations entre les êtres humains et la nature, à l'époque de la modernité. Le droit moderne est profondément cartésien, c'est pour cette raison que les Modernes, face à la revendication écologiste, ont pu être choqués. Cette conception du monde n'est pas le fruit des élucubrations isolées d'un philosophe, elle est inscrite dans notre fonctionnement collectif comme

une sorte de destin inexorable. Et c'est par l'économie, et non l'écologie, que sont régis les rapports entre les différentes *partes* de la *res extensa*. Les juristes se posent rarement la question en ces termes, mais ils en ont l'intuition. Dans un autre essai de synthèse C. Guillot estime par exemple que le droit de l'environnement remet moins en cause l'ordre juridique que la notion d'ordre au sens métaphysique (Guillot, 1998 : 7). Et nous avons vu que Michel Prieur fait dériver le droit de l'environnement de l'activisme écologiste et des mouvements des années soixante-dix.

Face à cette situation, l'enjeu, selon Marie-Angèle Hermitte, est de « *forger une nouvelle anthropologie de la cohabitation* » (*ibid.* : 202). On mesure la difficulté, sur le plan sociétal, même si pour elle les obstacles pointés par les opposants sont tout-à-fait surmontables, sur le plan de la technique juridique. Une « nouvelle anthropologie de la cohabitation », ce n'est pas rien, cela repose, là encore la question de la « grande transformation ». Un tel programme interdit d'identifier la troisième époque de la nature, celle du « respect », selon Catherine et Raphaël Larrère, avec la modernité, sans plus d'examen. Que notre agir dépasse une certaine échelle ne dit rien des transformations qui sont nécessaires pour que cet agir soit de nouveau maîtrisé.

Plusieurs tentatives ont donc été faites pour contourner cette difficulté. La référence au « patrimoine » a été proposée par François Ost, notamment. Le patrimoine n'est ni sujet, ni objet, il est un « milieu » (Ost, 1995 : 306). D'après la définition classique, le patrimoine est le corrélat de la personnalité et désigne un ensemble de droits et de dettes, l'ensemble étant autre chose que la somme des parties[42]. Le patrimoine commun de l'Humanité apparaît pour la première fois en 1967 dans la résolution 2340 XXII de l'AGNU, à propos des nodules du fond des océans. C'est en outre le principe 21 de la Déclaration de Stockholm, et il est mentionné de nouveau dans le traité UNCLOS en 1982 sur le nouveau droit de la mer. « *Il définit un bien appartenant dans l'indivision à l'ensemble de la communauté internationale. Le concept est différent de la qualification de res communis car il implique une gestion commune des biens désignés fondée sur l'équité* » (Kiss, 2010).

Mais le patrimoine n'exprime pas l'idée d'inaliénabilité, d'inviolabilité, de dignité intrinsèque qu'exprime si bien l'idée de « droits ». Le patrimoine a un propriétaire, il demeure dans le registre de la libre-disposition de la chose. Il renvoie à une conception utilitariste du rapport à l'être ou à la chose, qui est précisément ce que les écologistes souhaitent évacuer. Car que faire si le gestionnaire, qui ne peut être qu'une personne individuelle ou un État, décide de faire fructifier le patrimoine, en l'investissant ? Au nom de quoi stopper le jeu des équivalences économiques, qui peuvent être fondée sur une conception « faible » de la durabilité ? Le patrimoine semble poser un problème comparable à celui de l'investissement : il suppose un risque limité, au pire c'est la faillite. Or la faillite de la nature, c'est notre disparition à tous, c'est un événement définitif et irréversible, sans appel. C'est toujours là-dessus qu'achoppe l'action des associations écologistes qui souhaitent mettre la nature à l'abri de tout arbitraire individuel. Les associations font cependant preuve de pragmatisme. Après tout, un État pourrait bien décider que les espèces qui habitent son territoire font partie de son patrimoine, pourquoi ne pas en tirer parti, même si la disposition paraît plus fragile ?

La dignité propre de la nature a toutefois fini par faire son apparition en droit, avec le concept de

[42] Aubry & Rau, *Cours de droit civil français*, 1830, cité dans F. Bellivier, *Le patrimoine génétique humain : étude juridique*, Thèse de Droit, Paris I Panthéon Sorbonne, 1997.

« préjudice » ou « dommage » écologique pur, utilisé pour la première fois par M. Despax (1968) « *pour insister sur la particularité des préjudices indirects résultant des atteintes à l'environnement* », d'après Michel Prieur (2011 : 1052). Lors du procès de l'Erika, la cour a pour la première fois reconnu la pertinence de cette qualification, que M.-H. Hermitte définit comme un intérêt collectif légitime qui n'affecte aucun intérêt humain particulier (Hermitte, 2011 : 207), un ensemble d'obligations envers la nature que des humains peuvent représenter. Victoire ? Pas tout-à-fait. Ce même procès a illustré de quelle manière le fait de reconnaître un tel préjudice ne résolvait pas tout. L'entreprise accusée, le pétrolier Total, quoique reconnaissant la qualification du dommage, a essayé de discréditer les associations en tant que représentant de la nature au profit de l'État, que l'entreprise sait être plus conciliant avec ses intérêts. Cette péripétie explique aussi le rapport généralement critique que les associations et les écologistes entretiennent vis-à-vis de l'État. Être reconnu pourvu de « droits » est nécessaire mais ne suffit pas pour obtenir gain de cause, du côté des associations. Ce qui maintient l'intégrité de la nature, dans le monde humain, ne peut se passer de la fidélité des humains à la nature, ne peut se passer des écologistes.

Les avancées sont pourtant là. En France la loi de 1976 est la première à qualifier les animaux « d'êtres sensibles » et à ne pas les traiter uniquement comme des choses dotées de propriétaires. La directive Habitats et la Convention de Berne de 1979 sur la protection des oiseaux évoquent toutes deux les besoins des animaux. Ainsi un permis de construire peut-il être annulé pour cause de risque de suppression d'un corridor utile aux déplacements du crapaud accoucheur. Les parties inanimées de la nature ne font pas exception. L'enjeu est très concret : conférer des droits à une entité (un étang, un animal, un écosystème etc.) permet de parler en son nom et d'aller en justice au nom de l'incapacité de cet élément à y aller lui-même. C'est une fiction juridique qui permet de mettre en œuvre un contre-pouvoir sans avoir à justifier de la défense d'un intérêt collectif humain, qui est souvent assez vague et difficile à déterminer. Dans cette perspective on peut donc bien, avec Dominique Bourg (1996 : 332), s'accorder sur le fait que la nature ne peut être sujet de droit que si cela est une fiction, il n'en reste pas moins que pour demander ces droits il faut le faire au nom de la dignité de la chose en elle-même. Qui viendrait demander des droits aux arbres au titre de la simple « fiction » n'aurait évidemment aucun impact. Il n'y a fiction que pour l'analyse, du côté juridique pour que les droits soient accordés la dignité doit être réelle, c'est-à-dire effective, performative – Sartre dirait : engagée.

2.4. La « préférence pour la nature » contre les Droits de l'Homme ?

Une dernière critique attribue aux écologistes une « préférence pour la nature », c'est-à-dire une supériorité des Droits de la Nature sur les Droits de l'Homme. Ferry cite Klaus Meyer-Abisch, présenté comme « *un écologiste allemand* », qui aurait dit « *qu'un arbre meure ou qu'un homme meure, dans les deux cas un être vivant meurt et retourne à la terre* » (Ferry, 1992 : 125). Et Ferry de demander, de manière faussement naïve : « *sommes-nous bien certains que les deux disparitions aient le même sens, la même valeur,* [sommes-nous certains] *que la destruction de populations entières soit vraiment comparable à celle des arbres qui composent nos forêts ?* ». Le glissement est peut-être grossier, Meyer-Abisch pouvait fort bien se contenter d'une observation toute simple, selon laquelle nous retournons à la terre,

après en être issu. Mais Ferry cite aussi Antoine Waechter, qui a affirmé que « *la philosophie écologiste* [...] *appréhende l'être humain comme un organisme parmi des millions d'autres et considère que toutes les formes de vie ont droit à une existence autonome* », suspectant clairement un risque de sacrifice de la minorité (la « partie ») au nom de la majorité (le « Tout »). Ce qui est insinué, allégué, une nouvelle fois, c'est la complicité des écologistes avec les ennemis de l'humanisme et des Droits de l'Homme. Raymond Pronier et Jacques Le Seigneur, dans l'ouvrage de sociologie politique sur lequel Ferry appuie fortement son analyse, affirment, on l'a vu, que certains écologistes américains estiment qu'une mortalité humaine massive serait une bonne chose, et un devoir. Jean Jacob, enfin, reprend cette thèse dès 1994 avec un article dans *Esprit* intitulé *Du droit de servir de fumier ou la face cachée de* l'écologie (Jacob, 1994), dans lequel il cite cette affirmation de Robert Hainard : « *il n'y a de droit naturel que celui d'être mangé ou de servir de fumier. La vie se conquiert, se défend. Le droit est une convention sociale, il ne peut qu'éviter les inconvénients, répartir les risques* » (Hainard, 1972 : 11). « *L'avertissement est clair* écrit Luc Ferry *: le dépassement de l'humanisme au profit d'une intronisation du règne végétal et animal en sujet d'éthique et de droit n'ira pas sans contraintes – argument du reste cohérent dans une perspective où il s'agit de mettre enfin un terme à la logique de ces fameux « droits de l'homme » qui n'ont guère servi qu'à légitimer l'oubli, voire la destruction du monde par le déferlement de la technique* » (Ferry, 1992 : 127). Ces conséquences sont-elles inéluctables ? Y a-t-il une autre manière d'affronter les questions posées par l'écologisme ? Quel serait le prix à payer pour ne pas les affronter ? Le nom de Malthus, pourtant critiqué par les écologistes, comme nous l'avons vu plus haut, est celui qui revient le plus souvent ici.

2.4.1. L'écologisme, un malthusianisme ?

Remarquons d'abord que ces affirmations contiennent bien un fond de vérité : les citations reprises ici sont exactes. Peut-être sont-elles malgré tout tirées de leur contexte, c'est ce qu'il faudra examiner. Ce qui les rend crédibles est que les écologistes opposent fréquemment « l'homme » à « la nature », et affirment souvent qu'il s'agit du conflit fondamental de notre temps. Le sénateur Bonnefous publie ainsi en 1971 un livre intitulé « L'homme ou la nature », avec une préface de Jean Rostand. Pour Alain Hervé « *l'homme se comporte en propriétaire « sadique et destructeur », s'attachant à prendre son bain sans se soucier ce qu'il en coûte* [à la nature] » (Hervé, 1978 : 12). Claude-Marie Vadrot indique que la Charte de la Nature du 14 novembre 1975 signée par 20 associations dont la FFSPN affirmait en son article 1 que « *l'homme a le devoir de respecter toutes les formes de la vie* » (Vadrot, 1978 : 75). Les droits des uns peuvent empiéter sur le droit des autres, indéniablement, c'est même tout l'objet des « droits de la nature » de rééquilibrer l'équation, jugée, côté écologiste, être trop en faveur de « l'être humain ».

Peut-on pour autant accuser l'écologisme de « malthusianisme » ? Nous devons préciser le terme, car nous allons voir que l'accusation comporte en réalité plusieurs niveaux de lecture. Dans l'acceptation courante, le malthusianisme désigne « *la limitation des naissances par la continence* », et par extension « *les pratiques anticonceptionnelles* » (Petit Robert, 2007). Et dans ce cas en effet les écologistes sont souvent malthusiens. Une consultation même superficielle des textes écologistes vient confirmer ce jugement. Ce sont les Amis de la Terre qui traduisent en français le best-seller des époux Ehrlich, *La bombe P*, même si leur *Texte de base* de 1977 ne comporte que deux petites provisions en ce sens : la libéralisation de

l'avortement et de la contraception. Frémion situe Ehrlich parmi les « *ultra-catastrophistes* » mais reconnaît que ses thèses ont été largement reprises (Frémion, 2007 : 42). Le Forum de l'Environnement, en 1972, accueillait bien cette fameuse organisation, fondée par Ehrlich, nommée Zero Population Growth (Vadrot, 1972 : 304). « *L'espèce humaine prolifère* » constate, inquiet, Antoine Waechter (1990 : 135). « *Je suis persuadé que l'humanité est beaucoup trop nombreuse, qu'il faut un tri* » dit Robert Hainard (Hainard, 1980 : 19) ; « *le pire fléau pour une espèce est la surpopulation* » (Hainard, 1991 : 36). François Ramade s'inquiète de « *l'explosion démographique humaine* » (Ramade, 2005 : 195) et disserte longuement sur les rapports entre capacité de charge et population, sans développer d'analyse fine des inégalités humaines. *The Ecologist*, dans son programme de 1972, propose de stabiliser la population humaine à son taux de remplacement (Goldsmith & al., 1972 : 21). Philippe Lebreton s'inquiète lui aussi de la croissance de la population (Lebreton, 1978 : 78), tout comme Murray Bookchin (1994 : 40). L'intérêt pour ce sujet semble décroître avec le temps, et avec le ralentissement de la croissance démographique globale, mais Cousteau déclare encore au Courrier de l'Unesco que « *Nous voulons éliminer les souffrances, les maladies ? L'idée est belle, mais n'est peut-être pas tout à fait bénéfique sur le long terme. Il est à craindre que l'on ne compromette ainsi l'avenir de notre espèce. C'est terrible à dire. Il faut que la population mondiale se stabilise et pour cela, il faudrait éliminer 350 000 hommes par jour. C'est si horrible à dire, qu'il ne faut même pas le dire* » (Courrier de l'Unesco, 1991). Et en 2009 le député Vert Yves Cochet a provoqué un débat important en proposant de supprimer les allocations au troisième enfant et en pointant du doigt les politiques natalistes mises en place en France et en Europe pour faire face au ralentissement de la natalité.

Que penser de ces prises de position ? Les détracteurs de l'écologisme relient explicitement ou implicitement ces positions malthusiennes aux solutions préconisées par Malthus pour réguler la population : la contrainte morale (chasteté, célibat), et surtout le vice (guerres) et les souffrances (faim, maladies)[43]. C'est ainsi qu'ont été interprétées les propos de Cousteau et d'Aiken, par exemple. « L'idéologie écologiste », ou du moins sa partie la plus radicale, la plus dangereuse, rendrait les militants réceptifs à des génocides à venir. Et si cela n'est pas évident, c'est précisément pour les raisons que donne Cousteau : parce que les écologistes considèrent aussi « qu'il ne faut même pas le dire ».

Pourtant l'examen attentif des textes montrent qu'aucun des écologistes incriminés n'a eu de propos « malthusien » en aucun de ces sens-là. Paul Ehrlich, qui est le plus souvent cité pour démontrer le caractère malthusien de l'écologisme, explique en 1968 que les États-Unis doivent intervenir pour aider les pays du tiers-monde à réduire la croissance de leur population, par le moyen de contraceptifs. À la suite de discussions au Sommet de Stockholm il change d'avis et se fait l'avocat de la scolarisation (Vadrot, 1972 : 72-74). Une lecture même superficielle de son titre le plus célèbre (*La bombe P*, 1971) permet aisément de se convaincre de son souci des inégalités, qui est totalement absent chez Malthus. Ehrlich ne considère donc pas les populations humaines comme des populations de lemmings, consommant tous plus ou moins la même chose, se reproduisant de manière anarchique, et régulant leur excès par des moments d'effervescence suicidaires, permettant de réduire leur nombre par le biais du hasard. Les auteurs estiment au contraire que les États-Unis devrait commencer par donner l'exemple en réduisant sa natalité et sa consommation, pour permettre le partage : « *nous ne pouvons pas, c'est évident, rester à la fois opulents*

[43] Telle est la vision de Malthus la plus répandue, que reprennent par exemple Fitoussi & Laurent, 2008, p. 10.

et isolés » (Ehrlich, 1971 : 190).

Même constat côté français. Dans la préface au livre des Ehrlich, Pierre Samuel et Alexandre Grothendieck écrivent « *qu'un Français pèse dix, cent fois plus lourd qu'un Bengali dans la balance écologique mondiale* » (Ehrlich, 1971 : 10). Un peu plus tard, les Amis de la Terre démontrent que pour qu'une universalisation des modes de vie soit possible, les consommations moyennes des pays les plus riches devraient être réduites de 80% (Les Amis de la Terre, 1995). Et même si certains écologistes ont pu craindre que l'augmentation de la densité humaine ne conduise à de tels comportements (Vadrot, 1972 : 79), c'est toujours pour se demander comment prévenir de telles catastrophes, pas pour les présenter froidement comme des solutions. À ne se focaliser que sur les écologistes, on oublie d'ailleurs de situer cette question de la natalité à l'intérieur d'un horizon plus large. La « transition démographique » qui est partout saluée comme étant une marque de modernité consiste bel et bien à réduire le nombre de naissances, et personne n'en fait scandale, personne n'y voit une sorte de génocide ou de « biopolitique », sauf peut-être certains courants religieux pour qui la bonne doctrine est de laisser Dieu décider. Est-ce cela, l'alternative à Malthus ?

On oublie de plus que les avocats de la natalité ne se retrouvent pas systématiquement du côté des courants les plus humanistes : le régime de Vichy, en France, a été extrêmement nataliste. En 1939 la natalité était déjà un argument pour faire contre-poids à l'Allemagne, jugée menaçante[44], qui s'accompagnait de l'éloge du sacrifice, du devoir, de l'obéissance. Le natalisme accompagne les régimes qui ont besoin de « chair à canon ». Yves Cochet, pour défendre sa position, l'a d'ailleurs appuyée en rappelant « la grève du troisième ventre », un mouvement libertaire de la fin du XIXème siècle qui avait notamment pour objectif de s'opposer aux politiques natalistes guerrières du gouvernement en place (Szuba, 2008). Les partis xénophobes s'inquiètent toujours de la natalité des autres, et entendent stimuler la natalité de leur propre communauté, pour faire barrage. La croissance de la population est un puissant moyen nationaliste. Difficile, dans ces conditions, de faire des écologistes des fascistes en puissance, au seul motif qu'ils se soucient de l'accroissement de population.

Reste le cas Cousteau. La lecture de l'interview dans son entier modère quelque peu les propos de l'illustre commandant. Les 350 000 êtres humains en moins par jour ne sont pas éliminés par des armes automatiques ou des maladies, ce sont des humains « non-nés », les familles passant par exemple de quatre à deux enfants en moyenne. C'est ce qu'on appelle la « transition démographique », et qui est d'ordinaire partout salué comme un progrès. À un journaliste qui lui demande quelles sont ses solutions, Cousteau s'aligne sur Ehrlich : « *c'est une question de coût. Il faut 400 milliards de dollars par an pendant 15 ans. Pour donner de l'eau potable aux gens. Pour scolariser les filles et pour procurer une petite retraite à tous les vieux. Avec 400 milliards pendant 15 ans, on peut, non seulement diminuer la pression démographique, mais arrêter sa progression* ». Cousteau n'est donc pas non plus le bolchévik ou le tsigane caché, selon l'ennemi caricatural du jour, couteau entre les dents, présenté comme ayant l'intention de s'en prendre à ce que les bonnes gens ont de plus cher : leurs enfants, comme on le voit sur certaines affiches du passé. D'autant que Cousteau, plus haut dans le texte, avait aussi clairement désigné le problème : ce

[44] Boverat F., (Président de l'Alliance Nationale contre la Dépopulation, Vice-président du Conseil Supérieur de la Natalité), *Comment nous vaincrons la dénatalité. Par la vérité, par le devoir, par la justice,* Éditions de l'Alliance nationale contre la dépopulation, Paris, 1939. Brochure tirée à 240 000 exemplaires.

sont les riches, les développés. « *Nous devons nous poser la question : combien d'animaux et d'hommes notre planète peut-elle encore supporter sans que la qualité de la vie ne se détériore, sans que toutes les beautés qu'elle recèle ne se fanent ? Il y a quinze ans, lorsque j'étais aux États-Unis, j'ai essayé de construire un modèle mathématique répondant à la question : combien notre planète pourrait-elle supporter d'hommes ayant un revenu, un pouvoir d'achat, un confort, équivalents à ceux d'un Américain moyen de l'époque ? Les données dont je disposais n'étaient pas très précises et, dès le départ, je savais que l'approximation serait de l'ordre de 40 à 50%. À l'époque, j'étais très lié au directeur du Laboratoire universitaire océanographique de l'Université de la Californie du Sud, dont les chercheurs nous servaient de conseillers, à mes camarades et à moi. Avec tous les paramètres dont je disposais, je suis arrivé au chiffre de 700 millions. Sept cents millions d'individus bénéficiant d'un standard de vie comparable à celui des Américains moyens ! Notre planète d'il y a quinze ans ne pouvait pas assurer une vie agréable à plus de 700 millions de personnes ! La population mondiale était alors de 4 milliards !* ».

Voilà donc pour Cousteau et les autres. Mais doit-on quand même s'inquiéter des positions de la *deep ecology*, courant généralement présenté comme le plus radical et le plus « fondamentaliste » ? Las ! L'épouvantail de service ne tient toujours pas ses promesses. Naess explique que les pauvres ont raison de se faire du souci, car si tout le monde vivait comme les Américains, la planète ne pourrait supporter que 500 millions d'habitants (Naess, 2009 : 210). Or les riches sauront, mieux que les autres, défendre leur mode de vie. Les pauvres sont donc directement menacés par eux. D'où cette conclusion chez Naess, populationniste mais bien peu « malthusienne », selon laquelle il y a d'abord trop de riches *(ibid.* : 211). De là aussi ce fait que les pays du Sud, loin de se désintéresser de la question écologique, comme le soutient Ferry (1992 : 30), ont fait connaître leur position dès 1972 : non pas détruire la nature mais faire reconnaître leur droit, eux aussi, aux biens offerts par la biosphère, en tant que ces biens sont respectés et entretenus et non détruits. Et que les pays riches leur accordent cette place, en réduisant leur propre poids : c'est le principe des « responsabilités communes mais différenciées ». Le cas des négociations sur le changement climatique le démontre pleinement (Flipo, 2007). Ces revendications sont aussi une conséquence de l'universalisme moderne lui-même, qui se prend ainsi les pieds dans le tapis, les pays en développement ayant vu leur « droit au développement » reconnu par l'ONU[45].

Et du côté de Jonas, présumé « autoritaire » ? Là encore c'est la déception : pour Jonas ce qui est premier est la responsabilité de l'homme envers l'homme (Jonas, 1990 : 184). L'impératif catégorique que Jonas met en avant n'est pas « agis de telle sorte que la nature soit préservée » mais « *agis de telle façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* » (Jonas, 1990 : 34), ou encore « *agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie* » (Jonas, 1990 : 40). Pour Jonas, l'avenir de la nature est explicitement second : c'est en tant qu'il est requis pour l'avenir de l'humanité qu'il est exigé *(ibid.* : 245) ; de plus si l'homme doit survivre, ce n'est pas seulement physiquement mais aussi dans l'intégrité de son essence, qui est d'être libre et donc responsable *(ibid.* : 16).

À rebours d'une solution malthusienne les écologistes tendent donc plutôt à réclamer le partage. Pourquoi tant de scandale, alors ? Est-ce le fait que les écologistes comptent une proportion importante de biologistes dans leurs rangs, qui ont tendance à aborder les questions d'écologie en termes de

[45] Assemblée Générale de l'ONU, Déclaration sur le droit au développement, Résolution 41/128 du 4 décembre 1986.

« ressources » et de « population », minorant implicitement la dimension sociale et politique ? Les biologistes ne sont probablement pas très au fait de toutes les connotations de la référence à la population ou à Malthus. Ils peuvent choquer sans l'avoir voulu, c'est le lot de la spécialisation des sciences.

Ce qui reste vrai, toutefois, est que les pauvres ne savent pas exactement jusqu'où les écologistes sont prêts à aller, dans une lutte pour le partage. Leur positionnement n'est pas toujours exempt d'ambiguïtés, la défense du bio ou de l'habitat sain ne se soucie pas toujours de son réalisme en regard des faibles niveaux de revenu et de pouvoir d'achat. Ceci indique que l'écologisme ne peut pas être totalement en-dehors des clivages classiques, sur le plan social, contrairement à ce qu'il prétend. Il y a bien une écologie de droite et une écologie de gauche, et sur ce plan, à la lecture des textes, force est de constater que « l'écologisme » est massivement à gauche, jusqu'ici, bien qu'à des degrés divers de radicalisme.

2.4.2. Articuler Droits de la Nature et Droits de l'Homme ?

Ce qu'occultent les critiques est que les écologistes n'opposent l'homme à la nature que pour mieux les relier, cherchant sans cesse à montrer ce que la dégradation de la nature a de dégradant pour l'homme, qui en fait partie. La Charte de la Nature indique ainsi en son article 1 que « *le droit à la nature doit être l'un des fondements de toute civilisation ; il est l'une des conditions de sa survie et de son progrès* ». Pour Alain Hervé « *si l'on perturbe simultanément un trop grand nombre de cycles naturels, la nature ne fonctionne plus. Les hommes et les animaux souffrent* [...] *tout cela est évident. Et pourtant pas tant que cela, si l'on en croit ceux qui prêchent la relance économique, le nucléaire, l'industrialisation non-stop. Ceux-là n'ont pas compris que la priorité des priorités, si nous souhaitons survivre et que nos enfants survivent dans un univers désertifié, ce n'est pas l'économique mais le biologique* » (Hervé, 1978 : 99). Ramade ne dit pas autre chose. Ce qui fait dire à Charbonneau que « *ce n'est pas de protection de la nature qu'il s'agit mais de celle de l'homme par et contre lui-même* » (1980 : 61), et à Robert Hainard que « *notre rôle à nous, protecteurs de la nature, est moins de sauver la nature que de sauver les hommes* » (Hainard, 1972 : 12).

Pour les écologistes, droits de la nature et droits de l'Homme semblent donc être non seulement conciliables, mais aussi indispensables l'un à l'autre. Aussi semblent-ils souvent reprendre cette critique de Marx qui, dans *La Question Juive* (1843) a ses mots très durs, célèbres, contre les Droits de l'Homme, sans que personne n'en conclue pour autant qu'il s'alignait sur les positions de Malthus : « *aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant a son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste*. ». En effet le seul droit que la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 ait tenu pour « sacré », à l'exception d'une déclaration de principe visant tous les droits dans le préambule, était le droit de propriété[46].

[46] http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp

A contrario Luc Ferry, qui se soucie tant de l'humanisme et des Droits de l'Homme, ne semble guère enclin à évaluer le degré de réalité dans leur mise en œuvre, notamment sur le plan écologique. Comment fera l'agriculteur face à un climat imprévisible, une nourriture contaminée par les rejets radioactifs etc. ? À partir de quand ces dommages menacent-ils les possibilités d'une vie sur Terre ? S'il s'inquiète des « dizaines de Tchernobyl » qui nous menacent (Ferry, 1992 : 191), à aucun moment Ferry ne cherche à prendre la mesure du problème dont parlent les écologistes, à savoir : une destruction de « la nature » d'une ampleur telle qu'elle en menace la possibilité de vie sur Terre pour un nombre significatifs de ses habitants. Les changements climatiques pourraient par exemple provoquer des dizaines sinon des centaines de millions de réfugiés (Cournil, 2006 ; Christian Aid, 2007). Où iront-ils ? Ferry, qui a pourtant lu le livre de Dominique Simonnet, puisqu'il le cite, ne fait aucune référence aux dégradations écologiques de grande ampleur qui sont décrites dans cet ouvrage, pas plus qu'il ne met en cause la responsabilité des développés. Peut-être juge-t-il exagérées ces inquiétudes. On peut toutefois lui reprocher de ne pas s'en assurer. C'est un peu comme si l'on rédigeait un livre sur Kant en se contentant de données de troisième ou de quatrième main. Ce n'est pas sérieux. Ferry peut donc se contenter d'en appeler à une protection des paysages sur la base de l'esthétique, et d'estimer que l'écologie démocratique est celle qui passe par le marché, qui ne manquera pas de s'adapter à la nouvelle demande de produits écologiques (Ferry, 1992 : 215). Ces conclusions ne résultent pas d'une confrontation avec les enjeux écologiques. On comprend que les écologistes l'aient jugé hors sujet.

Nul ne souhaite ne disposer pour tout bien qu'une terre desséchée dont on ne peut rien tirer. L'argument écologiste, maintes fois répété, est que certains biens fondamentaux sont en cours de destruction graduelle, bien que des perfusions temporaires, alimentées par des ressources épuisables telles que le pétrole, en masquent la réalité. L'argument principal est l'irremplaçabilité de ces biens, leur insubstituabilité, que l'économie appelle « durabilité forte ». Ce que Ferry aurait du faire, pour défendre les droits de l'Homme, c'est s'assurer de ce que ces biens irremplaçables ne viendraient jamais à manquer pour aucun être humain, ni à aucun non-humain, dans la mesure dans laquelle où celui-ci se voit accorder une dignité. À aucun moment il ne s'en soucie. « L'ordre écologique » se présente, chez Ferry, comme la résultante du marché et de l'État, deux procédures formelles qui n'indiquent rien quant au résultat. L'égalité formelle devant les Droits de l'Homme masque une inégalité réelle, écologique. On peut même aller plus loin. En effet la définition que Ferry propose de l'être humain, comme « arrachement à la nature », d'un point de vue écologiste, est absurde, puisqu'elle signifie que l'Homme n'est véritablement dans son essence que quand il est mort. « La nature » renvoie en effet généralement à « la biosphère », et l'on a vu avec Ramade que la vie n'est pas possible hors de ses limites, l'exploration spatiale n'étant que l'exception qui confirme la règle puisque la technicité de ces tentatives tient précisément à ce que l'être humain doit recréer, dans l'espace, toutes les conditions terrestres – ou mourir. Alain Hervé rappelle en effet qu'un « *être isolé* [de la biosphère] *c'est un être mort* » (Hervé, 1978 : 97). Que signifie « arrachement à la nature » alors ? Le flou conceptuel véhiculé par le concept, brandi de manière trop générale, provoque des dialogues de sourds à ne plus finir.

Les Droits de l'Homme ne sont pas pris à partie dans la littérature écologiste, au contraire. Quand ils sont critiqués, c'est dans des termes similaires à ceux employés par Marx : les Droits de l'Homme comme masque d'un système qui détruit l'être humain, au lieu de le réaliser. Ainsi pour Bernard Charbonneau la

perversion totalitaire vient-elle du monde dans lequel nous vivons, qui « *n'a qu'une origine : sous le régime des droits de l'homme la civilisation de la masse, de la machine et de l'État* » (1987 : 271). « *S'il est une raison d'être au Progrès c'est bien l'homme. Et c'est vrai en* un *sens, sa liberté supposant une prise sur les choses. Mais quel homme ? Jusqu'ici l'évidence n'avait pas besoin d'être démontrée : l'Homme des droits, l'individu raisonnable et libre. Mais tandis que la Science ne cesse de restreindre son domaine au profit des déterminismes biologiques, psychologiques ou sociaux, la technique lui ôte l'exercice direct du pouvoir au profit de quelque surhomme collectif, lui-même en mue vers un avenir improbable. Après la mort de Dieu voici la mort de l'Homme, l'auteur du Progrès* » (Charbonneau, 1990 : 181). « *Ce n'est pas de protection de la nature qu'il s'agit mais de celle de l'homme par et contre lui-même* » (Charbonneau, 1980 : 61). L'impératif catégorique proposé par Jonas peut être lu comme un élargissement ou une reformulation non-cartésienne des Droits de l'Homme.

Celui qu'on aurait envie d'opposer à Ferry, ici, c'est Malthus, tout simplement, ce Malthus qui fut le symbole d'un droit formel constamment opposé aux difficultés et inégalités réelles rencontrées par le peuple, au XIXème siècle, en prise avec la violence destructrice du marché. Quand Ferry manie Malthus, il est bien dommage que plus personne ne se rappelle que cet auteur a incarné le libéralisme économique le plus dur, le plus réactionnaire, le plus violent, au XIXème siècle. Personne ne sait plus que Malthus, pasteur anglais, fut titulaire de la première Chaire d'économie politique, financée par la Compagnie des Indes Orientales, celle-là même qui annexa l'Inde. Personne ne se souvient des mots qu'il prononça et qui symbolisèrent pendant près de deux siècles, pour les socialistes, ce qu'était en vérité le libéralisme : « *un homme qui est né dans un monde déjà occupé, s'il ne peut obtenir de ses parents la subsistance, et si la société n'a pas besoin de son travail, n'a aucun droit de réclamer la plus petite portion de nourriture, et en fait il est de trop. Au grand banquet de la nature, il n'y a pas de couvert mis pour lui. Elle lui commande de s'en aller, et elle met elle-même promptement ses ordres à exécution s'il ne peut recourir à la compassion de quelques-uns des convives du banquet* »[47].

Dans ces conditions, la « défense de la nature » écologiste se rapproche davantage de la position de Marx sur le bois mort (1842) que de celle de Malthus. Marx, en effet, a commencé sa carrière politique en défendant le droit des pauvres de prélever le bois mort, don de la nature, sur les domaines privés des notables. Le malthusianisme que Ferry oppose aux écologistes, en tout cas, est tristement ironique, quand il est manié par quelqu'un qui ne se soucie jamais des libertés réelles. L'écologisme semble reprendre ainsi, sur un autre registre, le combat séculaire des « sans-parts » contre les apologistes de la « police », pour le dire avec les mots de Jacques Rancière (1995). Qui est le véritable défenseur des Droits de l'Homme, dans ce cas ? Sur le plan des principes l'écart entre écologistes et leurs critiques s'est considérablement resserré. Le diagnostic posé par Ferry, d'une attaque des écologistes comme ce qui serait le cœur de l'humanisme moderne, est caricatural. Ce qu'il analyse, c'est une interprétation maximaliste de dérives possibles qui ne sont pas avérées ; et ce qu'il occulte, c'est non seulement l'écologisme réel, mais aussi les conséquences radicalement anti-humanistes, malthusiennes, de sa propre position.

Dire cela, ce n'est pas donner quitus à tout mouvement écologiste, quel qu'il soit. Dans son *Autocritique du mouvement écologiste* (1980), Bernard Charbonneau pointait du doigt le « naturiste » (c'est-à-dire :

[47] Malthus T.R., *Essay on the principle of population*, 1803. Cette fameuse citation n'est présente que dans l'édition de 1803, livre IV, ch. VI, et non celle de 1798 comme on le dit souvent.

l'environnementaliste) comme étant celui qui oublie « *l'Homme* » (1980 : 101), en refusant de prendre parti de manière trop explicite sur ces questions d'inégalité, au motif que cela sortirait d'un champ étroitement limité à la protection de « la nature ». Il voyait un tel risque chez Robert Hainard, qu'il peignait en défenseur de campagnes rendues à la nature sauvage où seuls iraient les naturalistes (1980 : 99). Cette accusation est abusive, à la lecture des textes, mais l'observation rend compte du peu d'empressement que certains écologistes mettent, malgré leurs déclarations, à s'assurer de ce que l'être humain soit aussi bien « protégé » que certains écosystèmes ou êtres vivants non-humains. Nous sommes toutefois très loin des affirmations de Ferry.

L'articulation des Droits de la Nature et des Droits de l'Homme semble se jouer d'une manière très semblable au système de « droits-buts » proposé par Amartya Sen, l'écologie en plus. Amartya Sen définit le bien-être d'une personne comme sa « qualité d'être » (Sen, 1992 : 39)[48]. Vivre peut alors être vu comme un jeu de fonctionnements interreliés, consistant en un ensemble de possibilités de faire et de possibilités d'être. Le bien-être est défini par son sens littéral : bien-être, c'est pouvoir être d'une façon que l'on juge bonne, c'est un désir raisonné (Sen, 1993 : 57). La « capabilité » désigne « *un ensemble de vecteurs de fonctionnements, qui reflètent la liberté dont dispose actuellement la personne pour mener un type de vie ou un autre* » (Sen, 1992 : 40)[49]. Analogue au pouvoir d'achat dans l'espace marchand, elle est un pouvoir d'être ou de faire. Elle se différencie de la « capacité » en ce qu'elle est réelle et actuelle. Une capacité peut s'actualiser ou non, cela n'a pas d'importance dans sa définition. Son actualisation peut être empêchée pour différentes raisons. La personne peut avoir le permis de conduire et ne pas avoir de véhicule, par exemple. La capabilité désigne l'ensemble des capacités qui peuvent librement s'actualiser, à tout instant, à volonté. La capabilité est quelque chose de disponible. Certains états sont recherchés pour eux-mêmes, ils ont ce que Sen appelle une « valeur intrinsèque ». Dans la voiture, ce que la personne cherche est la mobilité et non la voiture elle-même qui n'en est que le vecteur. L'automobile peut avoir une valeur intrinsèque, par exemple si la personne s'y intéresse en tant que signe ostentatoire, ou une valeur instrumentale, pour se déplacer. Avoir davantage de chaque capabilité signifie voir sa situation s'améliorer (Sen, 1992 : 46) : pouvoir vivre plus longtemps, pour avoir davantage d'amis, voyager plus loin, manger davantage de plats agréables, être moins malade, etc.

La capabilité dépend aussi de l'état social. Avoir une voiture ne sert plus à aller plus vite quand l'espace est encombré par d'innombrables voitures. Et si la personne peut se déplacer en vélo, par exemple, c'est parce que quelqu'un d'autre a construit le vélo. Pour saisir ceci, Amartya Sen distingue deux sortes de libertés. Les libertés substantielles sont celles qui ont une valeur intrinsèque, tandis les libertés instrumentales sont celles qui n'ont de valeur qu'en regard d'un but. Elles sont des moyens en vue d'une fin, et cette fin est la liberté substantielle. Avoir la liberté de se soigner, par exemple, n'a de sens qu'en regard de la liberté de vivre bien, en bonne santé. Les libertés instrumentales sont donc des libertés de second rang : elles sont mobilisées en vue d'autre chose qu'elles-mêmes. Tout l'art d'accroître la liberté dans une société réside alors dans l'agencement des libertés instrumentales individuelles, de manière à ce que leur combinaison produise un maximum de libertés substantielles pour chacun. La coopération permet

[48] En anglais : « *quality of the person's being* »

[49] « *a set of vectors of functionings, reflecting the* person's freedom to lead a type of life or another » (notre traduction).

de coordonner les libertés instrumentales que chaque être humain met à disposition pour l'œuvre commune. Dans une société idéale, chaque personne pourrait participer à la définition de l'activité publique de chacun, autrement dit, à l'organisation générale des libertés instrumentales, de manière à ce que chaque personne dispose d'un ensemble de capabilités aussi étendu que possible.

Il est important de noter que cet ensemble de capabilités n'est pas optimisable. Il y a conflit, ou tout du moins incompatibilité entre les différentes valeurs car la poursuite de l'une peut entraîner la détérioration de l'autre (Sen, 1992 : 48). Il n'existe pas forcément de solution unique ou de priorité claire, contrairement à ce que prévoit la théorie économique néoclassique. C'est bien aussi le cas des revendications écologistes : mobilité « douce », agriculture biologique etc. La problématique du droit reste présente, et explique une certaine intransigeance, mais les droits sont hiérarchisables, à l'inverse des conceptions strictement déontologiques. « *On appellera « droits-buts » un système moral dans lequel le respect et la violation des droits sont compris parmi les buts, intégrés à l'évaluation des situations puis appliquées au choix des actions par des liens de conséquence* » (Sen, 1993 : 130). Si tous les droits-buts prennent la forme de droits à certaines capabilités, alors un tel système peut être appelé système de droits-buts (Sen, 2000 : 132).

La faiblesse de la conception de Sen est de ne pas prendre en compte la nature, au sens de l'écologisme (Flipo, 2005). Il n'est nulle part question des écosystèmes, de populations animales ou végétales, de toxiques, d'effet de seuil ou d'épuisement des ressources, chez cet auteur. La rareté est un donné naturel et l'organisation humaine par la division du travail à rendements croissants est ce qui vient l'atténuer. Mais il n'y a guère d'écart, sur le plan des principes, entre ce système et l'utilitarisme des droits mis en évidence plus haut comme constitutif des « droits de la nature ». Accorder des droits à la nature modifie le rapport de l'instrumental à l'intrinsèque, et c'est toute la topologie des droits-buts et des capabilités qui s'en trouve modifiée. La deep ecology implique que les animaux et écosystèmes devraient aussi se voir reconnaître des capabilités et des « droits-buts ».

2.5. Le « droit de l'environnement », une « troisième génération » de droits universels ?

A l'examen, les « droits de la nature » se révèlent moins scandaleux qu'ils en avaient l'air, à première vue. L'expression ne fera peut-être pas l'unanimité, mais sur le plan philosophique, l'enjeu est bien celui-là : ne plus considérer la nature seulement comme un moyen, mais aussi comme une fin. Luc Ferry lui-même doit en convenir, dans les pages de son opuscule qui sont trop rarement citées : ce qui, dans la nature, nous paraît déjà humain peut être respecté, et même doit l'être. La thèse d'une « valeur intrinsèque » de la nature s'impose dans l'expérience, dès lors que nous nous documentons un peu sur ce qu'il en est des processus à l'œuvre dans la nature et que nous nous rendons capables de les voir.

Ce qui est valeur intrinsèque n'est pas toute la nature, mais seulement certaines parties : les écosystèmes (écocentrisme) ou les êtres vivants (biocentrisme). Que l'on s'accorde à reconnaître des droits à la nature n'implique pas non plus que ces droits soient absolus et illimités. Que la nature soit traitée comme une fin

en soi et non pas simplement comme un moyen n'interdit pas de s'en servir aussi comme d'un moyen, ce qui vaut d'ailleurs aussi pour les Droits de l'Homme. Reconnaître de tels droits n'implique pas non plus que l'on tombe d'accord sur le contenu de ces droits : abolition totale de l'élevage industriel pour les uns, ajout d'un mètre carré en plus dans les cages pour les autres. Tout l'enjeu, finalement, est donc d'articuler les droits les uns aux autres, pour qu'ils se renforcent mutuellement, ainsi que le suggère le modèle proposé par Amartya Sen, qui n'a que le tort de ne pas s'appuyer sur une conception écologique de la nature. L'éthique environnementale se comprend mieux comme un « utilitarisme des droits », finalement, au sens où ce qui est à respecter, dans la nature, n'est jamais totalement détaché des Droits de l'Homme.

Un « utilitarisme des droits » est-il un oxymore ? Peut-on à la fois respecter des droits et les « utiliser » ? Oui, le paradoxe n'est qu'apparent. Comme le montre Sartre (1960), nous existons sous deux modes qui sont mutuellement exclusifs l'un de l'autre : l'engagement et la réflexivité. Quand je me regarde voir, je ne vois pas ; que je regarde, je ne vois pas mon œil. L'utilitarisme des droits est une posture réflexive qui n'empêche nullement que l'engagement que constitue la reconnaissance d'une valeur intrinsèque de la nature.

Plus important, pour notre problématique, est de déterminer quel est le résultat de ce nouveau tissage des libertés entre elles, « instrumentales » et « substantielles ». Le changement le plus évident, sur le plan du droit, de l'arrivée des « défenseurs de la nature », est l'émergence du « droit de l'environnement ». Peut-on le considérer comme une « troisième génération » de droits ? C'est ce qu'il faudrait prouver, pour que l'on puisse soutenir qu'un tel droit offre des perspectives de solution aux problèmes planétaires qui sont ceux auxquels l'écologisme prétend faire face.

Pour Michel Prieur, le droit de l'environnement a bien une vocation universaliste (2011 : 18) : « *un droit pour un environnement sain à vocation irréversible* » *(ibid.* : 9). Un tel but est toutefois beaucoup trop général pour qu'on puisse statuer sur son universalité. Il ne dit rien du mode de « développement ». Un environnement « sain » comporte-t-il jacuzzi (pour la relaxation), voiture de luxe (à air filtré), petit personnel pour éviter à avoir à faire les travaux pénibles ? C'est toute la question, toute la différence entre un écologisme « superficiel », qui se contenterait de protéger les pays riches contre certaines des nuisances que leur mode de vie provoque, et un écologisme « profond » qui s'ouvrirait la question de l'universalisme, à l'échelle mondiale. L'auteur ne précise pas non plus si ce droit inclut les animaux et les autres organismes.

Un examen du Code de l'Environnement français permet en fait très vite de se faire une idée. Il comprend deux grandes parties, la protection de l'environnement et le droit des nuisances : d'un côté la protection des milieux (air, eau, sol, sous-sol) et des espèces (faune, flore, sites, réserves et parcs naturels, littoral, montagne, paysages), de l'autre les dispositions relatives aux installations classées pour la protection de l'environnement (ICPE), la réglementation sur les déchets, la prévention des risques majeurs et les nuisances phoniques. Le droit de l'environnement est de plus désigné partout comme étant un droit très lié aux débats sur les sciences et techniques, c'est d'ailleurs en son sein que sont régulées les controverses relatives aux OGM ou aux nanotechnologies. Enfin il consacre deux nouveaux intervenants dans le champ juridique, et non un seul comme on pourrait s'y attendre : les fédérations de chasseurs et de pêcheurs d'un côté et les associations de protection de l'environnement de l'autre. Au sein du Conseil Économique,

Social et Environnemental, chasseurs et écologistes sont regroupés dans la catégorie des « usagers de la nature ».

De cet examen rapide nous pouvons tirer trois conclusions. La première est que ces obligations correspondent, dans leur contenu, à cet écologisme qu'Arne Naess jugeait « superficiel » : maintenir le mode de vie occidental tout en réduisant les pollutions et les nuisances, ce qui peut d'ailleurs passer par une exportation des effets indésirables vers d'autres territoires, tout en conservant les bénéfices. Les innombrables rapports disponibles indiquent en effet que le poids écologique de la France continue de croître, et n'est nullement sur la voie de sociétés soutenables. L'empreinte écologique montre que la France a besoin de trois à quatre fois sa surface bioproductive pour maintenir son mode de vie, cela alors que le rapport du Millénaire sur les Écosystèmes (2005) indique que 60% des écosystèmes sont dégradés, surexploités ou utilisés de manière non-durable. Un rapport publié en 2006 estime qu'au rythme actuel d'accroissement des prélèvements, la totalité des océans sera vide avant 2050 (Worm, 2006). Et si l'on ajoute que malgré cette « superficialité » *(shallowness),* le Code de l'environnement reste peu appliqué (Prieur, 2011 : 1111), alors il est évident que nous sommes donc assez loin du compte. Le « droit de l'environnement » ne peut représenter une « troisième génération de droits », entérinant cette nouvelle anthropologie de la cohabitation que M.-H. Hermitte appelle de ses vœux qu'à la condition expresse de faire la preuve pratique de son universalité.

La seconde conclusion vient du constat de la présence des chasseurs et des pêcheurs à côté des « écologistes », au titre des « usagers de la nature », au sein du Conseil Économique, Social et Environnemental. Cela indique d'abord que les analystes font erreur, quand ils s'intéressent à l'écologie politique, de n'étudier que les « écologistes » autoproclamés. Au regard d'une éventuelle « troisième génération » de droits universels, la bonne question à poser est plutôt de savoir qui porte des revendications authentiquement universelles, et qui ne fait que défendre ses privilèges. Cela montre ensuite que le droit de l'environnement est très limité. Mettre les écologistes dans la catégorie des « usagers de la nature », à côté des chasseurs et des pêcheurs, permet de les confiner à discuter de la qualité de l'environnement sur certaines parties du territoire français, sans ouvrir la question d'un autre modèle de développement. Ils ne pourraient assurer ce rôle que si la France était auto-suffisante en ressources et qu'elle supportait directement toutes les conséquences de son mode de vie. Tout le monde sait bien, au contraire, que la mondialisation a globalisé les échanges. La délocalisation des effets les rend invisibles, puisque sujets à un droit étranger, et non au droit national.

La troisième conclusion découle de la seconde. La présence des « usagers de la nature » suggère en effet que la frontière entre droit et politique est poreuse, mouvante, en matière de protection de l'environnement, comme en témoigne aussi le fait que ce droit soit notoirement très participatif. Le fait d'inscrire la question écologique dans le droit ne serait-il pas une manière d'éviter de politiser véritablement les enjeux ? Est-ce le fait des associations ou de leurs adversaires ? Le recours au droit est-il un faute de mieux ? Le risque est celui de la technocratie, voire de l'écocratie : que le débat et la politique soient absorbés dans un procéduralisme lourd et inefficace, en regard des enjeux auxquels il est sensé faire face. Ceci nous conduit à devoir interroger un peu plus en profondeur la question du rapport des écologistes au politique.

Chapitre 3. L'écologisme, un mouvement antidémocratique ?

Le second grand site de polémique et de questionnement autour de l'écologisme tient au comportement des organisations et de leurs militants, dans la sphère du politique. Les écologistes sont accusés de manquer de respect des règles de la démocratie, ce qui tend à les ranger soit dans les mouvements « radicaux » (qui transgressent volontairement les règles) soit dans les mouvements « immatures » (qui les ignorent), qui sont les deux qualifications les plus fréquemment proposées par les observateurs. La plate-forme de la deep ecology n'appelle-t-elle pas ainsi à des changements « *radicaux* » (point 6) et à l'action « *immédiate* » (point 8) ? Et à brandir sans cesse l'imminence de catastrophes d'ampleur « géologique » (Cochet, 2004), les écologistes ne cherchent-ils pas à user de la peur comme d'une passion politique ? Ne cherchent-ils pas à remplacer le jeu démocratique par la panique ou l'insurrection ? Et que penser du refus de se constituer en parti de prise de pouvoir, par exemple, ou de la volonté de faire de la politique « autrement » etc. ? Que penser, enfin, de propos ambigus ou mal expliqués, qui semblent parfois franchement réactionnaires ? Les écologistes qui font l'apologie du « génie du lieu », comme Waechter, sont-ils progressistes ou réactionnaires ? Immaturité politique ou dangereux radicalisme des bonnes intentions, dont les risques ont malheureusement été mis en évidence au cours du XXème siècle ? Et quelle est la portée du fréquent refus écologiste de se situer au sein de la distinction droite-gauche, que Sainteny appelle « *le refus de constituer le champ politique en un domaine distinct* » (Sainteny, 2000 : 227) ? Pour Jean Jacob, cette attitude est connue : elle renvoie à une posture réactionnaire et même fascisante, qu'il juge typique de celle des « non-conformistes des années trente », un groupe de penseurs d'inspiration personnaliste dont firent en effet partie Denis de Rougemont, Jacques Ellul et Bernard Charbonneau. *L'Action Française*, un mouvement royaliste influencé par Charles Maurras (1912, 1937), revendique d'ailleurs la paternité de ce slogan « ni droite ni gauche », et présente en effet de troublantes similitudes, dans ses revendications, avec l'écologisme : décentralisation, retour aux communautés, critique du parlementarisme, du capitalisme etc.

Ces controverses se laissent en fait en grande partie expliquer par deux premières séries de raisons. La première est le flou conceptuel des critiques, pour ne pas dire leur manque de rigueur. Pour Jean Jacob les « non-conformistes des années trente » sont proto-fascistes, tandis que pour Ferry le non-respect des lois (fauchage d'OGM etc.), le catastrophisme et la critique des institutions se ramène au nazisme et au terrorisme. De tels amalgames sont inexacts, et il faut d'ailleurs expliquer pourquoi de telles confusions sont possibles, car les dégâts qu'elles occasionnent sont considérables. Est-ce le fruit d'une interdisciplinarité mal maîtrisée (le fascisme étant plutôt étudié en histoire), ou d'une intention de nuire ? Qui entretient la peur, finalement, sont-ce les écologistes ou leurs adversaires ? Non contentes d'être factuellement erronées, ces attaques négligent constamment les raisons pour lesquelles des groupes tels que les « non-conformistes des années trente » ont pu développer leur critique des institutions et leur appel

à l'action : l'imminence d'un péril de grande ampleur. Sommes-nous si certains que les institutions existantes soient à la hauteur ? Dans le cas des années trente l'histoire a plutôt donné raison aux « non-conformistes ». La seconde série de raisons émerge quand on observe que les écologistes sont généralement apparentés à un continuum qui s'étend entre deux traditions de rapport au pouvoir qui sont traditionnellement peu thématisées, que ce soit en sciences politiques ou en philosophie politique : l'anarchisme et le centrisme, un ensemble que l'on pourrait baptiser « libertaro-libéralisme ». L'anarchisme est assimilé côté libéral au chaos et au totalitarisme, la position d'Alain Renaut et de Luc Ferry est très claire sur ce point (Renaut & Ferry, 2007 : 537), et côté socialiste à l'utopisme, depuis Marx. Le centrisme de son côté est souvent considéré comme un non-choix, le choix de ceux qui ne savent pas prendre parti. C'est pourtant une tradition ancienne et mûrement réfléchie. Le centriste se vit comme un passeur, un médiateur, dans un monde où il y a toujours des excès des deux côtés, du côté de la révolution comme du côté conservateur. Une figure majeure du centrisme en France fut le général De Gaulle, nous ne l'aborderons pas dans le détail ici mais cette évocation suffit à montrer qu'il y a d'autres manières que le fascisme de se positionner dans les événements des années trente et quarante.

Cette première réponse, si elle lève quelques ambiguïtés et redresse les erreurs les plus manifestes, demeure insatisfaisante. Des questions demeurent en suspens. La philosophie politique tenant souvent pour acquis que le centrisme et le mouvement libertaire n'ont connu que l'échec, en termes de résultats politiques, doit-on en conclure que l'écologisme est une stratégie absurde, par rapport à ses propres buts ? C'est négliger ce que l'écologisme porte en propre, comme revendication : une contestation du « progrès », en tant que conception du Bien s'imposant dans l'espace public et à tous les partis politiques, au détriment d'autres conceptions possibles. Si les écologistes paraissent mettre en cause les cadres de « la démocratie », c'est parce que celle-ci n'accepte que la logique de l'accumulation économique, comme le suggèrent les différentes théories du développement. Or l'accumulation est précisément ce qui menace la démocratie, au sens plus large de souveraineté populaire et capacité des sociétés à se donner leurs propres règles. De là ce fait que les écologistes en appellent sans cesse à la démocratie et, dans le même temps, n'en respectent pas les règles formelles. La contradiction n'est qu'apparente, puisque c'est au nom d'une démocratie plus complète, plus « profonde » que la démocratie est contestée.

Comment situer cette évolution, dans un cadre plus large que celui du seul jeu politique, au sens étroit du terme ? Le « progrès » engage la société dans son ensemble, y compris la société civile, et pas seulement le jeu de la politique, entendu comme sous-système social, à côté de l'économie, le droit ou la science, notamment, comme le fait souvent la science politique ou même une partie de la philosophie politique continentale. A ne nous intéresser qu'à ce domaine, ne nous condamnons-nous pas à ne rien comprendre à l'écologisme ? De la politique nous passons donc au politique, en tant que lieu de la régulation des sociétés. L'écologisme étant apparu dans les années soixante, un bon point de départ peut être de revenir sur les transformations qui sont intervenues dans la manière de penser le politique à partir de cette époque. Puisque l'écologisme n'a pas trouvé son Marx, semble-t-il, c'est en confrontant ce que nous savons déjà de l'écologisme aux pensées politiques de son temps que nous allons tenter de discerner quel est le cadre théorique qui rend le mieux compte de son action.

L'exercice se révèle riche d'enseignements. Notre enquête révèle que l'écologisme emprunte beaucoup à

la psychanalyse et plus généralement à la « psychologie sociale ». Marcuse, Reich, Vaneigem, Debord, Deleuze et Guattari, Moscovici etc. sont généralement cités parmi ses pères fondateurs. La *Théorie des Minorités Actives* élaborée par Serge Moscovici et plus encore la « révolution moléculaire » proposée par Deleuze et Guattari sont fréquemment mentionnées par les écologistes pour décrire leur mode d'action. Deleuze et Guattari, philosophes de l'écologie ? Oui, en un sens, mais peut-être pas exactement celui qui est attendu. D'abord parce que ces deux auteurs sont productivistes en diable, *Les trois écologies* ne venant que tardivement et superficiellement amender ce programme. Deleuze et Guattari, c'est ensuite une théorie qui se donne des airs révolutionnaires mais en réalité s'adapte très bien au grand mouvement « culturaliste » des années quatre-vingt : la pluralisation des subjectivités, à l'intérieur d'un modèle capitaliste qui n'est plus vraiment remis en cause. C'est une pensée qui permet toute l'ambiguïté nécessaire à un mouvement qui s'inscrit avant tout dans un pays riche, figurant malgré tout parmi les bénéficiaires du système mondial. L'écologisme, étant en France et plus généralement dans les pays développés un mouvement « minoritaire », à l'inverse des mouvements ouvriers, « majoritaires », utilise des tactiques et des stratégies qui sont différentes, c'est une troisième série de réponses expliquant leur rapport singulier au politique. L'écologisme se comporte comme la minorité qui met en cause une certaine conception étroite du Bien, majoritaire, et à ce titre peut être éclairé par le débat sur le communautarisme. D'où aussi son intérêt pour les réponses procédurales telles que celle proposée par Habermas.

Mais *Capitalisme et schizophrénie* est aussi une œuvre qui doit l'essentiel de ses idées à la *Critique de la Raison Dialectique* (1960, 1985) de Jean-Paul Sartre, qui se trouve aussi être au fondement de l'explication que Laclau donne du « populisme » : voilà qui fournit une bien meilleure explication du mode d'action de l'écologisme radical, et rend bien mieux compte des craintes des conservateurs que les références au fascisme ou au nazisme. L'écologisme, dans sa version radicale, est populiste – contrairement aux apparences. Il cherche à provoquer une mobilisation face à un péril commun, nécessitant une évolution profonde dans les institutions, de proche en proche. Cette thèse explique bien, selon nous, les observations qui sont faites par les politistes et les sociologues, quant au comportement des écologistes en politique. Que les écologistes n'aient pas réussi peut aussi s'expliquer par le caractère encore imperceptible des menaces, comme le suggèrent les spécialistes du risque.

3.1. Un refus du respect des règles classiques de la politique ?

Comparant les modes d'action des écologistes avec les règles du politique identifiées par La Palombra et Weiner (1966) comme faisant référence dans les démocraties modernes, Guillaume Sainteny montre sans mal que l'écart est important : pas de différence claire entre sphère politique et société civile ; pas de stratégie de pouvoir clairement identifiée ; pas d'organisation partisane tendue vers la conquête du pouvoir ; pas d'élite capable de l'exercer. Et Sainteny ajoute : pas de cohérence programmatique, ce qui génère une fragmentation sans fin des organisations ; prolifération d'organisations ad hoc, au sein du milieu associatif, au lieu d'un « syndicalisme de l'environnement » clair et structuré, qui serait quand même le minimum qu'on serait en droit d'attendre... À croire que les écologistes sont abonnés aux « décisions absurdes », définies par Christian Morel (2002) comme conduisant « *les auteurs à agir avec*

constance et de façon intensive contre le but qu'ils se sont fixé » : changer la société ! À ceci s'ajoute de curieuses prises de position, des dérapages et des propos ambigus qui restent mal expliqués, ainsi Waechter accusé dans les années quatre-vingt-dix de porter un discours pétainiste, attaché au « sens de la terre », « qui ne ment pas ». Une controverse persistante entoure l'écologie politique, qui se demande si ce mouvement n'est pas plus « brun » que « rouge », s'il n'est pas porteur de composantes sinon fascistes du moins réactionnaires. Jean Jacob en particulier a cru pouvoir établir l'existence de filiations idéologiques fascisantes. Nous verrons qu'elles reposent en grande partie sur des lectures unilatérales et sous-informées de ce phénomène, mais en partie seulement. Car il reste enfin le « catastrophisme ». Les écologistes cherchent-ils à jeter à bas les institutions démocratiques, à provoquer un chaos dont ils pourraient tirer parti pour prendre le pouvoir et imposer une politique autoritaire ? Telle est la question que posent de nombreux observateurs. Pourtant cette hypothèse est peu cohérente avec cette observation selon laquelle la préservation de la démocratie figure précisément parmi les tous premiers soucis des écologistes.

3.1.1. Le comportement étrange des écologistes en politique

Les faits semblent d'abord donner raison à Sainteny. L'histoire de l'écologie politique témoigne en effet d'une attitude constante, chez les écologistes : le refus de toute structure stable et durable. Dans les années soixante-dix, les écologistes multiplient les structures à durée de vie limitée, volontairement conçues comme « *biodégradables* » (Pronier & Le Seigneur, 1992 : 50). Comme le suggère le *Texte de Base* des Amis de la Terre : « *participer à des coordinations temporaires à buts bien définis* », et rien au-delà. La création d'*Europe Écologie* en 2009, à partir de simples rapprochements opérés lors des élections européennes, illustre cette tendance : encore une organisation créée à partir de rien, ou presque. Ce manque de durabilité des organisations est aussi indiqué par le nombre de structures concurrentes, qui courent pourtant toutes apparemment après le même but. Outre la lutte fratricide entre les Verts et Génération Écologie, on dénombrait en 1995 plus de quinze organisations politiques écologistes (Boy, 1995 : 15), dont la plupart sont jeunes et restées peu étudiées des sciences humaines ou même des journalistes. Du côté associatif, à côté de structures apparemment plus durables telles que FNE, en réalité en perpétuelle recomposition, une kyrielle d'associations ne cesse d'apparaître, de disparaître, de grossir, de connaître des crises, de se recomposer etc. (Sainteny, 2000 : 241). L'instabilité est constante. Le manque de structuration apparaît aussi au travers de la multiplication de structures à thématique limitée, ainsi par exemple la (très) longue liste des membres de l'Alliance pour la Planète, de représentativité complètement inégale, et extrêmement difficile à établir. « Le pouvoir est divisé, tant mieux ! » semblent soutenir implicitement les écologistes.

C'est vrai aussi du rejet vertical des dirigeants. Les écologistes adoptent souvent une posture politique qui n'est pas celle de la conquête de pouvoir mais plutôt celle du contre-pouvoir. Les élites écologistes sont jugées atypiques, étant issues de la sphère des idées plus que de l'économie, de la politique ou même des professionnels de la nature. Cet atypisme n'est pas passager : il est persistant (Sainteny, 2000 : 340). Les écologistes cherchent à convaincre les autres partis de reprendre leurs thèmes, plutôt que de vouloir gagner le pouvoir et mettre en œuvre leur propre programme *(ibid.* : 264), et ils refusent les alliances durables (*ibid.* : 277). Ils ont souvent un rôle charnière, capables de faire basculer un vote d'un côté ou un autre

(Boy, 1995 : 139), mais ils refusent d'en tirer les conséquences et de se structurer autour de cette stratégie pour faire basculer un maximum de décisions en faveur de leurs revendications (Sainteny, 2000 : 474). Les élus méprisent les règles formelles et les conventions qui leur semblent arbitraires, font de la provocation, que ce soit chez GE ou chez les Verts (Boy, 1995 : 111). Le discours est essentiellement contestataire, « *ainsi, loin d'apparaître comme le discours et le programme d'un parti de pouvoir, l'écologisme peut alors être défini comme* « une pensée d'exclus de la pratique du pouvoir » » (Sainteny, 2000 : 285). Même l'électorat écologiste témoigne d'une maigre identification aux organisations (*ibid.* : 479).

Ajoutons à cela que l'organisation partidaire (les Verts) réagit davantage aux exigences de la démocratie interne qu'à l'efficacité externe dans la conquête de pouvoir, avec des systèmes de tourniquet, d'absence de cumul des mandats, de parité de genre, une organisation partant de la base, des « *tendances souples* » (Pronier & Le Seigneur, 1992 : 98) etc. Cela se traduit aussi par des recompositions incessantes, qui contribuent notamment à brouiller l'image que les électeurs peuvent se faire des organisations pour lesquelles ils sont tout de même appelés à voter. Cette particularité n'est pas spécifiquement française : Robert Goodin (1992) relève que les mêmes attributs se retrouvent du côté des *Grünen*, en Allemagne, ainsi qu'aux États-Unis.

Du côté des programmes, même constat : ils sont partiels et hétérogènes, et cela dès le programme de René Dumont en 1974 (Boy, 1995 : 9), ce qui contraste avec l'affirmation du caractère global de l'alternative écologiste. Ce sont d'abord des questions d'environnement, de ressources naturelles, d'énergie, de démographie etc. (Sainteny, 2000 : 287). D'ailleurs les écologistes se sont montrés jusqu'ici incapables de d'obtenir une crédibilité ailleurs que sur cette thématique (*ibid.* : 302), ce qui va à nouveau contre leur revendication initiale de « sortir de l'environnementalisme ». Sainteny note que l'extension importante des programmes vers des sujets moins directement liés à la protection de l'environnement, entre 1981 et 1986, s'est plutôt traduite par une perte d'électorat, une perte de spécificité, les mesures proposées ne se distinguant plus de celles d'autres partis mieux installés (*ibid.* : 304), ce qui a pu justifier un « recentrage » sur les questions écologiques pures, avec l'arrivée de Waechter aux commandes, et payer sur le plan électoral. Les électeurs semblent voter « vert » pour l'environnement, sans adhérer au programme de changement social qui est sous-jacent aux propositions vertes (*ibid.* : 479).

Et même sur leur thématique, les écologistes semblent quelque peu contradictoires. Alors que l'avion est unanimement décrié par les associations, Alain Hervé explique tranquillement qu'il l'utilise en raison de sa profession (Hervé, 1978 : 33). Alors qu'il passe son temps à expliquer qu'il n'y a rien à faire hors de la Terre, l'espace étant irrémédiablement hostile, Brice Lalonde se dit « *passionné par l'exploration spatiale* ». Un brin mal à l'aise cependant il ajoute qu'il « *ne voit pas en quoi cela contredit l'écologie* » (Lalonde in Ribes, 1978 : 33). La rationalité écologiste échappe à l'observateur qui, même s'il est plutôt sympathisant comme Pierre Alphandéry et ses collègues, souligne malgré tout que les évocations écologistes de la nature peuvent se fonder sur des conceptions contradictoires. Ainsi par exemple du tourisme vert qui, au nom de l'authenticité, arbore une débauche d'équipements sophistiqués ; de l'observation des oiseaux ou de la nature fantasmée en jungle qui deviennent un business (Alphandéry & al., 1991 : 58-59) etc. Les contradictions se produisent aussi dans d'autres domaines : revendication d'autonomie mais appel très fréquent à l'État ; apologie du régionalisme mais base électorale

principalement parisienne, et discours très faiblement régionalisé ; enfin dénonciation de la science et de la technique, mais sur fond d'appel à... la science et la technique (Sainteny, 1997 : 67). Comment le simple citoyen ou l'observateur extérieur peuvent-ils s'y retrouver ? Comment expliquer une telle confusion ?

3.1.2. Des dérapages et des propos ambigus qui restent mal expliqués

L'étude de Raymond Pronier et Jacques Le Seigneur, sur laquelle Luc Ferry s'est appuyé, rappelons-le, fait longuement état de la séquence 89-92, quand les Verts et plus particulièrement Antoine Waechter font l'objet de fortes critiques, accusés de collusion avec l'extrême-droite : « *l'idée selon laquelle les Verts tiraient vers le brun se développa peu à peu dans différents secteurs de l'opinion* » (Pronier & Le Seigneur, 1992 : 190). Antoine Waechter est pris à partie. Le livre qu'il publie en 1990 aux éditions Albin Michel, présenté comme un « livre-programme », contient en effet des passages qui posent question. À côté du réquisitoire habituel contre les méfaits de la société industrielle et la dictature nucléaire, on trouve une défense des campagnes contre les villes qui interroge. Évoquant la transformation d'un petit pays de Lozère, le Saugéen, Waechter explique ainsi qu'avec la mécanisation, « *c'est la substance même du Saugéen qui est touchée* » (Waechter, 1990 : 92). Waechter s'inquiète de la disparition de « *la civilisation paysanne millénaire qui a façonné l'extraordinaire mosaïque des paysages de France* » (*ibid.* : 92). Les zones urbaines sont comparées à des « métastases cancéreuses », qui paraissent ne pas appartenir au même ordre organique (*ibid.* : 121). « *La dent du bétail, le feu et la hache ont amputé la sylve originelle* » (*ibid.* : 105). « *Je suis sensible à la qualité d'un paysage, à l'histoire des peuples qu'il évoque, au génie de la terre qu'il exprime* » (*ibid.* : 121), « *chaque lieu a son âme, son génie* » (*ibid.* : 124). « *Hier, le paysan prenait le temps de réfléchir avant d'abattre le poirier presque centenaire qui alimentait son alambic* […] *la route Napoléon s'est faite sur le tracé du chemin médiéval, qui bien souvent empruntait la piste naturelle des troupeaux sauvages. L'autoroute dessinée dans un bureau par des gens qui ne connaissent pas le terrain (connaître au sens biblique du terme), sur une carte qui n'est qu'une image de la réalité ; elle est construite par des monstres mécaniques servis par des étrangers au lieu : d'un bout à l'autre du processus, du ministre qui décide au manœuvre qui exécute, nul ne peut entendre la plainte de la Terre qu'on écorche, nul ne peut comprendre la révolte de ceux qu'on déracine* » (*ibid.* : 126). L'harmonie est rompue, « *on ne triche pas avec le paysage, qu'il soit rural ou urbain* » (*ibid.* : 127). « *L'espèce humaine prolifère* » (*ibid.* : 135), et dans l'histoire ça c'est toujours fini par des « *explosions sociales, guerres, épidémies et émigrations* » (*ibid.* : 135). En Europe « *des flux migratoires d'origine lointaine* » alimentent l'expansion urbaine (*ibid.* : 136). Le déracinement est un drame, le premier droit fondamental est d'avoir une identité (*ibid.* : 163), « *la défense de l'identité des peuples est au cœur de la démarche écologiste au même titre que la défense de la Vie* » (*ibid.* : 165).

La rhétorique rappelle indéniablement l'extrême-droite et les courants identitaires tels que le récent mouvement politique français « Bloc identitaire », y compris dans le régionalisme[50]. Ce cas n'est pas isolé. La littérature écologiste abonde bel et bien en références que l'on pourrait qualifier de « passéistes », « identitaires » ou « réactionnaires », à première vue, y compris dans la revue d'écologie radicale « Silence » : éloge des campagnes, des communautés, du régionalisme, de l'Europe etc. Moscovici,

[50] http://www.bloc-identitaire.com et http://fr.wikipedia.org/wiki/Bloc_identitaire

présenté par Jean Jacob (1999) comme incarnant un « naturalisme subversif » qui s'oppose précisément à ces conceptions, déclare pourtant que « *les écologistes admettent mal l'idée du déracinement systématique. L'avenir n'implique pas, comme on voudrait nous le faire croire une destruction du passé* ». Pour lui, nous devons garder nos racines (Moscovici in Ribes, 1978 : 69). Robert Hainard, souvent cité de manière élogieuse par Waechter, présente bien la tendance « nietzschéenne » que Jean Jacob lui impute : « *je suis persuadé que l'humanité est beaucoup trop nombreuse, qu'il faut un tri. Je suis convaincu d'autre part que nul ne reçoit la vie de droit, mais doit la conquérir* » (Hainard, 1980 : 19). « *Le combat est la loi de la nature. Ne nous apprend-t-elle pas elle-même à la dépasser, à la dominer ?* » (1943 : 39) ; « *il n'y a pas de justice dans la vie* » (1943 : 160). « *Le pire fléau pour une espèce est la surpopulation* » (1991 : 36). Hainard fustige les « minorités sexuelles », estimant qu'elles échappent aux conséquences de leurs actes, notamment le risque de détruire la sexualité (1972 : 113). Philippe Lebreton, proche d'Hainard, semble lui aussi cultiver l'ambiguïté puisqu'il affirme que « *tout corps constitué tend naturellement vers l'immobilisme* » (Lebreton, 1988 : 188).

Les propos sont en effet assez inquiétants, pour un mouvement qui se définit pourtant généralement comme étant « de gauche ». Et à ceci s'ajoutent des incidents de personne. C'est par exemple l'affaire Jean Brière, bien connue du monde militant. Ce membre fondateur et porte-parole des Verts est mis en cause pour avoir signé un texte ouvertement antisémite et faisant de la population le problème principal (Frémion, 2007 : 197). C'est encore Jacques Bompard, membre du bureau politique du Front National (FN), qui déclare que l'écologie est une valeur de droite (Pronier & Le Seigneur : 204). C'est Yvan le Blot, député FN au Parlement européen qui fait des appels du pied aux écolos, au motif d'un commun engagement pour l'enracinement (*ibid.* : 201). C'est Théodore Monod, qui est aperçu en tant que membre du comité d'honneur du Cercle national pour la défense de la vie, de la nature et de l'animal, classé proche du FN (*ibid.* : 203). C'est la SNPN qui hérite du lac de Grand Lieu, en Loire-Atlantique, suite à une donation faite à l'État par le parfumeur Jean-Pierre Guerlain, qui multiplie les déclarations racistes. Et l'on se rappelle la déclaration évoquée plus haut à propos l'intention de « *certains écologistes américains* » qui voudraient voir disparaître une partie de l'humanité. C'est enfin Alain de Benoist, théoricien de la « nouvelle droite »[51], cité dans un manifeste du Mouvement de Réflexion et d'Action pour l'Homme (MRAH), présidé par un Vert des Alpes-Maritimes, Jean Fréchaut, dont il s'avère qu'il est lié au FN (Pronier & Le Seigneur, 1992 : 192).

Avouons que les écologistes se défendent mal des dérapages de certains de leurs membres. D'après Frémion, par exemple, les Verts des Alpes-Maritimes ont été victimes d'une « *tentative d'infiltration* » (Frémion, 2007 : 200). Il note que ces déstabilisations ont servi Lalonde (*ibid.* : 204), sans expliciter s'il y voit un lien intentionnel de cause à effet, ni pourquoi l'extrême-droite aurait voulu « infiltrer » un parti se situant « évidemment » à gauche, si l'on en croit Eva Sas. Et Jean Brière ? Les explications fournies par Yves Frémion sont confuses. Le texte aurait été un brouillon qui serait parvenu « *par erreur* » dans les mains de la presse et aurait été « *malencontreusement* » compris comme reflétant la position des Verts (*ibid.* : 197). Brière, exclu, aurait alors « *par défi* » accordé une interview à l'extrême-droite. Ce n'est pas totalement convaincant, avouons-le. Ça n'explique pas pourquoi un Vert a tenu de telles positions, même

[51] Lire notamment Lowenfeld F., *La Nouvelle Droite: critique d'une ethno-mythologie*, Non-Fiction, 30 juillet 2012, à l'occasion de la sortie d'un livre d'Alain de Benoist.

en privé. Au contraire, cela accrédite ce que disait Cousteau : les écologistes ont des intentions si peu recommandables qu'ils n'osent pas les afficher publiquement. Frémion doit le savoir, quelque part, alors il donne d'autres explications, psychologiques : Brière est un ancien du parti communiste, « *solitaire* » ; il fait partie des « catastrophistes » « *qui n'ont pas encore compris que l'écologie doit dépasser cette étape* » (Frémion, 2007 : 197) ; l'accusation serait « paradoxale », pour un militant « *dont l'antiracisme était un des fondements de son engagement* » (*ibid.* : 198). Tout n'est pas faux, puisque la LICRA, qui porte plainte pour incitation à la haine raciale, perd son procès. Brière est relaxé en appel. L'observateur extérieur restera quand même un peu dubitatif. Brière, le Georges Frêche des écologistes ? Affaire montée de toutes pièces par les médias en mal de scoop ? Peut-être. Mais quand Yves Frémion explique les propos de Waechter en affirmant qu'il est sans culture politique et maladroit (*ibid.* : 277), on commence à ne plus être convaincu et à donner raison à Jean Jacob, qui estime que « *les écologistes portent ainsi souvent des débats dont ils semblent eux-mêmes parfois ignorer l'ampleur* » (Jacob, 1999 : 8). D'autant qu'on apprend finalement que Brière a rejoint le Mouvement des Écologistes Indépendants, fondé par Waechter (Frémion, 2007 : 324), présenté par Jacob comme incarnant la tendance la plus « brune » de l'écologisme.

Les leaders écologistes font indéniablement preuve de naïveté. Bien qu'ils mettent souvent en garde contre une telle éventualité, aucun d'entre eux (Frémion, Lipietz, Lalonde etc.) n'envisage sérieusement ce que serait une écologie fasciste, ou d'extrême-droite. Leur niveau de connaissance est faible, de même qu'en matière de philosophie politique. Luc Ferry est qualifié de « *médiocre polémiste* » par Frémion (Frémion, 2007 : 202), tandis que pour Lipietz, « *à ce niveau de vulgarité dans le débat, mieux vaut en rire* » (Lipietz, 1999 : 34). La palme va à Eva Sas, qui affirme tout de go que l'écologie est « *naturellement de gauche* » (Sas, 2010 : 29), ignorant l'existence de Nathalie Kosciusko-Morizet ou de Dominique Bourg, à droite, ou encore les positions d'un parti comme Chasse Pêche Nature et Tradition (CPNT), dont le discours se rapproche pourtant beaucoup de certains passages de Waechter cités plus haut : « *les traditions ne sont pas tournées vers le passé : elles puisent dans l'identité nationale et locale, ce qui pérennise notre culture en évolution chaque jour. Un peuple sans racines est un peuple qui se meurt* »[52]. On objectera que CPNT ne se réclame pas de l'écologie. La réalité est bien différente. Si le parti n'emploie pas le mot, c'est parce qu'il estime qu'il a été préempté par les Verts, avec lesquels il ne souhaite pas être confondu. On peut ainsi lire sur le « Serment de Pau » du 26 mai 1979, signé par Jean Saint-Josse et rédigé en lettres anciennes avec enluminures et armoiries[53] que « *nous, chasseurs de France, prenons l'engagement solennel de défendre toutes les chasses traditionnelles quelles que soient leur mode et les périodes pendant lesquelles elles sont pratiquées à condition qu'elles ne mettent pas en péril les espèces* ». CPNT n'est pas non plus un parti à négliger : Jean Saint-Josse a obtenu 4,2% des suffrages à la présidentielle de 2002, avant de passer la main à Frédéric Nihous. On notera d'ailleurs au passage que Jean Saint-Josse et ses amis, bien que défendant la nature, dans une posture identitaire, n'ont pas eu le droit aux diatribes de Luc Ferry.

Faut-il donner raison à ceux qui voient dans l'écologie politique un fascisme larvé ?

C'est aller un peu vite en besogne. En effet Waechter se réclame de Hainard, mais aussi de... l'anarcho-

[52] http://www.cpnt.fr/index.php/traditions/148-corrida/287-pour-la-defense-des-traditions-dont-la-corrida-
[53] http://www.cpnt.fr/index.php/le-mouvement/historique/jean-saint-josse

communiste Murray Bookchin, qu'il ne cite que brièvement certes (Waechter, 1990 : 16) mais qu'il range dans les « *premiers penseurs* » de l'écologie politique, au même titre que Robert Hainard *(ibid.* : 17). Incohérence ? Pas totalement, car ce souci ressort bel et bien dans ses propositions sur le partage, la démocratie, la paix. Si Waechter n'est pas un socialiste autogestionnaire, il est quand même tout le contraire du partisan d'un pouvoir nationaliste, fort et autoritaire. Waechter dénonce par exemple le « *mythe du chef glorieux* » qui anime une France qui veut être une puissance planétaire (*ibid.* : 183), ce patriotisme ayant pour lui une forte propension à engendrer des guerres (*ibid.* : 167), quand l'écologie, elle, est avant tout une stratégie de paix (chapitre 13). Les positions de Waechter se différencient clairement de celles des fascistes, ou même des nationalistes ou « identitaires », dont le premier souci est de se prémunir contre la décadence (Milza, 2002) et qui de ce fait ne soutiendraient pas l'opposition au nucléaire, aux routes etc. toutes choses nécessaires pour maintenir la « grandeur » de la France, celle-ci n'étant envisagée que sous l'angle de la force. Waechter fait l'éloge d'une économie de partage cosmopolitique, dans laquelle « *les réflexes de Terrien doivent l'emporter sur les réflexes d'agriculteur ou de banquier* » (*ibid.* : 243). Il met en évidence que la responsabilité d'un Américain dans la crise écologique est bien supérieure à celle d'un Nigérian (*ibid.* : 141). En matière de population, Waechter, à rebours de Malthus, entend promouvoir la scolarisation des filles (*ibid.* : 147). En tant que candidat Vert, il se différencie clairement du FN : « *par leur logique du partage, leur refus de la violence militaire et technologique, leur volonté de donner des limites à la domination humaine, par leur éloge de la diversité, par leur foi en la démocratie comme seul mode légitime de régulation des sociétés, les écologistes constituent l'alternative diamétralement opposée à la logique d'affrontement du Front National* » (*ibid.* : 247). Waechter est favorable à la mixité sociale (*ibid.* : 88), fustige « *l'erreur* » du FN d'assimiler les étrangers pauvres à une invasion d'éléments dominateurs (*ibid.* : 167). Il souligne que le premier prix de dialecte alsacien a été remporté en 1987 par un Togolais (*ibid.* : 168), indiquant par là que son engagement en faveur du régionalisme ne se confond pas avec une défense de communautés fermées. « *Je ne suis pas hostile à la suppression des frontières* » dit-il, avec la question de l'Europe en toile de fond (*ibid.* : 201). Waechter ne gomme pas la ville et ne fait pas non plus l'apologie du « sens de la terre », si par cette expression on entend faire l'apologie de communautés « naturelles » et « immémoriales » qu'il suffirait de « retrouver » pour que le chaos démocratique soit éradiqué ; il se fait plutôt le chantre d'une réconciliation des deux, ville et campagne : « *un nouveau partage de l'espace s'impose, concerté et équilibré, avec le souci d'une agriculture viable, d'un paysage lisible, d'une Nature retrouvée* » (*ibid.* : 97 – la majuscule est de l'auteur). Son éloge des paysans se révèle assez limité : critiquant le premier syndicat du secteur, la FNSEA, il estime que les agriculteurs ne sont pas les premiers écologistes (*ibid.* : 105). Cohn-Bendit, comme beaucoup d'autres, y compris Robert Hainard, explique que les paysans détestent les écologistes (in Castoriadis & Cohn-Bendit, 1981 : 65). L'analyse que porte Jean Saint-Josse sur les partis « écologistes » est d'ailleurs sans ambiguïté possible à ce sujet...

Robert Hainard, sans être farouchement progressiste, est plus ambigu que ne le soutient Jean Jacob. Il ne cultive pas non plus spécialement l'amour de la paysannerie : « *j'ai commencé par confondre l'amour de la campagne et celui de la nature. Je pense maintenant que campagne et nature sont généralement voisins mais tout à fait opposés comme esprit* [...] *nul n'est plus insensible en général que le paysan à la nature sauvage* » (1943 : 177) Il n'est ni un adversaire acharné de la société technicienne, ni un partisan du

« retour à la terre » : « *le retour à la nature n'est pas pour moi un désaveu du progrès technique* » (1943 : 178). Il combat l'expansion colonialiste sous toutes ses formes : « *l'expansion colonialiste de l'homme sur les autres espèces (la révolution néolithique) l'expansion colonialiste de notre société sur les autres civilisations, nous ont infusé l'attitude expansive comme un réflexe qui nous fait refuser la notion de limite. On ne fait pourtant que repousser ces limites, très provisoirement* » (1980 : 11). S'il dit que chacun doit sauvegarder sa liberté comme il peut, c'est « *avec plus de découragement que d'égoïsme cynique* » (1943 : 168). « *J'ai horreur, de plus en plus, de l'esprit de combat entre les hommes* ». Ajoutons enfin qu'il est peut-être un peu exagéré, sur le plan de la méthode, de vouloir tirer des livres d'un peintre naturaliste la vérité de l'écologie politique, comme tend à le faire Jean Jacob, quand bien même ce peintre serait-il effectivement admiré par de nombreux écologistes. « *Je ne suis pas logicien, je suis peintre* » disait d'ailleurs l'intéressé (1986 : 110). Enfin à propos de Philippe Lebreton, grand admirateur de Hainard, Brice Lalonde écrit, dans la préface de son livre : « *en somme, là où la distinction gauche-droite demeure pertinente – l'exploitation du travail humain – les écologistes s'opposent aux exploiteurs, donc à la droite. Mais ils ne sont pas pour autant d'accord avec les solutions préconisées par la gauche lorsque celles-ci s'enferment dans la logique du travail et accentuent la centralisation, la concentration* » (Lebreton, 1978 : 16). S'il était aussi conservateur que le soutient Jean Jacob, comment aurait-il pu accepter une telle sentence en préface de son ouvrage, dont la teneur ne dénote d'ailleurs pas avec cette ouverture ?

Et CPNT ? C'est aussi un parti ambigu, difficile à positionner sur l'axe traditionnel droite-gauche. Il se proclame héritier de la nuit du 4 août 1789, pendant laquelle les privilèges féodaux ont été abolis, notamment le droit de chasse et de pêche. Nous avons déjà évoqué à ce sujet l'engagement de Marx (1842) ; rappelons aussi que c'est Robespierre, contre Mirabeau, qui voulait accorder le droit de chasse à tous (Vivent, 2005 : 20). Chasse et pêche sont touchées de plein fouet par le remembrement et le développement de l'agriculture mécanisée, de ce fait « *le principal argument que les chasseurs donnent de leur envie de chasser est celui d'entretenir l'environnement et le territoire* » (*ibid.* : 40). S'opposant aux « *écologistes urbains* » et à leur logique de « *sanctuarisation de la nature* », CPNT se réclame de la « *ruralité réelle* » et de l'écologie « *du réalisme* » (*ibid.* : 75), valorisant le travail et le fait d'obtenir dignement ses moyens d'existence. Outre ces désaccords, de nombreuses revendications sont communes, en fait, aux écologistes et à CPNT : la dénonciation de la « technocratie », du « *gigantisme croissant des groupes agroalimentaires* [qui] *accélère la mort des petits exploitants* » (*ibid.* : 73), l'idée de recourir aux technologies de l'information pour implanter des activités économiques dans les campagnes tout en conservant des éléments de terroir ou encore le souci de maintenir les services publics dans les petites communes : « *CPNT dit non à la libéralisation sauvage des services publics* » (*ibid.* : 75). Alphandéry & al. expliquent que sous des thématiques communes la conception de la citoyenneté de CPNT est « *aux antipodes* » de celle des Verts, que leur attachement à la terre et aux particularismes est très différent (Alphandéry & al., 1991 : 97). Pour eux la protection de l'environnement est liée à des activités telles que la chasse, le kayak, la moto, l'équitation (Vivent, 2005 : 76). Au contraire Lebreton dénonçait la « moto verte » comme relevant de la « fausse écologie ». La nature sauvage, laissée à elle-même ne les attire pas, ils craignent la « banalisation » des milieux, alors qu'elle fascine les naturalistes et les urbains, qui sont souvent les mêmes. CPNT est-il un parti de droite, alors ? Ce n'est pas évident : en 1997 23% des

membres ont voté communiste au second tour, et 36% à droite. Son leader, Frédéric Nihous, s'est rallié à Nicolas Sarkozy en 2012. CPNT pourrait sembler proche du poujadisme, mais le fait qu'il existe encore après plusieurs décennies l'interdit. Entité complexe, CPNT n'est pas fasciste, en tout cas.

Restent les cas isolés, tels que Laurent Ozon, ancien membre du MEI, le parti de Waechter, devenu célèbre depuis qu'il a été quelques mois membre du bureau politique du Front National, ou Alain de Benoist, auteur d'un « Demain, la décroissance ! » (2007) qui a fait un certain bruit, surtout dans les milieux de gauche, semble-t-il, certains y voyant triomphalement la confirmation de leurs analyses superficielles. Il ne fait aucun doute que ces deux hommes soient de droite sinon d'extrême-droite, leurs positions sur l'immigration ou l'identité nationale en témoignent. Mais ils n'ont aucun mouvement derrière eux, ni de programme politique. Ozon n'était pas encore connu des militants FN qu'il avait déjà quitté le bureau national. Sauf à le connaître personnellement, le matériel qu'Ozon nous laisse à analyser est extrêmement ténu, tout au plus quelques vidéos[54]. Le livre d'Alain de Benoist serait à situer dans une œuvre qui ne comporte semble-t-il pas beaucoup de références à l'écologie. Il est plus juste de conclure que l'écologie politique d'extrême-droite relève, sur le plan du militantisme, de la politique-fiction. Autrement dit, rien de tel n'existe à ce jour. Les contradictions sont trop évidentes, d'où cette position un peu grossière d'Eva Sas, qui ne manque pas totalement de fondements. On peut certes se demander si cette fiction est crédible, en mesurer les conditions etc. et d'ailleurs les écologistes eux-mêmes ont souvent mis en garde contre l'éventualité d'un écofascisme, mais rien n'atteste de l'existence d'un tel écofascisme, en tant que mouvement militant. S'il fallait en chercher les prémices quelque part, ce serait peut-être dans ces célèbres mots de Bush, prononcés à Kyoto, pour qui « *notre mode de vie n'est pas négociable* ».

3.1.3. Des filiations idéologiques fascisantes ?

À défaut de mouvement politique conservateur ou fascisant empiriquement affirmé, le débat se déplace vers la question des « risques », en pointant du doigt certaines filiations intellectuelles. L'écologisme n'est pas fasciste, concède-t-on, mais il pourrait l'être, d'où une sorte de principe de précaution : « *l'écologie est trop sérieuse pour être laissée aux mains des écologistes* », dit-on en substance. Jean Jacob est celui qui soutient cette thèse avec le plus d'insistance, dans la sphère savante. Son hypothèse est fondée sur le fait que certaines personnes ayant fait partie de mouvements prétendument proches du fascisme dans les années trente, tels que « l'Ordre Nouveau », se retrouvent dans l'écologie politique plus tard. C'est le cas notamment de Bertrand de Jouvenel, Denis de Rougemont, et de manière plus indirecte, Jacques Ellul et Bernard Charbonneau. Cette thèse est-elle solide ? Elle est en tout cas très surprenante, à la lumière de ce que nous avons dit jusqu'ici. Comment cet auteur parvient-il à ces conclusions ?

Le raisonnement est assez alambiqué et induit en réalité en erreur. Le démonter permet toutefois de comprendre comment une telle erreur a pu persister et recevoir un certain écho. Jean Jacob se fonde sur les travaux de Zeev Sternhell, dans le domaine du fascisme, qui lui-même s'appuie sur les travaux de Jean-Louis Loubet del Bayle, qui a forgé l'expression « *non-conformistes des années trente* » (1969). Sous cette appellation l'auteur regroupe un ensemble d'intellectuels et de revues qui ont en commun le diagnostic d'une « crise de sens » des institutions de leur époque, une critique du matérialisme et la volonté de

[54] Voir les conférences filmées par AF Prod, sur You Tube.

régénération spirituelle. Loubet del Bayle identifie en particulier trois courants : la « jeune droite », qui publie *Combat*, *Réaction* et *La Revue du Siècle*, notamment, et où écrit Bernanos, auteur d'une célèbre critique du machinisme (Bernanos, 1946) ; l'*Ordre Nouveau* d'Alexandre Marc, inventeur du « personnalisme » et du slogan « ni droite ni gauche », où, dans la revue du même nom, publient Le Corbusier et Denis de Rougemont ; et *Esprit*, autour d'Emmanuel Mounier et de Jacques Maritain, où l'on retrouve encore Denis de Rougemont, mais aussi Jacques Ellul et Bernard Charbonneau, qui fondent un groupe « Esprit » dans le bordelais. Jean-Louis Loubet del Bayle voit dans ces différents courants un « esprit des années 30 » comportant de nombreux caractères communs : un constat de désordre international et intérieur, aussi bien politique qu'économique et social ; un anticapitalisme et un anti-individualisme puissant, s'en prenant au rationalisme abstrait et aux élites, et appelant à une « révolution spirituelle » (Charles Péguy) et « personnaliste » visant à un « changement de civilisation », le tout avec l'idée que la France est porteuse d'une mission universelle. Et on trouve en effet chez Mounier comme chez Maurras une défense de la communauté, d'un ordre décentralisé et d'une dimension spirituelle.

Or pour Sternhell « *les mouvements fascistes – tous les mouvements fascistes – participent d'une même généalogie : une révolte contre la démocratie libérale et la société bourgeoise, un refus absolu d'accepter les conclusions inhérentes à la vision du monde, à l'explication des phénomènes sociaux et des relations humaines de tous les systèmes de pensée dits « matérialistes »* ». Ces mouvements sont animés par la volonté de moderniser, de rajeunir les systèmes et théories politiques hérités (Sternhell, 1983 : 41). Ils estiment que le matérialisme engendre une crise des valeurs et en appellent à une nouvelle civilisation (*ibid.* : 272). D'après Sternhell, cette posture a pu séduire à droite comme à gauche. L'auteur en veut pour preuve le fait que le Parti Populaire Français (PPF), présenté comme ayant été une organisation politique proche du fascisme, en France, aurait attiré les ligues nationalistes telles que les Croix de Feu ou l'Action Française, mais aussi des militants issus des mouvements ouvriers, tels que Jacques Doriot, un ancien du PCF devenu dirigeant du PPF, ou Georges Valois, séduit tour à tour par l'anarcho-syndicalisme puis par l'Action Française de Charles Maurras, ou encore Georges Sorel, principal introducteur de Marx en France et théoricien du syndicalisme révolutionnaire, passé par la CGT puis l'Action Française. Le PPF peut symboliser, soutient Sternhell, cette posture qui veut dépasser les clivages politiques classiques en faveur d'un élan spirituel unitaire, proprement fasciste. Georges Valois est en effet souvent présenté comme ayant été à l'origine de la « Révolution Nationale » que Pétain a essayé brièvement de mettre en place à partir de 1940 (Valois, 1924 ; Duval, 1979).

Contre ceux pour qui cette association du socialisme et du nationalisme semble improbable, Sternhell soutient au contraire que c'est le signe distinctif du fascisme, tout comme le slogan « ni droite ni gauche ». Maurras affirme en effet que le fascisme, c'est « *un socialisme affranchi de la démocratie. Un syndicalisme libéré des entraves auxquelles la lutte des classes avait soumis le travail italien* » (1937). « *Ce régime ancien* [que Maurras admire] *dont elle* [la France] *garde la religion, l'État français d'avant 1789, était monarchique, hiérarchique, syndicaliste et communautaire ; tout individu y vivait soutenu et discipliné* » (1912 : 10). Sternhell exhibe un texte de l'époque qu'il considère comme « caractéristique » de cette militance : « *en disant ni droite, nous renions l'alliance déclarée des partis de droite et du capitalisme pour mieux sauvegarder les valeurs spirituelles dont les gens de droite sont les faux gardiens. En disant ni gauche, nous renions l'alliance sournoise des partis de gauche et du capitalisme et les*

fausses valeurs spirituelles (démocratie, individualisme) qu'ils défendent » (Sternhell, 1983 : 240). Dans un ouvrage plus récent, affirme que le fascisme est « *le noyau dur d'un phénomène plus large : la révolte contre la modernité issue des Lumières* » (Sternhell, 1994 : 33)[55]. Cette modernité est définie comme une rupture avec les Anciens, une révolution scientifique et philosophique au cours de laquelle « *l'idée s'impose alors d'un progrès infini de la connaissance et d'une progression continue vers une société meilleure et plus morale* […] *la foi quasi absolue dans la science trouvent une concrétisation immédiate dans l'aspiration vers une transformation rationnelle de la vie politique et sociale* […] *L'âge des Lumières est celui de la critique et la critique, conçue comme méthode d'investigation, de création et d'action, est le trait distinctif de la modernité : critique de la religion, critique de la philosophie, de la morale, du droit, de l'histoire, de l'économie et de la politique. Les idées cardinales de l'âge moderne – progrès, révolution, liberté, démocratie – sont issues de la critique* » (*ibid.* : 10) « […] *L'utilisation instrumentale de la raison aux fins de maîtriser le monde pour le bien individuel et collectif apparaît comme spécifique à la modernité. De même est caractéristique de la modernité l'idée de la perfectibilité humaine : au XVIIIIème siècle, l'individu est distingué comme sujet historique, responsable de son propre destin* » (*ibid.* : 11). Que le nationaliste Maurice Barrès soit un fervent critique du machinisme et de la ville semble logique pour cet auteur(1983 : 249), puisque ce sont deux acquisitions de la modernité. D'où cette fameuse sentence qui soutient que « la terre ne ment pas », exprimant ce conservatisme paysan.

Pour Sternhell la pensée fasciste est représentée de manière exemplaire par Thomas Ernst Hulme, traducteur de Bergson et de Sorel, dont la pensée est « *une violente attaque de l'humanisme ; de la perfectibilité humaine et de l'idée de progrès* » (1994 : 20). Hulme y oppose « *une conception religieuse fondée sur l'idée de péché originel, la chute de l'homme et l'existence de valeurs ultimes* », il s'oppose donc à Rousseau et à la perfectibilité (*ibid.* : 21). L'antimatérialisme constitue pour Sternhell « *la colonne vertébrale et le dénominateur commun de toutes les tendances qui, de Sedan à Vichy, entrent en révolte contre l'héritage du XVIIIe siècle, contre l'utilitarisme libéral ou socialiste* » (*ibid.* : 25). « *C'est ainsi que diverses familles d'esprit se réunissent autour d'un même refus de l'ordre libéral et tracent une couronne extérieure autour du noyau dur de la pensée fasciste* [...] *la réaction est toujours la même. Pour arrêter le déclin, il faut une autre civilisation et une autre société : une société organique, « communautaire » - conduite par des élites viriles imbues du sens du sacrifice – doit remplacer la civilisation mercantile d'aujourd'hui* » (*ibid.* : 27). « *Assurément, c'est bien le nationalisme de la terre et des morts, très proche du nationalisme du sang et du sol allemand, qui forme le cœur de l'idéologie de la révolution nationale* [...] *: l'instauration de la dictature, la mise en place d'un système de répression policier, le culte du chef charismatique, les réformes du système scolaire, l'encadrement de la jeunesse, la censure, la manipulation de l'information, l'effort vers l'imposition d'un certain corporatisme – tout tend à rendre à la nation sa qualité d'organisme assimilable à un être vivant* », y compris l'intégration de l'Église (*ibid.* : 34).

Certaines similitudes avec l'écologisme sont indéniables : critique du machinisme, de la modernité, de la ville, de l'utilitarisme etc. Les confirmations empiriques semblent nombreuses et faciles à trouver : Waechter et son « ni droite ni gauche », les dérapages que nous avons évoqué chez certains militants de longue date, l'ambition affichée de l'écologisme de « changer de paradigme » et de provoquer une

[55] Introduction intitulée « la modernité et ses ennemis, De la révolte contre les Lumières au rejet de la démocratie ».

« nouvelle grande transformation » comme le dit Lipietz, la critique du matérialisme, les propos d'Ellul sur l'avortement, sur le divorce (1987 : 95), sur les Musulmans qui sont intolérants (1992 : 111) et « *ne veulent rien accepter* » des règles de la vie française (1992 : 103), sur le « multiculturalisme » (« *jamais au cours de l'histoire une société pluriculturelle n'a été viable* », 1992 : 100), sur le fait que la déviance lui semble avant tout issue du déracinement (1992 : 82), et enfin sur son appel à la nécessité d'une morale (1992 : 154). Ajoutons à cela la participation d'Edward Goldsmith à un colloque du GRECE, organisation fondée par De Benoist, la participation de Waechter à un colloque dont le titre était « Alexis Carrel, un précurseur de l'écologie ? », le fait qu'Alain de Benoist et sa revue *Éléments* citent Serge Latouche, que Charbonneau se soit défini avec insistance comme n'étant ni de droite, ni de gauche, écrivant dans *La Gueule Ouverte* des articles dont Roger Cans estime qu'ils étaient « *bien peu progressistes* » (Cans, 1994 : 146). Le positionnement « ni droite ni gauche » est prégnant, omniprésent. Pour Alain Hervé aussi, « *la couleur politique n'y change rien, les mêmes mythes sous-tendent aussi bien l'idéologie « socialiste » que « libérale ».* [...] *Socialistes et libéraux se trouvent parfaitement d'accord pour souscrire au postulat de la croissance économique. Cette perspective d'un pseudo-âge d'abondance alimente aussi bien les propagandes des gouvernements à destination des citoyens que la publicité des multinationales à destination des consommateurs* » (Hervé, 1978 : 103). Droite et gauche ? « *De là où nous parlons, cela ne veut rien dire* », dit Lalonde (in Ribes, 1978 : 28) comme s'il parlait de l'au-delà de toute chose. C'est d'ailleurs sur ces thèmes qu'insiste Laurent Ozon dans les conférences qu'il a données, notamment à l'Action Française, mouvement héritier des thèses de Charles Maurras.

La messe est-elle dite ? Comment les écologistes peuvent-ils encore, dans ces conditions, mériter ce jugement de Castoriadis, qui voyait dans le mouvement écologiste « *un des mouvements qui tendent vers l'autonomie de la société* » (Castoriadis & Cohn-Bendit, 1981 : 39) ? L'argumentation semble imparable, mais elle est truffée de biais, permettant toutefois des raccourcis crédibles et efficaces sur le plan rhétorique. Nous ne saurions nous contenter de si peu. Reprenons les arguments.

Une première objection vient immédiatement à la lecture du livre de Jean-Louis Loubet Del Bayle, pour cette raison toute simple que l'auteur consacre une bonne part de son ouvrage à expliquer pourquoi les mouvements qu'il décrit ne soutiennent pas les « révolutions fascistes ». Si révolution, antimatérialisme, spiritualité et anticommunisme étaient bien des enjeux partagés par le fascisme et le nazisme, les trois courants anticonformistes ne se sont situés sur ce terrain que pour combattre les idées adverses avec leurs propres armes, et non pour y adhérer ou préparer, en France, l'adhésion des masses. A rebours de l'interprétation de Sternhell, et par conséquent de Jacob, Loubet del Bayle situe les anticonformistes parmi les courants qui ont été « *les plus lucides* » (1969 : 338) quant à ce qui se passait réellement à cette époque, quand la majorité trouvait des excuses pour ne pas s'inquiéter des agissements d'Hitler ou de Mussolini : « *à l'égard des expériences « fascistes », les mouvements de jeunes des années 1930 se trouvaient partagés entre, d'une part, le refus doctrinal, sans équivoque, des idéologies et des réalisations italiennes et allemandes* » (*ibid.* : 344). Face au dynamisme de ces mouvements, ils s'inquiétaient beaucoup des chances de la France. Et la suite leur a plutôt donné raison.

Voilà qui constitue un cinglant démenti à la thèse des filiations fascistes. La lecture de certains auteurs concernés le confirme. Ainsi Denis de Rougemont : « *contrairement aux mouvements et groupuscules qui*

ont usurpé ce titre, l'Ordre Nouveau ne confondait pas l'ordre avec la mise au pas, ni le nouveau avec le rétrograde » (De Rougemont, 1977 : 342). « *L'ordre nouveau est fondé sur l'abolition de la condition prolétarienne, la dictature comme l'esclavage du prolétariat étant également des consolidations de l'oppression technique dont souffrent les travailleurs. Abolir la condition prolétarienne signifie répartir sur la totalité du corps social, sans distinction de classe, l'ensemble du travail automatique et inhumain que le rationalisme bourgeois imposait aux seuls prolétaires* » (*ibid.* : 345). « *J'appelle Révolution la position d'un nouvel ordre de la société, et donc la création d'un pouvoir neuf* » (*ibid.* : 347), qui passe par le pouvoir que l'on prend sur soi-même. Un tel programme n'est ni fasciste, ni identitaire, ni même nationaliste : il est personnaliste. Loubet del Bayle a raison, et Jean Jacob a tort. Tort à un point qui fait douter que le second ait réellement lu le premier.

Reste Sternhell, alors. Comment parvient-il à établir l'inverse de ce que soutient Loubet Del Bayle, tout en le citant à l'appui ? À y regarder de plus on près on se rend vite compte que les travaux de Sternhell ne constituent pas, contrairement à ce que Jacob prétend, « une référence » dans le domaine des recherches sur le fascisme. Au contraire, ses résultats ont été vivement contestés, dès leur publication, et ils ont continué par la suite de ne pas faire l'unanimité. Plutôt qu'auteur « de référence », à propos de Sternhell, il eût mieux valu parler d'un auteur célèbre. Or la célébrité, dans l'histoire des sciences, ne tient pas toujours au mérite. Les thèses qui connaissent le succès peuvent bien être erronées, ce qui compte est qu'elles se trouvent des alliés, même inattendus, comme le montre Latour (1989) dans le domaine des sciences naturelles, et qu'elles créent une controverse.

Un détour du côté des historiens du fascisme permet de constater que la notoriété de Sternhell vient principalement de deux raisons (Milza, 1987) qui n'ont à voir ni avec la qualité de ses travaux ni avec la question écologique. La première tient à ce que l'opinion établie jusque dans les années quatre-vingt, en France, était que notre pays avait été épargné par le fascisme (Winock, 1983 ; Rémond, 1952). C'était un consensus bien confortable. En remettant cette thèse en cause et en amenant dans le débat de nouveaux matériaux, Sternhell a mis fin à une situation qui permettait de faire l'économie d'une autocritique. La démarche a été jugée « *à bien des égards salutaire* » (Milza, 1987 : 28). Mais emporté dans son élan, l'historien israélien est tombé dans l'excès inverse, faisant de la France le foyer du fascisme européen (*ibid.* : 9), et étant pour cela amené à qualifier de « fasciste » des idéologies, des personnes et des organisations qui ont tout au plus été coupables de complicité passive, en ne réagissant pas à temps ni de manière adaptée. Il est toujours facile de condamner de loin et après coup. « *Qu'Emmanuel Mounier et la revue Esprit aient manifesté à l'égard de la démocratie bourgeoise et du parlementarisme quelque peu abâtardi de la IIIème République finissante une hostilité qui a pu concourir à la déstabilisation du régime, cela ne fait aucun doute : mais cela ne permet pas de les ranger dans la catégorie du crypto-fascisme* » (*ibid.* : 38). Fallait-il respecter scrupuleusement l'ordre établi, pour sauver la démocratie ? Au contraire l'action lente et inappropriée des institutions et autorités de l'époque s'est soldée par une guerre meurtrière, mettant la démocratie entre parenthèses pendant de longues années. Rien ne justifie de grouper tous les courants critiques des institutions dans le fascisme. Pour Milza le noyau proprement fasciste demeure exigu : le *Cercle Proudhon*, le *Faisceau*, la revue *Combat* etc. Et si Sternhell exagère son importance, c'est parce qu'il prête trop aux intellectuels, aux idées et pas assez aux mouvements. Jacques Julliard se demanda d'ailleurs à l'époque comment on pouvait ramener le syndicalisme révolutionnaire à

trois ou quatre intellectuels qui n'ont jamais eu de carte syndicale ni rien fait sur le terrain (*ibid.* : 40). René Rémond estima aussi que faire de Sorel ou de Doriot un représentant des thèses de la CGT toute entière était faux (Rémond, 1992 : 204), ce qui par conséquent relativisait fortement l'implication supposée de la gauche dans le fascisme.

Que la gauche ait pu être mise en cause dans le fascisme est l'autre facteur qui a beaucoup contribué à la notoriété des thèses de Sternhell, à une époque où le néolibéralisme marquait des points et où ils étaient nombreux dans ce camp à chercher à renvoyer fascisme et stalinisme dos à dos pour discréditer le socialisme. Sternhell a même permis à Jean-Marie Le Pen, leader du Front National, de déclarer en 1984 dans *Le Monde* qu'il y avait plus d'une affinité entre Jospin et Mussolini (Milza, 1987 : 9). Sternhell n'est pas isolé, dans cette posture. On peut par exemple citer Stéphane Courtois, qui publie un peu plus tard *Le Livre Noir du Communisme* (1997), dans lequel il rapproche le stalinisme du nazisme. Succès médiatique, mais au prix de simplifications grossières, car sur le plan de l'analyse la différence entre droite et gauche reste importante, comme le rappelle Milza. Pour résumer, la critique de la démocratie libérale, quand elle est de gauche, a l'égalitarisme pour fondement, et non la hiérarchie. On peut sans doute discuter des moyens qui ont été utilisés par la gauche, historiquement, pour atteindre l'égalité, et se demander s'ils n'ont pas été contre-productifs ; mais la thèse selon laquelle extrême-gauche et extrême-droite pourraient être renvoyées dos-à-dos relève de la rhétorique politicienne et non de l'analyse rationnelle. Le régime de Vichy pratiquait certes la planification, la critique du capitalisme et du règne de l'argent ; il a certes créé les premiers comités d'entreprise (aux pouvoirs moins étendus que ceux d'aujourd'hui), le salaire minimum, la protection sociale, la retraite par répartition, la médecine du travail, un complément de retraite, les allocations familiales etc. C'est un programme qui, formulé ainsi, ne déparerait pas dans la littérature socialiste. Mais il faudrait alors passer le reste sous silence : l'interdiction du divorce, la répression de l'avortement, l'interdiction des syndicats et leur remplacement par des organismes uniques (les « corporations »), l'augmentation très forte des pouvoirs de police, le culte de la personnalité, le nationalisme etc. Un « socialisme » dont le fondement est le paternalisme (Hesse & Le Crom, 2001), et non l'émancipation. Entre les deux, l'écart est très net. Le PCF était très homophobe autrefois, et le soutien de la CGT aux sans-papiers n'est pas allé de soi ; pour autant nul n'a jamais confondu Maurice Thorez avec Charles Maurras.

Jean-Louis Loubet del Bayle fait preuve de plus de rigueur que Sternhell, et Jacob à sa suite. Dans le détail des différences entre les trois courants qu'il étudie, on retrouve les clivages classiques : *Esprit* et *Ordre Nouveau*, plus cosmopolitiques, condamnent le nationalisme, tandis que la « *Jeune Droite* » a des positions « *évidemment plus nuancées* » (Loubet del Bayle, 1969 : 208) ; les deux premiers prônent le pacifisme que la *Jeune Droite* lit comme un manque de courage etc. et tout le reste est à l'avenant. Tout en s'accordant sur le « désordre établi », l'anticapitalisme et la nécessité d'une « révolution spirituelle », ces différents courants poursuivaient manifestement des buts très différents. Pourquoi avoir groupé ces auteurs, alors, s'ils sont si différents ? L'explication tient en partie à l'intention de l'auteur, qui souhaitait identifier un « esprit » des années 30, qui aurait été commun à un ensemble de groupes. Dans ce but Jean-Louis Loubet del Bayle s'intéresse plus à ce qui unit qu'à ce qui divise. A partir du moment où l'intention est claire, on ne peut pas le lui reprocher. Mais on ne peut en déduire de convergence politique entre ces courants, quand ce qui les divise n'est rien de moins que les critères habituels de rapport au pouvoir qui

définissent la gauche et la droite. Prendre au pied de la lettre le slogan « ni droite ni gauche » est donc très trompeur.

Ces erreurs se retrouvent un peu partout dans les ouvrages de Jean Jacob, qui a fait du fascisme supposément masqué de l'écologisme une sorte de marque de fabrique. Si sa thèse demeure si peu discutée, dans les études écologistes, c'est sans doute parce que les auteurs qui œuvrent dans ce champ mordent très peu sur le domaine de ceux qui s'intéressent au fascisme. Car il suffit de lire quelques ouvrages sur la question pour se rendre compte que les auteurs que Jacob met en cause ne correspondent pas du tout au profil. Prenons le cas de Bertrand de Jouvenel. Zeev Sternhell rapporte que cet auteur a fait une interview plutôt élogieuse d'Hitler pour le journal Paris-Midi, le 28 février 1936, et qu'il n'en parle pas dans ses mémoires, publiées en 1979 (Sternhell, 1983 : 12). Pour Sternhell cet oubli n'est pas un accident, pas plus que le passage de De Jouvenel par le PPF : il y voit une tentative de dissimulation. Jean Jacob généralise cette épistémologie du soupçon à tout le mouvement écologiste. Pourtant il suffit de lire *La civilisation de puissance* (1976) ou *Arcadie* (1968) pour se convaincre que l'auteur ne s'inscrit pas dans un culte du chef ni dans la dénonciation du désordre qui serait provoqué par la démocratie. Le discours est peut-être technocratique, planiste, mais il n'a rien de commun avec le fascisme : pas d'apologie de la nation, du paternalisme, d'un ordre éternel des sociétés etc. Jacob omet de mentionner que De Jouvenel a attaqué Sternhell pour diffamation, procès qui a provoqué indirectement la mort de Raymond Aron, venu au tribunal le soutenir et décédé d'une attaque cardiaque (Milza, 1987 : 35). Aron, soutien d'un fasciste repenti ? On ne peut que sourire, ou être consterné.

Et l'on pourrait multiplier les exemples. Le « régionalisme » de Denis de Rougemont, rapproché de celui de Maurras, n'a pourtant rien de commun : il est explicitement le fruit d'une lutte pacifiste, anti-nationale, anti-étatique estimant que l'État-nation et sa volonté avide de pouvoir sont les principaux responsables des guerres modernes. Ce n'est pas le résultat d'une apologie de l'autorité établie. Jacques Ellul récuse de son côté tout appel à l'identité, estimant que les Bretons, Basques etc. ne cherchent qu'à reconstituer un État (Ellul, 1992 : 102), et affirmant par ailleurs que rien de ce qui fut la vérité de l'Occident, exprimée par les Lumières ne se trouvait ni dans le capitalisme de Thiers ni dans le fascisme de Maurras (Ellul, 1975 : 98). Si Bookchin est régionaliste, c'est parce qu'il estime qu'une « *organisation communautaire est un élément de cette nouvelle politique radicale* » contre le gigantisme (Bookchin & Foreman, 1994 : 85). Ici « communautaire » n'a évidemment pas le même sens que chez Maurras, il s'agit là de communautés ouvertes et non-hiérarchiques, et non de « communautés naturelles ». Enfin quiconque lit un seul livre de Charbonneau sera convaincu qu'il est impossible de l'enrôler dans un quelconque aspect du fascisme, tant le centre de sa pensée tourne autour de la contradiction dialectique qui existe entre la liberté, qui est imprévisible, et l'organisation, qui la détruit (Charbonneau, 1969, 1972 ; Cérézuelle, 2006). Nulle surprise dans ce contexte à ce que cet auteur soit très critique envers toutes les formes de nationalisme, nazisme, fascisme ou stalinisme, et même de scoutisme (Charbonneau, 1969 : 239-245) ! Pour Milza, c'est le FN qui est aujourd'hui le plus proche du fascisme des années trente (Milza, 1987 : 317). Or aucun écologiste ne s'est jamais allié au FN, ni de près ni de loin. Bref Jacob erre ici bien loin de toute analyse politique rationnelle.

Pour des raisons différentes, l'accusation de fascisme, au prétexte du « poujadisme », qui revient parfois, à

propos des écologistes, au motif que l'écologisme serait un ensemble de revendications naturalistes sans cohérence, n'a guère plus de fondements. Le lien du poujadisme avec le fascisme n'est pas évident. Le poujadisme est une révolte populaire et spontanée qui porta brutalement Poujade et l'Union de la Défense des Commerçants et des Artisans (UDCA) dans le cercle des notables (Milza, 1987 : 299). Ce sont des revendications corporatistes, un mouvement ponctuel de mécontents, dans un contexte de guerre d'Algérie et de « modernisation » très rapide du pays, qui glisse peu à peu de l'anti-fiscalisme à l'antiparlementarisme sous-tendu par un nationalisme du repli contre « *l'armée de métèques parasites qui campent sur notre sol* » *(ibid.* : 301). Dans les campagnes il est porté par la peur du progrès et de la modernisation, à une époque où l'exode rural est massif et n'a rien à voir avec la situation ultérieure. Le mouvement obtient certes des scores élevés aux élections de 1956 (11,6%) mais ne survit pas longtemps aux divisions. Pour Milza, le poujadisme aurait pu favoriser un coup d'État et une dictature, dans son lien aux événements en Algérie, mais pas le fascisme *(ibid.* : 314). A contrario les écologistes, malgré leur organisation apparemment anarchique, sont là depuis près d'un demi-siècle et s'appuient sur un corpus structuré de revendication qui ne sont pas corporatistes. Ils se distinguent clairement d'une coalition hétéroclite et éphémère d'intérêts particuliers. Le caractère temporaire des coalitions est revendiqué, organisé, structuré, et cela sur la base d'un corpus intellectuel relativement cohérent, affirmant représenter un « changement de paradigme » etc. Rien de tout cela n'est compatible avec le poujadisme.

Les dérapages constatés, qui sont réels, doivent donc pour l'essentiel être renvoyés aux personnalités concernées. C'est ce que suggérait Frémion, mais nous avons cette fois-ci de bonnes raisons de l'affirmer. Jacques Ellul, bien qu'anarchiste, et ayant passé sa vie à critiquer l'institution ecclésiastique, considère malheureusement qu'Israël est un État modèle, et que pour un chrétien il n'y a pas d'objectivité en la matière (Rognon, 2007 : 151)[56]. Il est donc habité par une authentique islamophobie, allant même jusqu'à s'inquiéter du risque d'une nouvelle Shoah à venir, qui serait préparée par les musulmans *(ibid.)*. Mais dans le même temps Ellul ne cache pas ses sympathies anarchistes et socialistes (Ellul, 1987 : 16) ; il considère Heidegger, qu'il dit n'avoir pas lu, comme le type même de l'homme cultivé devenu un imbécile (Ellul, 1987 : 87) ; il fut résistant et occupa pendant six mois le poste d'adjoint au Maire de Bordeaux, dans l'équipe municipale issue de la Résistance (Rognon, 2007 : 25). Ses opinions conservatrices en matière de sexualité ne l'ont pas empêché de soutenir l'ouverture d'un centre pratiquant l'IVG. Et si sa conception de la famille est très chrétienne, fondée sur l'amour, il considère qu'elle est le fruit de la volonté, et non de l'héritage (Ellul, 1992 : 156). S'il fait du déracinement la source de l'intolérance et du racisme, c'est au sens d'un respect de la temporalité humaine, pas de la protection d'une communauté fermée. Il loue ainsi Marx pour avoir bien vu que le drame du prolétariat du XIXème siècle était de ne pas avoir de passé (*ibid*. : 82). Pour Ellul la pollution, le racisme, la pauvreté, l'injustice sociale, la mauvaise utilisation des techniques est l'affaire de chacun (*ibid*. : 158), pas question de rejeter la faute sur un bouc émissaire, tel que le gouvernement ou les immigrés. Le rôle du chrétien, pour lui, est « *de ne pas poser les questions comme les autres, de ne pas essayer les vaines solutions techniques et morales, mais d'arriver à découvrir les véritables difficultés spirituelles que comporte toute situation politique ou économique* » (1948 : 24) – bien que sa propre pratique à l'égard de l'Islam paraisse être totalement contraire à cette opinion. Ellul,

[56] Frédéric Rognon cite Ellul J., « Un chrétien pour Israël », in Ellul J., *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques*, Paris, La Table Ronde, 2007, p.757

l'homme aux contradictions ? Sans doute, mais un fasciste, certainement pas, et un apôtre du sentimentalisme ou du mysticisme politique, encore moins. Pour Ellul le fascisme et le communisme adoptent les données essentielles de la civilisation technicienne (1948 : 40), qui sont une trahison du rationalisme et des idéaux des Lumières, qu'il revendique et reprend à son compte (1975 : 70). Pour Hainard, c'est plus compliqué, d'abord parce qu'il est un peintre, et que vouloir mettre en évidence des opinions fascistes dans des livres qui sont plus proches de la poésie que du traité de philosophie politique relève parfois de la lecture dans le marc de café. Mais rien n'indique, chez Hainard, une apologie du chef et de la nation. Sa position serait plutôt de centre droit : il accepte les inégalités, estime qu'on ne peut pas facilement les réduire, et tend à les naturaliser, tout en cherchant à les atténuer. Plus généralement l'écologisme comprend une partie non négligeable, bien que difficile à chiffrer, de réformistes, de centristes, pour qui un certain ordre social, dont les contours demeurent flous, doit malgré tout être respecté, même s'il est autodestructeur.

Mais alors pourquoi « ni droite ni gauche » ? Charbonneau revient longuement sur ce sujet, dans son livre sur l'État (Charbonneau, 1987 : 148-158). Son analyse est informée : il situe clairement l'origine historique de ce slogan dans une droite fasciste « *qui cherche à recruter en dehors de son milieu traditionnel* » (*ibid.* : 149 note 2). Il connaît donc les risques associés à cette rhétorique. Pour autant ses propos coïncident largement avec ce qu'on peut trouver ailleurs dans la littérature écologiste. Si droite et gauche sont renvoyés l'une à l'autre c'est d'abord pour deux raisons qui tiennent à des faits. Le premier fait est que l'écologie politique n'est soutenue ni par la droite ni par la gauche, du moins jusqu'à aujourd'hui. Gauche et droite poursuivent la croissance, le « produire plus » qui est l'adversaire principal des écologistes[57]. Que ce soit la gauche ou la droite qui gouverne, les écologistes les trouvent sur leur chemin. Un second argument tient au point de vue des deux courants évoqués, libertaire et centriste. Pour les premiers la dichotomie gauche / droite restreint le débat à l'action gouvernementale, aux élections (« piège à cons », dit le célèbre slogan anarchiste) et au système de partis, qui est âprement critiqué au motif que gauche de gouvernement et droite de gouvernement, c'est du pareil au même, c'est toujours le paternalisme oligarchique. Pour les seconds, qui entendent faire la synthèse, une politique « ni droite ni gauche » est la seule tenable. Frémion avance enfin un troisième argument, de nature tactique, qui a sans doute compté : le « ni ni » était aussi une position qui lui permettait de faire monter les enchères, de manière à influencer les partis de gouvernement, quels qu'ils soient (Frémion, 2007 : 179). Ceci s'explique par ce que Frémion peine à reconnaître : une crédibilité qui demeure largement sectorielle.

3.1.4. Le catastrophisme et la peur comme passion politique ?

Un dernier argument reste à examiner : le fait de provoquer la peur, en maniant de manière inconsidérée des arguments catastrophistes, pourrait provoquer l'arrivée d'un régime autoritaire, en produisant volontairement des phénomènes de panique. Toujours le bolchévik avec le couteau entre les dents. Le terrorisme serait un moyen de conquérir le pouvoir, ou au moins une conséquence involontaire du « catastrophisme », si l'on s'accorde sur « l'immaturité » de l'écologisme en politique.

Les écrits écologistes véhiculent indéniablement un discours catastrophiste : épuisement prochain des

[57] Collectif, *Le livre des Verts*, Paris, Editions du Félin, 1994, p. 37.

ressources fossiles, sixième extinction de masse, des océans qui seraient entièrement vidés de leurs habitants avant 2050 etc. Les textes de fiction ne sont pas moins inquiétants, ainsi le fameux « printemps silencieux », roman de Rachel Carson, qui décrit l'arrivée d'un printemps rendu silencieux par la disparition de tous les oiseaux, empoisonnés par les pesticides. Le titre du livre de René Dumont est à lui seul extrêmement significatif : *L'utopie ou la mort !* (1973). Les livres anglo-saxons sont au diapason : *The End of Nature* (*La nature assassinée*) de Bill McKibben (1988), *A blueprint for survival* (*Changer ou disparaître*) de la rédaction de *The Ecologist* (1972) etc. Pour Arne Naess aussi, « *les écologistes et autres écologues soulignent que nous sommes déjà engagés dans le flux de la catastrophe* » (Naess, 2008 : 57). Qui ne serait pas effrayé devant de telles perspectives ?

C'est là que porte une autre critique de Luc Ferry : comment la peur pourrait-elle être une passion politique ? Comment peut-elle éviter de provoquer l'apparition d'un pouvoir fort et autoritaire ? Se référant à Hobbes, il suggère que la peur est une passion égocentrique qui ne peut générer de société. Et il conclut : « *l'écologie semble être le premier mouvement politique révolutionnaire qui se fonde sur l'évacuation du risque de la mort et soit en tout point hostile aux utopies* » (Ferry, 1992 : 138). Il voit dans la critique que Jonas fait du *Principe Espérance* de Bloch la preuve de ce qu'il avance. Jean Jacob et Dominique Bourg complètent le propos et s'accordent pour pointer du doigt le risque de dérive autoritaire. Il y aurait le risque d'un scénario « fondamentaliste », dont la thèse principale, celle d'une valeur supérieure de la nature, serait partagée par « *17% de la population* » (Bourg, 1996b : 32). Le pourcentage étant du même ordre que les scores électoraux des écologistes, le lecteur ne peut que se dire que c'est l'écologie politique dans son ensemble qui doit être tenue pour suspecte. D'autant que Lipietz lui-même, peu de temps après, confirme le soupçon de Bourg en expliquant que tout écologiste doit quelque chose à l'écologie profonde (Lipietz, 1999 : 24). Les observateurs s'accordent tous sur l'existence de cette composante, dans l'écologisme, ainsi que sur le risque afférent. D'où, par exemple, ce souci de Frémion de s'en différencier, on l'a vu à propos de l'affaire Brière. Alphandéry & al. estiment même que « *la première dimension de la sensibilité écologique s'exprime* [...] *dans la peur des catastrophes et la prise de conscience de la vulnérabilité d'un monde qui, pour avoir mis des milliards d'années à se constituer, pourrait se défaire très rapidement* » (Alphandéry & al., 1991 : 36).

Dans ce contexte d'urgence présumée, la tentation serait grande de passer outre la démocratie. Raymond Pronier et Jacques Le Seigneur décrivaient en 1992 Greenpeace comme un partisan de « l'action directe » ayant en commun « *avec les groupes terroristes de la Belle Époque non seulement le côté commando des actions et le goût prononcé pour la mise en scène et les médias, mais aussi une organisation interne cloisonnée et quasi secrète* » (Pronier & Le Seigneur : 304). Un catalogue de citations est mis en exergue pour illustrer la doctrine : « *on peut mesurer le degré de biocentrisme de l'environnementalisme par l'étendue de sa misanthropie* » aurait dit John Baird Callicott ; « *la disparition complète de la race humaine ne serait pas une catastrophe morale, mais plutôt un événement que le reste de la communauté de la vie applaudirait à deux mains* » aurait écrit Paul W. Taylor ; « *s'il advenait une guerre entre les espèces, je me rangerais du côté des ours* » aurait affirmé John Muir (Bourg, 1996b : 52) ; et l'on se rappelle la citation de « *certains écologistes américains* », affirmant qu'une « *mortalité humaine massive serait une bonne chose. Il est de notre devoir de la provoquer. C'est le devoir de notre espèce, vis-à-vis de notre milieu, d'éliminer 90% de nos effectifs* » (Pronier & Le Seigneur, 1992 : 209). Cette dernière citation

renvoie à un ouvrage intitulé *Earthbound*, sans plus de précision. Dominique Bourg reprenant les thèses de Ferry avait déjà pointé l'existence d'un « *radicalisme écologique* » (1996a : 11), et cherché à montrer que Jacques Ellul et la « deep ecology » auraient dans le fond partie liée avec Heidegger et donc avec le nazisme (*ibid.* : 73). Nazisme, radicalisme, action directe, terrorisme, élimination de l'humanité etc. autant de catastrophes d'un autre genre qui nous menacent. Et certains faits semblent corroborer ces dires : Dave Foreman, le leader d'*Earth First !*, organisation qui se réclame de la deep ecology, a été arrêté par le FBI dans les années quatre-vingt-dix, qui pour l'occasion a créé une nouvelle catégorie : l'écoterrorisme[58]. Ainsi Earth First ! est-elle accusée d'utiliser des bombes incendiaires pour détruire des équipements publics ou industriels.

Ces thèses sont-elles fondées ? On ne peut s'empêcher de poser la même question que celle qu'on poserait à propos des risques de catastrophe mis en avant par les écologistes : tout ceci est-il réel ? Greenpeace est-elle une organisation secrète et terroriste ? Comment les sociologues l'établissent-ils ? Qu'en est-il vraiment ? Espérons qu'ils fassent preuve de plus de sérieux dans l'analyse de la crédibilité des catastrophes que pourraient provoquer les mouvements écologistes qu'ils en font à l'égard de la catastrophe écologique elle-même.

Commençons par l'usage du catastrophisme. Nous avons résumé plus haut approximativement le contenu de la pensée écologiste. Rares sont les exemples de posture catastrophiste qui ne s'accompagnent d'une extrême prudence quant aux conséquences politiques possibles, dans la littérature disponible. C'est une première objection. Même chez les naturalistes, la prudence est de mise. Jean Dorst, par exemple, après avoir établi une longue liste d'atteintes aux milieux, on l'a vu, en appelle à une « gestion rationnelle ». Frémion évoque une « *période catastrophiste* », qui serait celle des débuts de l'écologie, de Dumont et de Fournier (Frémion, 2007 : 80-95). Mais elle serait dépassée, ou devrait l'être. Brice Lalonde et Dominique Simonnet consacrent très peu de lignes à décrire l'épuisement des ressources, l'essentiel de leur propos porte sur les conditions de vie dans les sociétés industrielles, qu'ils jugent peu supportables – aliénante, contre-productive etc. Le programme est clair : il s'agit moins de faire face à une catastrophe écologique, en mettant en place un état d'urgence, pour survivre, que de nous tirer d'un mode de vie aliénant et oppressant, fort peu démocratique et émancipateur. Et, on l'a vu, ces auteurs n'hésitent pas à construire une alternative utopique, fondée sur l'autonomie et l'autogestion. Ils sont représentatifs de la littérature écologiste, à ce titre, bien plus qu'Hans Jonas qui dit peu de chose sur ces sujets. En faisant de l'auteur allemand le père de l'écologisme, en passant sous silence les autres, les critiques ont manifestement manqué leur cible ; c'est d'ailleurs un problème récurrent, dans les débats autour de l'écologisme, que de prendre l'un des nombreux auteurs du panthéon écologiste et d'en faire le résumé du mouvement. En réalité on serait bien en mal de trouver un seul exemple d'écologiste engagé cherchant à répandre la peur de manière à provoquer la mise en place d'un pouvoir fort. Mais en se réclamant de Jonas, un Jonas centré sur la question des risques et de la précaution, qui plus est, ce qui ne va pas de soi, nous le verrons plus loin, Eva Sas a donné des motifs à ses adversaires pour prendre son ouvrage à partie.

Peut-être cette prudence démocratique n'est-elle que la caractéristique de l'écologisme réformateur, raisonnable. Qu'en est-il des courants « fondamentalistes » ? Commençons par les théoriciens réels ou

[58] *The Threat of Eco-Terrorism*, Testimony of James F. Jarboe, Domestic Terrorism Section Chief, Counterterrorism Division, FBI, February 12, 2002. http://www.fbi.gov/news/testimony/the-threat-of-eco-terrorism

supposés de la deep ecology. La lecture d'Arne Naess ou d'Aldo Leopold conduit tout de suite à rectifier les choses. Paisible forestier, Leopold n'a jamais employé de moyens violents, ni appelé à le faire : il prône l'éducation et la démocratie. Naess de son côté est un pacifiste qui se réclame de Gandhi (Naess, 2008 : 160), qu'il suit dès 1931 (Lal, 2000 : 187). Il défend à peu de choses près les mêmes positions que les Verts : démocratie locale, délibérative, participative etc. comme le souligne très justement Eva Sas. Naess est d'autant moins proche du nazisme qu'il a été résistant pendant la guerre. L'écart entre ce que le débat français a dit de Naess et la réalité est tel que, vingt ans après la publication de l'opuscule de Luc Ferry, les Français ne peuvent découvrir les écrits de Naess qu'avec stupéfaction, tant ils sont très loin de ce qui a été dit à leur sujet (Afeissa, 2007 ; Flipo, 2009).

Si les théoriciens sont beaucoup moins fondamentalistes que prévu, alors peut-être les organisations le sont-elles ? Greenpeace, de ce point de vue, focalise les craintes et les rumeurs. Les services secrets français n'ont-ils pas eu raison de couler le bateau de l'organisation ? Qu'en est-il vraiment ? On l'a vu plus haut, l'association pratique l'interposition non-violente. Parfois décrite comme un « entrepreneur de cause » à l'échelle globale, l'organisation est souvent comparée à une entreprise, étant même administrée par des transfuges du monde des affaires. Un « entrepreneur de cause » c'est, suivant Johanna Siméant, un acteur organisé qui intervient dans le champ médiatique et politique, pour porter des voix qui ne sont pas entendues : *« les groupes minoritaires ne se mobilisent pas, ils sont mobilisés par des entrepreneurs de cause qui se font les porte-parole d'une population dont ils ne partagent pas les mêmes caractéristiques. »* (Siméant, 1998 : 53). Voici donc l'explication du « court-circuit » démocratique : non pas l'intention de renverser la démocratie, mais plutôt de pallier à ses carences. Où est le goût pour « l'action directe », de type terroriste ? Ajoutons qu'il est rare, pour une société secrète, d'afficher ses comptes en ligne sur Internet, de tenir des stands dans les salons ou faire la quête dans la rue...

Peut-être le danger vient-il alors d'organisations plus radicales telles que « Earth First ! », alors ? Ce serait déjà une distinction importante, évitant de mettre Greenpeace, Leopold etc. dans le même panier de la « deep ecology ». Voyons les faits, tout d'abord, sur un plan juridique. *Earth First !* et *Earth Liberation Front*, dont l'activité a sérieusement faibli, étaient accusés en 2002 d'avoir commis 600 exactions au total, sur toute la période d'activité, dont les dommages cumulés s'élèvent à un montant de plusieurs dizaines de millions de dollars. Pour le *Front de Libération Animale*, toujours aux États-Unis, le gouvernement, dans un rapport clairement à charge, répertorie 313 actes, parmi lesquels deux attaques personnelles, une tentative d'assassinat et 14 incendies volontaires, le reste relevant soit d'actes de vandalisme mineurs soit de libération d'animaux[59]. L'*Animal Liberation Front* se trouve en effet très proche de ces mouvements libertaires qui, tels les Black Bloc, n'ont pas peur de recourir à la destruction de biens. Ici la violence est bien présente, c'est indéniable.

Mais de quelle violence parle-t-on, et de quelle ampleur est-elle ? Une enquête même rapide sur ces groupes montre d'abord que ces groupes sont de très petite taille. Les autorités étasuniennes semblent avoir elles-mêmes largement surévalué le phénomène, et ne pas être toujours restées dans les limites de la légalité. Le budget de trois millions de dollars engagé par le FBI pour mettre la main sur quelques activistes paraît totalement disproportionné à Dave Foreman, qui a fait partie des activistes qui ont été

[59] « Report to the Congress on the Estent and Effects of Domestic and International Terrorism in Animal Enterprises », reproduit dans *The Physiologist*, Vol. 36, n°6, 1993.

pourchassés. Il explique aussi comment une partie des accusations ont été fabriquées de toutes pièces, et n'ont d'ailleurs pas eu de suites (Foreman & Bookchin, 1994). Un second élément important est que la question du recours à la violence fait débat[60], dans ces organisations, et que si elle est choisie, elle ne vise que des choses, jamais des êtres vivants. Dans le livre culte d'*Earth First !* consacré aux techniques « d'action directe »[61] le lecteur trouvera surtout des méthodes de sabotage, d'interposition non-violente et des conseils pour savoir quoi faire face aux forces de l'ordre (Foreman & Haywood, 1987). Et à la page 16, le but est explicitement de protéger les zones sauvages, et de laisser la société industrielle en-dehors, pas de la renverser, ni de prendre le pouvoir. La violence contre les machines et plus généralement contre les choses fait partie du répertoire possible des mouvements écologistes les plus radicaux, sans être une nécessité. C'est la propriété privée en tant qu'elle est une valeur d'échange, commerciale, marchande et étatique, qui est visé, et non la propriété personnelle, qui relève de la valeur d'usage, et encore moins l'atteinte aux personnes[62]. Il n'est pas question de « terroriser » des populations entières, mais de stopper ponctuellement les avancées du machinisme.

Ce point n'a pas échappé aux observateurs avertis qui ont évoqué l'émergence d'un « néoluddisme » (Chevassus-au-Louis, 2006 ; Sale, 2006 ; Bourdeau & al., 2010), faisant par là référence aux mouvements qui ont agité les Midlands anglais pendant les années 1811-1812, au cours desquelles la population s'est violemment opposée à l'introduction de métiers à tisser mécaniques, suscitant de la part du gouvernement central un envoi massif de troupes, sans jamais parvenir à confondre les coupables. Les protestataires ont souvent signé leurs déclarations du nom d'un mystérieux « général Ned Ludd », qui fut semble-t-il pure fiction destinée à tromper la surveillance des autorités. La collusion des populations envers les fauteurs de trouble a été telle que les autorités n'ont établi aucune preuve à l'appui des condamnations qui ont été prononcées, dans le but de rétablir l'ordre. Le guide *Ecodefense* est d'ailleurs sous-titré : « *a Ned Ludd book* ». Cette comparaison touche toutefois à ses limites : l'activisme de l'ALF ou d'*Earth First !* est resté étroitement confiné à des situations très précises, et ne s'est pas accompagné du soulèvement de régions entières. Pas encore ? Peut-être, après tout le cas du gaz de schiste en Ardèche ne montre-t-il pas que la question peut soulever une région entière ?

De plus les observateurs font souvent preuve d'une certaine ignorance, tant à l'égard de « la violence » que du « pacifisme », dont les écologistes sont simultanément accusés, non sans contradiction. Ce que les intéressés revendiquent, y compris dans le guide *Ecodefense,* c'est la « non-violence ». Cette attitude ne se confond pas avec le pacifisme naïf que Luc Ferry prête aux écologistes, une sorte d'opposition aveugle, indifférenciée et béate à toute forme de désaccord ; elle peut même prendre la forme d'une confrontation musclée, qui peut aller jusqu'à la destruction de matériel, sans pour autant céder à « la violence » ni au « terrorisme ». Jean-Marie Müller, qui est l'une des références, en France, dans le domaine, explique que six concepts sont régulièrement pris les uns pour les autres : conflit, agressivité, lutte, force, contrainte et violence proprement dite (Müller, 1995 : 18). Le conflit est une composante habituelle de l'existence humaine, il découle de ce que l'autre m'inquiète et suscite jalousie et désir de possession. Le pacifisme,

[60] http://www.originalelf.com http://earth-liberation-front.org et http://www.earthfirst.org

[61] *Ecodefense, a field guide for monkeywrenching*, 1987. « Monkey wrench » est une clé à molette, l'expression désigne aussi métaphoriquement un mouvement violent de torsion.

[62] Par exemple http://www.nocompromise.org

pour Müller, est une utopie, et on ne peut parler de « non-violence » que dans une situation de conflit. L'agressivité fait aussi partie de la condition humaine, c'est une puissance d'affirmation de soi. La rencontre de deux puissances d'affirmation de soi produit une lutte, qui est aussi épreuve de force. La force est donc une composante de la condition humaine, le droit lui-même est assuré en partie par la force. La contrainte, enfin, désigne le fait d'obliger quelqu'un à agir contre sa volonté. Des six concepts, seule la violence n'est pas nécessaire, et peut être abolie. Elle est un abus. C'est du côté de la victime qu'elle s'évalue, mais elle blesse et meurtrit aussi celui ou celle qui l'exerce. La violence est une solution illusoire, on ne tue que parce qu'on a peur de sa propre mort, et qu'on croit ainsi la vaincre. « *Lorsque l'homme prend conscience de la violence comme d'une perversion radicale de sa relation à l'humanité, à sa propre humanité et à l'humanité de l'autre, il découvre qu'il doit lui opposer un* non *catégorique. Ce refus de reconnaître la légitimité de la violence fonde le concept de non-violence* » (*ibid.* : 61). La violence est une erreur de pensée, un défaut de courage. La non-violence au contraire est fermeté et bienveillance ; magnanime, elle rend justice, est attentive, ne provoque pas ; elle est compassion, indulgence, fidélité ; elle est un don qui n'attend rien en retour.

La désobéissance civile est l'une des formes de la non-violence. Voici la définition qu'en donnent José Bové et Gilles Luneau : « *la désobéissance civile est une forme d'action collective non-violente par laquelle les citoyens, ouvertement ou délibérément, transgressent de manière concertée une ou plusieurs lois (décrets, règlements, ordre émanant d'une autorité légale) en vigueur, dans le but d'exercer soit directement soit indirectement (par appel à l'opinion publique) une pression sur le législateur ou sur le pouvoir politique, pression visant soit la modification de la loi transgressée, soit la modification d'une décision politique, soit même, très exceptionnellement, le renversement du pouvoir* » (Bové & Luneau, 2004 : 39-40). Et les auteurs donnent des exemples : les treize colonies qui se défirent de la tutelle coloniale et donnèrent naissance aux États-Unis, en 1776, la révolution de 1789, les actions de Gandhi, la résistance à l'hitlérisme etc. Nous retrouvons à nouveau cette idée de légitimité à agir en-dehors de la loi, en raison de libertés fondamentales qui sont à protéger. Nous retrouvons aussi l'importance de la dimension spirituelle : c'est aux esprits que parle la non-violence, par une action exemplaire qui vaut plus par le symbole qu'elle représente que par ses résultats immédiats. La désobéissance civile a en effet deux destinataires : d'un côté l'État, le pouvoir, la politique et de l'autre l'opinion publique (*ibid.* : 163), qu'elle entend prendre à témoin. On retrouve aussi une défense de la démocratie : ce n'est qu'en dernier recours que la désobéissance civile doit être utilisée, pour être efficace. La désobéissance civile se revendique en effet comme une demande de droit (*ibid.* : 164). Ce que Bové et Luneau mettent en avant, c'est aussi son efficacité (2004 : 61), en particulier le fait qu'elle soit appropriable par tous.

La non-violence est partout revendiquée dans la littérature écologiste. Mais ses origines sont plus vastes, elles se perdent dans la nuit des temps. Les noms les plus fréquemment cités sont Gandhi, Henry David Thoreau, Lanza del Vasto ou Martin Luther King. Catherine Audard estime même que le droit de résistance à un pouvoir injuste est une « *pierre angulaire* » du libéralisme (Audard, 2009 : 55), tout comme Skinner (2009 : 681). Le célèbre traité de Rawls sur la justice évoque la question et fournit les éléments d'une définition de la désobéissance civile, que résument d'ailleurs assez bien Bové et Luneau : c'est « *un acte public, non-violent, décidé en conscience mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement* » (Bové

& Luneau, 1994 : 157). Rawls met en effet en avant ces trois critères. Le premier est le degré d'injustice, qui doit être grand, sans cela l'obéissance est requise (1971 : §54). Pour Rawls la violation grave d'un des deux principes de justice qu'il met en avant est bien un cas qui légitime le recours à la désobéissance (§57). Pour mémoire ces deux principes sont l'égalité de droits et de devoirs fondamentaux et le « principe de différence », qui énonce que les inégalités socio-économiques ne peuvent être légitimes que si elles bénéficient aux membres les plus défavorisés[63]. Un second critère est que la désobéissance civile fait appel au sens de la justice de la société, et donc au public (§54). Elle ne peut donc pas avoir lieu de manière masquée, elle doit s'exercer au grand jour et assumer les conséquences légales. C'est bien ainsi que procèdent les faucheurs volontaires d'OGM. Le troisième critère mis en avant par Rawls porte sur la relation avec le régime démocratique (§59) : la désobéissance civile ne doit être utilisée qu'en dernier recours, en tant qu'elle fait peser un risque de précédant dans lequel d'autres groupes peuvent s'engouffrer.

Mais ce droit est diversement apprécié, dans le libéralisme. Locke le reconnaît mais pose des conditions si nombreuses à son exercice qu'il en devient quasiment inapplicable (1690 : chapitre 13). Les différentes déclarations des Droits de l'Homme démontrent l'ambivalence du libéralisme par rapport à ce droit. Pour la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789, montagnarde, « *le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression* » (Art. 2). La déclaration girondine du 29 mai 1793 réduit déjà la portée de cette provision : « *dans tout gouvernement libre, les hommes doivent avoir un moyen légal de résister à l'oppression ; et lorsque ce moyen est impuissant, l'insurrection est le plus saint des devoirs* » (Art. 29). Dans la déclaration de 1948 cette provision se trouve réduite à un considérant : « *considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression* ». Et la disposition se trouve absente du Pacte des Nations-Unies sur les Droits de l'Homme (1966)[64]. Pour Ferry ce droit ne semble pourtant attirer que la critique la plus virulente, comme si tout acte de défiance envers la loi et les procédures de représentation était d'emblée de nature séditieuse et menaçante pour l'ordre établi, comme si cet ordre établi respectait automatiquement la dignité de l'individu, de par sa perfection formelle, sans qu'un plus ample examen soit nécessaire. Il vrai cependant que cette défiance se trouve aussi chez Kant, qui ne reconnaît ni le droit de résistance ni le droit de sédition (1797, §49). Luc Ferry, en kantien anti-utilitariste, accordant une très grande importance à l'individu contre le groupe, aurait pourtant pu être sensible au problème de la « règle de la majorité », contre lequel Rawls évoque la possibilité de désobéir (§54).

La non-violence ne revient pas au pacifisme entendu comme refus indifférencié de la violence. Elle ne revient pas non plus à prôner la désobéissance en toutes circonstances. Elle s'oppose clairement au terrorisme, qui joue au contraire sur la peur, sur la clandestinité et le caractère spectaculaire des actes commis, actes qui incluent l'homicide, que récuse la non-violence. À quelque degré que l'on soit de désaccord avec la non-violence, les actes qui sont commis de manière conforme à ses principes ne sont en

[63] Les principes sont diversement formulés dans la *Théorie de la justice comme équité* (1971), comme le savent les spécialistes, nous restons ici volontairement à un niveau assez élevé de généralité, car ce n'est pas le cœur de la problématique.
[64] Tous deux signés en 1966.

aucun cas comparables au nazisme ou au fascisme, qui ont bombardé des villes entières et fait des millions de morts, ni même au terrorisme, dont les méthodes et les objectifs sont bien différents. Quoiqu'on pense des choix de ces militants, le parallèle opéré par Bourg, Ferry, Pronier et Le Seigneur, chacun à leur manière, n'est pas justifiable. Sauf à vouloir faire peur, en exagérant le danger que représentent les écologistes. Ses citations, Bourg les tient de Nash qui lui-même renvoie à des références qui mêlent indistinctement tracts, slogans, « bons mots » au coin du feu et argumentation construite. Nous avons pu voir, plus haut, l'écart qui pouvait exister entre la véritable argumentation de Paul Taylor et celle que lui prête Luc Ferry. Catherine Larrère a montré que les positions réelles de Callicott étaient très éloignées de ce que la citation laisse penser. Quand on se reporte au texte incriminé, William Aiken vise en réalité à mettre en garde contre les dérives d'une interprétation maximaliste de la position qu'il attribue à Paul Regan (Aiken, 1984 : 269), lequel évidemment s'en défendra. On ne peut imaginer pire forêt de contre-sens ! Un contre-sens qui a pour origine l'ouvrage de Pronier et Le Seigneur, qui en compte d'autres. Ce n'est plus de la sociologie, ni de la philosophie, c'est du roman, dans le genre de Jean-Christophe Ruffin, *Le Parfum d'Adam* (2007). La démographie est un sujet de choix pour cela. La citation de Cousteau, dénuée de contexte, procède du même artifice : mettre en regard la population et la capacité de charge de la planète, et laisser penser au lecteur, sans le dire explicitement, que les écologistes sont prêts à sortir les couteaux. Il n'en est rien. C'est l'éducation des filles que Cousteau sort de sa poche, on l'a vu, et non une arme de destruction massive. Le journaliste Gordon Rattray Taylor, qui est parfois cité (Jacob, 1999 : 241) pour son livre *Le jugement dernier* (1970), ne déroge pas à la règle. Loin d'en appeler à la rédemption, comme le titre de l'ouvrage le laisserait penser, il ne manque pas de pointer « *notre mode de vie* » et les inégalités mondiales comme cause des dérèglements (Taylor, 1970 : 274-277). Le choix du titre de son livre semble lié à l'intérêt de cet auteur pour des questions qui intéressent les croyants[65]. Nous ne sommes donc pas surpris de la couleur conservatrice de son éthique. Mais mis dans un autre contexte, ce titre sert très bien la thèse selon laquelle les écologistes sont des « khmers verts », des « fondamentalistes ». Et peu importe si ce titre n'est guère représentatif des idées politiques portées par l'écologisme militant...

Reste le cas de quelques parti-pris qui vont plus loin, sur le papier ou dans l'action réelle. Sur le papier, on trouve le cas de Raoul Vaneigem (1967) qui, on l'a peut-être oublié, donne un mode d'emploi de la révolution inspiré de la guérilla. S'armer fait partie des moyens préconisés pour y parvenir. Mais Vaneigem en est resté à l'incitation à la violence, sans aucun succès semble-t-il. Le seul cas possible reste en définitive Theodore Kaczynski, plus connu du grand public sous l'appellation que lui a donnée le FBI : « Unabomber ». Excellent élève, admis à Harvard à 16 ans où il reçoit le prix de la meilleure thèse en mathématiques, il entre à Berkeley où il se tient à l'écart de l'agitation qui anime les campus (1968) et finit par donner sa démission l'année suivante, pour se retirer dans le Montana, d'où il est accusé d'avoir envoyé des colis piégés ayant entraîné la mort ou des blessures graves. Il n'aura pas le droit à un procès public et sera condamné en 1998 à quatre fois la perpétuité. Bien que réfutant toute participation dans les actes violents, Kaczynski a soutenu la plupart des thèses présentes dans deux *Manifestes* qui lui sont attribués. Le premier s'intitule « Technologie et liberté ». S'appuyant notamment sur Ellul (1971 : 52), il affirme que « *les incessants progrès scientifiques et techniques vont inévitablement provoquer la fin de la liberté*

[65] Exemple son livre sur la bioéthique, où il s'interroge sur la fécondation in vitro Taylor G.R., *La révolution biologique*, Paris, Robert Laffont, 1971.

individuelle » (*ibid.* : 39). Il se prononce pour un arrêt du développement scientifique, une suppression de la majeure partie des fonds de recherche, ainsi que pour une Déclaration des Droits de la Liberté, « *afin d'empêcher les empiétements de la technologie* » (*ibid.* : 64). A cette date, l'auteur croit encore à la politique et au recours aux lois. Il conclut sur la nécessité de regrouper quelques individus prêts à s'atteler à la tâche, et lance un appel aux bonnes volontés. Personne ne le rejoindra, semble-t-il. D'où le second *Manifeste*, qui s'intitule *L'avenir de la société industrielle* (1994) et a été publié aux Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances en 1998, maison d'édition d'inspiration situationniste, où publient aussi d'autres auteurs écologistes. L'original est publié en 850 000 exemplaires par le Washington Post, sous la menace. C'est d'une révolution contre le système industriel dont il s'agit cette fois, révolte qui peut recourir à la violence, car l'auteur n'a plus d'autre espoir que de travailler à l'effondrement du système (*ibid.* : §200). Selon son traducteur, Kaczynski s'est voulu le dernier individu « *autonome et rationnel* » tel que les XVIIIème et XIXème siècles l'avaient défini (1971 : 20).

Les actes sont évidemment à condamner. Ce qui étonne toutefois est que son auteur présumé n'ait pas eu droit à un procès public. Sa condamnation a été extrêmement lourde : quatre fois la perpétuité. La justice a fait preuve à son égard d'une étonnante sévérité. L'affaire du « Comité Invisible », en 2008, en France, ressemble au cas d'Unabomber. Neuf puis dix personnes sont mises en examen, capturées dans des conditions dignes du contre-terrorisme. Les preuves de leur culpabilité se font encore attendre à ce jour. La seule raison tangible de leur arrestation est un écrit publié peu de temps avant, *L'insurrection qui vient* (2008), et dont la teneur est proche des thèses de Kaczynski. Ce dernier a toujours nié être la personne qui a envoyé les colis piégés, et les preuves de sa culpabilité, si elles ont été établies, n'ont pas été rendues publiques. Le déni de justice dont les activistes ont été passibles, dans ces deux affaires, pose un énorme problème de principe. Difficile de se prononcer sur le cas Kaczynski, aux États-Unis, par méconnaissance, mais en France les membres présumés du « Comité invisible » ont été emprisonnés pendant des mois, sans la moindre preuve, le seul fait tangible qui leur était reproché étant semble-t-il un sabotage de lignes de TGV n'ayant entraîné que de légers retards. Et il n'a même pas été prouvé que ce sont les auteurs du livre qui l'avaient commis. Les faits semblent dérisoires par rapport à l'arsenal répressif qui a été mis en place. On peut se demander ce qu'indique cet excès de précaution du pouvoir, alors que ce groupe ne s'en est pas pris à des banques ou à des chefs d'entreprise, comme ont pu le faire certains groupes terroristes d'inspiration marxiste dans les années quatre-vingt, qui ont souvent eu droit à un procès classique, et même été relâchés depuis, sans avoir regretté leur geste. Même un meurtrier déterminé comme Mohamed Mérah, s'il s'était rendu, aurait eu droit à un procès public et conforme aux règles édictées au nom des droits de l'Homme. Qu'indique cette différence de traitement ?

Il reste que ce sont des cas isolés. À focaliser sur des cas marginaux et les monter en épingle, on en oublierait que la plupart des associations écologistes portent aujourd'hui des propositions d'action importantes dans le domaine de l'économie, de l'énergie etc. qu'elles envisagent de mettre en place dans le cadre des institutions existantes, ayant recours au droit et aux propositions de loi.

3.2. Le « libéral-libertarisme » écologiste

Maintenant que nous avons corrigé les biais de lecture les plus grossiers, nous pouvons revenir dans un cadre d'analyse qui soit un peu plus statistiquement représentatif du jeu politique écologiste. Nul complot ne se trame derrière les propos des uns et des autres, nulle filiation n'est « louche », nulles hordes de « khmers verts » ne menacent les démocraties industrielles. Au mieux les écologistes sont-ils imprécis et prêtent-ils le flanc à la critique facile.

Nous n'en avons pas fini pour autant avec l'analyse du comportement politique des écologistes. D'autres facteurs contribuent à expliquer pourquoi le comportement des écologistes est si difficile à saisir pour les commentateurs, quand il est appréhendé dans la sphère du politique.

Le premier est la quasi absence de référence, dans les travaux qui sont disponibles, aux deux courants qui sont pourtant les plus proches de l'écologisme : l'anarchisme et le centrisme. Tout se passe comme si, pour les observateurs, en particulier ceux qui sont issus des sciences politiques, l'échiquier politique français et plus généralement moderne se ramenait à deux repères principaux, la droite et la gauche, entre lesquels les électeurs sont amenés à choisir, sur la base de programmes mis en compétition. Le centre ne fait alors figure « *habituellement* » (Sainteny, 1997 : 85) que de moyen terme, d'entre-deux, de parti de ceux qui ne savent pas choisir, qui ne se sentent pas compétents en politique. Or telle n'est pas la perspective centriste. Les mouvements libertaires de leur côté sont considérés comme quantité négligeable, s'étant exclu d'eux-mêmes de ce que les observateurs considèrent comme étant « le champ politique », d'où ils concluent facilement que leur efficacité est nulle. Ils font au mieux l'objet d'analyses spécialisées.

Une seconde raison vient de ce qu'une partie de l'écologisme est de centre-droit, mais n'a pas été repéré comme tel. C'est notamment le cas de l'omniprésent Dominique Bourg, qui n'a révélé que très tardivement l'anthropologie politique sur laquelle il s'appuie, il est vrai : 2010. Cet auteur voudrait sans doute se positionner, comme Hulot, au-delà des clivages, mais ce n'est pas ce qu'indique son anthropologie politique, qui ne présente pas d'ambiguïté à ce sujet : ce n'est pas Marx, ni Sartre, qui sont convoqués, mais Hobbes, Locke et Constant. Bourg n'est pas isolé. Ronald Inglehart montre que c'est à l'échelle de l'Occident qu'il se vérifie : la majorité des répondants se définissant comme « écologiste » se situe au centre, sur l'éventail droite-gauche, avec autant à gauche qu'à droite (Inglehart, 1990 : 475)[66].

La troisième raison vient du manque d'impartialité des commentateurs, en matière de risques écologiques, à nouveau. Si la situation est aussi grave que le prétendent certains écologistes, alors peut-on continuer à agir comme si tel n'était pas le cas ? Assurément non, aucun être rationnel, face à un possible danger, ferait profession de foi de ne pas s'en occuper. Telle est pourtant l'attitude de Luc Ferry et de la plupart des observateurs des écologistes, pour qui l'attitude rationnelle est de toute évidence de faire comme si les menaces n'existaient pas, comme si aucune autre position n'était admissible, sans même prendre le temps de lire et de consulter ces centaines de rapports que les écologistes citent à tout bout de chant et qu'ils connaissent par cœur, sur l'énergie, l'agriculture, la diversité biologique etc. Biais disciplinaire ? Bonne excuse pour ne pas être accusé de collusion ou de sympathie avec l'objet étudié ? Moyen de tenir l'enjeu écologique à distance, de le neutraliser ? La réponse n'est pas nette, mais les effets sont bien visibles, sans ambiguïté : les écologistes sont décrédibilisés, « psychologisés », assimilés à des enfants ou à de dangereux agitateurs au comportement inexplicable.

[66] Le terme « écologiste » n'est pas spécifié, cependant.

3.2.1. Ni l'État, ni le marché : l'inspiration libertaire

Des penseurs importants de l'écologisme se sont revendiqués de l'anarchisme : Ellul (1988), qui s'est un temps rapproché de Debord et du situationnisme (Marcolini, 2012 : 192, 236), Charbonneau, Illich, Murray Bookchin bien sûr, mais aussi Robert Hainard (1991 : 52). Jean-Jacques Pauvert, qui édite les livres des Amis de la Terre, dans les années soixante-dix, vient du situationnisme (Marcolini : 2012 : 214). Yves Frémion a même fait d'Elisée Reclus, le grand géographe anarchiste, le père des écologistes. Dans le livre qu'il consacre aux racines de l'écologisme, Bernard Charbonneau prend aussi acte de ce rameau libertaire (1980 : 105). La reconnaissance est réciproque, avec le milieu libertaire. Ivan Illich, Léon Tolstoï, Jacques Ellul sont connus des anarchistes comme appartenant à la mouvance dite de « *l'anarchisme chrétien* » (Colson, 2001 : 30), avec Emmanuel Mounier, dans une moindre mesure. Les filiations sont sans ambiguïté. Mais n'oublions pas qu'il existe aussi un anarchisme de droite, et pas seulement libertarien.

Car, les intéressés le savent, il y a autant de formes d'anarchisme que d'anarchistes, puisque le propre de l'anarchisme est en quelque sorte de refuser par avance la catégorie dans laquelle on veut le ranger. Le terme « libertaire » est généralement préféré à « anarchiste », mot qui, depuis Proudhon, pose problème, en ce qu'il sert aussi à désigner le chaos provoqué par les autorités en place, notamment l'économie de marché. Proudhon, après s'être revendiqué de l'anarchisme (1841 : 301), a ensuite qualifié sa propre position de « mutuelliste » (1849 : 50 ; 1865). C'est aussi un terme qui peut être revendiqué dans les milieux écologistes. L'anarchie, ce n'est pas le chaos, bien au contraire : « *c'est l'ordre moins le pouvoir* », comme l'énonce le célèbre mot d'ordre (Baillargeon, 2008). Cet ordre n'a rien d'un « *accord spontané* » entre individus, comme le suggèrent Luc Ferry et Alain Renaut, pour qui l'anarchisme se ramène au totalitarisme (Ferry & Renaut, 2007 : 537).

Dans les années soixante-dix l'une des branches les plus actives de l'anarchisme est le situationnisme. Les liens avec l'écologisme, à nouveau, sont nombreux et évidents. René Riesel, Guy Debord et Raoul Vaneigem sont régulièrement cités parmi les pères fondateurs de l'écologisme[67]. Raoul Vaneigem affirme que « *tout appel à la productivité est, dans les conditions voulues par le capitalisme et l'économie soviétisée, un appel à l'esclavage* » (Vaneigem, 1967 : 68-69). Il rejette individualisme et collectivisme, s'inscrit explicitement contre Dieu, l'État et l'Organisation, cette dernière étant liée à une société cybernétisée. Riesel se retire au début des années soixante-dix pour élever des moutons sur le causse Méjean dans les Cévennes, alors que José Bové s'installe sur le plateau du Larzac, à la suite de la célèbre bataille menée par les écologistes et des paysans locaux contre un plan l'extension du camp militaire qui s'y trouvait. Tous deux entrent à la Confédération Paysanne, qu'ils marquent profondément de leur empreinte, bien qu'ils aient de nombreux désaccords, notamment à propos des opérations de fauchage d'OGM. Jean-Luc Porquet rapporte que José Bové a fréquenté Jacques Ellul dans les années soixante-dix (Porquet, 2003 : 232-233). Ils quittent tous deux le syndicat paysan mais pour des raisons différentes, comme en témoigne leur trajectoire ultérieure, qui diverge du tout au tout : Riesel est plus convaincu que jamais de la dérive liberticide des institutions, comme il s'en explique dans plusieurs opuscules dont

[67] Ainsi Silence n°400 avril 2012 sur l'écologie en 600 dates.

Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable (2008), tandis que José Bové se présente à l'élection présidentielle et devient finalement député européen avec Europe Écologie-Les Verts. Günther Anders, compagnon d'Hannah Arendt, théoricien avant l'heure de la « société de contrôle » (Foucault), auteur publié aux Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances (*L'obsolescence de l'homme*, Paris, 2002), penseur de la bombe atomique, très connu dans les milieux écologistes radicaux, se réclame du situationnisme et de Guy Debord (Apostolidès in Kaczynscki, 2009 : 22). Murray Bookchin, qui se revendique de « l'anarcho-communisme » (Bookchin, 1992), peut aussi être inscrit dans cette mouvance. L'œuvre de Bernard Charbonneau est peut-être la plus élaborée, dans ce domaine, sans diverger, sur le fond d'avec Ellul, car on sait que les deux amis se sont partagé le travail d'analyse de la société. Pour Charbonneau, le culte de la raison mène à l'État. L'envers du droit, ce sont les bureaux. Face à cette dérive, droite et gauche ont beaucoup en commun, et les formes les plus extrêmes de ces deux partis, les régimes fascistes et staliniens, le mettent en évidence (1987 : 263[68]). La perversion totalitaire vient du monde dans lequel nous vivons. Elle peut prendre la forme du conservatisme de droite ou de la révolution de gauche : « *la maladie est la même, bien que les cas soient différents* » (*ibid.* : 269). L'origine c'est l'organisation, la technique. Où pénètre la technique recule la liberté, car ses vérités sont sans appel. « *L'individu moderne perd le sens de l'être ; il ne s'intéresse plus au sujet mais à l'objet* [...] *L'État totalitaire n'est pas autre chose qu'une concrétisation de la démission totale de l'homme* » (*ibid.* : 276). « *Tout se passe comme si la technique moderne avait eu besoin de la société libérale pour naître, et de l'État totalitaire pour se développer jusqu'au bout : l'une crée les moyens, il reste à l'autre de les utiliser* » (*ibid.* : 351). « *L'individu et la société évoluent vers l'automate* » (1990 : 65). Charbonneau estime que l'anarchisme a un nez « *plus fin* » que le dogme marxiste : il s'attaque au Pouvoir (1980 : 52).

Les courants proches de Riesel ou de Charbonneau sont nombreux, côté écologiste, mais peu organisés, peu fournis, en termes d'effectifs, et toujours non-violents. Au cœur de leur critique, la technocratie et la dépossession progressive des citoyens de leur capacité d'action sur leur avenir. L'analyse se rapproche de celle de la première école de Francfort, Horkheimer et Adorno, ainsi que de Marcuse. Pour Horkheimer et Adorno, dans *La dialectique de la raison* (1944), l'activité scientifique et le sens même de la science sont devenus problématiques. De critique, permettant de déconstruire les oppressions, la science s'est faite affirmative, prescriptive. Alors que l'Aufklärung devait libérer l'homme de la peur et le rendre souverain, la terre « *resplendit de calamités* » (Adorno & Horkheimer, 1944 : 21). La science renonce au sens, à la dimension spirituelle de l'action ; elle substitue un idéal de système dont tout pourrait être déduit sans avoir à rien débattre ni à rien penser. La raison est devenue totalitaire, le penser est réduit à des tâches d'organisation. La vie est « fonctionnalisée ». Les dirigeants se présentent comme les ingénieurs de l'histoire universelle. « *La Raison devient une imposture totale pour les masses* » (*ibid.* : 57). Reconnaître qu'il existe de la nature non réconciliée permet d'assouplir une nécessité que le socialisme lui-même considère comme éternelle, faisant ainsi une concession au sens commun réactionnaire. Denis Duclos, sociologue, qui a beaucoup écrit sur les écologistes et le risque industriel (1989, 2007), dit plus simplement que ce sont les mêmes qui mettent en place les systèmes technoscientifiques et qui font la morale à ceux qui les emploient (Duclos, 1989 : 29).

D'autres auteurs reprennent l'analyse élaborée par Ellul et Charbonneau, tout ou en partie. C'est le cas Jean

[68]Publié en 1987 mais écrit dans les années quarante.

Chesneaux par exemple (*De la modernité,* La Découverte, 1983) qui isole les « *effets pervers* » de la modernité : le jeu des normes contre le singulier, la programmation de toutes les activités, la multiplication des prothèses, le règne de l'éphémère et de l'instantané, l'oubli et l'absence de comparaison qui rend impossible la mesure d'un progrès, la culture hors-sol, coupée de la nature, le gigantisme, la violence, l'opacité et la contre-productivité régressive. De nombreux auteurs seraient à citer, qui œuvrent sur des sujets plus délimités mais avec un arrière-plan philosophique similaire – Günther Anders sur la bombe atomique, Jean-Pierre Berlan (2001) sur les OGM et autres « nécrotechnologies » et qui avec le temps estime « *que la critique anarchiste des institutions me paraît de plus en plus intéressante et valable - celle de Chomsky par exemple* »[69], l'association Pièces & Main d'Oeuvre dans le cas des nanotechnologies etc. La liste serait longue.

Mais rares sont ceux qui, comme Riesel, souscriraient aux thèses de Michel Bakounine (1814-1876), l'auteur de *Dieu et l'État*, un recueil composé de manière posthume à partir de textes divers par ses amis, dont Elisée Reclus[70]. Et même rares sont les écologistes qui soutiennent les propositions d'un Takis Fotopoulos (2002), souvent cité en référence par Serge Latouche (2006), d'un démocratisme radical, abolissant ou relocalisant l'État. Les écologistes souscrivent bel et bien à bon nombre d'objectifs anarchistes (fédéralisme, régionalisme bref affaiblissement de l'État etc.), ainsi sans doute qu'à la lecture que Bakounine fait de Hegel, assimilant l'Esprit au « *principe démocratique* », en lutte avec la Réaction, qu'il définit comme « *l'égalité des hommes se réalisant dans la liberté* » (1842)[71], l'homme n'étant « *réellement libre qu'autant que sa liberté, librement reconnue et représentée comme par un miroir par la conscience libre de tous les autres, trouve la confirmation de son extension à l'infini dans leur liberté* » (1865)[72]. Mais cela est souvent appliqué de manière réformiste. D'où ce mot d'ordre, largement répandu dans les rangs écologistes : celui d'un « *réformisme radical* » (Lipietz, Canfin).

Ce réformisme radical est bien le courant dominant, dans l'écologisme politique contemporain, même s'il a pu se parer d'une rhétorique très autogestionnaire, dans les années soixante-dix. Ainsi Brice Lalonde : « *nous, nous voulons faire disparaître la scène politique* » (Ribes, 1978 : 26). « *L'État aspire à tout gérer, la nature, l'économie, le travail* » (Lalonde in Ribes, 1978 : 22). Yves Lenoir est peut-être l'auteur le plus emblématique de cette lutte contre l'abus d'autorité, qui culmine dans l'industrie nucléaire, qui concentre toutes les formes d'autorité : l'État, la science – et même l'Église, car, comme on le verra plus loin, Lenoir ne voit guère de justification rationnelle au recours à l'atome (Lenoir, 1977 : 206). Dans les années soixante-dix Lalonde est très sensible à l'autogestion. « *Nous avions fabriqué, aux Amis de la Terre, une sorte de définition concernant ce que devait être la politique : « la proposition et l'expérimentation de sociétés (sociétés au pluriel, c'est très important le pluriel) qui ne mettent pas en danger l'écosystème et respectent l'espèce ». Évidemment c'est très général !* » (Lalonde in Ribes, 1978 : 25). « *Choix de techniques, de productions, d'énergies respectant l'écosystème, d'une part ; choix de structures, d'outils,*

[69] http://www.article11.info/spip/Jean-Pierre-Berlan-II-Il-faut

[70] On se réfère dans cette partie à la thèse de Angaut J.-C., *Liberté et histoire chez Michel Bakounine*, Université Nancy 2, 2005.

[71] Bakounine M., *La Réaction en Allemagne*, 1842 : 2 ; cité in Angaut, 2005, p. 82.

[72] Bakounine M., *Catéchisme révolutionnaire*, 1865. http://fr.wikisource.org/wiki/Cat%C3%A9chisme_r%C3%A9volutionnaire. À distinguer du *Catéchisme du révolutionnaire* écrit par Sergueï Netchaïev, avec qui Bakounine est brièvement en contact, qui prône l'action violente et terroriste.

de collectivités conviviales autogérées, d'autre part : voilà les deux grandes directions dans lesquelles s'oriente la politique des écologistes » *(ibid.* : 26). « *Nous voulons décoller de ce système dans lequel nous vivons. Pas pour le gérer de façon plus ou moins écologique, en évitant les bavures les plus voyantes, mais pour réconcilier les nécessités de l'écosystème avec la société.* […] *Il faut éviter au maximum les écrans entre un geste et sa conséquence, pour ne pas perdre la conscience dans les détours administratifs, techniques ou politiques* » (*ibid.* : 22). Lalonde revendique aussi l'instabilité des structures, qui permet d'éviter la fossilisation du pouvoir (*ibid.* : 45). Tel est le cœur de « la politique autrement » qui va dominer l'écologisme des partis. Le comportement des élites s'explique de la sorte : ils jouent un rôle de contre-pouvoir, sont très consciencieux et impliqués dans les dossiers dont ils ont la charge, ont à cœur de « faire tourner » les responsabilités (Boy, 1995 : 111) etc. Le *Texte de Base* des Amis de la Terre reprend ces thèses : « *notre conception du pouvoir (autogestion, refus de l'État centralisé et du monopole de la représentation), qui implique que nous ne formions pas un nouveau parti, préférant, pour certaines actions (les élections n'étant qu'un exemple parmi d'autres), participer à des coordinations temporaires à buts bien définis ; nous luttons contre le pouvoir de la bourgeoisie et du capitalisme comme contre celui des techniciens, cadres et technocrates* […] *les écologistes refusent le simple rôle d'arbitres entre les partis traditionnels. Mais ils ne sont pas « apolitiques », c'est-à-dire absents des conflits qui opposent les classes et les groupes sociaux sur les questions bien réelles des inégalités dans la production, la consommation, la décision* ». Belle déclaration de principes, qui sera largement démentie par la pratique que Brice Lalonde imprimera à l'association, qui tourne, à la fin des années quatre-vingt-dix, au bureau d'études. Il est vrai que tout cela doit être remis dans le contexte du passage d'une époque très autogestionnaire à une autre dans laquelle ce mot a pris une connotation gauchiste qu'il n'avait pas, les évolutions de la CFDT ou de Pierre Rosanvallon sont là pour en témoigner.

Ce réformisme radical peut partiellement être ancré chez Jonas et Habermas, comme le suggère Eva Sas, responsable de la Commission économie et social des Verts, pour autant qu'Habermas reconnaît dans *Droit et démocratie* que sa *Théorie de l'Agir Communicationnel* comprend un noyau anarchiste, qui nourrit les institutions et ne vise pas à leur anéantissement (Habermas, 1997 : 10). On voit cependant que ce noyau est très restreint, quand il est comparé à ce qu'il représente pour les auteurs cités plus haut. Habermas ne récuse pas les élections. Il maintient que la validité d'une règle est établie par son efficacité et sa justification éthique *(ibid.* : 44), que les destinataires de la loi doivent pouvoir se comprendre comme étant les auteurs (*ibid.* : 48), mais la social-démocratie est le lieu désigné d'un tel objectif. Habermas reconnaît qu'Adorno et Horkheimer ont montré des dérives possibles mais il s'oppose très tôt à Marcuse au motif que ce dernier exagère (Habermas, 1967 : 62). Il est d'accord pour dire que les forces productives ne sont pas systématiquement émancipatrices aussi faut-il la contrebalancer par l'activité communicationnelle. Science et technique ne doivent pas coloniser le « monde vécu » au point d'en menacer les conditions de possibilité (*ibid.* : 96). Habermas récuse la solution marxienne d'une abolition de la valeur d'échange, sur foi de l'échec du socialisme réel à y parvenir, la thèse de l'autonomie de la technique, ainsi que l'idée que la technique n'est qu'un instrument (*ibid.* : 89-93). Il insiste donc sur la vulgarisation, mais aussi sur l'importance, pour les sciences historico-herméneutiques, de ne pas développer une conscience scientiste, comme elles tendent à le faire, se calquant sur les sciences de la nature (*ibid.* : 137), et s'appuie pour cela sur Husserl qui critique l'objectivisme et montre que le

transcendantal appartient au monde vécu (*ibid.* : 139) ; d'où le rôle d'un troisième type de science, « critique », ou « praxéologique », dont l'intérêt est émancipatoire au sens où elle déconstruit les choses pour montrer les rapports humains qui s'y travestissent volontiers, elle distingue les lois des idéologies, autoréflexion qui affranchit le sujet à l'égard de puissances hypostasiées (*ibid.* : 145-150). *Entre naturalisme et religion (*2008) est en grande partie dédié à la bioéthique et aux problèmes éthiques liés à la distinction entre nature et liberté. Ce réformisme radical comprend tout un ensemble de positions qui peuvent aller jusqu'au centre.

3.2.2. Ni droite, ni gauche : « tenir le centre »

Faisant d'Elisée Reclus le père de l'écologisme, Frémion néglige donc qu'une frange importante des écologistes est moins libertaire que « centriste », ou « libérale », si ce terme désigne une certaine modération dans les revendications et le souci d'éviter à la fois le collectivisme et les inégalités sociales. Le passage du libertarisme au centrisme est graduel, au sein de la mouvance écologiste. Un classement complet reste à faire, qui devrait tenir compte des actes tout autant que des déclarations d'intention, pour se méfier des simples postures rhétoriques. Il serait difficile à faire car l'engagement écologiste est mouvant, il ne peut pas être obtenu en analysant simplement les prises de position d'un parti, quel qu'il soit.

Le centrisme passe généralement pour une « non-idéologie », une posture de personnes s'intéressant peu à la politique et étant peu compétentes, c'est par exemple ce que soutient Guillaume Sainteny (1997 : 85). D'où le peu de travaux sur ce courant. Le centriste se conçoit pourtant comme tenant une position politique originale, réfléchie, dont le but est de « *donner à la vie politique une force d'attraction et de rassemblement* » (Rioux, 2011 : 7). Il perçoit la vie politique des sociétés sur le mode de la complémentarité : la gauche est le contre-poids universel de la droite, les forces progressistes devant être équilibrées par les forces conservatrices afin que le changement, qui est nécessaire, ait lieu dans de bonnes conditions. Le rôle des centristes est de jouer les médiateurs entre les extrêmes, les exagérations et les jusqu'au-boutistes, qui proposent des programmes contraires à tout progrès véritable, qu'ils soient porteurs de haine, à l'extrême-droite, ou d'utopie et de déni de la réalité, à l'extrême-gauche. Contre tous les extrémismes, ils préfèrent « *le contrat au fracas* » (*ibid.* : 8). Cette posture est par excellence celle de François Bayrou, qui obtient en 2007 18,5% des voix sur une position de rassemblement gauche-droite (ou ni droite ni gauche). Les ambitions du centre sont de faire progresser ensemble règle de droit et consentement démocratique, de lutter contre le jacobinisme, de trouver les meilleurs compromis et voies réformistes (Rioux, 2011 : 281). Juste mesure et « bon moment » sont les maîtres-mots. Le centriste conçoit son travail comme une œuvre patiente de Pénélope : recoudre le tissu social déchiré par les antagonismes, amener les uns et les autres à faire des concessions (*ibid.* : 13). Appelés aussi les « modérés », ils se sont obstinés à défendre « *le système représentatif contre la démocratie directe, l'élu contre l'activiste, le citoyen éclairé contre l'idéologue ou l'ignorant, la dignité de chaque personne contre l'empiètement de tout pouvoir* » (*ibid.* : 23).

Leur histoire est ancienne, sous la Révolution ils sont groupés dans le club dit des « Feuillants », né d'une scission avec les Jacobins. Sieyès, le fameux théoricien du Tiers-état, en faisait partie. Sieyès donne

d'ailleurs une idée de l'ambiguïté de la posture, à la fois radical (« *Qu'est-ce que le Tiers-État ? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? Rien. Que demande-t-il ? À y devenir quelque chose* », 1789) et réformiste, le Club étant favorable à une monarchie constitutionnelle. Ses idées sont largement incarnées dans la Constitution de 1791, écrite avant la fuite du roi à Varennes et sa chute en 1792. Jusque-là le roi est assez populaire, aller trop fortement contre sa personne est jugé dangereux pour la société. Dans ce régime le roi est chef de l'exécutif, l'Assemblée élue possède le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire est séparé. Le roi incarne l'unité de la nation mais doit exécuter ce que décide l'Assemblée, qui peut intervenir dans tous les domaines et même celui de la guerre et de la paix. Le roi a cependant le droit de différer l'application des lois pendant plusieurs années, ce qui conduira cette constitution à l'échec. Jean-Pierre Rioux considère que les centristes sont Sieyès, Condorcet, Mirabeau, Bonaparte, Guizot, Constant ou Jules Ferry ; mais aussi Emmanuel Mounier, Jean-François Kahn et Michel Rocard. Voilà qui éclaircit en partie le différend de Mounier avec les personnalistes bordelais dans les années trente, ces derniers s'inscrivant davantage dans un registre libertaire. Le centrisme est une raison pour revendiquer « ni droite ni gauche », qui ne se confond ni avec le fascisme ni avec le militantisme libertaire. Le noyau théorique commun à ce courant peut s'énoncer de la manière suivante : le progrès dans la stabilité et le respect des institutions.

Les grands leaders écologistes, en politique, se sont souvent situés dans une position centriste. Lalonde s'est revendiqué du social-libéralisme aussi bien que du libéralisme social (Jacob, 1999 : 65). Il s'est présenté sur la liste ERE (Entente Radicale écologiste pour les États-Unis d'Europe), une liste centriste soutenue par Edward Goldsmith, Corinne Lepage ou encore Alain Hervé. La formation qu'il lance en 1992 avec l'appui de Mitterrand, Génération Écologie, est considérée de centre-gauche. Lalonde évolue ensuite vers la droite, se déclarant libéral-libertaire et se rapprochant d'Alain Madelin. De son côté Antoine Waechter, fondateur du Mouvement Écologiste Indépendant (1994), a soutenu Bayrou en 2006, et Hulot aux primaires écologistes en 2011, confirmant la position centriste que lui assignait Guillaume Sainteny (Sainteny, 1997 : 50). Corinne Lepage et CAP21, dont l'engagement écologiste ne fait aucun doute, a temporairement rejoint Bayrou, et aussi soutenu Hulot. Bayrou fondateur du MoDem voit 11% de ses soutiens de 2007 voter Europe Écologie (*ibid.* : 257)... Le centrisme de Génération Ecologie et la position de gauche à centre-gauche des Verts se sent dans leur fonctionnement. Les Verts sont très décentralisés, Génération Écologie est plus pyramidal (Boy, 1995 : 62 ; Sainteny, 1997 : 49). Le fait ne date pas d'hier. Claude-Marie Vadrot relate comment certains cadres se désespéraient, en 1978, du fait qu'une partie du mouvement sombrait déjà dans le « centrisme ». Pour lui cela n'avait rien d'une surprise car un sondage montrait dès 1973 que les deux groupes principaux de soutien aux écologistes étaient le PSU et les centristes (Vadrot, 1978 : 62).

C'est ainsi que l'on peut comprendre la position de Robert Hainard, que l'on peut maintenant situer au centre-droit, sans risquer de trop se tromper. « *Je suis ni de droite, ni de gauche, bien au contraire* » (1991 : 52), a-t-il déclaré une fois, dans une sentence devenue proverbiale dans le milieu, « *mais il est une tendance gauchiste, très présente en écologie, que je n'approuve pas du tout. C'est vouloir détruire toutes les structures, considérées comme répressives. J'ai des origines anarchistes mais l'anarchie du début du siècle voulait détruire les structures figées pour en libérer de plus naturelles, elle était très vertuiste* ». La structure libère, dit-il, et de ce point de vue le libéralisme est une forme de gauchisme (1991 : 64). À

gauche comme à droite il voit des hommes bienveillants mais qui ont peur (1943 : 224), attitude anthropologique plutôt centriste. « *L'écologie – dont je passe pour être un précurseur – née de la réaction à notre société technocratique, se laisse aussi gagner par les revendications des enfants gâtés de mai 68, ignorants des résistances du réel, s'imaginant que tout obstacle est malveillant. Un jour, dans son refus des structures, l'écologie s'en prendra à celles de la nature, à ces espèces que nous défendons avec tant d'âpreté et il ne sera plus besoin de se demander si l'écologie est du bon gauchisme* » (1991 : 78) .

Mais la stratégie du centre et du rassemblement est aussi mise en avant par réalisme, on l'a vu. Yves Frémion, qui veut pourtant ancrer l'écologisme chez Elisée Reclus, estime que quand Waechter parvenait à « *tenir le centre* », entre les environnementalistes et les gauchistes, cela « *payait* » : les élections municipales « *furent excellentes* » cette année-là, car les Verts n'avaient pas de concurrence (Frémion, 2007 : 184). Il n'y a pas de raison de douter de la sincérité de Frémion. On peut critiquer son choix, en tant que militant, mais son analyse se tient. On voit ici toute l'insuffisance des analyses qui ne tiennent pas compte des spécificités vertes et ne font pas une lecture structurale et saussurienne du jeu politique. La position centriste semble donc résulter tout autant le fait du pragmatisme que d'un choix politique délibéré, « en substance ». Ceci explique aussi en partie pourquoi Europe Écologie-Les Verts a fait un si faible score à la présidentielle de 2012 : ce n'est pas seulement la candidate qui manquait de charisme, c'est aussi le fait que le Front de Gauche ait affiché une dimension écologiste nettement affirmée. « Tenir le centre » sera d'autant moins payant que d'autres partis reprendront la question environnementale à leur compte et à leur manière. Pour l'instant EELV peut encore accueillir ceux qui, bien que divergent en matière de rapport au pouvoir, s'accordent sur la centralité et l'urgence de la question écologique.

3.2.3. Les contradictions de l'écologisme de centre-droit

L'anthropologie politique sur laquelle Dominique Bourg a appuyé ses critiques à l'endroit des écologistes depuis *L'homme-artifice* en 1996 est restée implicite jusqu'en 2011, date de la publication de *Vers une démocratie écologique*, avec Kerry Whiteside. Cet implicite brouillait en grande partie les cartes, il était difficile de comprendre comment cet auteur, qui croit à l'urgence de la situation, à la différence de Ferry, pouvait dans le même temps être aussi critique à l'endroit des mouvements écologistes. Cet ouvrage permet de situer ses auteurs dans le champ de la philosophie politique, et mieux comprendre leur raisonnement. C'est Benjamin Constant, disent-ils, qui a différencié la liberté des Modernes de la liberté des Anciens, en fondant la première sur la jouissance privée de leurs biens par les individus. La production et la consommation sont ainsi devenues les instruments du bonheur. Les Modernes sont ainsi sortis d'un état de nature qu'ils se représentent d'un côté comme le début du défrichage et de la mise en ordre de la nature par le travail (Locke) et de l'autre la domestication de la nature humaine sauvage par la loi (Hobbes) (Bourg & Whiteside, 2011 : 50-51). Ceci produit différentes caractéristiques : la difficulté d'imposer des devoirs, là où les individus ne voient que des droits ; l'infinité en droit des désirs, là où le cosmos antique mettait des bornes ; l'intolérance diffuse aux normes ; la conquête technique de la nature, la toute-puissance technique (*ibid.* : 24-36). La démocratie des Modernes est ancrée dans un double rejet : de l'autoritarisme héréditaire et de la démocratie antique, fondée sur la « liberté des Anciens », qui faisait primer la communauté sur la liberté, où l'économie n'était pas séparée de la politique. Avec la modernité l'autorité n'est acceptée que si elle sert le bien commun et si elle respecte les droits fondamentaux. Le bien

public est le fait exclusif de la loi, les auteurs s'appuient sur Kant pour soutenir que la volonté morale ne suffit pas à fonder des rapports politiques, les divergences morales devant être à la fois tempérées et réglées par la distance réflexive que procure le jeu de la représentation et la règle de décision à la majorité. En retour les représentants sont contrôlés, via les élections, et sont soumis à une stricte égalité politique avec ceux qu'ils représentent. Comme Hainard, Dominique Bourg voit, à gauche à droite, des hommes bienveillants mais qui ont peur, ce qui justifie la centralité du droit et donc de Kant, une référence importante dans la pensée libérale conservatrice (Laurent, 2002), qui dénie tout droit de résistance.

La *Philosophie Politique* (2007) développée par Renaut et Ferry ne présente pas de désaccord majeur avec cet exposé de Bourg, on comprend la difficulté de ce dernier à s'opposer à un Ferry qui sape pourtant consciencieusement ses efforts. Elle s'articule autour d'une lecture de Kant qui est assez éloignée de celle que propose Habermas. Tout « noyau anarchiste » est récusé. La distinction que fait Kant dans la *Critique de la Raison Pratique* (1788) entre vertu et intérêt justifie l'un des traits les plus caractéristiques de ce libéralisme : la priorité du juste sur le bien. D'où le rôle central du droit. C'est Fichte (1796) qui permet de se tourner vers le droit pour fonder cette intersubjectivité que Kant n'a fait qu'indiquer dans la *Critique de la Faculté de Juger* (1790), qui couronne l'entreprise critique[73]. Fichte propose une synthèse que Renaut reprend largement à son compte et qu'il propose de qualifier de « *démocratico-républicaine* » (Renaut, 1986 : 19), articulant la thèse (le libéralisme) et l'antithèse (l'absolutisme). Pour y parvenir Fichte s'appuie sur la troisième catégorie de la relation chez Kant : l'interaction, l'action réciproque. Selon Renaut cet auteur fonde une « théorie pure du droit », bien avant Kelsen (1934), référence importante puisque cet auteur est « positiviste » c'est-à-dire qu'il ne se soucie pas de l'origine du droit, seulement de sa logique intrinsèque. On comprend que le « droit de résistance » soit particulièrement inquiétant, dans ce contexte, tout comme les sujets qui prétendent agir au nom d'autres entités, qu'elles soient des sujets humains ou non. Ce sont autant de menaces pensant sur l'atomisation du sujet dans l'ordre du droit, atomisation nécessaire pour contenir les libertés. Renaut ne va pas jusque-là, bien que la piste soit tout indiquée ; il soutient Fichte qui s'écarte de Kant et défend le soulèvement populaire, en tant qu'il est une puissance d'empêchement (*ibid.* : 397) – mais pas une puissance de création. Hors de ce cas extrême, qui vise sans doute la guerre et l'occupation, Renaut défend, avec Luc Ferry, des « *droits-participation* », intermédiaires entre les « *droits-liberté* » et les « *droits-créances* » (Renaut & Ferry, 2007 : 584). Renaut ne soutiendrait pas la thèse habermassienne selon laquelle le système juridique est « autonomisé » (Habermas, 1997 : 63), pour lui l'ordre juridique serait vraisemblablement autonomisant, mais pas autonomisé, car sans lui la subjectivité n'est rien.

Dans cette conception le droit naturel n'a pas de contenu, il est une forme pure, *a priori* : c'est l'impératif catégorique, qui ne prévoit pas de droit de résistance (Renaut, 1986 : 237), insistons là-dessus. Les droits positifs et l'ordre de droit dépendent donc entièrement de l'histoire, de la particularité ; ils sont cependant maintenus sous la vigilance critique de l'impératif catégorique (*ibid.* : 250), qui donne sa valeur et sa justification à la règle de limitation réciproque des libertés. La machine politique n'est qu'un dispositif qui a pour vocation de réaliser au mieux le droit. Dans cet ordre la volonté générale rousseauiste s'exprime de manière médiate, et non de manière directe. Surtout pas de manière directe, pourrait-on ajouter. L'évolution de cet ordre est elle-même médiatisée par la démocratie représentative *(ibid.* : 377). Renaut

[73] Philonenko A., *Introduction,* In Kant E., *Critique de la Faculté de Juger*, Vrin, 2000, p. 12.

estime sans surprise que Fichte est plus proche de Sieyès le centriste que de Robespierre le dangereux terroriste, ce qui pourrait se discuter mais sort du cadre que cette étude se propose. Le Contrat Social est une « création continuée » qui, brusqué, tourne invariablement à la dictature. Le respecter est donc notre seul espoir de maintenir un peu de liberté. Tout le monde défend la loi à partir du moment où celle-ci est considérée comme un système, et donc qu'une injustice est une violation de l'ordre tout entier, qui se trouve menacé (*ibid.* : 413). Nous pouvons ainsi constater l'inversion complète, par rapport à Locke ou Audard : la violation d'un droit ne peut être que la violation de l'ordre juridique, et donc la menace d'un chaos, d'une anarchie, il n'y a nulle « opinion publique » ou sentiment social de justice auquel faire appel. La désobéissance civile est peu imaginable, sauf en cas de péril extrême.

Cette importance accordée aux institutions et à leur inertie comme moyen de domestiquer l'insociable sociabilité humaine explique largement la forme des solutions proposées par Dominique Bourg (2011). Plutôt que de critiquer le conditionnement dont souffrent les populations, plutôt que de partir des violences faites aux victimes de l'ordre établi, comme le suggère la non-violence, il déplore que les démocraties modernes se caractérisent par la difficulté d'imposer des devoirs, là où les individus ne voient que des droits (Bourg & Whiteside, 2011 : 26). Il y aurait une « *tyrannie originale* » (*ibid.* : 16) : celle de la jouissance immédiate sur les enjeux à moyen et long terme pour le genre humain que sont l'épuisement des métaux, l'effet de serre etc. Le problème, ce sont donc ces « individus », dont l'identité n'est pas précisée, comme s'ils étaient tous également responsables quelle que soit leur situation sociale. Le diagnostic est posé sans s'appuyer sur aucune sociologie. Que Michelle Dobré (2002) ait par exemple identifié les difficultés à agir de manière « écologique » n'intéresse pas Dominique Bourg, pour qui la solution ne peut venir que d'ajustements dans le droit, via la représentation. Le citoyen a besoin d'être encadré, par la loi, le droit, et la police, sans laquelle il n'est que des « *bêtes sauvages* » (Bourg & Whiteside, 2011 : 52). Bourg et Whiteside proposent ainsi la création d'une « Académie du Futur » chargée d'éclairer les « *biens publics mondiaux environnementaux* » (*Ibid.* : 89) dont les citoyens n'auraient pas connaissance.

On se demande pourquoi, avec un système scolaire et médiatique si « développé », l'information passe si mal. N'est-ce pas plutôt en raison du système commercial ? Bourg s'interdit de mettre en cause la liberté des Modernes. Il propose plutôt une réforme du Sénat, qui serait formé pour deux tiers au moins de personnalités qualifiées (proposées, par exemple, par les organisations non gouvernementales environnementales) et pour un tiers de citoyens, aurait pour rôle d'élaborer, en amont de l'Assemblée nationale, les grands mécanismes législatifs, par exemple fiscaux, permettant de répondre aux nouveaux objectifs constitutionnels. Ce Sénat pourrait, avec l'aval de conférences de citoyens, opposer son veto aux propositions de loi contraires à ces objectifs.

Bourg accuse Jonas d'avoir envisagé un scénario autoritaire (1996b : 73), celui d'une « *tyrannie bienveillante, bien informée et animée par la juste compréhension des choses* » (Jonas, 1990 : 280), voire d'un « *noble mensonge* », mis en place par « *une élite avec des loyautés secrètes et des finalités secrètes* » (*ibid.* : 284). Mais cet auteur oublie de préciser que Jonas se livre à ce moment-là à un exercice comparatif visant à établir lequel, du capitalisme ou du marxisme, peut le mieux parer au danger technologique. La tyrannie socialiste est à éviter, pour Jonas, et s'il l'envisage à regret, c'est parce que pour lui le capitalisme,

qui n'est nullement critiqué par Bourg, présente encore moins les garanties qui sont nécessaires pour mettre en œuvre la responsabilité qu'il appelle de ses vœux. Pour Jonas le capitalisme conduit à la disparition de l'humanité, et devant cette perspective il est conduit à envisager comme un moindre mal l'idée d'une tyrannie bienveillante. Bourg s'empresse évidemment de soutenir « *qu'on ne peut pas, me semble-t-il, parier là-dessus de manière responsable* » (Bourg, 1996b : 285). Mais à aucun moment il ne prend au sérieux les risques que pose le système capitaliste, dont il ne parle d'ailleurs même pas. C'est seulement « l'idéologie économique », qui pose problème, selon lui.

La « question sociale », jugée cruciale par de nombreux écologistes, et de nombreux observateurs, est traitée par Bourg et Whiteside comme un encombrant « *présentisme* » qu'il s'agirait de surmonter (Bourg & Whiteside, 2011 : 72). La puissance des « partenaires sociaux » est jugée bien suffisante, en dépit de la croissance contemporaine des inégalités et du recul important de la part des salaires dans la répartition de la valeur ajoutée - s'il ne fallait qu'un critère pour placer ces auteurs sur l'échiquier politique, celui-ci suffirait. Si le système représentatif est imparfait, estime Bourg, c'est d'abord parce que les « partis Verts » résistent mal à la tyrannie du présent, « *une fois lancés dans la conquête du pouvoir représentatif, ils doivent se positionner par rapport à tous les autres grands dossiers : l'éducation, la défense, la réforme de la sécurité sociale, etc. Du coup ils sont rattrapés par les enjeux du présent et la « myopie » du système représentatif les guette* » (*ibid.* : 72). Le lien entre écologie est social est pourtant incontournable, il n'est aucune mesure dans un domaine qui n'ait de conséquence dans l'autre, il ne s'agit donc pas de « présentisme » mais de la substance même du changement social.

Bourg est plus proche de ce que décrit Habermas à propos de Schumpeter : la lutte a lieu pour l'essentiel entre des élites qui s'assurent de la loyauté des masses (Habermas, 1997 : 358), d'où le ton rigide et moraliste de ses écrits, qui ont aussi pour fonction de discipliner le lecteur. Les propositions de démocratie participative ont pour vocation de resserrer la loyauté plus que de fournir un vrai espace d'appropriation démocratique, jugé irréaliste et dangereux. Le personnalisme de Mounier peut aussi être lu de cette manière : un appel au peuple, mais sous la direction d'une élite. La démocratie est une aristocratie, au sens d'un gouvernement des meilleurs. Ce qui assure cet état de fait est le système du droit, qui procède à la sélection. Cette perspective peut cependant s'accommoder d'une lecture édulcorée des thèses d'Illich, qui ont été reprises dans une revue telle qu'*Esprit*. Le centriste partage le jugement que Jean-Marie Apostolidès portait sur Theodor Kaczynski : l'anarchisme ne cesse « *de faire de la surenchère verbale plutôt que d'analyser lucidement les conditions présentes du développement économique et social, et de considérer ce qu'il est humainement possible de faire pour améliorer la situation* » (Kaczynski, 1971 : 25). On ne s'étonne donc pas de ce que Bourg, qui fait si souvent référence à « la règle d'or » kantienne, « *agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* » (Kant, 1785 : 95), n'en tire aucune conséquence pratique quant à ce qui devrait être partagé, en termes de ressources naturelles et d'écologie. C'est Kant, pourtant, qui nous indique les conséquences dernières de cette attitude ségrégative. Pour lui en effet la qualification « d'ennemi injuste » désigne celui « *dont la volonté publiquement exprimée (que ce soit dans ses paroles ou dans ses actes) trahit une maxime d'après laquelle, si elle était érigée en règle universelle, nul état de paix ne serait possible entre les peuples* » (1797 : §60). Pour les plus libertaires des écologistes, la chose est entendue. « *C'est dans l'économie libérale que s'est élaboré le plus efficacement le monde totalitaire* » (Charbonneau, 1987 :

275). C'est dans les crises telles que celle de 1914 que « *se révèle dans toute son énormité le mensonge de la société libérale : celui d'un individu libre, physiquement et moralement. La liberté du libéralisme apparaît pour ce qu'elle est : un droit précaire, sans fondement dans la réalité* » (*ibid.* : 271). « *Elle n'a qu'une origine : sous le régime des droits de l'homme la civilisation de la masse, de la machine et de l'État* » (*ibid.* : 272), dans laquelle l'individu n'est qu'un rouage, ce que valide d'une certaine manière l'analyse sartrienne de la sérialité.

L'écologisme de centre-droit se trouve donc pris dans une contradiction qui l'empêche de tenir un discours cohérent : il croit aux menaces écologiques, à leur urgence, mais il ne voit pas comment changer la société, dans les délais impartis. Il veut croire à l'impossible : un changement qui se déroule dans l'ordre le plus parfait, de manière prévisible, donc un changement qui n'en soit pas un. Il ne fait pas confiance au peuple, aux gens, toujours suspectés de vouloir causer des troubles et menacer la propriété voire la sûreté d'autrui. Dès qu'un changement se profile, il met en garde contre les dérives possibles, et finit, à force, par tout arrêter et ne miser que sur des solutions sans effet, indépendamment de ce que les personnes peuvent avoir pour opinion d'elles-mêmes dans leur fors intérieur. Pour le libertaire, ce centrisme est gros de l'écofascisme, car il ne sert concrètement à rien sur la voie d'une réforme des sociétés. On réconciliera difficilement les deux perspectives...

3.2.4. Crise du progrès : catastrophisme, risques majeurs et démocratie technique

Le dernier élément explicatif, quant à l'étrangeté du comportement écologiste dans le champ politique, est la critique du progrès. C'est d'ailleurs l'explication principale que donne Lipietz quant au « ni droite ni gauche » écologiste (1994 : 134). Qu'est-ce que « le progrès » ? Puisque nous nous situons principalement dans une problématique globale, planétaire, et que « le développement » est l'objectif universellement poursuivi, « le progrès » consiste, en première approximation, à « se développer ». Et si l'on reprend la définition classique de Philippe Hugon, se développer consiste en « *un processus endogène et cumulatif de long terme de progrès de la productivité et de réduction des inégalités* […] *permettant à un nombre croissant de passer d'une situation de précarité, de vulnérabilité et d'insécurité à une situation de plus grande maîtrise de l'incertitude, des instabilités et de satisfaction des besoins fondamentaux* » (Philippe Hugon, 2004). En lisant les thèses écologistes sur le progrès, leur analyse des OGM, du nucléaire etc. il apparaît qu'ils s'accordent pour estimer que les progrès de la productivité génèrent désormais instabilités, incertitudes et fragilité, au contraire de ce qui s'était produit jusqu'ici. Ce n'est donc pas forcément une récusation absolue du « progrès », ni du « développement », et les écologistes divergent beaucoup, entre eux, au sujet de ce qu'il y a à conserver au sein des gains de productivité et des institutions qui les permettent. Le fait central est que l'accord implicite qui prévalait entre droite et gauche à ce sujet n'est plus de mise. L'industrialisation et la modernisation génèrent désormais des risques et des peurs au lieu de les réduire et de les apaiser (Beck, 1986 : 15). C'est une grande rupture symbolique, comme le souligne Ulrich Beck dans un ouvrage à succès, car depuis la Seconde Guerre mondiale, progrès économique, technique et progrès individuel allaient de pair (*ibid.* : 431). L'émergence de ces risques s'est accompagné d'un basculement dans l'idée que du rôle de la science et de la technique (Godard & al, 2002 : 28). L'univers du risque, qui était réputé calculable, probabilisable, devient « *controversé* » (*ibid.* : 53). Et

quand le risque est reconnu, l'ordre du monde change, des entreprises choyées sont mises sur le banc des accusés (Beck, 1986 : 139). D'où la tentation de ne considérer les risques que comme des « effets secondaires » qu'on pouvait traiter séparément (Beck, 1986 : 432). À la question « que devons-nous faire face à ces risques ? » le progrès tente de répondre : la même chose que ce que nous avons toujours fait (*ibid.* : 474), augmenter la productivité. Mais les mises en cause se sont multipliées. Et il s'est avéré que ces risques peuvent aussi être « majeurs ».

Qu'est-ce qu'un risque « majeur » ? Si le risque est défini comme l'aléa x vulnérabilité, alors dans le cas du risque « majeur », qui est celui qui est le plus pertinent par rapport à la précaution, l'aléa étant proche de zéro et la vulnérabilité tendant vers l'infini. Le résultat est donc hautement instable.

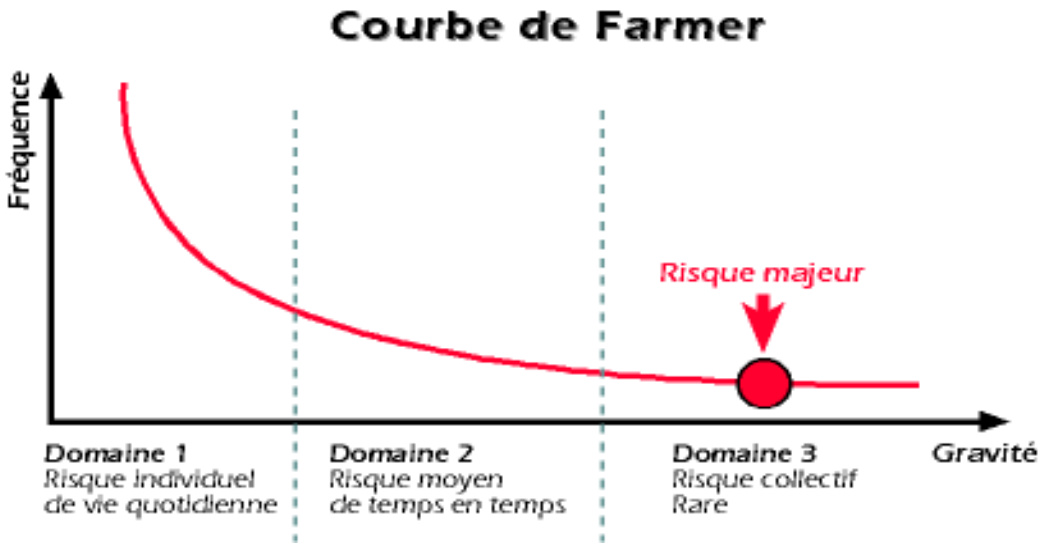

Figure 2 : la courbe de Farmer

La difficulté de formaliser ces « nouveaux risques » a de multiples causes : ils ne sont visibles qu'avec des instruments scientifiques (Beck, 1986 : 40) ; ils sont aussi caractérisés par la longueur des chaînes de causalité, dans le temps et dans l'espace, ainsi quand on a découvert du DDT dans les pingouins, à des milliers de kilomètres du premier champ cultivé ; ils sont caractérisés par des effets d'accumulation et de bioaccumulation, ainsi quand la substance toxique, d'abord répartie de manière homogène dans l'environnement, se concentre peu à peu avec le temps dans la chaîne alimentaire et dans l'organisme humain qui se trouve au bout ; ils sont enfin inégalement répartis (*ibid.* : 40). D'où de multiples sensibilités au risque : qu'est-ce qu'une moyenne ? Quels lieux ? Quels horizons de temps ? Le risque est-il choisi ou subi ? Qui est sensible au risque, en fonction de son âge de son genre de ses antécédents médicaux etc. ? Peut-on extrapoler à partir d'essais sur les animaux ? Que signifie une « *exposition égale* » ? Établir des seuils est toujours difficile : que veut dire empoisonner « un peu » ? D'où cette situation : quand on réunit trois scientifiques, on a quinze points de vue divergents (*ibid.* : 363). Ces risques ne sont pas seulement subjectifs : les assurances elles-mêmes se refusent à garantir les risques occasionnés par les biotechnologies, les nanotechnologies, le nucléaire etc. Beck observe que la répartition des risques se fait

le plus souvent par une logique d'élimination, de danger, de déni, contrairement à la répartition des biens, qui fait l'objet d'une appropriation concurrentielle ou coopérative (*ibid.* : 48). Un cas emblématique est celui des déchets (Harpet, 2000 ; Flipo & al., 2007). La qualification de la menace n'est donc plus aussi aisée qu'avant (Hermitte in Godard, 1997 : 190), quand le monde était cartésien, que les effets étaient proportionnels aux causes, ou du moins mathématiquement formalisables. Beck observe que les risques sont toujours liés à un point de vue et à la question : comment voulons-nous vivre ? (Beck, 1986 : 51).

Les écologistes produisant une analyse détaillée des risques, sur le témoignage de multiples études dont beaucoup n'émanent pas de leurs rangs, on aurait pu attendre des observateurs du mouvement écologiste qu'ils fassent de même, avant de statuer sur l'existence d'un « catastrophisme ». Or tel n'est pas le cas. Ni Ferry, ni Jacob, ni Sainteny, ni Lascoumes etc. ne se soucient d'évaluer l'ampleur du problème écologique, aucun ne se demande si des catastrophes nous menacent vraiment, avec les risques pour la démocratie que cela comporte. Le catastrophisme est ramené à une opinion parmi d'autres, son statut semble être purement psychologique, telle qu'une « préférence » chez les économistes néoclassiques. Même Alphandéry et ses collègues, pourtant plutôt à l'écoute, cèdent à cette attitude faussement neutre : les Occidentaux seraient « *convaincus d'être menacés par les catastrophes écologiques, persuadés des dangers qui pèsent sur la planète et préoccupés par le monde qu'ils laisseront aux générations futures* » (Alphandéry & al., 1991 : 5). Même réaction psychologisante chez Emmanuel Mounier, qui demeurait complètement incrédule par rapport aux enjeux écologiques, comme il l'exprima dans un opuscule indirectement destiné à Ellul et Charbonneau, bien que visant Paul Valéry : *La petite peur du XXème siècle* (1948).

Il vaut la peine de citer Mounier tant il constitue une sorte de bréviaire du parfait anti-écologiste. Mounier établissait ainsi le parallèle entre « *l'angoisse d'une catastrophe collective du monde moderne* » et la réaction d'un voyageur transporté dans une voiture dont il ignore le premier secret, et qui tomberait en panne (1948 : 18) : « *c'est une réaction infantile de voyageurs incompétents et affolés* ». Est évidemment convoqué à la barre le mythe de l'apprenti-sorcier qui habiterait la nature humaine de toute éternité et que les écologistes ne feraient que réactualiser sans la moindre originalité, de même que le mythe du pacte avec le diable. Leur sont opposés l'humanisme de l'aventure technique, en l'occurrence de l'aviation. L'accroissement de pouvoir sur la nature est tenu pour un accroissement des responsabilités, le pouvoir de l'humanité de se détruire soi-même étant assimilé au passage de l'humanité à l'âge de la maturité, à la fin de l'innocence enfantine. Ce qui est sous-entendu est évidemment que seuls des êtres immatures peuvent refuser cette responsabilité. La critique de la machine est ramenée à la réaction de peuples primitifs devant un fruit inconnu, citation de Lévy-Brühl, célèbre théoricien de la « mentalité primitive », à l'appui. Le souci de protéger la nature est dénoncé comme nostalgie d'une nature éternelle qui n'a jamais existé... Faisant allusion aux Luddites, Mounier estime qu'en agissant ainsi « *l'ouvrier a réagi brutalement, par une réaction puérile, comme l'enfant brise l'objet qui l'a blessé. Ces réactions ouvrières étaient spontanées, dépourvues de système justificateur, primitives au plus strict degré.* […] *le mouvement ouvrier, après quelques secousses au début de la révolution industrielle, y est resté massivement étranger* » (*ibid.* : 32). Le machinisme, pour Mounier, dépend entièrement de son usage. « *La technique ne rompt avec la vie que sous la direction de l'esprit humain, pour faire passer notre condition d'une immanence esclave dans une nature inhumaine, proche de l'animalité, à la maîtrise réfléchie d'une nature*

humanisée » (*ibid.* : 49).

Que le problème écologique ne soit que « psychologie » ne fait l'objet d'aucune enquête, quant à son bien-fondé. N'est-ce pas là un cas de « sociocentrisme » au sens où Catherine Larrère le définit, c'est-à-dire une focalisation sur la gestion sociale du risque, plutôt que sur le risque lui-même (Larrère, 1997 : 114) ? Le fait est dommageable, en tout cas, pour l'étude de l'écologisme, puisqu'un élément important de la raison d'être de ce courant se trouve ainsi écarté.

Pour déterminer si la situation est catastrophique ou pas, et s'il est instructif ou inutilement paralysant de se laisser gagner par la peur, la seule solution disponible est de discuter des enjeux écologiques eux-mêmes. Or non seulement les critiques du mouvement écologiste ne se livrent pas à l'exercice, mais, bien qu'ils s'en défendent vigoureusement, ils trahissent généralement tôt ou tard soit une foi dans la technique soit une défiance de principe envers l'existence même du problème, les deux allant d'ailleurs souvent de pair. Dans l'une de ses rares prises de positions sur le sujet, Jean Jacob explique par exemple que la dangerosité réelle du DDT était « contestée » par « *le chimiste Claude Fréjacques, ancien président du CNRS (1981-1989) et spécialiste de l'énergie nucléaire* » qui estimait que l'abandon du produit causerait « *des millions de morts* » (Jacob, 1999 : 173-174). On appréciera qu'un chimiste spécialiste de l'énergie nucléaire (!) soit cité à la barre pour défendre les pesticides, et que son catastrophisme soit pris au pied de la lettre, au lieu d'être saisi de manière distanciée. Les critiques devraient pour le moins mesurer les risques d'une trop grande confiance dans leur propre ignorance. Alphandéry & al. finissent par reconnaître l'erreur qu'il y aurait à trop stigmatiser le discours catastrophiste, qu'il n'est pas approprié de l'aborder comme un néopaganisme, une régression infantile et un déni des Lumières, de manière à esquiver la question des ravages qui sont bien réels (Alphandéry, 1991 : 102). Mais ils ne vont pas plus loin dans leur analyse. Est-ce un effet du découpage disciplinaire, qui les incite à ne pas se prononcer sur des affaires qui leur semblent relever des sciences naturelles ? Ou une omission volontaire ?

Mais il y a plus. Ce sont les écologistes, porteurs de l'alerte, tels des Cassandre, qui sont considérés comme étant les fauteurs de trouble. Et cela sans que le bien-fondé de leur alerte ait même été analysé, répétons-le. Jacob, Ferry, Pronier & Le Seigneur semblent en effet plus soucieux d'endiguer l'écologisme, de le dépeindre comme une menace, que de s'intéresser à la question écologique. Raymond Pronier et Jacques Le Seigneur évoquaient en 1992 la présence aux États-Unis de « *mastodontes* » de l'écologie : National Wildlife Federation, The Nature Conservancy, WWF, Sierra Club (Pronier & Jacques Le Seigneur, 1992 : 300), qu'ils qualifiaient de contre-pouvoirs « *étonnamment puissants et efficaces* » qui « *s'étendent peu à peu a l'ensemble de la planète* » (*ibid.* : 301). Greenpeace était décrit comme doté de moyens financiers qui « *laissent rêveurs* » (*ibid.* : 303). Luc Ferry reprenait cette thèse, sans la vérifier, mentionnant l'existence du « *très puissant* » Sierra Club (Ferry, 1992 : 19), estimant que la deep ecology serait l'idéologie « *dominante* » aux États-Unis et en Allemagne (*ibid.* : 19, 27, 37, 110), rangeant Greenpeace parmi les organisations les plus visibles de ce mouvement (*ibid.* : 212). Dominique Bourg, on l'a vu, évoquait un « *scénario fondamentaliste* » (1996b) d'une ampleur électorale s'élevant autour de 17%, donc comparable au score électoral obtenu par le Front National en 2002, quand un million de personnes étaient descendues dans les rues, choquées. Et que penser du risque « *d'internationale verte* », pointée par Raymond Pronier et Jacques Le Seigneur ?... De la coordination mise en place dans 44 pays et

du projet supposé des Verts de renouer avec le rêve socialiste ? Que penser de l'affirmation selon laquelle les écologistes « *auraient les gouvernements avec eux* » (Pronier & Le Seigneur, 1992 : 324) ? L'énormité de l'affirmation, vingt ans après, ne peut que troubler. Non seulement « l'Internationale Verte » n'a guère fait parler d'elle, mais en plus aucun État n'a pris de virage écologique massif, bien au contraire, comme en a témoigné le Sommet de Johannesburg, puis de celui de Rio +20.

Pourtant les éléments attestant de la réalité des risques avancés par les écologistes sont nombreux, sur le plan scientifique. Rien ne permet de mettre ces éléments en doute sans plus ample examen. Le Club de Rome, en 2012, en prévision du Sommet sur le Développement Durable, a rendu un nouveau rapport (2012) dans lequel il estime que ses travaux antérieurs se voient confirmés, notamment le premier rapport, précurseur, de 1972. L'Agence Internationale de l'Énergie a reconnu en 2010 que le pic de pétrole conventionnel avait été passé, comme le suggéraient les sources sur lesquelles s'appuient les écologistes (Cochet, 2004). Le *Rapport du Millénaire sur les Écosystèmes* (2005) a établi que 60% des écosystèmes étaient dégradés ou utilisés de manière non durable. Et l'on pourrait ainsi aligner les chiffres les uns à la suite des autres. Difficile de renvoyer les revues scientifiques, les réglementations, les négociations internationales etc. à une « internationale verte » qui œuvrerait en sous-main. La théorie du complot est une solution de facilité qui explique tout sans avoir à faire de démonstration : toute personne accordant crédit aux problèmes écologiques est écologiste, et l'affaire est réglée. Qu'un complot de si grande ampleur et impliquant des personnes venant d'horizon si différents, le tout sans connexion évidente, sans but perceptible, puisqu'il n'y a ni intérêt financier ni objectif politique sous-jacent, n'a pas semblé poser question aux tenants de cette posture.

Ceux qui mettent en garde contre les écologistes, sans plus d'étude des risques, s'alignent en réalité sur la position de la technocratie, pour qui l'inquiétude vient de ce que l'opinion publique est mal informée, incompétente ou irrationnelle (Beck, 1986 : 111 ; Godard & al, 2002 : 186). Deux rapports de l'Agence Européenne de l'Environnement[74] montrent que le souci des autorités a été plus souvent de dénier l'existence de la menace que d'y faire face : effondrement de stocks de pêche (et disparition concomitante de l'activité), rayonnements ionisants (X, gamma, beta, alpha), l'amiante, le PCB, les pesticides organochlorés dans le cas de la pollution des Grands Lacs américains (lac Michigan, Erié etc.), les changements climatiques etc. Le souci premier des autorités a été de relativiser l'importance des risques et des porteurs de risque, au profit de la santé de l'économie et de l'autorité des experts. L'enjeu était d'abord d'éviter un « découplage » entre responsables et société civile (Godard & al, 2002 : 20). Les dispositifs de représentation qui sont mis en place ont d'abord eu pour but de rassurer les populations, et non de réduire le risque.

L'étude des risques a cherché à savoir pourquoi comment se produisent des catastrophes. Les enseignement sont instructifs. Habituellement on suppose que les actions sont menées selon la « roue de Deming » : « *plan, do, check, act* » (planifier, faire, vérifier, corriger). C'est aussi le fondement de la décision rationnelle, sur laquelle repose implicitement un grand nombre de modèles philosophiques. Mais la décision réelle peut être éloignée de ce modèle. Les chercheurs en cindynique (« science du danger ») ont ainsi identifié différents « Déficits Structurels Cindynogènes » (DSC), des éléments susceptibles

[74] EEA, *Late lessons from early warnings*, Volume 1 (2002), Volume 2 (2012).

d'accentuer les dangers existants de manière potentielle dans un environnement (Kervern, 1995) : culture d'infaillibilité ; culture du simplisme ; culture de la non-communication ; culture du nombrilisme ; subordination des risques à la production ; dilution des responsabilités ; absence de retour d'expérience ; absence de méthode cindynique ; absence de formations aux risques ; absence de planification des situations de crise. Aucun d'entre eux ne tombe facilement sous le sens.

En psychologie sociale J.L. Beauvois et R.V. Joule (1981, 1998, 2002) ont montré l'importance des phénomènes de rationalisation dans les comportements : « *l'individu rationalise ses comportements en adoptant après coup des idées susceptibles de les justifier* ». L'individu finit ainsi par être intimement persuadé du bien-fondé de sa nouvelle opinion. On appelle « escalade d'engagement » « *cette tendance que manifestent les gens à s'accrocher à une décision initiale même lorsqu'elle est clairement remise en question par les faits* ». Et les organisations peuvent présenter ce genre de travers : si les choses semblent souvent fonctionner en dépit du bon sens, c'est sans doute parce que nul n'osera jamais avouer ouvertement que telle ou telle directive était une véritable idiotie : « *Tout se passe comme si le sujet préférait s'enfoncer plutôt que de reconnaître une erreur initiale d'analyse, de jugement ou d'appréciation* » (R.V. Joule).

Enfin Jared Diamond s'est demandé, à la lumière d'une analyse des causes de la disparition de civilisations du passé, si les sociétés pouvaient causer leur propre perte. Il répond par l'affirmative à la question, et donne quatre causes principales (2006 : 480-500) :

- la nouveauté du risque (pas d'expérience antérieure de problèmes similaires et pas de sensibilité à la possibilité qu'ils adviennent)
- difficulté à percevoir le risque (« *la circonstance la plus répandue d'un échec de perception est celle d'une tendance lourde marquée par des fluctuations* »)
- priorité donnée à la rationalité interne (ce que les économistes et d'autres spécialistes de sciences sociales appellent le « comportement rationnel », l'idéologie de la croissance économique et de la confiance dans les Marchés par exemple, mais aussi plus généralement la soif du pouvoir)
- et le déni de la menace : « *la dernière raison spéculative que je mentionnerai pour expliquer l'échec irrationnel dans les tentatives menées pour résoudre un problème que l'on perçoit est le déni d'origine psychologique. Si une chose perçue suscite en vous une émotion douloureuse, elle sera inconsciemment supprimée ou niée, afin d'éviter cette douleur, angoisse ou peur, quitte à ce que le déni conduise à des décisions désastreuses* »

Or plusieurs problèmes écologiques remplissent ces conditions. Le cas des changements climatiques, par exemple : le climat n'a jamais changé jusqu'ici ; son évolution est lente et imperceptible, sous réserve de changement brutal à venir ; les priorités sociales sont axées sur le développement de l'industrie, pas la stabilité du climat ; le problème est nié par les acteurs, ce qui leur évite d'avoir à se remettre en cause. Ou encore les OGM (« organismes génétiquement modifiés ») : la sélection par prélèvement des gènes est radicalement différente de tout ce qui s'est fait jusque-là ; les effets génétiques sont invisibles, dans un premier temps, il faut même peut-être attendre plusieurs générations ; les compagnies de biotechnologies doivent rentabiliser leurs investissements ; elles ne doivent pas inquiéter les actionnaires et tiennent donc

des discours triomphalistes.

S'ils ne souhaitaient pas se prononcer sur le fond du dossier, les observateurs auraient au moins pu rendre compte de la méfiance permanente des écologistes envers l'éventualité d'un écofascisme ou d'un régime autoritaire, hétéronome, qui serait porté au pouvoir à l'issue de crises majeures. Cet élément est systématiquement évincé des analyses de l'écologisme qui sont proposées au public. Le « catastrophisme » cherche d'abord à éviter la catastrophe, voilà qui apparaît à la lecture de la littérature écologiste et qui n'a pas été souvent souligné par les observateurs. Et si Hans Jonas occupe une position centrale, c'est sous un angle un petit peu inattendu. Jonas est en effet celui qui, contre ceux qui attendent qu'un avenir meilleur vienne de lui-même, grâce à la technique, cet auteur prend acte de l'innovation introduite par le rapport du Club de Rome et en appelle à la « *futurologie comparative* » (Jonas, 1979 : 61). « *L'heuristique de la peur* » qu'il préconise n'a pas vocation à servir de socle au contrat social, comme semble le croire Ferry ; elle est fondée sur l'idée que ce que nous ne voulons pas se laisse plus facilement reconnaître et fait plus facilement consensus que ce que nous voulons (*ibid.* : 63). Et cela a une portée générale, car comme le suggère Ellul, ce que croient les écologistes est moins clair que ce qu'ils ne croient pas (Ellul, 1987 : 7). C'est donc de choix interdits dont il est question, au motif qu'ils violeraient les droits de l'être humain, en premier lieu celui de droit à l'existence, qui conditionne tous les autres. En s'abstenant de définir une société idéale, en restant dans les limites de l'individualisme, Jonas reste plus proche du « libertaro-libéralisme » écologiste que d'un quelconque régime autoritaire. « L'heuristique de la peur » n'est rien d'autre qu'une anticipation rationnelle de menaces qui ne sont encore qu'hypothétiques (Jonas, 1990 : 62), puisqu'elles n'ont pas encore eu lieu. À sa suite Jean-Pierre Dupuy (2002) appelle « catastrophisme éclairé » le fait d'obtenir « *une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation* » (Dupuy, 2002 : 214).

Ce que Jonas théorise et rend compte, en réalité, c'est l'extraordinaire prolifération des scénarios, dans tous les secteurs de l'activité des sociétés industrialisées. Alors que dans les années soixante-dix prévalait l'idée que demain serait la prolongation des tendances d'hier (« plus vite, plus loin et pour moins cher »), les travaux fondateurs du Club de Rome, en matière de modélisation, ont laissé entrevoir la possibilité que la réalité soit « *moins vite, moins loin et pour plus cher* » (Cochet, 2004). Il serait fastidieux de citer tous les scénarios qui ont pu être faits dans les domaines de l'agriculture[75], de l'énergie[76], des transports[77], de l'habitat[78], des émissions polluantes telles que les gaz à effet de serre[79], des technologies de l'information[80], usages des écosystèmes[81] etc. C'est de cette manière-là que l'on discute de l'avenir, désormais. L'heuristique de la peur, loin d'être un problème philosophique réservé à quelques spécialistes, est une

[75] INRA / CIRAD, *Agrimonde – agricultures et alimentations du monde en 2050 : scénarios et défis pour un développement durable*, 2009.
[76] Scénario négawatt 2011 www.negawatt.org ; Agence Internationale de l'Energie, World Energy Outlook, 2011 etc.
[77] Schade W., *iTREN-2030 integrated transport and energy baseline until 2030*, 2009.
[78] CERUR / MANA, *Habitat post-carbone – scénarios prospectifs 2020-2050*, MEEDDEM / Ademe, 2010.
[79] GIEC, *Fourth assessment report*, 2007.
[80] GeSI (Global eSustainability Initiative), *SMART 2020: Enabling the low carbon economy in the information age*, 2008 ; Flipo & al., *Peut-on croire dans les TIC vertes ?* Presses des Mines, 2012 ; BIO IS, *Impacts of ICT on energy efficiency*, Report to DG INFSO, 2008.
[81] *Millenium Ecosystem Assessement*, 2005.

pratique désormais établie, à toutes les échelles de gouvernance : régions, villes, entreprises etc. En quoi Eva Sas a bien raison de faire de Jonas un philosophe important, pour l'écologisme, mais pas seulement pour les raisons qu'elle met en avant, qui tournent essentiellement autour de la précaution. L'activité d'exploration active de l'avenir, là où libéralisme et marxisme se contentaient de reproduire le passé, est un trait majeur de l'écologisme. Ceci va plutôt dans le sens d'un « changement de paradigme », indiquant que la pratique ne va plus de soi.

La possibilité de différents avenirs technologiques possibles conduit à réintroduire de la démocratie, et non de l'autoritarisme. D'où ce fait déjà constaté avec le droit de l'environnement que l'écologisme introduit de la démocratie dans la technique, ce qui a donné lieux à divers travaux (Callon & al., 2001 ; Feenberg, 1999 ; Sclove, 2003). Denis Duclos définit même l'écologisme comme une forme de reconquête des modes de contrôle du risque scientifique et technique par la société civile (1989 : 216). Une crainte récurrente de la part des écologistes est que la classe politique se soude autour de la « *forteresse technologique* » (Duclos, 1989 : 228), et se contente de miser sur la sagesse, comme Raymond Aron face aux critiques de la technique : « *rien n'interdit d'imaginer la dissémination de la sagesse en même temps que des armes nucléaires* » (Aron, 1969 : 209). La science, en s'appropriant la définition des risques (Beck, 1986 : 54), devient hétéronome, normative, anti-démocratique. Une crise met en cause les choix collectifs fondamentaux. Les autorités en tendance à pratiquer le déni et la fermeture, comme le reconnaissent Godard, Henry et Lagadec (Godard & al, 2002 : 30), et comme l'a encore montré l'exemple de Fukushima. Lagadec estime au contraire que ce qui compte, pour restaurer le tissu social et la confiance, c'est l'ouverture aux questionnements et l'instauration d'une communication authentique qu'il faut mettre en place (*ibid.* : 244-270), avec le risque évidemment que le peuple n'avalise pas les choix des autorités.

Dans cette situation l'un des soucis constants des mouvements écologistes se rapporte à la menace que ces risques constituent pour la démocratie. André Gorz disait par exemple que la crise écologique, en tant que facteur de désordre ou de changement social, selon les appréciations que l'on porte, pouvait être surmontée de deux manières : par l'hétérorégulation technofasciste ou par l'autorégulation conviviale (Gorz, 1977 : 92 ; 1975 : 112). Cette inquiétude est largement partagée dans le milieu écologiste, et explique en grande partie la méfiance à l'égard des différentes formes de concentration de pouvoir. Ainsi chez Lebreton, par exemple : « *pour moi, l'écofascisme consiste à demander à l'écologie les règles d'une meilleure gestion – au niveau des pollutions, par exemple – mais à refuser les principes de redistribution des richesses ou de démocratie qu'implique aussi l'écologisme » - figer la structure sociale actuelle et laisser, « comme aux États-Unis », des clubs acquérir des centaines d'hectares. Au contraire « pour que ces limites soient comprises, admises et respectées, elles se doivent d'être les mêmes pour toutes les couches sociales, imposées sans écofascisme, sans coercition, ni de manière autoritaire* » (Lebreton, 1978 : 318). Le risque fasciste n'est donc peut-être pas là où Jean Jacob le croit.

La perspective d'une catastrophe permet donc d'ajouter une troisième raison aux deux évoquées plus haut qui permettent de lier l'écologisme aux années trente. Les observateurs endossent la position des sceptiques, celle de ceux qui doutent d'une catastrophe possible. C'est aussi ce que Pierre Milza reproche à Zeev Sternhell, qui traite du fascisme comme s'il n'y avait pas l'imminence d'une guerre. Sternhell

laisse penser sans l'assumer ni le démontrer que les cadres institutionnels auraient pu, sans la montée de courants jugés parasites, résoudre les problèmes pratiques auxquels la société était confrontée. Qu'est-ce qui le prouve ? Il aurait fallu analyser le péril lui-même, et pas se contenter de fustiger certaines réponses, au motif de leur caractère inconvenant. On ne saurait proposer d'analyse convaincante et cohérente des politiques écologistes en laissant cet élément de côté.

Ceci explique aussi pourquoi les écologistes sont difficiles à classer, dans le champ politique. Leur rapport aux institutions varie en fonction de la situation. D'une menace à l'autre ils peuvent adopter une posture différente, suivant leur évaluation.

3.3. Des (nouveaux) mouvements sociaux

L'analyse proposée jusqu'ici ne paraît toujours pas entièrement satisfaisante. Ce qui fait problème, au fond, c'est ce « ni droite ni gauche », cette crise du progrès. Peut-elle être simplement saisie à l'intérieur du périmètre « politique » classique, celui des sciences politiques (jeu des partis et des programmes etc.), comme nous l'avons fait jusqu'ici ? Les nombreux biais que nous avons détectés dans les analyses qui sont proposées dans ce cadre indiquent que non, nous devons aller plus loin, tant les données sociologiques dont nous disposons ont été élaborées dans l'ancien cadre « droite-gauche », un cadre qui nous semble à présent largement pris en défaut. Les travaux qui s'en servent pour observer le comportement des écologistes tendent donc tous, d'une manière ou d'une autre, à occulter ce que nous voudrions voir, afin de pouvoir repérer l'écologisme dans le champ de la pensée politique. On peut donc considérer à ce stade que nous n'avons fait que redresser l'analyse de l'écologisme de ses erreurs les plus grossières, sans être parvenus encore à rendre compte de l'objet lui-même dans sa complexité. C'est pourquoi l'ensemble paraît encore un peu hétéroclite et arbitraire. Pour dépasser la difficulté nous devons revenir en-deçà du politique au sens de la science politique, pour nous intéresser un peu plus dans le détail aux « nouveaux mouvement sociaux » qui émergent dans les années soixante-dix, puisque l'écologisme fait partie d'entre eux. De la sphère de « la » politique nous passons un peu plus dans la sphère « du » politique au sens large, incluant la société civile et ses rapports avec l'État.

Et Mai 68 joue un rôle-clé, dans cette évolution. L'événement surprit tout le monde (Descombes, 1979 : 196). À ce moment-là Sartre définissait le marxisme comme « *la philosophie indépassable de notre temps* » (1960 : 14). Mai 68, c'est le moment où « *les structures descendent dans la rue* »[82]. Les structures, à ce moment-là, c'est l'infrastructure et la superstructure, l'économie et le politique, celle-ci étant réputé commander celle-là, d'après le schéma marxiste. Ce sont aussi les structures alternatives au marxisme, qui se développent depuis quelque temps, en psychanalyse (Lacan), en ethnologie et anthropologie (Lévi-Strauss), mais aussi en sociologie. Pour Touraine (1969) nous assistons à l'émergence d'une société « *post-industrielle* », dont les conflits ne seraient pas exclusivement structurés autour du contrôle de l'instrument de production, c'est-à-dire de l'industrie. À la différence de la lutte des classes et des mouvements « ouvriers », ce que l'on appelle alors les mouvements *«* sociaux » semblent avoir la technocratie ou « *la*

[82] Cité par Lacan J., *Le Séminaire IV - La relation d'objet, 27 février 1957*, Paris, Seuil, 1994, p. 444 mais inscrit sur un mur de la Sorbonne, semble-t-il, et ayant fait l'objet de nombreux commentaires.

société programmée » pour adversaire (Touraine, 1984 : 67). Que les analyses écologistes telles que celles d'Yves Lenoir, de Jacques Ellul ou de Bernard Charbonneau reprennent cela montre aussi qu'elles sont en prise avec la société. Avec la descente des structures dans la rue c'est la superstructure qui reprend de l'importance, c'est le *logos* qui reprend vie, posant la question du sens de sa *praxis*, là où le marxisme et le libéralisme, chacun de leur côté, avaient cru pouvoir clore la discussion et en établir les critères définitifs. Ainsi émerge la question de la « pratique théorique » chez Althusser, qui suscite la défection d'Etienne Balibar et de Jacques Rancière, notamment, du marxisme classique, posant par la même occasion la question du rôle de l'intellectuel dans les « ensembles pratiques » (Sartre) au sein desquels il n'est qu'un élément parmi d'autres. Rancière montre ainsi combien la vie réelle des prolétaires est éloignée de ce qu'on pu en dire les avant-garde éclairées (*La nuit des prolétaires*, 1981). De toutes parts, on cherche à intégrer les mouvements sociaux dans des problématiques nouvelles telles que celle de l'identité, le genre etc. Ces pistes sont aussi le fruit des multiples entreprises de « déconstruction » (Derrida), d'analyse de la « microphysique du pouvoir » (Foucault) etc. Du côté libéral, en France, c'est Rawls qui est incontestablement le symbole de la renaissance de la philosophie politique, qui pouvait être jusque-là être considérée comme incarnée principalement par les « *libéraux de la guerre froide* » : Aron, Popper et Berlin (Audard, 2009, 27). Sa *Théorie de la Justice* est publiée aux États-Unis en 1971. Elle n'est traduite qu'en 1987, mais son influence se fait sentir beaucoup plus tôt. Dans l'après-guerre, le centre de gravité intellectuel se déplace en effet lentement vers les États-Unis, où les intellectuels du vieux continent puisent de plus en plus d'inspiration, et parfois exportent leurs idées avec succès, à l'exemple de la « french theory ».

De l'avis général, les années soixante et soixante-dix sont le lieu de l'émergence de nouveaux investissements, en termes de désirs et d'identités : féminisme, multiculturalisme, écologisme, genre etc. On s'accorde aussi sur le fait que ce nouvel essor, dont l'enjeu n'est pas totalement éclairci, comme en témoignent les nombreux débats dans le domaine, est concomitant d'un affaiblissement du marxisme, tant sur le plan de l'idéologie (le moment Althusser) que sur le plan des masses militantes. Le signe le plus voyant de ce déclin est la perte de vitesse du Parti Communiste, sanctionné de plus en plus durement aux élections. Le mouvement ouvrier n'est plus le seul possible. « Prolétaire » et « capitaliste » ne sont plus les seules identités permises. L'interprétation de Mai 68 est le lieu d'une controverse, dont l'issue est peut-être liée à l'interprétation de notre temps, en tant que rupture avec celui qui l'a précédé, qui fut dominé par l'affrontement du marxisme et du libéralisme.

Compte tenu de ce que nous savons déjà de l'écologisme, nous allons essayer de saisir où se nourrit ce courant, afin de mieux en cerner le sens. Trois pierres de touche vont nous servir de repère ici pour nous assurer que nous balayons suffisamment l'espace de la pensée politique, au cours de cette période : *Le Même et l'Autre* (Descombes, 1979), *La pensée 68* (Ferry & Renaut, 1985) et *Hémisphère gauche* (Keucheyan, 2010). Descombes fait généralement référence, pour la période, ce qui explique notre choix. Le livre de Ferry et de Renaut ne fait pas référence, il est plus proche du pamphlet, néanmoins l'analyse a montré, jusqu'ici, que suivre ce fil était assez productif, pour comprendre l'écologisme, aussi continuons-nous sur cette voie. La synthèse de Keucheyan, enfin, se situe dans un moment où, après avoir vu proliférer les théories et les théoriciens, un besoin de faire le point se fait sentir, dans la pensée critique[83].

[83] Autres synthèses : Éditions Amsterdam, *Penser à gauche : figures de la pensée critique aujourd'hui*, Paris, 2011 ;

Cet effort, quoiqu'imparfait, indique tout de même des lignes de force.

Mai 68, en langage hégélien, c'est le moment de la subjectivité qui s'affirme dans son ambivalence contre le moment de l'objectivité, que celle-ci se manifeste comme économie politique ou sa critique, ou comme progrès des sciences et techniques. Les « politiques de l'identité », de la « reconnaissance », de la « différence » ont cet élément en commun. Par contre-coup se trouve posée la question de la logique des « ensembles pratiques » que sont les sociétés, les groupes et les collectifs, s'ils ne peuvent plus se ramener ni au simple jeu du marché ni à l'action émancipatrice de la seule classe ouvrière. L'écologisme, au travers de la figure centrale de Serge Moscovici, propose ses propres analyses, qui semblent proches de la « révolution moléculaire » théorisée par Deleuze et Guattari, ce dernier ayant même fait un court passage au sein des Verts. C'est oublier ce que Deleuze et Guattari doivent à la *Critique de la raison dialectique* de Sartre qui, reprenant les choses à la racine, est le cadre théorique qui semble le mieux rendre compte, sur le plan de la philosophie politique, à la fois des travaux de Moscovici et des pratiques écologistes, confortant ainsi sous un autre angle la profonde congruence d'ensemble. C'est oublier aussi que Deleuze et Guattari sont productivistes en diable, tout en étant assez largement compatibles, à la différence de Sartre, avec ce « nouvel esprit du capitalisme » évoqué par Boltanski et Chiapello, qui a su récupérer une partie des critiques issues de Mai 68, pour les recycler dans « les années fric », le « standard sur mesure » et autres stratégies de conquête de consommateurs narcissiques affichant leur « différence », sans se soucier de son rapport avec l'universalité et donc avec la globalisation en cours.

Si l'on suit la triade hégélienne comme fil conducteur de l'analyse, nous sommes successivement conduits à la psychanalyse, à la phénoménologie et à l'existentialisme, tout d'abord, comme lieux de dévoilement du sujet-dans-le-monde ; aux diverses critiques de l'aliénation et de la réification, du pouvoir et du micropouvoir, ensuite, comme moments au cours desquels la conscience s'objective et se perd tout à la fois, se heurte à ce qui n'est pas elle, à ce qui lui est étranger ; puis aux multiculturalismes, aux « procéduralismes » (éthiques de la discussion, de la communication etc.) et aux structuralismes, bref aux « philosophies de la différence » au sens large, enfin, qui sont souvent conçues comme autant d'antidotes à la fascination envers le Savoir Absolu dont le marxisme est désormais accusé. Chacun de ces moments de la « pensée 68 » donne quelque chose à voir de l'écologisme, qui se nourrit de manière très libre à ces différentes sources, comme le laissent entrevoir les auteurs mobilisés ici ou là dans la littérature militante. Ce qui ressort toutefois de ce parcours est la centralité de Sartre, à la fois en tant que source d'inspiration effective des tentatives théoriques qui se succèdent, dans leurs liens pratiques ou théoriques avec l'écologisme, et en tant que projet théorique : le projet d'établir à quelles conditions une raison dialectique est encore possible, compte tenu des faiblesses du projet marxiste, un projet dont l'ambition n'a guère été égalée depuis. Cette centralité de Sartre est une surprise, car après tout, même si des noms importants de l'écologisme tels qu'André Gorz ou Andrew Dobson s'y réfèrent, c'est un auteur qui est quasiment absent du champ, voire même de la pensée contemporaine en général. L'importance de Sartre tient en outre à des éléments conceptuels précis que même Gorz et Dobson ne mobilisent pas : sa théorie des « ensembles pratiques » et son concept de « facticité ». Sartre n'a en somme que le tort de tenir implicitement le milieu matériel pour de la matière inanimée, dotée du statut d'un pur instrument (la « matière ouvrée ») - un tort partagé par Gorz, nous y reviendrons.

un volume est en préparation aux éditions de L'Échappée.

3.3.1. Rappels sur la dialectique hégélienne

La grande critique que Hegel adresse à Kant est d'avoir construit un formalisme vide, une liberté de conscience qui ne rend pas compte de l'activité de l'esprit en tant que vie, en tant que sujet, dans l'histoire et dans la matérialité de la nature (Stanguennec, 1997 : 61). Dès 1801 le philosophe d'Iéna s'inscrit en faux contre l'entreprise kantienne de limitation des pouvoirs de la raison. L'entendement n'est qu'abstraction, unilatéralité, finitude. Il n'accède pas au savoir vrai, concret, qui suppose de « s'étranger » dans la nature, dans l'altérité. Or qu'est-ce que la philosophie, si ce n'est le savoir ? Kant a rendu la philosophie impossible, et par là c'est la vie même qu'il a rendu impossible. Le vrai ne peut pas simplement relever de « *phénomènes* » (Hegel, 1830 : §40), car ses conséquences, sur nous et sur le monde, sont bien réelles. Chez Kant le penser est « *destitué de toute autorité* » (*ibid.* : §60). Un savoir comme tel est un savoir vrai, certain de soi, « *effectif* » c'est-à-dire agissant : « *penser le monde empirique signifie essentiellement en modifier la forme empirique et la transformer en réalité universelle* » (*ibid.* : §50). Ce n'est pas simplement un savoir qui « correspond » à la réalité, comme le suggéraient les scolastiques (vérité comme *adequatio*), car la réalité change – et nous, qui faisons partie de la réalité, changeons. Le vrai est un résultat, souvent temporaire, évolutif. Ce que Kant présentait comme « le bon sens », le domaine des jugements, et dont il se désintéressait, est au contraire le domaine du vrai sur lequel le sujet doit compter en pratique, pour la vie concrète, réelle. Le sujet n'arrête pas de juger, de confronter les résultats, il est toujours « *inquiet* » (1807 : 151), il retourne sans cesse auprès de la chose pour vérifier s'il s'y trouve bien comme auprès de lui-même. S'il renonçait à la certitude, ce serait une forme de mort, de suicide (Stanguennec, 1997 : 83). C'est la « chose même » que le sujet veut mettre à jour. La vérité est le vrai, elle est à soi-même son propre fondement.

La question de la nature est centrale chez Hegel, en tant que moment nécessaire sur le chemin de l'absolu. C'est au motif qu'il n'a pas réellement pensé la nature que Hegel s'oppose à Fichte, qui lui semble s'être égaré dans un « idéalisme », voire même un « solipsisme » (Kojève, 1947 : 80), c'est-à-dire une pensée qui n'atteint pas la « chose même », la « *connaissance effective de ce qui est en vérité* » (1807 : 73), et s'en tient à une certitude intérieure, qui ne va pas chercher l'épreuve de soi à l'extérieur d'elle-même. Pour Hegel, Fichte a poussé le kantisme jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes : tout est construit par le Moi[84]. Kant et Fichte ont fait une oeuvre salutaire en mettant en évidence les principes de l'entendement mais ils s'y sont enfermés et ne saisissent pas la vie concrète, le réel effectif, agissant. Hegel s'oppose aussi aux philosophies romantiques telles que celles de Schelling pour qui l'unité absolue est atteinte par le sentiment ou l'intuition, sans la médiation des concepts (Taylor, 1975 : 45). Il entend faire la synthèse des deux : l'Absolu est pensable, autrement dit parler de « vérité » est permis, mais uniquement par des concepts, en tant que réel effectif – et non par le sentiment, qui n'est intelligible qu'une fois ramené au concept. Le concept est le résultat d'un processus par lequel le Moi s'extériorise dans la nature (par quoi il faut aussi entendre son propre passé, son « inconscient » comme dira Freud), y rencontre l'altérité et de ce fait se transforme, évolue, puis revient à soi sans abolir les différences (« *identité de l'identité et de la non-identité* »). Le Moi se transforme lui-même et transforme la nature, le donné, dans une relation de réciprocité qui ne cesse jamais, l'enjeu étant de ramener les deux « chez soi » : dans la raison, la vérité

[84] Telle est aussi l'interprétation que fait Caron-Parte M., *Lire Hegel*, Paris, Ellipse, 2000, p. 30.

absolue. L'esprit parcourt ainsi différentes étapes qui, dans l'histoire, l'amènent au Savoir Absolu, qui n'est rien d'autre que la connaissance de soi (1830 : §377). Pour Hegel le réel est « dialectique », non pas au sens où, comme chez Kant, la raison suscite des apparences (« la métaphysique ») dont nous devons nous garder au profit d'un « *usage régulateur* » de la raison, mais parce que le réel évolue, change, se transforme, comme le sujet, qui de ce fait ne reste pas dans une « *statique éternité* » (Alquié, *Introduction à la critique de la Raison Pure*, 1781 : VIII).

Le système de Hegel s'expose en une œuvre majeure : l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817). La *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), d'abord présentée par Hegel comme une introduction au système, est ensuite réintégrée dans celui-ci comme l'un de ses moments (Kervégan, 2005 : 55) : celui qui s'attache à penser la conscience comme phénomène qui vient progressivement à la conscience de soi, par expériences successives. Ce développement de la vérité, vu du point de vue de la conscience (point de vue intérieur ou « en soi »), n'est possible que parce qu'il existe un regard extérieur, celui de Hegel qui écrit la *Phénoménologie*. Ce point de vue extérieur ne peut décrire les expériences successives de la conscience que parce qu'il les connaît, que parce qu'il est arrivé en un point où il se connaît lui-même suffisamment pour pouvoir le faire : parce qu'il est à la fin de l'histoire, à un point où la chose coïncide avec son concept. À ce moment la conscience n'est plus seulement « en soi », unilatérale, inconsciente de ce qu'elle est, indifférente à ce qui est étranger (1807 : 21), mais « pour soi » : elle se comprend elle-même dans l'ensemble de ses articulations et de ses moments, qu'elle n'a pas fondu dans une unité indifférenciée, à la manière des romantiques. Quand la conscience n'est qu'« en soi », quand elle s'échine par exemple à examiner les structures de son entendement, comme chez Kant, n'est pas effective, elle n'est pas vivante.

La connaissance vraie est connaissance de la totalité, car la vérité ne peut s'établir de manière isolée. N'est vrai que ce qui est vrai de manière absolue, sans relativité, et l'établir implique de connaître toutes les conditions, sans exception. Par exemple que César ait franchi le Rubicon implique que la Terre soit régie par la gravité, que la vie soit apparue (sans cela César n'eût pas existé), que Rome soit en état de déréliction etc. Sans connaître l'ensemble des conditions on ne peut pas *comprendre* que César ait franchi le Rubicon, on ne peut donc pas le savoir – pour Hegel, connaître c'est comprendre (synthèse des moments), et non expliquer (analyse des moments en tant que séparés les uns des autres). C'est la critique que Hegel fait aux sciences positives qui, produisant un savoir éparpillé, affirment d'une chose tout et son contraire, sans pouvoir articuler ces différences entre elles, ni même toujours chercher à le faire ; critique que Whitehead reprendra à son compte. De cette référence à l'absolu apparaît que philosophie et religion ont le même objet : l'Absolu, le Tout. La différence entre les deux est que la première connaît par concepts, alors que la seconde connaît par représentations, un mode de connaître qui ne respecte pas entièrement les caractères du vrai, notamment l'épreuve empirique. Hegel préserve donc de Kant une critique de la métaphysique et de l'usage transcendant de la raison, tout en indiquant que la religion n'est pas simplement un usage illégitime de la raison : elle possède une vérité, au sens où elle est effective. La représentation fige et sépare ce qui est mobile et relié (1830 : §565), elle comporte encore de l'abstraction, de l'étrangeté, tandis que la philosophie est l'élément dans lequel l'esprit cherche à être entièrement auprès de soi, oppose représentation à représentation pour mettre à jour « la chose même ». La représentation par excellence, c'est l'idéalisme, le fait de confondre la logique des idées avec la marche effective du monde. Hegel met clairement en garde contre ce dont Marx, Lukács ou Sorel l'accuseront plus tard, estimant que

le maître d'Iéna a manqué à ses propres exigences.

Comprendre (c'est-à-dire pratiquer, vivre) est l'activité de la vie spirituelle, qui est toujours guettée par l'échec. Le repos est la mort. Ainsi un peuple, tel les Grecs, peut-il construire une époque sur des certitudes qui se révéleront fausses et donc défaites par la suite. Ces échecs ont toutefois une direction : le progrès de la raison, de la vérité, qui retourne peu à peu à soi. La vérité n'est pas d'emblée universelle : elle ne l'est qu'à la fin de l'histoire, à la fin de son épopée. Entre-temps, elle se cherche, s'égare, et dans cette quête ses incarnations charnelles successives périssent les unes après les autres. L'esprit, le sujet s'éprouve dans l'expérience, qui est perte des certitudes, pour en trouver de nouvelles – car le doute est désespoir, pas seulement méthode, comme chez Descartes (Caron-Parte, 2000 : 65), aussi ne peut-il se maintenir bien longtemps en vie. La quête de la vérité conduit l'individu au savoir et l'espèce au Savoir Absolu, au travers de la culture (« *Bildung* ») (1807 : 29). Au travers de cette quête l'individu s'éternise (1807 : 31).

Analyser c'est abolir la familiarité, l'évidence, et instituer des médiations de nature processuelles, conceptuelles (1807 : 32). C'est nier l'unité première du sujet et de l'objet, en faisant l'expérience de sa non-vérité. C'est sortir du moment romantique de fusion du sujet et de l'objet. Mais le risque, à ce moment-là, est que l'entendement élabore des notions qui sont immobiles, dissociées – et donc mortes (1807 : 47), car ce qui n'est pas lié de manière organique, interdépendant, est mort. Lukács parlera de « réification ». C'est le temps de l'essence, « *le concept en tant que concept posé : les déterminations ne sont que relatives* » (1830 : §112), c'est-à-dire séparées, dissociées. Pour devenir absolues, il leur manque l'articulation avec la totalité, seule susceptible de les élever à la vérité. L'esprit s'en aperçoit, car à l'analyse chaque chose lui apparaît comme étant la négation de l'autre : l'arbre n'est pas la terre etc. Vient alors le moment de la récollection, de la « négation de la négation », de la réorganisation des éléments dans une totalité, qui permet de déceler une vérité. Cette récollection n'est pas l'identité initiale : l'esprit n'est plus le même, sa praxis a changé, son concept aussi, par conséquent. L'étrangeté est abolie, aussi est-ce sous une forme plus rationnelle que l'identité est rétablie. Ce gain de rationalité s'exprime dans le fait d'avoir articulé et non pas aboli les différences qui sont nées de l'expérience. Ce triple mouvement identité / négation / négation de la négation dans une nouvelle identité est ce par quoi l'esprit revient vers soi dans un processus historique qui dure des siècles et des siècles. Le « retour à soi » (troisième moment) est donc souvent déçu par de nouvelles négations, qui n'ont lieu que parce que l'esprit n'est pas encore conforme à son concept – ce qui n'arrive qu'à la fin de l'histoire.

L'esprit est donc sous le coup d'une double menace : un raidissement dans sa propre identité, qui le conduit à se figer, à refuser tout ce qui n'est pas lui, à la manière des romantiques, ou une perte de soi dans le divers produit par l'entendement, dans l'analyse – à la manière des sciences positives, qui ne cherchent plus à comprendre mais seulement à découper le monde en petits bouts, sans se soucier de la cohérence du Tout. Le raidissement est le « *mauvais infini* » (1830 : §94) : la négation de la négation ne débouche pas sur un moment positif, celui de la compréhension, dès lors la raison se fait destructrice, elle refuse tout compromis avec le réel, elle s'enferme dans l'idéalisme, dans la pensée et la praxis d'un seul – c'est Robespierre et la Terreur, pour qui le divers des institutions et des médiations est une atteinte insupportable à la belle totalité incarnée par la « volonté générale », qu'il prétend incarner. Le véritable infini, pour Hegel, ne peut donc être qu'un infini dans le fini. Le vrai est de nature spéculatif, réticulé,

articulé, ce n'est pas la fusion romantique dans le grand Tout indifférencié – qui est toujours illusoire et finalement narcissique.

Hegel n'a recours ni à une « méthode » ni à un « outil » (tel que l'entendement) qui se distingue de son objet : « *la philosophie est privée de l'avantage dont bénéficient les autres sciences, celui de pouvoir* présupposer *aussi bien leurs* objets […] *que la* méthode *de connaissance à utiliser* » (1830 : §1). La dialectique, que l'on résume souvent par « thèse-antithèse-synthèse », forme canonique de la dissertation de philosophie, est le mouvement de la vérité parvenant à elle-même, qui surgit au terme d'un *travail*. Ce qui chez Kant était présenté comme un problème insoluble (la dialectique), n'étant susceptible que d'une modeste autolimitation de la raison, devient chez Hegel le lieu même du progrès, de la vie, de la pratique.

Du point de vue de la conscience individuelle, qui est celui de la *Phénoménologie*, tout commence par la « certitude sensible », le pur « ceci » indicible, celui qu'on montre sans encore pouvoir en dire quoi que ce soit. Puis la conscience découvre que le « ceci » doit être distingué des autres : c'est « une table » et non « un arbre ». La conscience cherche à atteindre la vérité, par expérience et différenciation : cette table est en réalité une table de plâtrier, et non une table à manger. Ce faisant, elle se spécifie, se détermine, elle nie la diversité, s'élève à la généralité. Elle ne s'en rend pas compte : la conscience pense avoir identifié la chose, elle ne voit pas qu'en connaissant elle s'est changé elle-même, elle s'est éprouvée, elle a progressé dans l'ordre de la connaissance de soi, car connaître une table c'est aussi en connaître l'usage, la destination pratique (« de plâtrier » ou « à manger »).

C'est dans la célèbre « dialectique du Maître et de l'Esclave » que Hegel explicite le mieux ce fait (1807 : 165-176). La conscience, face à une autre conscience, se reconnaît elle-même comme conscience dans l'autre. Mais cette reconnaissance n'est pas symétrique : le Maître ne reconnaît pas l'Esclave, qui n'est tel que parce qu'il ne peut participer aux règles pratiques qui gouvernent l'usage de la table, il ne peut manifester son désir sinon sur le plan animal : un travail sans prise sur son destin, car l'Esclave travaille pour le Maître, lequel ne souhaite, quant au destin de l'esclave, que sa persistance dans le temps à l'identique. Ce que ne voit pas le Maître oisif ou guerrier est qu'il ainsi déconnecté des « arts mécaniques », que l'Esclave est contraint de mettre en œuvre et faire progresser : c'est la situation qui prévalait au Moyen-âge. Rome est l'époque à laquelle les Maîtres ne guerroient plus et ne risquent plus leur vie. Ils pensent être des Maîtres au repos, mais ils sont en réalité devenus des Esclaves, car le Maître n'est tel que pour autant qu'il risque sa vie. Étant au repos ils ne sont plus libres que dans leur espace privé, ce qui donne naissance à la « personne » privée. La conscience ainsi isolée devient « malheureuse », elle est séparée des autres consciences, auxquelles elle se heurte pacifiquement sans pouvoir se régler à elles. Elle en vient alors à imaginer un ordre harmonieux dans l'au-delà, et un Dieu qui l'y mènerait. D'où la commune servitude de tous dans la religion judéo-chrétienne : Dieu seul est le Maître désormais (Kojève, 1947 : 66).

Puis la conscience accède à la raison, qui est « *la certitude qu'a la conscience d'être toute la réalité* » (1807 : 202, 367). La conscience se reconnaît en Dieu, qui ne lui est donc plus extérieur. La raison est d'abord observante : elle se voit dans la nature, et estime que Dieu, c'est la nature, la nature est Tout. Puis elle découvre la loi : c'est Newton, qui croit que la nature est inanimée, sans vie. Les Lumières sont des Esclaves qui enquêtent sur l'ordre de la nature, et se détachent de l'ordre divin. Mais les Lumières

n'agissent pas, elles ont une attitude « théorique » par rapport à la nature (Kojève, 1947 : 82). Ce n'est que plus tard que la raison se fait agissante, qu'elle veut manipuler la loi pour la mettre à son service et rationaliser la nature, et ce faisant la rendre humaine. Mais cela n'engendre que chaos, dans un premier temps, car les actions se heurtent sans se comprendre, jusqu'à reconnaître que la nature est vie, et que la loi est intersubjective.

Dans l'élément de l'esprit la conscience se découvre d'abord coutume, bonnes mœurs, culture – la « *Sittlichkeit* », ou « *éthicité* »[85]. C'est déjà un ordre distinct de celui de la famille, plus vaste. Cet ordre paraît d'abord étranger, différent de la conscience, puis peu à peu la conscience s'y retrouve, elle découvre notamment que la poursuite individuelle de son intérêt, qui semblait condamnable, étranger, bénéficie en réalité à tous (1807 : 418), par une « *ruse de la raison* » (1840 : 107). Ce n'est que dans la moralité – la « Moralität » - que la conscience peut trouver une certitude juridique, qui règle réciproquement les intérêts et les passions. Celle-ci se manifeste d'abord comme loi en moi (Kant), sans pouvoir savoir comment la réaliser. La conscience est donc conduite, dans un premier temps, à agir selon la seule conviction morale : c'est la « *belle âme* » (1807 : 529). Quand la belle âme cherche à relier la conviction morale au monde, quand elle veut agir, c'est sans comprendre l'importance des médiations, en croyant que l'on peut appliquer la conviction morale directement dans le monde : c'est Robespierre et la Terreur, encore, pure négativité destructrice, qui abat tout impitoyablement ce qui n'est pas conforme à la loi telle qu'elle la perçoit. Puis la conscience comprend que les autres consciences peuvent penser de même, que cette attitude est destructrice. L'Esprit se reconnaît alors dans l'ordre légal, positif, impersonnel, s'y trouve auprès de soi, cesse d'y voir une chose étrange et à combattre.

Du point de vue de l'émancipation moderne et du libéralisme, plusieurs points font débat chez Hegel. Citons les principaux, car ils sont étroitement liés à la quête de « nouveaux sujets de l'histoire », qui anime, de manière explicite ou implicite, la plus grande partie des travaux de l'après-68, et qui est une question clé pour évaluer la portée de l'écologisme.

Le premier est ce que l'on entend par Sujet, et plus encore par « Sujet absolu » : est-ce « l'Homme », au sens de l'espèce humaine, ou Dieu, qui se connaît lui-même au travers des aventures et expériences de la conscience ? Pour Kojève cette seconde interprétation qui est celle des « hégéliens de droite » est « absolument impossible », car « esprit », chez Hegel, signifie « esprit humain » (1947 : 197). Pour lui, la conscience évolue vers une suppression de la transcendance (1947 : 235) au sens où elle la reconnaît finalement comme l'un de ses propres produits. C'est l'interprétation que vont suivre les néo-hégéliens de gauche, les théoriciens de la « reconnaissance » ou de la « dialectique négative » (Adorno). Cet aspect de la question sera plus abordé plus loin, au point 5.2.2, car il touche à la question du New Age et au retour de la sacralité dont l'écologisme se voit régulièrement accusé. Dans cette section c'est l'interprétation de Kojève qui prévaut : la reconnaissance est une question purement séculière. Et à ce titre, ce qui fait souci aux acteurs de Mai 68 est de sortir de l'opposition entre capitalistes et « classe ouvrière », ou plus exactement de penser une subjectivité émancipatrice qui ne se réduirait plus à ce schéma issu du marxisme classique, soit qu'ils aient conclu à un écart important entre la théorie et la pratique (Rancière etc.), soit qu'ils aient mis en évidence une incohérence interne à la théorie (Althusser), soit qu'ils cherchent à rendre

[85] « éthicité » est le choix de J.-F. Kervégan.

compte des nouveaux « mouvements sociaux » (Deleuze et Guattari), soit enfin qu'ils cherchent d'une manière ou d'une autre à « dépasser » Marx (Derrida, Foucault etc.)

Un second point de discussion est l'articulation entre société civile et État. Pour André Stanguennec Hegel reconnaît que la belle république grecque aurait été incapable d'intégrer la liberté des Modernes (la société civile économique) et il est donc le premier des libéraux (Stanguennec, 1997 : 33). Pour Charles Taylor au contraire ce qui est intéressant est qu'Hegel maintient, par la « Sittlichkeit », un sujet incarné, expressif, romantique, socle d'une « société civile » qui ne peut se réduire ni à l'homme économique ni même à la rationalité instrumentale qu'il juge caractéristique des Lumières et de Kant (Taylor, 1975 : 377). Cette divergence est au fond de la question du « communautarisme ». Bien que les protagonistes de ce débat s'intéressent rarement à l'écologisme, les éléments conceptuels qu'ils mettent en place sont indispensables pour comprendre ce dernier, pour autant que l'écologisme fait largement appel, dans sa rhétorique, aux notions de « communauté » (biotique, biosphérique) et « d'éthique » au sens de la Sittlichkeit, comme l'a remarqué Catherine Larrère (1997c : 17).

Un troisième point porte sur la place de la nature dans l'équilibre général du système. Comme bien d'autres Bernard Bourgeois note que c'est le « maillon faible » du système, c'est aussi le texte qui a le plus vieilli et qui a été le moins lu[86] - nous pourrions ajouter : le moins problématisé, sans doute du fait de l'accord implicite entre libéralisme et marxisme pour faire du progrès des forces productives une puissance émancipatrice. Reste à savoir ce qu'est « la nature ». Dans l'interprétation « de droite », la nature est la Création divine, et l'esprit connaissant la nature se connaît lui-même. Dans l'interprétation des « jeunes hégéliens » ou « hégéliens de gauche » (David Strauss et Bruno Bauer, principalement), dont Marx et Feuerbach font d'abord partie mais qu'ils vont critiquer par la suite, l'esprit connaissant la nature est précisément l'esprit qui rompt avec cette transcendance divine, qui n'est en fait qu'idéalisme. Cette interprétation n'est pas très éloignée de celle de Kojève. Mais, et c'est là le point qui est en débat, Marx et le « marxisme » à sa suite vont réduire la nature à un « réservoir de ressources », pour reprendre le terme qui sera utilisé plus tard par Heidegger, une conception cartésienne qui sied à l'ordre de l'échange économique, marchand ou planifié, mais pas du tout à « l'action écologique », au sens de la praxis que les écologistes entendent mettre en œuvre.

Un quatrième point porte sur les liens entre connaissance et action. La toute dernière partie de l'*Encyclopédie* laisse penser que Hegel ne s'intéresse plus tant à l'action qu'à la pensée, contrairement à ce qui a été annoncé. L'accent n'est pas mis sur la transformation de la nature, seulement sur la connaissance. Ainsi il s'agirait finalement de « penser le monde » et non de le « transformer », comme le fera remarquer Feuerbach, et Marx à sa suite. Ce n'est pas la lecture que fera ce dernier. De nos jours une interprétation telle que celle d'André Stanguennec tire Hegel du côté de la transformation de la nature, mais de manière libérale : l'homme « s'arrache » à la nature, il nie le donné naturel, qui lui est étranger, et construit une « seconde nature » plus conforme à sa raison (Stanguennec, 1997 : 61). Dans la présente section c'est en tant que l'être humain se donne sa nature, se choisit sa nature (son genre, son collectif, son groupe, ses « attachements » aux « non-humains » etc.) que nous intégrons la question : à l'exclusion de toute tentative de totalisation absolue, qui fait l'objet de la cinquième partie, relative à la science et à la religion.

[86] Hegel G.W.F., *Philosophie de la nature*, Vrin, 2004, p. 7.

3.3.2. Mai 68 : le subjectif contre l'objectif

Trois grands courants de pensée abordent cette question de la subjectivité dans son lien à la structure de manière sensiblement différente, mais en grande partie convergente : psychanalyse, phénoménologie et existentialisme. Ils ont en commun d'élaborer un sujet qui se situe en dehors des sciences positives, y compris le marxisme, un sujet décentré par rapport à lui-même, toujours en quête de soi ; un sujet inquiet, soucieux, ainsi que le dépeint d'ailleurs Kojève. Des filiations complètes restent à établir mais l'écologisme se nourrit manifestement des trois, surtout du premier et du dernier, la phénoménologie étant mise à contribution principalement au travers de l'existentialisme.

La psychanalyse

Commençons par la psychanalyse. Les auteurs mobilisés sont Reich, Marcuse ou Vanegeim, ce que confirme encore le récent numéro de la revue écologiste Silence consacré à « l'écologie en 600 dates » (avril 2012). L'intérêt est mutuel : Marcuse cite René Dumont dans *L'Homme Unidimensionnel* (1964 : 78). Reich ne fait pas d'allusion explicite mais il a une postérité indéniable et encore active, en particulier le *Mouvement International pour une Economie Libidinale*, qui se rattache à une revue portant le nom de la politique voulue par Reich, « Sexpol »[87], publiée entre 1975 et 1980. Le concept « d'économie libidinale » est emprunté à Lyotard (1974). C'est donc dans ses dimensions sociales, autant qu'individuelles, que la psychanalyse attire. On trouve chez Serge Moscovici (1962, 1972, 1974) une reprise de l'idée issue du Freud de *Malaise dans la Civilisation* d'une répression intense de la nature humaine, causée par la société. Pour Moscovici et les tenants de Mai 68, cette répression n'est pas la conséquence inévitable de la vie en société, elle n'est que la conséquence de la vie dans cette société-là dans laquelle nous sommes aujourd'hui, qu'il faut donc transformer pour la dépasser. Dominique Simonnet (1979) fait de cette idée d'une nature authentique réprimée de diverses manières et à libérer le fondement de l'écologisme. Le travail, en particulier, qui prend la forme aliénée du mécanique (Moscovici, 1962), est pointé du doigt, jugé synonyme de répression de notre nature intérieure (Moscovici, 1974). Nous ne savons plus nous rapporter aux autres (y compris aux êtres non-humains, à la nature) que sous le rapport du mécanisme, de la loi déterministe, prévisible – ce qui est évidemment destructeur du vivant, dont la nature est d'être libre, imprévisible. La société de contrôle joue contre l'homme, contre sa liberté : tel est le point commun de ces différents auteurs, qui se font les porte-parole de la nature humaine ainsi réprimée. Même écho chez Edgar Morin.

Que dit la psychanalyse ? L'essentiel du message de Freud réside dans le constat que le sujet est décentré, qu'il n'est pas d'emblée maître chez lui : il doit coexister avec l'inconscient (première topique) ou avec le « ça » et le surmoi (seconde topique), ce dernier représentant l'ensemble des interdits parentaux et sociétaux. Freud (1901) commence par nommer « inconscient » l'ensemble des résistances que le Moi rencontre dans ses décisions (répétitions, en particulier de conduites d'échec, actes manqués, erreurs, refoulement etc.) et les moyens de les surmonter, puis il s'interroge (1923) de plus en plus sur la nature de l'activité créatrice du sujet. L'inconscient et le « ça » deviennent, pour beaucoup de lecteurs et de disciples,

[87] http://www.ecologielibidinale.org

le lieu d'une subjectivité véritable et authentique, dégagée du « on » : *Wo Es war, soll Ich werden* (1932). Le Ça est l'énergie érotique, la libido ; c'est le lieu de la passion créatrice, de l'être-authentique. Freud parle de sentiments sociaux comme d'une superstructure (1923 : 27). On retourne, en quelque sorte, aux théoriciens des sentiments moraux, Shaftesbury, Hutcheson et Smith, les « Lumières écossaises » - dans une tout autre perspective évidemment, puisque le Ça est décrit comme étant le lieu des pulsions sexuelles et érotiques, Éros, qui peuvent être sublimées en amour et activité, générant de manière secondaire l'attachement à une personnalité et une identité (couple, groupe etc.). L'identité est établie à partir de modèles, notamment les modèles parentaux, ce qui conduit Freud à mettre en évidence le « complexe d'Œdipe ». Freud met alors à jour une structuration de la parenté qui sera ensuite largement mobilisée et testée en anthropologie, ethnologie etc. dans le but de rechercher des invariants humains, notamment avec Lévi-Strauss. Freud ancre sa pulsion de vie dans la propension des vivants à se reproduire, à se conserver ; il ajoute toutefois une seconde pulsion, Thanatos, la pulsion de mort, « *ayant pour fonction de ramener tout ce qui est doué de vie organique à l'état inanimé* », que Freud lie d'abord au vieillissement (1920).

La thèse de l'existence d'un Surmoi répressif fait l'objet, avec Wilhelm Reich puis Herbert Marcuse, et plus généralement ce qu'on appelle le « freudo-marxisme », d'une première interprétation qui place la sexualité au cœur de l'analyse. Reich soutient qu'il n'y a pas de névrose sans perturbation de l'appareil génital : impuissance, éjaculation précoce, abstinence etc. (1927, 1933, 1934a, 1934b). L'angoisse est comprise comme l'expression d'une sexualité refoulée (1933 : 87). La qualité des relations sociales, notamment le travail, sont présentées comme se reflétant intégralement dans la qualité de la sexualité, comme dans une sorte de microcosme. Ce qui fait véritablement souci, chez Reich, qui milite dans les mouvements marxistes, c'est l'écart qu'il constate entre la lutte des classes, l'économie, et l'idéologie (1933 : 44). Ce souci habite d'ailleurs la plupart des révisions hégéliennes du marxisme. Reich partage avec d'autres l'idée que les marxistes ne parviennent pas à rendre compte de la totalité des aspects de la vie sociale. Ils ne tiennent pas assez compte du « le facteur subjectif », c'est-à-dire la perception du monde « *du commun des mortels* » (1934a : 7). En conséquence, ils sont inefficaces. « *Pour qu'une politique se proposant la conquête du socialisme et la domination du travail sur le capital soit efficace, il est d'une importance décisive qu'elle ne se contente pas de connaître l'effet objectif du développement des forces productives sur les mouvements et les changements sociaux, lequel est indépendant de notre volonté, mais qu'elle aperçoive aussi, et en y accordant autant d'importance, ce qui se passe dans les « têtes », c'est-à-dire dans la structure mentale des hommes qui sont soumis à ces processus objectifs et qui les accomplissent, selon la variété de leurs pays, quartiers, catégories professionnelles, classes d'âges et sexes* » (*ibid.* : 13). Le modèle ici c'est Lénine plutôt que Marx, Lénine qui est qualifié de « *plus grand psychologue de tous les temps* » (*ibid.* : 79). On commence à voir pourquoi « la psychologie », et en particulier la psychologie sociale, tient une telle place dans l'analyse écologiste et plus largement post-marxiste. La révolution hongroise est citée en exemple comme un échec pour n'avoir pas su ce qu'exigent les paysans. « *On peut considérer comme facteurs de la conscience de classe tout ce qui contredit l'ordre bourgeois, tout ce qui contient le germe de la révolte ; et inversement, comme obstacles à la conscience de classe, tout ce qui lie à l'ordre bourgeois, le soutient et le renforce* » (*ibid.* : 25). Parmi ces facteurs, bien sûr, le refoulement ou l'affirmation de la sexualité chez les jeunes, la liberté des femmes et la rébellion contre le mariage ; et parmi les facteurs qui l'affaiblissent, l'embourgeoisement et l'attachement à l'entreprise, au travail, car les

travailleurs se demandent alors ce que deviendront leurs pavillons, leurs jardins ouvriers etc. après la révolution, le fétichisme de la « *grande politique* », qui impressionne les masses et les écarte de l'engagement. Reich crée à Berlin une « *association allemande pour une politique sexuelle prolétarienne* » (*ibid.* : 50). Sa recommandation est de développer la conscience de classe à partir de la vie des masses, ce qui implique de répondre à la répression sexuelle, de considérer le chant et la danse populaires comme des éléments du sentiment révolutionnaire. « *Le véritable objet de la psychanalyse est la vie psychique de l'homme devenu être social* » (1934b : 2). La psychanalyse est le complément, dans le psychisme, de la sociologie marxiste. Pour Reich, Marx explique d'ailleurs lui-même, dans les célèbres *Thèses sur Feuerbach*, que le matérialisme consiste à partir du postulat que les hommes sont le produits des circonstances et de l'éducation, qui peuvent être changées (*ibid.* : 5). La sociologie marxiste écarte de son champ la question de savoir comment l'idéologie sociale agit sur l'individu (*ibid.* : 15 ; 1933 : 32), et de ce fait devient infidèle à Marx lui-même. Pour Reich, la thèse capitale de Freud, c'est le complexe d'Œdipe, qui signifie que l'existence sociale détermine le comportement (1934b : 23). Et pour Reich, cela sous-entend que changer l'existence sociale est nécessaire pour changer les comportements, et rendre l'être humain meilleur.

Dans *La psychologie de masse du fascisme* (1933), Reich estime que les insuffisances du marxisme prennent un tour critique, et il en veut pour preuve l'impuissance des marxistes devant le national-socialisme. Les masses, se trouvant en difficulté, se sont tournées vers Hitler, au lieu de faire la révolution comme le prévoyait la théorie. C'est un démenti cinglant à la centralité de la luttes des classes, une erreur qui se révèlera extrêmement coûteuse en vies humaines, confirmant malheureusement le diagnostic de Reich, pour rendre compte de la volte-face des masses, sans toutefois démontrer que l'alternative qu'il proposait était plus adéquate pour éviter la catastrophe. Reich explique en effet que la constitution « biopsychique » humaine possède trois couches : le conscient, qui est superficiel, l'inconscient, qui accueille toutes les répressions refoulées, et le noyau biologique, qui est celui de l'économie sexuelle naturelle (1972 : 10). Hitler a joué sur les conditions sociales, qui sont celles d'une société mécanique et autoritaire, qui réprime la sexualité. Étant réprimée la sexualité se manifeste comme manque. L'idéologie raciale est l'expression mystifiée de ce manque, le mythe de la race pure n'est autre chose que la perspective d'une sexualité pure. La croix gammée est un symbole sexuel. La lutte des classes ne suffit pas : « *il faut mettre, à tout prix, par tous les moyens, les générations futures à l'abri de l'influence de la rigidité biologique de la génération ancienne* » (*ibid.* : 298). Libérer la sexualité c'est libérer le travail, laisser s'exprimer le noyau biologique naturel, qui est amour. C'est dans cette économie naturelle sexuelle que peut s'ancrer une « *démocratie du travail* » libératrice (*ibid.* : 266). La voie du fascisme est celle du mécanique, du mort, du rigide. Reich estime que Jung, à l'inverse, avec les archétypes, s'adonne à une apologie du fascisme (1934b : 33).

Marcuse s'inscrit dans la filiation de Reich, qu'il juge être l'auteur de la tentative la plus radicale pour développer une théorie sociale à partir de la psychanalyse (1955 : 228), à l'inverse de Freud pour qui la civilisation consiste avant tout en le progrès du travail, pour produire et consommer. Pour Marcuse, le principe de réalité actuel est le principe de rendement. Il doit être changé. « *L'argument qui fait dépendre la libération d'un niveau de vie toujours plus haut ne sert que trop facilement à justifier la perpétuation de la répression* » (*ibid.* : 146). Progrès scientifique et technique sont devenus instruments de domination

(1964 : 44). La société technologique retient et canalise le besoin de sublimer, au moyen d'une manipulation de la libido. Les besoins pourraient facilement être assouvis, mais cette manipulation l'en empêche. Langage et mode de vie se trouvent fonctionnalisés, a-historiques, en un mot : unidimensionnels (*ibid.* : 133). L'objectif, pour Marcuse, doit être réévalué. Nous devons chercher davantage et autre chose qu'une société fondée sur d'autres rapports de production. C'est à sortir d'une société répressive que nous aspirons véritablement (1964 : 10). La chance de l'avenir dépend de l'arrêt de l'expansion productive, notamment parce que celle-ci s'accompagne d'une réduction des libertés (pensée, autonomie etc.). Le seul objectif valable est de remplacer les faux besoins par les vrais (*ibid.* : 35). L'imaginaire est le lieu d'une évolution possible de ce principe de réalité et même d'une réconciliation avec le principe de plaisir. Sans le principe de rendement les choses de la nature pourraient devenir libres d'être ce qu'elles sont (*ibid.* : 158). La congruence avec les idées écologistes des années soixante-dix est totale, jusqu'ici.

Dans son fameux *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* (1967), Vaneigem estime aussi que l'enjeu est « *la lutte du subjectif* ». « *Les analystes sont dans la rue* » soutient-il, ce qui implique un souci de mettre la science en société. Vaneigem s'en prend à la société de consommation. Il lance un appel à la passion, le fameux « *jouir sans entraves* », le « *triomphe de la subjectivité* ». Il fait état d'une crise de l'investissement émotionnel, comme beaucoup d'autres. « *Dans le refus de la survie, les droits à la jouissance apparaissent sous une forme négative. Nous en prenons conscience dans des revendications anti-État, anti-bureaucratie, anti-travail, anti-échange, anti-sacrifice, anti-propriété privée, anti-quantitatif, anti-idéologie, anti-hiérarchie. Ainsi n'avons-nous qu'une idée appauvrie du bonheur inépuisable que la destruction d'un système de contraintes et de mensonges peut mettre à notre portée du jour au lendemain. En réalisant positivement des désirs jusqu'à ce jour réprimés, engorgés, falsifiés, l'assemblée d'autogestion va débarrasser authentiquement les passions de ce qui les corrompt et les harmoniser de telle sorte que disparaissent une fois pour toutes les séquelles psychologiques de la survie (jalousie, avarice, prestige, autoritarisme, goût de la soumission et du viol...)* ». « *Toutes les demandes passionnelles méritent ainsi d'être présentées à l'assemblée d'autogestion généralisée afin d'y être réalisées, harmonisées par offres et demandes, développées du simple au composé, multipliées et raffinées* ». « *Survivre nous a jusqu'aujourd'hui empêchés de vivre ; il s'agit maintenant de renverser le monde à l'envers* » ; « *la révolution est la passion qui permet toutes les autres* ».

La phénoménologie

Le second grand apport de la période à la théorie du sujet est la phénoménologie. L'écologisme mobilise peu ce courant, du moins de manière explicite. Le point de rencontre le plus évident est avec Heidegger et sa critique de la technique. La controverse autour de l'engagement nazi de cet auteur a largement brouillé les discussions sur le sujet, en le surdéterminant, à la manière de Ferry : mobiliser Heidegger dans une critique de la technique serait forcément réac, voire un peu nazi. Nous verrons petit à petit que la route n'est pas droite, de la prémisse à la conclusion, et que l'écologisme met en œuvre des analyses qui, tout en partageant avec Heidegger certains aspects de la critique de la technique et plus largement de la modernité, sont aussi très largement concordantes avec des auteurs qui, tels Adorno ou Ernst Bloch, ont procédé à une réfutation sans concession des conséquences les plus funestes de la philosophie de Heidegger. Il convient donc, ici encore, d'éviter l'exagération, et de prendre le temps de démêler l'écheveau, en tenant compte des

faits.

Comprendre l'enjeu de la discussion autour de Heidegger impliquerait d'exposer les thèses principales d'*Être et Temps*, car elles sont nécessaires pour distinguer ce qui sépare l'anthropologie heideggérienne, qui a pu a bon droit être jugée pessimiste, et donc plutôt réactionnaire, d'autres anthropologies, notamment celles de Sartre, Bloch ou Adorno, qui correspondent bien mieux à l'écologisme militant tel que nous l'avons découvert jusqu'ici. Nous y viendrons plus loin. Retenons ici l'essentiel. La pierre d'achoppement, dans cette discussion, porte sur le « propre » de l'homme, sur l'être-authentique du Dasein. Pour anticiper un peu, ce propre est, chez Heidegger, l'angoisse, l'être-pour-la-mort, alors que chez Bloch il est l'utopie, la conscience anticipant la possibilité d'un monde meilleur. Adorno, de son côté, fournit une excellente critique de l'antirationalisme heideggérien, qui est total, et qu'il ne faut pas confondre avec sa critique de la rationalité moderne, qui n'est que régionale, et s'exprime tout particulièrement dans la *Conférence sur la Technique*. Heidegger développe dans ce cas une argumentation qui est très proche de celle de Marcuse, à ceci près qu'il ne voit pas d'autre perspective que celle d'un énigmatique « Dieu qui sauve ». Toutefois ce point est très marginal, dans ce texte qui, s'il est lu de manière séparée du reste de l'œuvre, et en particulier d'*Être et Temps*, ne laisse pas soupçonner le pessimisme anthropologique qui anime son auteur. Le débat se laisse ainsi peu à peu cadrer de manière homologue avec celui qui oppose les écologistes en tant que mouvement constitué à divers auteurs réactionnaires tels qu'Alain de Benoist ou Charles Maurras, et dont nous avons déjà largement brossé les traits les plus saillants, en discutant notamment des thèses de Jean Jacob. Pour le résumer à l'extrême, écologistes et réactionnaires peuvent s'accorder sur certains caractéristiques de l'aliénation contemporaine, notamment le marché, le capitalisme et la démocratie représentative, tout en divergeant radicalement sur les conséquences qui sont à en tirer, émancipatrices et égalitaires pour les premiers, et nostalgiques d'un ordre hiérarchique pour les seconds. L'épisode national-socialiste ainsi que les thèses de Maurras évoquées plus haut indiquent que ce débat n'est pas spécifique à l'écologisme : il se pose pour tout mouvement émancipateur, qu'il se réclame ou pas du socialisme. Les masses ne sont pas spontanément portées vers l'émancipation et il faudra expliquer pourquoi.

Être et Temps s'ouvre sur « *la nécessité, structure et primauté de la question de l'être* », qui reste en réalité en suspens dans cet ouvrage, alors qu'elle va devenir centrale pour Heidegger par la suite. L'analyse proposée relève plutôt de ce que l'on appelle une « anthropologie fondamentale ». Heidegger se lance dans une analyse « *existentiale* » du sujet comme *Dasein* (Heidegger, 1927 : §4 §9), terme que l'on a pu traduire d'abord par « *réalité-humaine* »[88] puis par « *ek-sistence* » ou « *être-là* ». Le Dasein est cet étant qui se détermine chaque fois à partir d'une possibilité qu'il est (§9). Les existentiaux sont les caractères d'être du Dasein. Le premier d'entre eux est « l'être-au » en tant que tel, dont l'être-au-monde est la possibilité la plus vaste, en expansion. Une autre possibilité est de nature instrumentale (« *être-à-la-disposition-de* » §15) ou de nature plus profonde, herméneutique. Le monde est sens qui se dévoile au gré des renvois de signes (§17), un monde dont la matérialité ne se réduit pas à la *res extensa* cartésienne (§21) ni à la modalité inauthentique de l'être-au-monde, l'être-dans-la-moyenne (§9), le « *on* » (§27), qui fournit par avance la réponse aux questions et aux décisions à prendre. Le Dasein est « *être-jeté* » (§29) dans ce monde, il porte sa charge comme un fardeau, et est tenté pour supporter cette condition de n'être que sur le mode inauthentique, celui de l'oubli de soi dans le fonctionnalisme des institutions, qui fournit des

[88] Henry Corbin, *Qu'est-ce que la métaphysique*, 1938.

réponses à tout et calme l'angoisse, notamment par le travail, cet « *affairement effréné* » (§38 §68). Tourné vers « *l'entendre* » (§31), au contraire, le Dasein se trouve ouvert, à l'écoute de l'Être, mais aussi vulnérable à l'angoisse, qui seule permet de saisir l'entierté d'être originale du Dasein (§39). Toute visée de sens se fonde primitivement sur cet entendre (§31), aussi le travail est-il occultation de ce qui est proprement humain : le sens. Ce sens ne se donne que par la patience. La conscience morale donne quelque chose à entendre, sur le mode de l'appel. Cet appel ne dit rien, il est silencieux, mais il expose le Dasein à son pouvoir-être (§58), à ses différents possibles : être-en-faute ou vocation.

L'existentialisme

Le lien entre écologisme et existentialisme est plus évident que dans le cas précédent, car deux auteurs importants font explicitement le lien : André Gorz et Andrew Dobson. Gorz fait partie des cercles existentialistes. *Fondements pour une Morale*, écrit autour de 1955 et publié en 1977, témoigne d'une démarche analogue à celle de Sartre. *Le Traître* (1958) est même préfacé par Sartre, qui dit de Gorz que son intelligence frappe au premier coup d'œil, qu'elle est « *l'une des plus agiles et des plus aiguës que je connaisse* » (Gorz, 1958 : 32). Françoise Gollain détaille dans un ouvrage à paraître les liens entre Sartre et Gorz. Nous verrons cependant peu à peu que Gorz ne tire pas entièrement parti de l'œuvre sartrienne, en particulier la *Critique de la Raison Dialectique*, il se refuse en quelque sorte à en assumer toutes les conséquences, sur le plan de l'universalisme. Il restera plus proche des *Grundrisse.*

Pour Sartre le grand apport de la phénoménologie, qu'il lie à Husserl autant qu'à Heidegger, est surtout d'avoir « *réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent* » (Sartre, 1943 : 11), pour autant que cette approche permet de supprimer une série de dualismes encombrants tels qu'intérieur / extérieur, qualités premières / qualités secondaires, corps / âme etc. La phénoménologie permet en outre d'accéder au « préréflexif », ce qui implique notamment de ne plus avoir besoin de recourir directement à la psychanalyse. Pour Sartre, Heidegger est celui qui a mis être et néant en tension, ce qui représente un progrès par rapport à Hegel. L'angoisse est la possibilité pour le Dasein de se trouver face au néant (1943 : 52). Mais Heidegger a le tort de ne pas conserver son être au néant, et c'est là toute la différence de « l'existentialisme » sartrien avec Heidegger, en tant qu'il s'inscrit davantage dans la filiation de Hegel. Alors que chez Heidegger, l'angoisse ne débouche que sur un appel à « ce qui sauve », chez Sartre, le néant est la négation du concret, affirmation de la contingence du monde, en tant que celui-ci peut être transformé. « *La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible* » (*ibid.* : 59), c'est elle qui permet à l'homme de « néantiser » le réel, et ainsi de le changer. Elle est projet, intention. Ce qui dissipe l'angoisse, ce n'est pas de se réfugier dans la poésie comme chez le dernier Heidegger, mais l'engagement. L'angoisse, c'est la conscience de la liberté. Étant conscience elle ne se produit que sur le mode désengagé.

S'appuyant explicitement sur le cogito cartésien, ainsi que sur la même conception de la nature, Sartre évite toutefois le solipsisme, et sa façon de s'y prendre a un grand intérêt pour les mouvements qui, tels les écologistes et les situationnistes, ne sont plus marxistes mais n'en demeurent pas moins matérialistes. La pierre angulaire du dispositif sartrien est la *facticité.* Sans la facticité, la conscience pourrait choisir à volonté ses attaches au monde, soutient Sartre, affirmation qui ne peut manquer de résonner positivement

chez l'écologiste qui sent ici son attachement à la nature, en tant que « toile de la vie », comme le développe par exemple Arne Naess. Le pour-soi a une facticité, il l'observe, la sonde, la néantifie, même, s'il veut la changer. Car l'être du soi, c'est la valeur, et ce n'est rien que cela. C'est un être qui n'a pas d'être, qui est en manque d'être. La valeur débouche sur l'idéal. Le pour-soi néantifie ce qui n'a pas de valeur, et amène à l'être ce qui en a – qu'il s'agisse de centrales nucléaires ou d'écosystèmes. La liberté est facticité et, comme telle, contingence absolue. Elle est originellement rapport au donné, qui se donne comme pouvant être changé. « *L'existence du Dasein précède et commande son essence* » (*ibid.* : 488), qui peut être changée, et ne peut qu'être changée, la question n'étant que celle de la direction et de la valeur. Étant condamné à être libre, l'homme porte sur ses épaules le poids du monde tout entier. Sartre peut donc s'appuyer sur une définition de la responsabilité qu'il juge « banale », comme la « *conscience d'être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet* » (*ibid.* : 598). Je ne peux m'arracher à cette responsabilité. D'où cette conclusion de Sartre selon laquelle les débats sur le libre-arbitre et le déterminisme n'ont pas de sens, et sont interminables ; ils sont le fruit d'éléments qui ont d'abord été arbitrairement séparés, avant qu'on ne pose ensuite le problème de leur réunion. Le passé « *est un pour-soi ressaisi et noyé par l'en-soi* », tandis que le futur « *est ce que j'ai à être en tant que je ne peux pas l'être* » (*ibid.* : 161). Une telle position est partiellement compatible avec le libéralisme, puisqu'il admet une liberté et une responsabilité. Mais cette ontologie rend aussi l'insurrection possible, hypothèse que Sartre va creuser davantage plus tard, dans la *Critique de la Raison Dialectique*. Du point de vue d'un libéralisme conservateur tel que celui de Renaut, la liberté est encadrée par le droit. Pour Sartre, il en va bien différemment, aussi Renaut, qui salue Sartre, s'empresse-t-il de signaler dès les premières pages le profond désaccord politique qu'il a avec cet auteur (Renaut, 1993). Sartre partage toutefois avec Descartes « l'ustensilité » totale de la nature, aussi marque-t-il son désaccord, sur ce point, avec Heidegger (*ibid.* : 236).

Pour Sartre, exister, c'est se situer (*ibid.* : 348). D'où ce fait, qui est aussi très congruent avec les revendications écologistes, selon lequel la connaissance est toujours engagée, et jamais « neutre ». Aucun relativisme n'est possible : la subjectivité, ce n'est que l'objectivité que je n'ai pas choisie. Pour une main échaudée plongée dans l'eau tiède, l'eau ne *paraît* pas froide, elle *est* froide (*ibid.* : 351). La sensation n'est pas un objet manipulable, que je pourrais détacher : je suis cette sensation, ce champ perceptif. Sartre ne souscrit pas à un sensualisme naïf : la réflexion et l'investigation permet d'affiner nos sensations, par exemple en les étayant sur des instruments de mesure, en les comparant avec d'autres, en analysant comment les signaux sont transmis par l'œil ou le système nerveux etc. Mais rien de tout cela ne change le fait qu'une sensation est ma sensation, et non une chose détachable de moi. Le « *corps psychique* » est vécu et non connu : « *j'existe mon corps* » (*ibid.* : 392). D'où notamment l'impossibilité radicale de vivre la souffrance d'autrui. Ce que je peux vivre, éprouver, c'est la situation telle qu'elle se donne à autrui, que je ne saisis que de l'extérieur, et qu'autrui, tant qu'il est en vie, transcende toujours. Mais inversement je m'échappe toujours, comme en témoigne le fait qu'autrui puisse me saisir comme une chose, et que la vérité de mes actes peut m'échapper. Ce qu'autrui saisit, c'est mon Moi aliéné, mon Moi-objet, qui m'échappe. Le honte est ce sentiment originel d'avoir mon être hors de moi. L'homme dépasse toujours sa facticité. Suit alors chez Sartre une analyse des modalités des relations à autrui, langage, désir, haine etc. sur laquelle nous ne nous étendrons pas car elle n'apporte pas beaucoup plus à l'analyse de notre objet.

Du fait de la facticité, la relation à autrui ne s'expérimente pas d'abord comme être-pour, comme chez Husserl (*ibid.* : 272), mais comme être-avec, en un sens que Sartre juge assez proche du Mitsein heideggérien (*ibid.* : 283). C'est une interdépendance de côté. C'est par les effets pratiques de sa liberté que je rencontre autrui, je ne rencontre jamais sa transcendance en elle-même. D'ailleurs cela vaut pour ma propre transcendance, d'où ce fait que le solipsisme n'est tout simplement pas possible, sauf sur le mode de la mauvaise foi. Le regard sert à Sartre pour montrer qu'on ne peut pas se regarder regarder : soit nous regardons (mode engagé), et nous ne nous voyons pas voir, nous ne voyons pas notre œil, soit nous nous voyons voir (mode réflexif), et alors nous voyons notre œil, mais dans ce cas nous ne regardons pas. Sartre prend aussi l'exemple d'un précipice : pour le franchir, et ne plus avoir le vertige, je dois cesser de me penser sur un précipice, je dois m'engager. Être engagé, c'est être en situation, concept central chez Sartre, qui sera largement repris par le situationnisme (Marcolini, 2012 : 71), influence majeure au sein de l'écologisme. « *L'immédiat, c'est le monde avec son urgence* » (1943 : 73). « *L'angoisse est donc la saisie réflexive de la liberté par elle-même* » (*ibid.* : 74), un geste qui suspend l'engagement et met l'urgence du monde entre parenthèses. Je peux fuir cette angoisse, ne pas affronter une situation, et trouver des excuses, qui nous servent de refuge : telle est la « mauvaise foi », attitude dans laquelle nous nous saisissons du dehors comme autrui ou comme une chose : je suis timide, je suis pressé, je suis pris par autre chose etc. Sartre développe longuement les caractéristiques de cette mauvaise foi, qui nous permet de nous désengager en nous trompant nous-même, en établissant que je suis autre que ce que je suis. Nous sommes toujours menacés de nous choisir autres que nous sommes. Le possible n'est que pure et informe possibilité d'être-autre. Au contraire la « *bonne foi cherche à fuir la désintégration intime de mon être vers l'en-soi qu'elle devrait être et n'est point* » (*ibid.* : 31). L'être-en-soi est l'être qui est ce qu'il est, étant dénué d'activité comme de passivité, ne pouvant exister au sens propre, ni être engagé, puisqu'étant sans finalité ni liberté. La totalité de la nature, à l'exception de l'homme, est dans ce cas, car Sartre n'a aucun souci écologique, et ne voit pas de subjectivité ailleurs que dans l'être humain, le Dasein.

L'analyse du « Mitsein » proposée par Sartre permet de différencier clairement, à nouveau, cet auteur de la perspective proposée par Heidegger. Elle se divise en deux grandes modalités de l'expérience. La première est le « nous-objet », qui se forme suite à une honte ou une aliénation communes. C'est par la situation que se manifeste la solidarité concrète avec autrui. Ce qui me lie à autrui est une commune expérience d'humiliation et d'impuissance, je n'ai pas besoin d'en discuter avec autrui, il suffit que nous l'expérimentions de concert. Le travail, dit Sartre, se prête particulièrement bien à cette expérience, d'où la « *conscience de classe* » (*ibid.* : 460). C'est le caractère commun de l'expérience qui fonde la communauté. Sans ce tiers oppresseur, sans ce « *coefficient d'adversité* » (*ibid.* : 504) qui est autant le fait des choses que des êtres, y compris de mon être (ma fatigue, par exemple), la communauté n'existerait pas, je m'éprouverais comme une transcendance triomphante. Cette communauté est donc découverte, et non construite. La seconde expérience est celle du « nous-sujet ». Je me saisis ici en tant qu'interchangeable, par exemple en tant que piéton parmi d'autres suivant les indications dans le métro, en tant que sujet indifférencié. C'est un pur événement psychologique, ici. Le « nous » humanité maîtresse de la Terre a ce même statut, remarque Sartre (*ibid.* : 466), dans un développement qui anticipe un peu ce qu'il appellera plus tard la sérialité, que nous verrons plus loin. Les rapports sont professionnels et techniques, ils supposent la reconnaissance d'une transcendance à l'œuvre mais peu importe laquelle, je n'apporte rien en

tant qu'être unique, en tant que singularité. Si cette seconde expérience peut sembler assez proche du « on » heideggérien, elle s'en différencie par la facticité et les modalités de l'action collective, qui ne seront cependant développées dans toutes leurs implications que dans la *Critique de la Raison Dialectique* (1960).

3.3.3. Les aventures de la dialectique : politique des minorités actives

Les écologistes se trouvent dans une situation nouvelle : ils sont une minorité, à la différence des mouvements ouvriers, tenus pour être « *un mouvement spontané de l'immense majorité, au profit de l'immense majorité* » (Marx, 1847 : 34). Ils sont en tout cas une minorité à être actifs, comme le prouvent les statistiques de leurs effectifs et les scores électoraux. C'est aussi un fait qui caractérise la plupart des nouveaux « mouvements sociaux », quand bien même le combat de ces groupes serait manifestement dans l'intérêt de tous, ainsi par exemple du féminisme. Se pose alors la question de la nature de ces pratiques sociales, la question d'un éventuel nouveau « sujet de l'histoire », et d'une nouvelle « dialectique ». Nous sommes bel et bien ramenés à Hegel. Mais comme aucune conscience de masse ne se fait jour de manière évidente, empiriquement (genre, « minorités visibles », écologistes etc.), dans cette période-là, et que les pensées totales sont soupçonnées de faire le lit du totalitarisme, la plupart des théories s'attellent à analyser la dialectique qui se joue entre la majorité et la minorité « active ». Comme l'énonce fort bien Serge Moscovici, qui consacre ses travaux de psychologie sociale à cette question, « *il y a des époques majoritaires, où tout semble dépendre de la volonté du plus grand nombre, et des époques minoritaires, où l'obstination de quelques individus, de quelques groupes restreints, paraît suffire à créer l'événement, et à décider du cours des choses* » (1979 : 11).

Sous cet angle plusieurs théories entretiennent de grandes affinités entre elles, en philosophie : la *Critique de la Raison Dialectique* de Sartre (1960), qui est une gigantesque tentative pour poser les conditions de possibilité d'une dialectique, la théorie « ensembliste-identitaire » de Castoriadis (1975), ou encore la logique molaire / moléculaire développée par Deleuze & Guattari (1972, 1980). Toutes trois entretiennent des relations avec l'écologisme. Guattari fut membre ponctuel des Verts, autour des années quatre-vingt-dix, et l'on trouve des références, dans la littérature écologiste, à cette « révolution moléculaire » évoquée par *Capitalisme et Schizophrénie*, par exemple chez Yves Frémion, ou Alain Lipietz (1993 : 41). Le point de convergence le plus explicite avec le corpus écologiste se trouve cependant chez Serge Moscovici, qui développe dans son domaine de spécialité un ensemble de travaux (*Psychologie des minorités actives*, *L'âge des foules*, *Psychologie sociale*, *La machine à faire des dieux*), qui n'a apparemment aucun lien avec ses écrits sur l'écologie politique, mais qui, à la lecture, se révèle être une réflexion profonde sur le mode d'action propre aux « créatifs culturels » et autres nouveaux mouvements sociaux parmi lesquels les écologistes sont unanimement rangés. Ellul cite d'ailleurs Moscovici : « *les minorités actives sont les facteurs de changement social, des agents novateurs dans la société* [...] *Une société sans minorités actives et déviantes est incapable d'assumer son propre changement, et par conséquent de s'adapter elle-même aux conditions nouvelles* » (Ellul, 1992 : 118). Il approuve aussi les références à Sartre (Ellul, 1988 : 57). Castoriadis s'est ponctuellement intéressé aux écologistes (1981), affirmant qu'à ses yeux, « *le mouvement écologiste est apparu comme un des mouvements qui tendent vers l'autonomie de la société* »

(Castoriadis, 1981 : 39). Mais il n'a pas véritablement approfondi cet enjeu. Son concept « d'imaginaire » a toutefois été repris dans la littérature écologiste (par exemple Serge Latouche), tout comme la distinction entre société instituante et société instituée. Néanmoins ces apports sont limités ; Castoriadis ne fournit pas de théorie de l'action émancipatrice, il développe un cadre qui reste à un niveau de généralité trop important pour expliquer le comportement des écologistes, aussi avons-nous choisi d'en venir à ce qui paraît le plus pertinent, au regard des faits que nous avons exposés jusqu'ici, sacrifiant un peu à l'exhaustivité.

La référence principale, toutefois, pour comprendre l'action écologiste et poser la question de son universalité, de son caractère émancipateur, reste Sartre, en raison de ce que doivent Deleuze et Guattari à cet auteur, d'une part, qui est beaucoup plus précis qu'eux, par rapport aux faits empiriques, à l'expérience, d'où ce mot de Serge Moscovici, qui les qualifie de « *philosophes pressés* » (1985 : 306), et qui se méfie de la métaphore, quand les auteurs de *Capitalisme et Schizophrénie* en usent et en abusent, mais aussi parce que la théorie proposée par Deleuze et Guattari pèche par son productivisme, voire son soutien au capitalisme, perçu comme indépassable, et son imprécision en regard de l'universalité. Si les philosophies de la différence peuvent se permettre de tout pluraliser à l'infini, l'écologisme ne peut se dérober à la question de l'universel : la question insistante est celle d'un monde fini, quand « le développement » et la croissance économique sont des buts qui se répandent rapidement à la surface de la Terre.

La Psychologie des Minorités Actives

Ce texte majeur semble au premier abord n'avoir que très peu d'intérêt. L'auteur cherche en effet à mettre en évidence les facteurs qui permettent à un groupe d'imposer ses vues à la majorité, à partir d'expériences réalisées en laboratoire. Des personnes sont soumises à des choix anodins (le plus souvent, déterminer la couleur de diapositives ambiguës), alors que ce qui est testé est leur capacité à se laisser influencer par la conduite de complices qui se trouvent parmi elles dans le groupe. Moscovici entend en réalité s'inscrire en faux contre six thèses, qui dominent la psychologie sociale : que l'influence, dans un groupe, s'exercerait forcément de manière unilatérale ; que son but serait uniquement de maintenir le contrôle social ; qu'elle irait de haut en bas, suivant les rapports de dépendance ; que l'individu « obéirait » par souci d'éviter l'incertitude ; que la « norme d'objectivité » serait le meilleur garant d'un consensus ; et que le conformisme serait ce qui sous-tend tous les processus d'influence. Moscovici observe que cette approche ne tient pas compte des rapports de pouvoir (1979 : 60) et n'a pas réellement mis ses postulats à l'épreuve. À la lumière de ses expériences il conclut au contraire que toute personne est source et récepteur potentiel d'influence ; que le changement social, autant que le contrôle social, constitue un objectif d'influence ; que l'incertitude est le résultat d'un travail actif et nécessairement conflictuel d'une minorité qui veut obtenir de l'influence, car c'est par ce moyen qu'elle pourra obtenir de l'influence. C'est donc le conflit, provoqué de manière active, pour pousser de nouvelles normes, qui est à l'origine de l'incertitude, pas une « inquiétude naturelle » des personnes, qui les pousseraient au conformisme. Moscovici renverse donc complètement le schéma standard. L'enjeu est bel et bien politique. Moscovici entend tirer de ces expériences de groupe des enseignements pour la marche des sociétés humaines.

Le psychologue va plus loin dans son étude et cherche à déterminer quels sont les facteurs qui sont

décisifs, dans une tentative d'influence d'une minorité sur une majorité. Il arrive à la conclusion que c'est le « *style de comportement* », qui renvoie à « *l'organisation des comportements et des opinions, au déroulement et à l'intensité de leur expression, bref, à la « rhétorique » du comportement et de l'opinion* ». Cette idée est reprise chez les écologistes, notamment chez Jacques Ellul : « *le style de vie est aujourd'hui l'une des formes les plus certaines de l'action révolutionnaire* » (1948 : 61).

Mais quels sont ces comportements ? Comment les organiser pour qu'ils contribuent au succès ? Moscovici identifie cinq types de comportement : l'investissement (par exemple, le militantisme), l'autonomie (montrer qu'on agit selon ses propres lois), la consistance (qui est indice de certitude et de cohérence), la rigidité (inaptitude au compromis) et l'équité (aptitude au compromis et à l'ouverture, au contraire). Sa conclusion est étonnante : la réussite ne découle pas de l'adoption d'un seul type de comportement, mais de l'adaptation du comportement à la situation (Moscovici, 1979 : 164). Les cinq comportements sont donc susceptibles d'être facteurs d'influence, tout dépend de leur adéquation au contexte.

Moscovici met aussi à mal une autre idée : celle qui soutient que la norme d'objectivité serait celle qui permet d'obtenir le plus d'influence. Ce postulat consiste par exemple à fonder l'analyse d'une stratégie de pouvoir uniquement sur la connaissance objective, par exemple sur des chiffres : le chômage est haut, donc la révolte est inéluctable etc. Moscovici conclut, ce qui n'est pas sans rappeler les conclusions de Sartre, que cette norme d'objectivité n'en est pas véritablement une. Les analyses « objectives » ne sont que le résultat de l'objectivation des transcendances humaines, c'est-à-dire, pour parler comme Sartre, qu'elles ne saisissent que la facticité, pas la transcendance en tant que telle. Opposées aux individus comme étant leur vérité, elle ne peut manquer de trahir qu'elle les saisit de l'extérieur. Pour cette raison même elle ne peut totalement les convaincre. La norme qui permet d'obtenir la plus grande influence est au contraire celle qui respecte la transcendance des individus : c'est la norme d'originalité, qui fait appel à la réalité privée de l'individu, sans l'y enfermer. L'inconvénient de la norme d'originalité, du point de vue du groupe qui veut obtenir l'influence, est qu'elle conduit toujours à des résultats imprévus, puisque rien ne serait moins conforme à cette norme que de demander à autrui qu'il fasse la même chose que ce que le groupe indique ! La norme d'originalité provoque la nouveauté, qui pour rester telle doit sans cesse se renouveler.

Se renouveler pour se renouveler n'intéresse évidemment pas la minorité, qui veut obtenir un changement dans une direction précise. Tout en changeant, en évoluant, en évitant que la routine ne s'installe, la minorité n'a d'influence dans le temps qu'en demeurant consistante dans ses grandes orientations (Moscovici, 1979 : 174). Être « consistant » signifie conserver un ensemble de buts, par-delà les variations qui sont tolérées et même encouragées par la norme d'originalité.

Le dernier résultat obtenu par Moscovici, au terme de ces recherches passionnantes, est que la conformité n'est pas la seule modalité de l'influence. Il en existe deux autres : la normalisation et l'innovation. La conformité intervient quand l'individu s'inquiète de savoir comment éviter le désaccord avec le groupe (*ibid.* : 181). Dans le conformisme tout sert à glorifier les truismes, ce qui est étranger est qualifié de bizarre, primitif, étranger, irréaliste, etc. Si la minorité résiste, alors elle déclenche un conflit (*ibid.* : 182). Elle n'a pas toujours intérêt à provoquer un conflit ouvert. Elle peut agir autrement. Car si tout le monde

soutient les normes, en apparence, sur le mode déclaratif, les transgressions et arrangements sont nombreux. Le conformisme n'est souvent que superficiel, il cache une évolution continuelle des normes. Car la majorité n'a pas de normes sur tout, et n'y tient pas toujours très fort. Elle n'a souvent d'unité que négative, comme indifférence et « inertie », dirait Sartre. La minorité peut alors pousser de nouvelles normes, elle peut innover. Elle peut aussi chercher le conflit, dans ce but. En provoquant des tensions elle va fracturer l'unité de la majorité, qui peut n'être qu'apparente. Les progrès qu'elle fait en matière d'influence sont d'abord invisibles, car c'est dans le domaine privé qu'ils agissent en premier. Les membres de la majorité ne souhaitent pas afficher publiquement l'intérêt qu'ils portent à ces nouvelles normes, pour différentes raisons. L'effet ne se voit donc pas directement, on continue de nommer les choses de la même manière, alors qu'elles ont changé, discrètement, par un travail sourd et souterrain. Et puis un beau jour la majorité a changé. D'où la devise de Guillaume d'Orange, que Moscovici cite comme devant nous éclairer sur le sujet : « *il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer* » (*ibid.* : 60), comme l'illustre le cas de Soljenitsyne que Moscovici détaille en Appendice, en appui à ses observations.

Ce rôle qui peut sembler ingrat explique que les minoritaires ne soient généralement pas aimés. Mais ils peuvent être admirés. Ils le sont d'autant plus qu'ils paient de leur personne. Ce qui est aimé et reconnu ce n'est pas leur personne, qui est plutôt crainte, mais les normes qu'ils défendent. « *Quiconque découvre une vérité ou enfreint une loi injuste est salué pour avoir corrigé l'erreur ou pour s'être efforcé de nous délivrer de l'injustice. En même temps, existe un désir irrésistible de le réprimander pour avoir écarté une autre vérité ou pour avoir enfreint la loi. La pratique antique d'exécuter les messagers qui apportaient de mauvaises nouvelles n'était pas exempte d'un semblable désir de trouver un bouc émissaire. Le héros s'aperçoit aussi rapidement qu'on lui suppose certaines responsabilités. Peu après l'exécution de ses grands ennemis, la révolution se débarrasse de ses propres leaders. C'est précisément cela, la relation à double critère : d'une part, reconnaître et admirer le nouveau et l'exceptionnel, et, d'autre part, le désapprouver et le nier afin de réintégrer l'ordinaire et le normal* » (*ibid.* : 235).

La schizo-analyse deleuzo-guattarienne

Quid de la « révolution moléculaire » ? « *Notre âge devient celui des minorités* » disent aussi Deleuze et Guattari (1980 : 586), qui semblent souvent avoir lu Moscovici, sans que cet auteur ne soit jamais cité. Ce qui définit la minorité, pour les auteurs de *Capitalisme et Schizophrénie*, « *ce n'est pas le nombre, ce sont les rapports intérieurs au nombre* » (1980 : 587). Moscovici ne dit pas autre chose. Une minorité ne se comprend que dans son rapport à une majorité, elle n'existe pas à l'état séparé. Quelle est la stratégie de pouvoir que doit déployer une minorité, selon Deleuze et Guattari ? La chose est plus difficile à expliquer, car ces auteurs déploient un ensemble conceptuel propre dans lequel il faut commencer par entrer pour pouvoir comprendre leur argumentation.

Dans la métaphysique deleuzo-guattarienne le « moléculaire » désigne ce qui est de l'ordre de la production désirante, du « décodage » issu de la « schizophrénie » entendue comme un processus de déterritorialisation. Le désir ne peut faire autrement que de produire, d'émettre et de couper des flux. La nature entière est d'ailleurs un gigantesque processus de production, qui s'organise sur différentes

« strates » (animé, inanimé etc.), qu'elle organise et réorganise, coupe, traverse et déforme. Toute production désirante est sociale ; toute production sociale découle du désir dans des conditions déterminées (1972 : 42). Le moléculaire ne se comprend qu'en rapport avec le molaire, les deux sont de même nature mais de grandeur et de régime différents, de même que les espaces lisses et les espaces striés. Car deux usages sont possibles de la production désirante, des synthèses passives de l'inconscient (*ibid.* : 392) : transcendant (ou métaphysique) ou immanent, ce qui renvoie évidemment à Kant. Selon l'usage qui en est fait, le désir peut produire ou « antiproduire ». L'usage immanent et l'usage transcendant se distinguent comme schizophrénique et paranoïaque, non-œidipien et œdipien, inclusif et ségrégatif - moléculaire et molaire. Le désir est ici le nom d'une entité qui, étant productrice, est toujours en avance et en décalage avec la conscience, cette dernière ne s'y identifiant pas spontanément, et pouvant donc être surprise par ses mouvements. Désir, sujet et réel sont le lieu d'un jeu de renvois spéculaire. La conscience est décalée par rapport à ce qu'elle se représente comme étant le sujet, et ce représenté est toujours déplacé relativement au désir. Le désir est l'instance première qui ne se laisse saisir que par les traces qu'il laisse, en quelque sorte.

L'organisation molaire destitue le désir de son être objectif (*ibid.* : 37) et tend à lui imposer une représentation de soi comme manque (manque d'une organisation molaire complète, close sur elle-même, une structure, une substance). Le molaire occulte le moléculaire et vise à la totalité. Le moléculaire est ce qui échappe toujours au molaire. Le rapport du molaire au moléculaire est dialectique et immanent : l'un est dans l'autre et réciproquement. Le régime molaire est celui des (macro)structures statistiques qui découlent de la (micro)production moléculaire. Même dans la bureaucratie il existe une créativité qui s'exerce à l'encontre des règlements admis (1980 : 261). Plus concrètement le Parti, la Nation etc. bref n'importe quel « ensemble pratique » (dans la terminologie de Sartre) peut être considéré comme une entité molaire qui peut être un outil de libération aussi bien que d'oppression, suivant l'investissement qui en est fait : paranoïaque ou schizophrénique (1972 : 309). Le désir paranoïaque ne s'attache qu'aux représentations statistiques totalisantes, « pleines », il n'envisage le moléculaire que sous l'angle de la menace. Pour lui ce qui prime c'est l'autorité de la masse, exemplifiée par un individu (le chef), et la conformité de tous aux mêmes règles. Au contraire le désir schizophrénique ne cesse de « fuir », de décoder, de défaire les rigidités moléculaires, ce qui engendre au niveau molaire une tout autre évolution. Dans un tel contexte le problème n'est plus celui de « la bonne » identification (1972 : 371), mais celui de la modalité / du régime de la production désirante. La seule conduite révolutionnaire est la « *ligne de fuite* » qui consiste à se soustraire à l'ordre établi apparemment généré par le régime molaire, si celui-ci se révèle paranoïaque. Cet ordre établi n'est qu'apparence statistique et ne tire sa consistance réelle que des désirs qui s'y investissent de manière transcendante. La Totalité complète est toujours une illusion, s'y identifier revient à basculer dans le paranoïaque. Rester dans le plan de l'immanence est le seul moyen pour éviter que ces ensembles ne défigurent la production désirante comprise comme schizophrénique. Deleuze et Guattari reprennent de Bergson (1907, 1932) l'idée que le monde est flux et l'intellect n'a que le pouvoir limité de figer temporairement ce qui ne cesse en réalité de devenir, aussi ne peut-on assigner de place précise au désir, sans aussitôt le trahir, le manquer.

Pour Deleuze et Guattari, il n'y a qu'une seule classe : la bourgeoisie (1972 : 309), car elle est la seule classe qui ait intérêt à un tel régime (1972 : 415). La lutte des classes est la lutte du paranoïaque et du

schizophrénique, de l'humanité avec elle-même. Cette lutte est réelle mais elle se fonde sur le désir en tant qu'infrastructure, et non sur les rapports économiques de production, qui sont alors considérés comme seconds. Contre Kautsky qui attendait la révolution « prévue » par Marx, et contre Bernstein (1898) qui prenait acte de son ajournement indéfini et proposait que le Parti Social-Démocrate accepte de reconnaître le caractère réformiste de son action, Rosa Luxemburg est citée en référence (1980 : 270) car elle critique la capacité des élites éclairées à savoir quand déclencher la grève de masse ou l'insurrection. Pour elle les masses décident de réaliser par elles-mêmes leur volonté en s'opposant aux classes dominantes, et aucune théorie ne peut prévoir leur irruption politique. « *L'éducation de cette volonté ne peut se faire que dans la lutte permanente contre l'ordre établi et à l'intérieur de cet ordre. Rassembler la grande masse populaire autour d'objectifs situés au-delà de l'ordre établi ; allier la lutte quotidienne avec le projet grandiose d'une réforme du monde, tel est le problème posé au mouvement socialiste ; ce qui doit guider son évolution et sa progression, c'est le souci d'éviter deux écueils : il ne doit sacrifier ni son caractère de mouvement de masse, ni le but final ; il doit éviter à la fois de retomber à l'état de secte et de se transformer en un mouvement réformiste bourgeois ; il lui faut se garder à la fois de l'anarchisme et de l'opportunisme* » (1906 : 59). « *Dans la révolution où la masse elle-même parait sur la scène politique, la conscience de classe devient concrète et active* » (1906 : 96). Et de conclure : « *le mouvement syndical n'est pas le reflet des illusions, explicables certes, mais erronées, d'une minorité de dirigeants syndicaux ; il traduit la réalité vivante existant dans la conscience des prolétaires conquis à l'idée de la lutte des classes. Dans cette conscience, le mouvement syndical est un élément partiel de la social-démocratie. « Qu'il ose donc paraître ce qu'il est »* » (1906 : 111).

En substituant le désir aux rapports de production, toutefois, Deleuze et Guattari déplacent l'analyse qui est celle de Rosa Luxemburg, qui se situe malgré tout dans le cadre des mouvements ouvriers. Comment expliquer la formation de classes ? Ces dernières se situent dans le préconscient, expliquent Deleuze et Guattari, elles sont le résultat d'un investissement suivant les intérêts, tandis que l'inconscient est le lieu d'un investissement suivant le désir et les différents usages (immanent ou transcendant) des synthèses productives qui s'y produisent (1972 : 123-125). Ce dernier processus est premier, et donne naissance à une diversité seconde d'intérêts, dans le préconscient. D'où une pluralité de « mouvements sociaux » dont la logique est malgré tout homologue. La « révolution moléculaire », c'est une production désirante qui se trouverait être intégralement dans un régime immanent. Les structures molaires continueraient d'exister mais elles ne seraient que l'effet temporaire et fluide de la non-coïncidence du sujet à soi-même, elles ne seraient que l'effet statistique de la différence, dont la nature est de différer, de produire des différences. Un tel régime n'est pas un état, il n'y aurait donc pas de terme à ce processus.

Dans cette perspective, le pouvoir est partout, bien que n'étant pas indifférencié. Le pouvoir de convertir le strié en lisse et le lisse en strié est en chacun d'entre nous, en chaque désir. Il n'est donc pas plus dans le Parti que dans l'État – mais pas moins non plus, tout dépend de la manière selon laquelle ils sont investis. La production immanente donne naissance aux multiplicités rhizomatiques (1980 : 14). C'est toujours par rhizome que le désir se meut (1980 : 22). Il n'existe que des agencements et de la micropolitique (*ibid.* : 33). Un rhizome n'est ni un ni multiple, il est acentré (ni centré ni polycentré), il n'est pas hiérarchique, ni signifiant, il est uniquement défini par une circulation d'états (*ibid.* : 31). Deleuze et Guattari n'écartent pas le parti politique, car ils estiment que les investissements préconscients de classe ou d'intérêt sont toujours

un nombre plus restreint que ceux dont l'intérêt est en quelque sorte représenté (1972 : 416), avec toujours le risque d'un écart entre cet investissement préconscient et l'investissement inconscient (*ibid.* : 420). Aussi un groupe révolutionnaire reste-t-il assujetti, quant au préconscient, même en conquérant le pouvoir ; « *un groupe-sujet, au contraire, est celui dont les investissements libidinaux sont eux-mêmes révolutionnaires ; il fait pénétrer le désir dans le champ social, et subordonne le socius ou la forme de puissance à la production désirante* » (*ibid.* : 421). Le philosophe, qui n'est qu'un producteur de concepts (Deleuze & Guattari, 2005), manie un instrument nécessaire et dangereux. Nécessaire, parce qu'il peut produire des « lignes de fuite » à l'intérieur de tout édifice molaire qui se donne inévitablement comme naturel, évident, trahissant le désir – ainsi du matérialisme historique -, mais dangereux en ce que le concept est une forme, toujours susceptible d'être investie en un régime molaire, un régime du manque, la substance désirante ne produisant plus que pour remplir une forme qu'elle identifie à son essence mais qui se révèle et s'expérimente comme étrangère à elle. Cette expérience ne peut pas être théorisée, aussi Deleuze et Guattari ne peuvent-ils définir à partir de quand la production devient étrangère. Chacun est renvoyé à soi-même et aux situations.

Le rôle de la schizo-analyse n'est que celui d'un facilitateur : « *analyser la nature spécifique des investissements libidinaux de l'économique et du politique ; de là montrer comment le désir peut être déterminé à désirer sa propre répression dans le sujet qui désire* » (1972 : 128). L'enjeu est remettre en marche la production désirante et non l'étouffer dans une production d'antiproduction (*ibid.* : 157). La tâche de la schizo-analyse est de renverser le théâtre de la représentation dans l'ordre de la production désirante (*ibid.* : 327), de dégager les flux déterritorialisant du désir (*ibid.* : 379). D'où le souci de « *découvrir chez un sujet la nature, la formation ou le fonctionnement de ses machines désirantes, indépendamment de toute interprétation* » (*ibid.* : 388). La schizoanalyse c'est une rhizomatique, une strato analyse, une pragmatique, une micropolitique (1980 : 33). « *Le principe le plus général de la schizo-analyse est que, toujours, le désir est constitutif d'un champ social* » (1972 : 420). La schizophrénie est le seul universel (*ibid.* : 165), et « *du schizo au révolutionnaire, il y a seulement toute la différence de celui qui fuit, et de celui qui sait faire fuir ce qu'il fuit, crevant un tuyau immonde, faisant passer un déluge, libérant des flux, recoupant une schize. Le schizo n'est pas révolutionnaire, mais le processus schizophrénique (dont le schizo n'est que l'interruption, ou la continuation dans le vide) est le potentiel de la révolution* » (*ibid.* : 412). Deleuze et Guattari semblent avoir lu Moscovici, quand ils évoquent le « *plan de consistance* » du « *corps sans organes* » (1980 : 54) comme ce qui est ce qui le libère. Tout devenir est devenir-minoritaire, disent-ils, l'histoire n'est faite que par ceux qui s'opposent à l'histoire. La consistance c'est le tenir-ensemble d'éléments hétérogènes (*ibid.* : 398), c'est le problème des composantes d'un agencement territorial, avec leurs composantes de passage et de relais. La vie est un gain de consistance (*ibid.* : 414). Aussi la question des minorités est-elle moins de prendre l'État et d'abattre le capitalisme que de redéfinir le socialisme, comme « *plan de consistance* » (*ibid.* : 590).

Le moléculaire n'est pas intrinsèquement libérateur. Le fascisme est moléculaire, par exemple, il se produit quand une « *machine de guerre* » est installée dans chaque trou (*ibid.* : 261). La machine de guerre fasciste, c'est l'infini négatif de Hegel, la mobilisation pour la mobilisation, sans construction, sans projet (*ibid.* : 632). Mais la machine de guerre ne débouche pas nécessairement sur cette situation. La guerre des minorités, nomade, n'est pas nécessairement la guerre en tant qu'elle s'attache à détruire des êtres humains.

Elle est celle qui ne peut faire la guerre qu'à la condition de créer autre chose. La machine de guerre n'a la destruction pour objet que quand elle est appropriée par la machine d'État (*ibid.* : 520, 639). Le totalitarisme se distingue du fascisme car il est l'œuvre de l'État.

La *Critique de la Raison Dialectique*, l'œuvre maîtresse

Deleuze et Guattari doivent en réalité beaucoup à Sartre, qui a aussi profondément influencé André Gorz (Münster, 2008 ; Gollain, 2000), et suscité l'intérêt d'Andrew Dobson (2009), le « pape » de la *green political theory* dans le monde anglo-saxon. Ce point pourrait sembler surprenant au premier abord : quel pourrait bien être le rapport de l'écologisme à un philosophe qui estimait que le marxisme et par conséquent le mouvement ouvrier étaient l'horizon indépassable de son temps ? C'est que la *Critique de la Raison Dialectique* a une ambition gigantesque, qui semble décalée par rapport à la notoriété de ce texte, qui reste largement méconnu, ou en tout cas très peu cité : un essai de déterminer la validité et les limites de quelque chose comme une « raison dialectique » (1960 : 15), raison que le marxisme a glorifié mais qu'il n'a pas fondé. Le « molaire », finalement, c'est ce que Sartre appelle « des collectifs », et le « moléculaire », ce sont des groupes, des « minorités actives », et la praxis, c'est le désir, qui ne se manifeste que par sa facticité. Les concepts ne se recouvrent pas exactement, un travail de comparaison plus détaillé resterait à faire mais on ne peut manquer de remarquer la parenté des cadres d'analyse à la lecture simultanée de Moscovici, Sartre et Deleuze et Guattari. Et des quatre auteurs cités, Sartre est celui qui pousse le plus loin, à notre sens, cette exigence d'une anthropologie « *structurelle et historique* » (*ibid.* : 14), qui est une exigence d'universalité.

Le texte de Sartre commence par les célèbres *Questions de Méthode*. L'auteur prend le temps de situer le statut de son discours. Se référant à Lévi-Strauss qui montre qu'une multiplicité de relations sociales sont possibles à partir d'un fait qui semble aussi déterministe que la parenté, il affiche son ambition : interpréter tous les collectifs auxquels l'anthropologie et la sociologie s'intéressent. Il ne s'agit pas de définir une « nature humaine » : « *nous ne faisons que mettre plus clairement au jour le lien synthétique de réciprocité (que nous décrivons plus loin) qui est un universel singularité et le fondement même de toutes les relations humaines* » (*ibid.* : 173). L'idée est de mettre au jour les « conditions de possibilité » d'une raison dialectique, ce qui indique que cette critique se situe dans la continuité de Kant (*ibid.* : 154-155). De telles conditions de possibilités doivent répondre à cinq critères : « *trouver notre expérience apodictique dans le monde concret de l'Histoire* » ; cette dialectique doit être elle-même dialectique, car « *l'Être est la négation du Connaitre et le Connaitre tire son être de la négation de l'Être* » ; la dialectique est la loi de totalisation qui fait qu'il y a des collectifs, des sociétés, une histoire, c'est-à-dire des réalités qui s'imposent aux individus, et elle doit être en même temps tissée de millions d'actes individuels, dont elle est la résultante sans être une fatalité transcendante ; « *la pensée doit découvrir sa propre nécessité dans son objet matériel, tout en découvrant en elle, en tant qu'elle est elle-même un être matériel, la nécessité de son objet* » ; et enfin elle doit être intelligible.

Sartre pose ensuite que « *l'intelligibilité fondamentale de la raison dialectique (si celle-ci doit exister) est celle d'une totalisation* » (*ibid.* : 160), donc un processus, une unité en acte, à ne pas confondre avec une totalité, qui est un résultat. L'activité totalisante « *resserre tous les liens et fait de chaque élément*

différencié son expression immédiate et sa médiation par rapport aux autres éléments » (*ibid.* : 162). Se totaliser c'est se temporaliser et se spatialiser. Chaque praxis utilise toute la culture, synchronique (dans l'ensemble actuel) et diachronique (dans sa profondeur humaine). Cela suppose d'intégrer la nouveauté dans l'analyse, à la différence des sciences positives et analytiques qui ne s'intéressent qu'au donné, au fait, aux résultats.

À première vue la multiplicité des agents dialectiques entraîne un atomisme de second degré : la multiplicité des totalisations. On peut cependant distinguer deux grandes modalités dialectiques, les « séries » ou « collectifs » (où les individus sont passifs) et les « groupes » (où les individus sont actifs). Ce sont deux régimes de l'action, à l'instar de l'opposition entre le molaire et le moléculaire. L'exposé des deux modalités forment les deux grandes divisions du premier volume de la *Critique de la Raison Dialectique*.

« Le collectif se définit par son être, c'est-à-dire en tant que toute praxis se constitue par lui comme simple exis ; c'est un objet matériel et inorganique du champ pratico-inerte en tant qu'une multiplicité discrète d'individus agissants se produit en lui sous le signe de l'Autre comme unité réelle dans l'Être, c'est-à-dire comme synthèse passive et en tant que l'objet constitué se pose comme essentiel et que son inertie pénètre chaque praxis individuelle comme sa détermination fondamentale par l'unité passive, c'est-à-dire par l'interpénétration préalable et donnée de tous en tant qu'Autres » (*ibid.* : 363). L'*exis* est traduite au Moyen-âge par *habitus*, manière d'être. C'est une attitude passive, la liberté s'y trouve pétrifiée. La direction de cette exis trace un destin. L'être-de-classe est fondé sur une *exis* de ce type, par exemple, c'est « *un être pratico-inerte* [qui] *vient aux hommes par les hommes à travers les synthèses passives de la matière ouvrée ; c'est pour chacun de nous son être-hors-de-soi dans la matière, en tant qu'il nous produit et nous attend dès la naissance et en tant qu'il se constitue à travers nous comme un avenir-fatalité, c'est-à-dire comme un avenir qui se réalisera nécessairement par nous à travers les actions par ailleurs quelconques que nous choisirons* » (*ibid.* : 347). Une file d'attente à un arrêt de bus relève aussi de la sérialité : les individus coexistent comme isolés, extérieurs les uns aux autres, et c'est cette relation d'extériorité mutuelle qui confère sa structure au collectif. Ce dernier est donc uni par le nombre : chacun est pure matérialité, inertie pour les autres. Il importe donc peu qu'untel ou untel soit à telle ou telle place de la file, c'est par pure contingence qu'untel ou untel ne pourra pas prendre le bus et devra attendre le bus suivant s'il n'y a pas assez de place pour tout le monde.

Le collectif est régi par une objectivité commune : chacun fait ce que fait l'autre. Les possibilités sont rigides et déterminées. Le nombre d'individu membres d'un collectif est indéfini. C'est l'objet qui détermine la praxis. La Raison de la série est commune à tous dans la mesure même où ils se font différents. Ainsi le Juif, le colon etc. en tant que série ne sont pas à concevoir comme recevant leur unité d'un être quelconque, ni d'une concertation préalable, leur seul point commun est d'être-hors-de-soi-dans-l'autre. La réciprocité est ici pseudo-réciprocité ; il n'y a pas de concertation. « *J'appelle collectif la relation à double sens d'un objet matériel, inorganique et ouvré à une multiplicité qui trouve en lui son unité d'extériorité* » (*ibid.* : 373). Cette relation définit un objet social. Elle « *comporte deux sens (fausse réciprocité) parce que je peux aussi bien saisir l'objet inorganique comme matérialité rongée par une fuite sérielle et aussi bien la pluralité totalisée comme matérialisée hors de soi en tant qu'exigence commune*

de l'objet ; et, inversement, je peux remonter de l'unité matérielle comme extériorité à la fuite sérielle comme déterminant des comportements qui marqueront le milieu social et matériel du sceau original de la sérialité ou partir de l'unité sérielle et définir les réactions de celle-ci (comme unité pratico-inerte d'une multiplicité) sur l'objet commun (c'est-à-dire les transformations qu'elles opèrent dans l'objet) » (*ibid.* : 376).

Les collectifs « *ont la récurrence sociale pour origine : ils représentent des totalisations d'opérations ineffectuables* » (*ibid.* : 395). Leur unité, de ce point de vue, est négative. Si la coordination, par exemple dans le but de changer les règles de la série, est impossible, c'est parce que les individus sont physiquement séparés et qu'il est impossible à chacun d'aller rencontrer tous les autres afin de se mettre d'accord sur un changement. « *L'être-sériel comme altérité rigide à l'intérieur de chaque relation vivante tire sa force de* l'éloignement pratique, *c'est-à-dire du fourmillement insaisissable des autres relations* », par jeu de renvois. C'est une sorte de milieu conducteur inerte. Les mass media aussi sont sériels ; le marché est un autre exemple de collectif : chacun vend et achète, le résultat est produit par tous mais voulu par personne. La propagation des peurs à grande échelle est un autre exemple cité par Sartre. La série est un potentiel qui s'actualise comme une onde de choc, elle répète sans penser, y compris au niveau des idées – ainsi le racisme évident du colon envers les colonisé n'est-il pas concerté. « *Le champ pratico-inerte se fait en chaque praxis objectivée sa négation au profit de l'activité passive comme structure commune des collectifs et de la matière ouvrée. Ainsi le moment de l'objectivité définit sa nécessité dialectique comme l'activité organique dépassée et conservée par l'inertie dans la mesure même où il se donne, pour l'agent individuel lui-même et dans l'apodicticité de l'expérience, comme le dépassement de l'individualité, en cet agent et en tous, par un statut subi et originel de socialité réifiante* » (*ibid.* : 425).

L'autre modalité des relations humaines est le groupe, qui « *se définit par son entreprise et par ce mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une praxis pure en tentant de supprimer en lui toutes les formes d'inertie* » (*ibid.* : 363). Il surgit du collectif lors d'un événement, d'un danger, qui fait sortir les individus de leur comportement sériel. Les non-groupés se dévoilent comme collectif par leur impuissance par rapport au groupe qu'ils dévoilent et qu'ils considèrent facilement comme une totalité organique, bien qu'il n'y ait nul organicisme sous-jacent. L'événement crée en chacun une structure d'objectivité unifiante, au terme d'une « effervescence » fondée sur une dynamique d'imitation. Sartre prend l'exemple de Paris encerclée par le Roi pendant la révolution : celui qui voit courir court. Imiter est encore un comportement inerte ; mais quand les citoyens commencent à se saisir des armes alors des groupes émergent : on se parle, on s'organise. Le groupe est alors « en fusion », tout le monde régule tout le monde, les messages circulent vite et personne ne se trouve au-dessus des autres. Chacun est dans une relation réciproque avec les autres. Chacun dissout activement son être sériel. « *Cette structure nouvelle et capitale de la réciprocité médiée se caractérise en ceci : je me vois venir au groupe en lui* », il est mon objectivité vécue. Le médiateur est une praxis, pas un objet. Je suis conditionné par tous les tiers, et je ne suis pas le seul à faire l'opération totalisante. Je suis au milieu des tiers sans statut privilégié. La réciprocité a quatre caractéristiques : que l'autre soit moyen dans le même degré que je suis moyen moi-même, c'est-à-dire le moyen d'une fin transcendante et non mon moyen ; que je reconnaisse l'autre comme praxis c'est-à-dire totalisation en cours en même temps que je l'intègre à mon projet totalisateur ; que reconnaissant son mouvement mes fins deviennent les siennes ; que je me découvre comme moyen instrument de ses fins

aussi bien que l'inverse.

Le groupe peut aussi être groupe organisé, passer de l'un à l'autre ou inversement. Le danger extérieur se retire et le danger qui lui succède est de retomber dans la passivité, se dissoudre dans le sériel qui reste toujours latent. Le groupe fait alors un serment, c'est ce qui lui permet de maintenir la praxis commune. Chacun jure aux autres fidélité. Les cérémonies visent à répéter le serment. L'action se différencie, des sous-groupes fonctionnels apparaissent, les tâches se répartissent. La règle n'est plus la même pour tous, une fonction est définie à chacun. Chacun servant la commune entreprise se trouve se servir lui-même. Aliénation ? Ce n'est qu'une apparence : « *mon action se développe à partir d'un pouvoir commun vers un objectif commun ; le moment fondamental qui caractérise l'actualisation du pouvoir et de l'objectivation de la praxis est celui de la libre pratique individuelle* » (*ibid.* : 556), ce qui n'est pas très éloigné du « nouveau modèle économique » décrit par Amartya Sen, mais montre aussi toutes les limites de la théorie de l'action rationnelle sur laquelle cet auteur élabore sa construction. Sartre prend l'exemple d'une équipe de football, de la mise en place de son jeu collectif. « *L'interdépendance, ici, est le libre renversement de l'interdépendance sérielle : chacun se fait dépendant de l'Autre en tant qu'ils sont tous deux les mêmes. La médiation des fonctions, c'est la praxis commune* » (*ibid.* : 568). La réciprocité inerte est inertie réciproque. L'organisation est toutefois animée de forces centrifuges (lutter contre les contre-finalités, par exemple) et de forces centripètes (la répétition du serment crée une sérialité qui affaiblit finalement le groupe). La structure émerge comme comme résultat du travail de synthèse des réciprocités médiées, et ici Sartre prend l'exemple des structures de parenté théorisées par Lévi-Strauss (*ibid.* : 576). La structure menace toujours de se dissoudre. La compréhension pratique de la passivité active est donnée à chacun dans la conduite qu'on nomme « *discipline librement consentie* ». La nécessité n'est que l'aspect extérieur de cette inertie librement créée. Le rapport structurel se produit aussi comme connaissance réflexive.

Enfin le groupe peut être institutionnalisé, quand l'organisation se transforme en hiérarchie. Ici l'individu devient inessentiel. Dans le groupe assermenté, chacun est essentiel et nul ne peut faire défection sans encourir le jugement des autres. Mais dans l'institution, c'est la fonction qui est devenue essentielle. Le moment de la praxis reste toujours le moment de l'essentiel mais peu importe qui l'effectue, dès lors le nombre d'individus appartenant à l'institution devient indéfini, alors que dans le groupe le nombre est fini puisque les relations sont personnelles et que chacun ne compte que pour un. Dans l'institution la liberté a peur d'elle-même, chacun se fait pour l'autre risque de souveraineté (influence excessive sur les règles communes) ou risque d'exil (défection). L'institution repose sur la défiance. Chacun fait l'objet de pressions latérales qu'il ignore. Si la peur devient terreur, comme dans le cas de la Révolution Française alors tout le monde devient menace pour tout le monde, c'est la liberté elle-même qui est l'excès qui déchaîne toutes les violences.

C'est une théorie de la souveraineté que Sartre propose ici. La souveraineté ne réclame donc aucun fondement, l'erreur est de partir de l'état de massification (« peuple », « nation » etc.) à titre de point de départ. La souveraineté « *est simplement le rapport d'intériorité univoque de l'individu comme praxis au champ objectif qu'il organise et dépasse vers sa propre fin* » (*ibid.* : 695). « *La seule limitation de la souveraineté de l'homme sur tous les Autres c'est la simple réciprocité, c'est-à-dire l'entière souveraineté*

de tous et de chacun sur lui » (*ibid.* : 696). Elle n'a donc pas à rendre compte de son pouvoir positif mais des déterminations négatives qu'on lui inflige. Dans une institution chacun est encore détenteur d'une part de souveraineté, aussi le chef ne peut-il être que quasi-souverain. « *L'existence d'un souverain se fonde négativement sur l'impossibilité (subie ou consentie ou les deux : il faudra le déterminer) pour chaque tiers de redevenir directement régulateur* » (*ibid.* : 698). En centralisant la réciprocité, le souverain la nie. L'individu devient tiers réglé, il n'est plus tiers régulateur. C'est la structure fondamentale de l'obéissance. « *L'unité de l'objet collectif est donc d'autant plus rigoureuse et sa rigidité d'autant plus inflexible que l'atomisation des groupes est poussée plus en avant* » (*ibid.* : 399). Une trop grande sérialité peut conduire les institutions à fonctionner pour elles-mêmes, en ignorant les autres ; c'est le rôle du souverain de l'éviter en réalisant la synthèse. La quasi-souveraineté du souverain le met au-dessus de la récurrence, il parle à tous en même temps. Effet de retour sur le souverain, toutefois : il est lui aussi pétrifié par les masses. « *La limite du pouvoir réel de l'État le plus dictatorial, c'est qu'il ne peut créer de groupe en dehors de lui-même* » (*ibid.* : 744). « *Les ensembles où la souveraineté, sous quelque forme que ce soit, se manifeste dans son plein développement et dans son entière puissance sont des* sociétés » (*ibid.* : 719). Elles ne sont ni des collectifs ni des groupes. Les majorités y sont sérielles. L'État n'est légitime que par défaut, parce qu'aucun groupe ne le met en cause. L'institution se maintient dans la série par pure inertie : « *c'est comme ça* » (*ibid.* : 721).

Les perspectives proposées par Sartre d'un côté et Deleuze et Guattari de l'autre présentent de fortes congruences avec la théorie des « minorités actives » développée par Serge Moscovici. Elles s'appliquent en outre assez bien au féminisme dans sa diversité, comme le montre Iris Young (2007), indiquant que les écologistes n'avaient pas tort de penser que leur ontologie était bien celle des « mouvements sociaux » en général et pas seulement celle des environnementalistes. Cela ne permet pas pour autant de conclure quant au rôle de synthèse qu'ils s'attribuent. La *Critique de la Raison Dialectique* ne se contente pas de rendre compte de tel ou tel aspect des nouveaux mouvements sociaux, à l'instar de Derrida sur l'identité ou Foucault sur le contrôle : elle permet de rendre compte de la plupart des stratégies qui sont mises en œuvre par les différents groupes, que nous avons exposées plus haut. Ces analyses peuvent donc être pertinentes sur tout le spectre libertaro-libéral de l'écologisme. L'action par les minorités (« agissantes »), imprévisibles, spontanées, qui ne naissent que de « *convergences d'hommes seuls* » comme le dit Moscovici (in Ribes, 1978 : 133), sont les seules, pour le mouvement libertaire, qui soient réellement porteuses de changement (Colson, 2001 : 194). Et la dynamique de l'institution est parfaitement ce qui convient au centrisme. Ces précisions manquent cruellement chez Deleuze et Guattari.

Ces analyses rendent mieux compte de la pratique écologiste du pouvoir que ne le permettaient les études étroitement issues du cadre des sciences politiques. L'exemplarité explique pourquoi les écologistes mettent un soin particulier dans leur tenue vestimentaire, pourquoi ils se comportent en contre-pouvoir plutôt qu'en pouvoir etc. Le statut de minorité explique pourquoi la révolution ne peut être que « moléculaire », puisque le pouvoir de l'État n'est qu'un pouvoir de « quasi-souveraineté ». Guillaume Sainteny, par exemple, comme d'autres, ne voit « la politique » que comme une sorte de marché aux idées et aux programmes législatifs, que sélectionnerait la compétition des partis et le vote. Une telle conception du politique est celle de programmes « majoritaires » qui s'affrontent, et s'adressent à des sérialités massives, telles que « les entreprises » ou « les salariés ». Rien de tel côté écologiste, où les solutions sont

moins évidentes, car les sérialités ne sont pas franchement déterminées. Plus l'élection est générale et donc abstraite, lointaine, plus elle implique de jouer sur des sérialités massives, par conséquent, et moins le score des écologistes est élevé. Ainsi du score de la présidentielle. À l'échelle locale c'est différent. La sérialité peut être défaite par la proximité et le dialogue. Un village ou une petite ville permet plus facilement à des effets de groupe de se produire. Les analyses de Sartre et de Moscovici permettent donc de soutenir que le slogan « penser global, agir local » a exactement le sens qu'il a. Il n'est pas réversible en « agir global, penser local ». L'objectif écologiste, dans ce contexte, est de créer, petit à petit, à partir du local, des sérialités globales.

3.3.4. Politiques de l'identité et « reconnaissance »

Nous n'en avons pas encore tout-à-fait fini avec l'analyse des mouvements sociaux qui émergent à la suite de l'effritement et la pluralisation du marxisme. Il nous reste en effet à discuter de l'horizon sur fond duquel quelque chose comme une totalisation serait possible. Sartre, dans *L'Être et le Néant*, indique qu'une totalité absolue est impossible (1943 : 341). C'est sans doute ce qui rassure les « libéraux de la guerre froide » ainsi que Luc Ferry et Alain Renaut, chez ce théoricien (Renaut, 1993 ; Ferry & Renaut, 1986), à condition d'occulter l'existence de la *Critique de la Raison Dialectique*, qui nuance fortement le propos, et met largement en doute le bien-fondé de « l'humanisme abstrait », par rapport à l'émancipation. L'existentialisme se voit alors abusivement ramené à *L'Être et le Néant*, ce qui est du reste le cas le plus courant. Cependant la *Critique* s'en tient explicitement aux *conditions de possibilité* de la dialectique, elle n'en vient pas à l'analyse concrète des « nouveaux mouvements sociaux ». Les tentatives qui se sont attelées à cette tâche sont parfois regroupées sous le terme de « *philosophie de la différence* » (Hottois, 1998) et nul n'a peut-être mieux défini leur point commun qu'Adorno, dans *La dialectique négative* (1966). Pour résumer le propos à l'extrême, ces philosophies, reconnaissant la difficulté d'une totalisation, tendent à défendre l'extrême inverse : une pluralisation illimitée des identités, une « déconstruction » totale de tous les discours, dans une posture qui parcourt, une nouvelle fois, tout l'axe libertaro-libéral. Cette évolution se produit à la faveur de trois facteurs : la globalisation progressive des sciences sociales, qui s'ouvrent au « post-colonialisme », qui porte un regard critique sur les représentations, les identités et les pratiques construites lors de la colonisation et qui continuent de produire leurs effets malgré la décolonisation ; l'intensification croissante du leadership des États-Unis, un pays d'immigrants, dans le domaine des idées ; la formation et l'affirmation d'une sphère savante non-occidentale, capable de prendre part dans les débats occidentaux, à l'exemple des « études subalternes » indiennes, ou africaines.

On serait en droit de penser que ces courants de pensée sont un terreau idéal pour l'élaboration d'une pensée écologiste, en tant que ce courant est en lien direct avec les négociations internationales et le souci de mettre en place un « autre développement », quel que soit le nom qu'on lui donne (décroissance, bien-vivre, sociétés soutenables etc.), à l'échelle globale. Il n'en est rien, les courants évoqués ne s'intéressent quasiment pas à l'écologisme et aux enjeux écologiques. Ils fournissent toutefois des éléments conceptuels permettant de penser l'écologisme, en tant qu'ils sont aussi une manière de relativiser l'universalité du mode de vie occidental. Avec d'autres, l'écologisme se trouve aux prises avec ces problématiques « culturelles » et « multiculturelles », à trois titres, principalement. Le premier est la problématique de la

reconnaissance : la dignité propre de la différence. Elle prend tout d'abord la forme de la reconnaissance de la minorité (« active »), en tant qu'élément non subsumable à la majorité, que cette minorité soit « écologiste » ou qu'elle concerne les « non-humains », un thème qui a été largement développé par Bruno Latour, sur fond de controverses scientifiques et techniques, de manière relativement congruente avec les travaux sur l'éthique environnementale et les risques. Un second est la mise en cause de l'aptitude du régime libéral à intégrer ces différences. Le « développement » semble n'avoir qu'une direction : la croissance, alors qu'il faudrait mettre en place d'autres « modes de production et de consommation », pour utiliser le vocabulaire de l'ONU. Ceci conduit les écologistes à s'intéresser à d'autres cultures et modes de vie, pour y voir des formes de vie collective possible, à la différence du modernisme qui ne voit que deux catégories : les développés, dont le modèle est à suivre, et les sous-développés, qui sont « en retard » sur eux. Une revendication commune de l'écologisme et du « communautarisme » est donc que le libéralisme n'est pas neutre par rapport aux conceptions du bien. Face à ces difficultés plusieurs auteurs, parmi lesquels Habermas est le plus connu, ont suggéré une solution procédurale. D'où notamment cette « démocratie technique » dont le droit de l'environnement codifie en partie les règles, c'est notre troisième point.

La dignité propre de la différence

Pour les « philosophies de la différence », l'identité doit aussi être le lieu de l'acteur, et pas seulement de la structure. Dans une lecture maximaliste, toute analyse de la structure en vient à être vue comme une trahison de l'acteur. La différence se voit donc accorder une dignité propre, et parmi les lecteurs de Hegel Adorno est sans doute celui qui a le mieux mis cet élément en évidence, dans *La Dialectique Négative* (1966).

Contre l'historicisme et l'homogénéisation inéluctable du monde qui est portée par le développement des forces productives et la rationalisation intégrale de la vie, Adorno met en avant la dignité de la singularité, du concret, de ce qui ne se laisse pas ramener à une contradiction dont la fin prochaine est d'être « subsumée » dans une forme prétendument « plus élevée » de société, qui serait définie par une avant-garde ou une théorie. La philosophie occidentale s'est laissée dominer par le système, or le système est l'administré, l'objectivé, et non le sujet positif, expressif, parlant. Pour le système toute forme d'extériorité est appréhendée sur le mode du désaveu, de l'incomplétude, de ce qui demande à être assimilé. Ainsi la société bourgeoise cherche-t-elle à s'étendre à tous les espaces non capitalistes. Une telle philosophie tend à bâtir des espaces clos et non des espaces ouverts, contrairement à ce qu'elle proclame. Une disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui lui est étranger. L'homogénéisation forcée conduit toujours à l'idéalisme, car le système n'est toujours que celui de quelques-uns. C'est ce que le marxisme est en grande partie devenu, y compris Lukács. Nous devons philosopher non sur le concret mais à partir de lui. Le concret ne se réduit pas au solide, ni à l'expérience spirituelle, ni à l'expérience tout court. Adorno voit dans le perspectivisme nietzschéen un élément de résistance contre cette tendance-là, et il ne sera pas le seul : Deleuze et Guattari se réclameront aussi de l'illustre défenseur de l'inversion de toutes les valeurs. Adorno salue la tentative existentialiste mais objecte qu'elle est entachée d'idéalisme, qu'elle est indifférente à l'objectivité et par conséquent est tentée de céder à l'illusion de l'immédiateté de ce qui est médiatisé. La médiatisation c'est-à-dire la conceptualisation et la totalisation restent donc nécessaires, en

tant qu'elles libèrent, puisque c'est la seule manière d'élaborer cette connaissance du troisième type dont parlait Spinoza : la connaissance de la nécessité. « *Le besoin de faire s'exprimer une souffrance est condition de toute vérité* » (1966 : 27), et si elle ne peut s'exprimer alors le sujet se voit réifié. La dialectique n'est autre que l'autocritique du concept, toujours susceptible d'hypostase. Mais cela ne suffit pas. La différence ne doit pas avoir un statut inférieur et subalterne, simple corrélat de l'unité. Elle ne doit plus être envisagée comme un échec ou tenue à distance. Le penser doit penser contre lui-même, et éviter d'opprimer et réprimer ce qui n'est pas lui.

La dialectique de l'identité est potentiellement totalitaire ; c'est le non-identique qui est à sauver. La négation de la négation ne peut plus être d'emblée assimilée à une positivité, aussi la véritable dialectique ne peut-elle être que négative. Il ne s'agit pas de prendre la défense du singulier pour lui-même, il n'est pas plus l'ultime qu'aucun autre moment. La représentation qui doit guider l'organisation des concepts n'est plus le système mais la « *constellation* » (*ibid.* : 160), terme fréquemment employé pour qualifier le mouvement écologiste, comme nous avons pu le constater à de multiples reprises. Le primat doit être celui de l'objet. La conscience est un objet parmi les autres objets. L'objet est ce qui se tient devant moi, vouloir le nier absolument c'est forcément retomber dans l'idéalisme. L'effectivité ne réside que dans la dialectique du particulier, l'universel et le singulier ne sont que des moments de cette dialectique. Hegel fait erreur, quand il tient le particulier pour un moment de l'universel, de l'unité ; il exagère l'importance de ce dernier moment, qui devient déterminant et écrase les deux autres. En accordant à l'universel l'exclusivité de l'effectivité la différence se présente comme ce qui est à extirper. Pour Adorno, au contraire, « *la dialectique est la conscience rigoureuse de la non-identité* » (*ibid.* : 15).

Quelles sont ces « différences » qui sont à respecter ? Comment les articuler avec les majorités ? Cette question a été diversement théorisée. Le domaine correspondant a été qualifié « d'études culturelles » (*cultural studies*). Arjun Appadurai, spécialiste mondial des dimensions culturelles de la mondialisation, estime ainsi que « culture » renvoie aux problématiques de différence, en tant qu'elles ne sont pas nécessairement à réduire à un universel (2001). Le point commun de toutes ces études est qu'elles reprochent au libéralisme et au marxisme classique, à divers degrés, d'exercer une dictature de la majorité – on y revient encore. Le libéralisme est critiqué pour ne pas reconnaître l'identité « culturelle » des individus, les noyant dans un moule unique et abstrait : le « citoyen » universel, incarnant l'égalité, se révèle à l'examen être plus souvent l'homme blanc, riche, adulte, en bonne santé, que la femme noire, pauvre, âgée ou jeune, et handicapée. Le marxisme, de son côté, est accusé de surestimer le poids de l'identité de classe dans les luttes, contribuant à « invisibiliser » les autres luttes : femmes, « minorités visibles » (arabes, noirs etc.), communautés victimes de discrimination (homosexuel-le-s, minorités nationales etc.) etc. Comme le souligne Will Kymlicka, le terme « multiculturalisme » est employé pour désigner toutes ces problématiques (2001 : 33).

Côté écologiste, cette problématique de la différence est évidemment celle de la « minorité active », que Paul Ray et Sherry Anderson (2006) qualifient de « créatifs culturels ». Les écologistes se voient caractérisés par quatre pôles de valeur (féminines, écologiques, implication sociétale et développement personnel), mais ils forment une minorité enserrée de deux groupes plus importants : les « modernistes », d'un côté, qui ont foi dans la technologie et l'économie, l'argent et l'innovation, mais ont une attitude

cynique par rapport à la politique ; et les « traditionalistes », de l'autre, qui réprouvent le matérialisme économique, sont opposés au travail des femmes, s'intéressent peu à l'épanouissement personnel et insistent, aux États-Unis, sur l'importance de la religion. Une étude similaire a été menée en France (Worms, 2006). La politique de la différence consiste à jouer sur le principe d'originalité, on l'a vu, d'où des organisations qui doivent être temporaires, « biodégradables », orientées par un but explicitement défini, et collectivement débattu. Ceci explique aussi pourquoi l'écologisme entend, dès le départ, à la fois intégrer et respecter le féminisme, l'antiracisme, les régionalismes, dans leur différence, et sous la forme d'une « *constellation* », d'une « galaxie » comme les observateurs le disent souvent. Et ce ne sont pas de vaines déclarations : cela explique pourquoi les élus écologistes sont engagés derrière la défense des langues régionales, pourquoi Europe-Écologie-Les Verts est le résultat, au départ, d'une alliance entre Les Verts et la Fédération Régions et Peuples Solidaires, pourquoi l'écologisme défend volontiers la « biodiversité culturelle », ou encore pourquoi, sur le plan des valeurs « culturelles » (mariage homo etc.), l'écologisme se situe plus souvent résolument à gauche. La dialectique qui est mise en œuvre tend à prendre au sérieux l'altérité de l'autre, avant de le subsumer, une suspension qui tient principalement à ce que la direction du progrès n'est plus aussi claire qu'elle ne l'était avec le marxisme classique.

Les limites au pluralisme du Bien, en régime libéral

Alors que le libéralisme se présente comme le régime du pluralisme, de la liberté, le marxisme n'en contestant que l'exploitation, un débat est apparu dans les années soixante pour le mettre en cause, l'accusant de sacrifier la minorité à la majorité. Résumons les termes du débat, afin de pouvoir y situer l'écologisme. Herder est peut-être plus souvent le lieu du débat que Hegel. En effet Taylor voit Hegel en fidèle héritier de Herder, alors qu'Alain Renaut, tenant Hegel pour un romantique, soutient que Herder est avant tout un héritier de Leibniz[89], et donc de l'individualisme (Renaut, 1989). Pour Renaut, Herder complexifie le progressisme des Lumières, en mettant en garde contre un universalisme trop sûr de lui, insensible à la diversité des cultures. Ainsi s'explique par exemple que les « pays émergents », ou « en voie de développement », suivent une trajectoire similaire mais différente de celles des pays développés, conservant de leur lieu ou de leur histoire certaines particularités, ou devant affronter certains obstacles spécifiques sur la voie de la modernisation. Herder ne met donc en cause ni l'individualisme caractéristique de la modernité ni son universalisme (Renaut in Herder, 1774 : 17), il n'adhère pas à une conception que Renaut qualifie « d'ethnique » ou de « communautariste » de la nation. Selon Renaut, Herder pense, comme Renan, que la nation est un choix, ce qui « *infléchit* » l'héritage des Lumières mais ne rompt pas avec lui (Renaut in Herder, 1774 : 24). Par-delà la diversité des cultures se maintient l'horizon d'un universel. Herder rejoint donc Fichte qui, dans le célèbre *Discours à la nation allemande* (1807), prend un très grand soin à différencier le patriotisme du nationalisme, et à récuser toute forme d'essentialisme. La nation n'est pas la « patrie » au sens d'un lien de parenté, de nature, un lien irrévocable avec une communauté. L'Homme se distingue par sa perfectibilité infinie et son souci de l'universel, il ne peut se contenter de se maintenir dans les étroites limites d'un peuple se contentant de se renouveler lui-même : « *la liberté, même dans les élans de la vie extérieure, est le terrain où germe la culture supérieure* » (1807 : 217). Le véritable nationalisme est donc « cosmopolite », il a conscience de sa

[89] Voir Renaut A., *Introduction,* in Herder, *Histoires et cultures*, Paris, Flammarion 2000, p. 25.

particularité mais il la maintient ouverte au progrès, avec l'Idée kantienne pour horizon ultime. L'important est donc de maintenir vivant cet élan spirituel.

Les « communautariens » divergent sur un certain nombre de points (les guillemets indiquent qu'ils n'endossent pas tous cette étiquette, qui leur est parfois apposée par d'autres) mais s'accordent pour juger que ce récit est biaisé, au sens où il masque une conception particulière du Bien, imposée par une majorité. Certaines différences sont écrasées par un universel envahissant, quand bien même l'on reconnaîtrait, comme Renaut, une certaine dose de particularisme dans l'expression concrète de l'universalisme. Les arguments, ici, sont empiriques : discrimination à l'endroit des femmes, des transsexuels, difficultés à adopter un mode de vie écologiste au quotidien, rendant nécessaire de mettre en œuvre ce que Michelle Dobré (2002) appelle une « résistance ordinaire ». Pour voter, par exemple, des circonscriptions doivent être établies. Mais à l'examen leur découpage ne se révèle nullement neutre, comme en témoignent les discussions qui se mettent en place lors de leur éventuel remaniement : les critères invoqués tiennent déjà compte du résultat possible des élections, tenant compte par exemple du poids relatif de différentes populations (urbaines, rurales, noires, blanches, homo, pauvres etc.) (Kymlicka, 2001 : 194). Ces choix, sans lesquels aucune procédure n'est possible, se fondent donc sur des jugements substantiels. Pour les « communautariens », la théorie libérale de la priorité du juste sur le bien repose sur un refus de reconnaître ces désaccords irréductibles (*ibid.* : 126). Or il est urgent de les reconnaître, car cela augmente les conflits au lieu de les diminuer. Pour Kymlicka la « *neutralité bienveillante* » libérale est un mythe (Kymlicka, 2001 : 168), elle consiste au contraire en ce que cet auteur appelle le « *benign neglect* » : chacun peut préserver son héritage mais uniquement de manière privée (*ibid.* : 13). Pour Michael Walzer aussi, il y a un « libéralisme 1 » qui serait neutre mais qui n'existe pas en pratique, et un « libéralisme 2 » qui n'est pas neutre par rapport aux fins et favorise des mœurs particulières, une langue, un calendrier etc. (in Taylor, 1993 : 133). Pour les écologistes le problème principal est que les procédures établies ne permettent pas un mode de vie « écologiste », c'est tout l'objet de leur critique. Ne permettant pas un tel mode de vie, les institutions sont donc vécues comme imposant une conception particulière du bien. La tolérance au sens d'une coexistence dans les institutions libérales ne peut donc pas suffire, car elle n'implique que la simple coexistence, comme le font remarquer Michael Walzer (1998), Isabelle Stengers (2003) ou Slavoj Zizek (2007). Une véritable tolérance, c'est la reconnaissance des arguments et des prétentions des uns et des autres. Dans l'exemple que nous avons pris, le « bon » découpage d'une circonscription est ancré dans un ensemble de critères jugés supérieurs à la procédure électorale, puisqu'ils la conditionnent. Ceci conduit Taylor à distinguer deux sortes de biens, ceux qui peuvent être disputés (ce sont ceux dont parlent les libéraux), et ceux qui portent sur les conditions du débat, qu'il appelle des « hyperbiens », qui désignent l'ensemble des biens rassemblés dans une juste proportion (1989 : 96). Un désaccord en la matière semble irréductible (*ibid.* : 102) et antérieur à une quelconque procédure.

La réponse de Renaut est facile à imaginer : la représentation est précisément ce qui permet de corriger le droit et la machine politique. Les minorités doivent chercher à convaincre et obtenir des majorités, elles ne doivent pas imposer leur point de vue. C'est bien ce qui est opposé aux écologistes au titre de leur comportement « antidémocratique » : leur supposée volonté d'assurer la promotion voire d'imposer une conception particulière du Bien (le vélo, la vie simple etc.), sans passer par les cadres classiques de « la démocratie ». Présenter le problème de cette manière est conforme aux critiques qui sont adressées aux

écologistes, au nom de l'urgence. Ce qui est moins remarqué, toutefois, est que les écologistes déploient toute une critique leur permettant d'expliquer que ladite « démocratie » ne permet pas à leur conception du Bien de « concourir » dans la compétition électorale, telle que rappelée plus haut. Ce qui manque, chez Renaut, c'est la dimension empirique, le concret : cet auteur déclare que l'adhésion à la communauté nationale se fait par choix, mais il ne vérifie pas comment ce choix s'exerce, ni dans quelles conditions. Du coup rien ne différencie un choix d'une contrainte, qui pourrait prendre la forme du célèbre slogan identitaire : « la France tu l'aimes ou tu la quittes ». Rien ne lui permet de différencier une communauté fermée d'une communauté ouverte. La posture n'est que de principe – or il n'y a pas de désaccord sur les principes, comme souvent. L'argument que les groupes minoritaires qui sont victimes de discriminations opposent à Renaut est à nouveau celui du concret, du réel, contre le formel. En cela ils ont raison de s'inscrire à la suite de Marx. Néanmoins la réponse de Renaut ne sera pas négative, sur le principe. Il renverra à un autre argument empirique : le temps du débat, de l'acceptation par la majorité. Ce qui peut revenir, pour les minorités, à faire durer leur situation, si les modalités admises du changement sont trop étroites. Bref des deux côtés c'est moins la question des principes que celle du concret qui se pose, et pourtant c'est bien le débat sur les principes qui occupe l'essentiel des débats.

Dans ce contexte Michael Sandel a l'originalité de s'accorder avec la thèse d'une priorité du Bien sur le Juste, dans le libéralisme, tout en défendant la supériorité de ce système, au regard des diverses autres formes de bien, au motif qu'il est le seul à protéger l'individualisme, expression de l'universalisme (1999 : 13). Est-ce le cas ? Tout dépend ici de ce qu'il y a lieu d'entendre par « individualisme ». Et la discussion en la matière se dirige en général vers le rapport de l'individu avec le tout de la communauté. Sandel récuse qu'une totalisation soit pertinente, tandis que Taylor soutient que la communauté est l’horizon inévitable de toute totalisation, du fait des contingences historiques, un horizon ouvert à la recomposition et à la critique. Le moteur de la demande de recomposition fait pleinement partie de la modernité, selon Taylor : c'est la tradition romantique de l'authenticité, qui demande que je trouve moi-même mon projet contre les pressions du conformisme (1991 : 75). Taylor réhabilite une réflexion sur les fins, ce qui explique qu'il soit rangé parmi les « communautaristes » par les libéraux, alors qu'il cherche précisément à éviter le communautarisme entendu comme un déni des droits fondamentaux ou un repli sur soi des communautés, un repli qui peut être favorisé par le déni de reconnaissance, un déni qui, dans ce cas, produit la fermeture de la communauté, de l'extérieur.

Cette objection se retrouve dans la question des droits. Que faire, face aux différences ? Le libéralisme prétend que prendre en compte les minorités signifie la fin de l'universalisme des droits de l'être humain. Face à cela Will Kymlicka distingue trois formes de droits spécifiques à des groupes : les droits à l'autonomie gouvernementale (fédération ou autonomie), les droits « polyethniques » qui relativisent les droits de la culture dominante (kippa, turbans sikhs etc.), sans conduire à des droits à l'autonomie gouvernementale, et les droits spéciaux de représentation politique, au nom de la sous-représentation de certains groupes, entraînant des discriminations et des injustices (femmes, noirs, etc.) (Kymlicka, 2001 : 46-53). Il montre toutefois que cette prise en compte de la différence n’implique pas que des droits se voient accordés aux groupes, plutôt qu’aux individus, sur le plan juridique. Cela devrait pourtant être le cas si l’on avait affaire à un véritable « communautarisme » : l'individu devrait être juridiquement subordonné à la communauté. Aucune des revendications « communautaristes » n'a une telle implication,

toutes souscrivent donc à l'exigence kantienne et sont donc « individualistes ». Kymlicka soutient que des « *droits spécifiques aux groupes* » (« *group-differentiated rights* ») ne sont pas des droits collectifs (*ibid*. : 7). Ces droits collectifs ne sont pas des droits exercés par une collectivité mais par des membres individuels d'un collectif, il n'y a donc pas de risque de « communautarisme » au sens d'une dissolution de principe de l'individu dans le groupe (*ibid*. : 58). Certains droits des minorités ne font d'ailleurs qu'éliminer des inégalités, sans enfreindre l'égalité – ainsi par exemple de l'accès à la culture. Pour Kymlicka, l'égalité « différentielle » est supérieure à l'égalité libérale, au sens où elle augmente les choix de vie, au lieu les réduire (*ibid*. : XI). Pour Habermas aussi, les droits culturels sont une palette des fins (2008 : 248), il n'y a pas véritablement de problème tant que les religions et communautés acceptent de proposer leurs justifications devant le reste de la communauté entendue comme régie par l'agir communicationnel.

Une réponse procédurale ?

Cet agir communicationnel est, sous diverses formes, la seconde piste envisagée pour résoudre les tensions qui naissent dans les sociétés « postmodernes » (Habermas), du fait de leur différenciation interne accrue, en complément des droits. Car les droits ne peuvent pas tout résoudre. Les discriminations sont souvent le fait de préjugés, que les lois ne peuvent pas lever. Les criminaliser peut même avoir l'effet inverse, en pratique. Adorno soulignait déjà qu'en accordant à l'universel l'exclusivité de l'effectivité, la différence se présentait comme ce qui était à extirper, et la « communication » se trouvait ramenée à un bruit inutile (Adorno, 1966 : 334). Le procéduralisme se présente comme un recours à l'absence de raison essentialiste (Habermas, 1992 : 11). La *Théorie de l'Agir Communicationnel* n'offre en elle-même aucune orientation définie mais elle déduit les conditions de possibilité d'une entente. Elle aborde l'entente au moyen du langage comme un mécanisme de coordination des actions. Deux niveaux sont entrelacés : les concepts et leur validité. L'accord est obtenu en soumettant la construction à l'approbation de chacun. La *Théorie de l'Agir Communicationnel* est aussi un moyen d'intégration sociale. Elle distingue trois types de validité : vérité (fonctionnalité), justice (régulation des conflits), authenticité (examen éthique des identités et formes de vie). Habermas souligne l'importance de l'espace public pour les « nouveaux mouvements sociaux » mis en évidence par Alain Touraine. Le paradigme procéduraliste permet de sortir de l'impasse créée par l'opposition entre droit public et droit privé, quand toute extension du premier est conçu comme étant simplement une réduction du second, sous la forme d'un jeu à somme nulle.

Les écologistes peuvent aussi être considérés comme porteurs d'une politique de reconnaissance des non-humains, comme le suggère Steven Rockefeller (in Taylor, 1993 : 122) ou Bruno Latour. En effet. Mais l'on constate, à la lumière de notre analyse, que c'est là une perspective qui est bien pauvre, au regard de ce qui se joue réellement. C'est vouloir à tout prix ramener l'écologisme dans les cadres de « la démocratie », en ce sens qu'il « suffirait » de représenter les non-humains pour que la démocratie soit restaurée, étant étendue à des catégories jusque-là ignorées. Ce n'est pas faux, mais ce qui manque, dans cette analyse, c'est une discussion approfondie de cette conception du Bien dont l'écologisme accuse le productivisme d'être porteur, qu'il soit libéral ou socialiste : la croissance économique. Car l'économie présente en effet ce curieux statut de n'être pas réellement « choisie » par la représentation politique, puisqu'elle est « autorégulée ». Les solutions qui, comme Rockefeller ou Latour, passent par la représentation, ne peuvent répondre à cette question, sauf à importer l'économie en politique, ce qui a des implications

philosophiques majeures qui doivent être tirées au clair, puisque cela revient, en philosophie politique classique, à restaurer la « liberté des Anciens », contre la « liberté des Modernes ». Est-ce bien ce qu'ils souhaitent ? Pas réellement, puisque Latour soutient dans le même temps, que ce qu'il appelle « l'Empire du Milieu », qui se situe entre science et démocratie, « *est un inconnu* » (1991 : 15). Ce n'est pas exactement le cas, on en conviendra : une science qui se nomme « l'économie », dont les recommandations occupent une place omniprésente dans nos sociétés, s'attache à le décrire. Latour semble donc se situer à la suite de Ferry, pour qui l'écologie démocratique est celle qui passe par le marché, qui ne manquera pas de s'adapter à la nouvelle demande de produits écologiques (Ferry, 1992 : 215). La « sociologie de l'acteur-réseau » occulte un fait majeur, pour notre problématique : l'institution, comme le reconnaîtra d'ailleurs Latour assez tardivement (2012), ce qui ne permet pas de voir que l'économie est orientée dans un seul sens, vers la production de valeur ajoutée, et non vers sa diminution. Cette obligation est extrêmement forte, or elle n'est pas réellement discutée par les communautariens, ni par Habermas. Il est vrai qu'elle touche à l'économie, ce qui nous conduit à notre quatrième grande partie.

3.4. Ambiguïtés du « libéral-libertarisme »

Ce parcours lève bien des problèmes, sans toutefois nous permettre encore de conclure. Catastrophisme, dialectique du sujet et de l'objet, efficacité des minorités actives sont autant d'éléments qui permettent de rendre compte et d'étayer la rationalité des comportements écologistes, là où la plupart des observateurs ne voient qu'idéologie bigarrée, prises de positions inconséquentes, absence de continuité dans les idées etc. Il y a bien un lien entre tous ces éléments. A ce titre convivialité, non-violence etc. ne sont pas des « *théories périphériques* » au sein de l'écologisme, comme le soutient Jean Jacob (1999 : 9), mais bel et bien une composante majeure. Cette cohérence est vraisemblablement ce qui a été perçu par les mouvements écologistes naissants, dans les années soixante-dix, quand l'écologie politique se donnait comme le nouveau grand intégrateur, après le marxisme. Touraine confirme aussi ce « retour de l'acteur » qui le conduit à écarter Foucault, au motif qu'il partage avec le marxisme et le structuralisme l'idée que ce que fait l'acteur n'est que le résultat de ce qui se produit ailleurs (1984 : 44). Leur conduite n'est pas optimale pour autant, relativement à leurs buts, et Moscovici en donne en partie la clé : comportements rigides, inconsistants, inadéquats etc. peuvent nuire à l'efficacité.

Plusieurs questions restent en suspens, et justifient de ne pas s'en tenir là. Une question s'adresse en effet de manière insistante à l'ensemble du mouvement structuraliste et post-structuraliste, qui va faire l'objet de notre quatrième grande partie : que devient l'économie dans tout ça ? La psychologie sociale n'est-elle pas un idéalisme ? Les analyses « postmodernes » qui ont été évoquées se déroulent certes sur fond de critique de la réification marchande, Marx n'est pas totalement oublié. Mais ces mouvements n'ont-ils pas excessivement délaissé la contradiction principale du capitalisme, entre le travail et le capital ? Marx est-il vraiment dépassé ou ne sommes-nous pas revenus en arrière, à un socialisme utopique ? Deleuze et Guattari semblent l'attester, en se référant explicitement à Fourier (1972 : 532). Nulle surprise, par conséquent, à ce que la « *production désirante* » et même certains aspects du situationnisme (Marcolini, 2012 : 324) aient pu se fondre dans un *Nouvel Esprit du Capitalisme* (Chiapello & Boltanski, 1999), qui a

intégré de « *nouveaux axiomes* » (1972 : 287 ; 1980 : 577) sous la forme de réponse spécifique aux demandes des travailleurs, des femmes, des « minorités visibles » et autres « communautés » etc. Les amoureux de la nature peuvent s'habiller en Gore-Tex et être secourus en hélicoptère quand ils sont imprudents grâce à leur balise GPS. L'écologisme n'est-il qu'un mouvement « bobo » ? Deleuze et Guattari ne remettent pas du tout la croissance en cause. Endossant implicitement la thèse de la « durabilité faible », ils ne voient aucune fin à la reproduction élargie du capitalisme, dont la limite n'est qu'interne, fondée sur le manque de capital (1972 : 277). Cette limite est toujours déplacée, jamais abolie (1972 : 277). Se retirer du marché mondial ? Au contraire, aller plus loin, « *« accélérer le procès », car comme disait Nietzsche : « en vérité, dans cette matière, nous n'avons encore rien vu »* » (1972 : 288). Dans *Les trois écologies* (1989), Guattari explique que l'écologie mentale et sociale sont aussi importantes que l'écologie « environnementale », mais ce faisant il passe entièrement à la trappe les questions que pose cette dernière. Quelle est la profondeur requise, dans la remise en cause des styles de vie ? Quel en est le statut ? La réponse à la question est évidemment étroitement liée au degré d'urgence que l'on accorde à la crise écologique, en particulier la capacité de la science et de la technique à trouver des solutions. On y revient toujours. L'appel à la différence n'a-t-il pas été fongible dans le capitalisme ? Il a peut-être causé un certain ralentissement de l'accumulation, du fait de la complexité plus grande des machines qu'il faut mettre en œuvre pour produire de la différence, mais le capitalisme mondialisé n'a-t-il pas du de toute manière faire face à cette différence, en pratique, quand il s'implante en Asie, en Amérique du sud ?

La question du statut de l'écologisme continue dès lors à se poser de manière insistante : simple revendication parmi d'autres, au même titre que le féminisme, la lutte contre les discriminations etc. ? Ou mouvement à portée civilisationnelle ? Le Texte de Base des Amis de la Terre présentait les féministes et autres mouvements sociaux comme faisant partie de l'écologisme, dans un mouvement qui était à construire. Force est de constater que la convergence n'a pas beaucoup progressé, plus de trente ans plus tard. Les féministes ne sont pas toujours écologistes, et à l'inverse les écologistes, bien qu'étant tendanciellement plus féministe que la moyenne, ne reprennent pas toujours très bien les revendications correspondantes. Et que dire des discriminations liées à l'origine ethnique ou la couleur de peau ? Il n'y a pas de lien clair avec l'écologisme, au point qu'est apparu, notamment aux États-Unis, un mouvement pour la « justice environnementale », distinct des grandes associations écologistes (Faber & McCarthy, 2003 : 37-63 ; Agyeman, Bullard & Evans, 2002). Andrew Dobson doute cependant de ce qu'une partie d'entre eux soient réellement en faveur de la soutenabilité écologique (Dobson, 2003 : 83-95 ; Agyeman, Bullard & Evans, 2002 : 85). Et que faire des mouvements « NIMBY » (*Not In My BackYard*), qui sont avant tout soucieux de leur environnement immédiat ? Quel est leur rapport avec les « BANANA » (*Build Absolutely Nothing Anywhere Near Anything*), dont l'universalité est clairement affichée ?

À l'opposé des revendications très localistes, l'écologisme c'est aussi un respect des cultures non-modernes. Robert Jaulin, ethnologue, compagnon de route de Serge Moscovici, dénonce ainsi dès les années soixante-dix « l'ethnocide » en cours dans les parties du monde qui sont en voie d'occidentalisation ou d'industrialisation (1970, 1974). Serge Latouche reprend ce flambeau avec ses multiples critiques de « l'imaginaire occidental ». Une pratique courante des associations écologistes est aussi de faire venir les victimes de l'industrialisation, les faire témoigner. Cette pratique de la solidarité internationale qui consiste à considérer l'interlocuteur du Sud sur un pied d'égalité et non comme quelqu'un à « aider » va d'ailleurs

gagner un peu plus tard les rangs des organisations de solidarité internationale telles que le Comité Catholique de lutte contre la Faim et pour le Développement (CCFD) dans les années quatre-vingt-dix, au point que le mot « développement » dans le nom de l'association commencera à faire problème. Les fameuses « inégalités écologiques » sont bien difficiles à définir. Nous avançons ici dans un domaine où les travaux sont très partiels, sur le plan empirique, et difficiles à synthétiser, car manquant de cadre théorique. La dimension tactique contribue aussi à brouiller les cartes, dans ce jeu-là : étant donné que la norme d'originalité est la plus efficace pour mobiliser, les écologistes ont intérêt à soutenir toutes les revendications qui peuvent affaiblir l'ordre productiviste établi, même s'ils n'y adhèrent qu'à moitié.

Chapitre 4. Une « économie écologique » ?

Si l'analyse précédente n'est toujours pas totalement satisfaisante, c'est sans doute parce qu'elle laisse largement de côté la question de l'économie politique. Or si cet aspect est peut-être rendu excessivement secondaire, dans les revendications de certains « mouvements sociaux », qui ont pu continuer de faire l'apologie de l'expansion des forces productives tout en revendiquant plus de diversité et de différence, l'écologisme affirme clairement le placer au cœur de son combat. L'engagement écologiste procède d'une conviction intime, soutient Moscovici : que « *le mode de production est, de manière directe ou indirecte, la cible majeure* » (Moscovici in Ribes, 1978 : 54).

La poussée des « nouveaux mouvements sociaux » se produit au terme d'une période exceptionnelle de croissance économique, les « Trente Glorieuses ». Les ouvriers s'embourgeoisent, se tertiarisent, achètent télévision, maison, voiture et bientôt piscine à domicile, fut-elle gonflable. Le revenu moyen des foyers français tourne autour de 29 000 euros (37 000 dollars) par an. A l'échelle mondiale, les classes moyennes sont situées autour de 6 000 dollars (5 000 euros) par an, en parité de pouvoir d'achat, ce qui conduit à un effectif de 2 milliards d'individus (Kharas, 2010). Un tel revenu est de l'ordre de grandeur de ce qui est considéré en France comme le seuil de pauvreté. Les pays du Nord dominent encore l'ensemble : 26% de cette classe moyenne se trouve en Amérique du Nord, 38% en Europe. Mais d'autres zones « émergent » : 23% de cette classe moyenne se trouve désormais en Asie, tout particulièrement en Inde, Chine, Corée du Sud, Singapour, Thaïlande etc. et 7% en Amérique du Sud (Brésil, Argentine, Mexique etc.). Le centre de gravité des échanges se déplace maintenant vers l'Orient. Dans la même période, l'expérience soviétique s'essouffle, et révèle toute la profondeur de son échec : camps de rééducation, millions de morts, culte de la personnalité etc. La chute du Mur de Berlin en 1989 n'est que la conclusion logique de cette dérive mortifère. Le libéralisme se présente alors comme incarnant la fin de l'histoire. Une certaine lecture de Hegel triomphe à ce moment-là. Même les socialistes français se sentent obligés, peu de temps après leur arrivée au pouvoir en 1981, de « devenir réalistes ».

Mais le néolibéralisme ne s'impose que pour un temps. Des crises d'une ampleur croissante agitent l'économie mondiale à partir de 1997 (crise asiatique, bulle internet, crise financière etc.) et remettent finalement sur l'agenda la question de la régulation. La situation ne s'est guère améliorée depuis. Un peu de recul nous permet d'observer que la croissance ralentit régulièrement depuis quatre décennies, dans les pays industrialisés, comme si le mécanisme générateur de richesses se grippait petit à petit. Est-ce un simple retour de balancier, à l'intérieur du même paradigme ? Ou est-ce l'indication d'un changement plus profond, « de paradigme » ? Pour examiner ce point nous allons étudier la réception de l'écologisme dans les deux grandes manières de comprendre l'économie politique que sont le libéralisme et le socialisme. Cette confrontation devrait nous donner quelques indications supplémentaires quant à la nature et au statut

de l'objet.

Le premier constat est surprenant et accrédite plutôt la thèse d'un changement de paradigme : libéralisme et socialisme réagissent de manière assez similaire à l'intrusion brutale de l'écologisme, par le déni des risques écologiques, d'abord, et ensuite par la conviction que l'ordre qu'ils proposent peut absorber le défi, moyennant quelques remaniements marginaux – la « seconde contradiction » côté marxiste, et « l'internalisation des externalités » côté libéral. Ces deux amendements sont limités mais ils pointent bien vers ce qui s'avère être la grande originalité du mouvement écologiste : politiser la consommation, soit le moment de « la réalisation de la valeur », dans la terminologie marxienne, et indirectement celui de la « plus-value relative », obtenue par les machines. Pour le marxisme classique ces facteurs ne jouent qu'un rôle indirect, par exemple quand le capitalisme, étant trop avare sur les salaires, ne trouve plus de demande solvable et génère une crise de surproduction, crise capitaliste *par* excellence, ou que les luttes ouvrières poussent le capitaliste à développer les forces productives, « base » du socialisme à venir. Ces deux moments ont généralement été considérés comme « neutres », du point de vue de la lutte des classes, ne générant pas donc pas d'analyse spécifique. Pourtant l'aliénation au moment de la réalisation de la valeur est irréductible à la question de l'exploitation du travail. Elle suscite une critique spécifique. Elle a lieu dans l'espace, plus que dans le temps. Les problèmes d'encombrement, si bien mis en évidence par Illich, et avant lui par Sartre, ne sont pas régis par une « loi de valeur » évidente, comme le montre Alain Lipietz dès les années soixante-dix à propos du foncier, ce qui implique qu'un rôle important soit reconnu au symbolique, à la force de conviction du producteur : c'est la réclame, la publicité, et plus largement le discours sur le progrès, que les écologistes prennent à partie. Que le marxisme ait considéré les forces productives comme « neutres » explique aussi que les mouvements écologistes se produisent hors des usines, et non à l'intérieur.

Prenant le problème sous un autre angle, l'écologisme n'est donc pas « anticapitaliste » au sens marxiste. Il n'en est pas moins extrêmement critique, à l'égard de ce processus d'accumulation, on l'a compris. Son terrain de lutte n'étant pas le même, les catégories qu'il mobilise semblent déroutantes. L'analyse marxiste n'est pas totalement invalidée pour autant. Elle demeure valide, mais elle est régionalisée, particularisée. Le mouvement ouvrier perd l'universalité dont il était seul jugé porteur. Le salarié devient un groupe particulier portant des revendications d'intérêt général, comme d'autres groupes de ce type. Se pose alors la question d'une articulation des luttes entre elles.

4.1. Un écologisme libéral, ou au moins social-démocrate ?

Analyser la réception de l'écologie politique par le libéralisme nécessite dans un premier temps de rappeler quels sont les traits les plus évidents d'une doctrine qui est souvent réduite, en philosophie française, à sa dimension purement politique et juridique, comme chez Luc Ferry. L'économie se situe manifestement en dehors du champ de sa réflexion, elle se réduit à une « liberté des Modernes » dont le contenu n'a pas de lien précis avec ce que décrit l'analyse économique sur laquelle s'appuie la théorie libérale. Dans *L'homme-dieu ou le sens de la vie*, ouvrage dans lequel il s'inquiète de l'emprise de la technique sur nos vies, Ferry fait ainsi état sans complexes de sa totale méconnaissance des choses

relevant de la « *haute finance internationale* » (1995 : 162-164). Difficile, dans ces conditions, pour Ferry, de critiquer l'écologisme, à partir du moment où l'idée qu'il se fait de l'économie sort de ce qu'il considère être comme sa spécialité, et ne dépasse donc pas celle de l'homme cultivé ordinaire. À l'inverse dans les pays anglo-saxons l'économique est souvent l'élément évident du penser, en philosophie (Dupuy, 1992). Mais un ancrage étasunien ne ferait que poser le problème dans l'autre sens : comment « raccrocher » avec la philosophie continentale, dans ces conditions ? C'est ainsi que le livre de Catherine Audard (2009), bien que s'inscrivant plutôt à la suite du libéralisme social de J.S. Mill, s'est imposé à nous en tant que point de départ, tant ses qualités sont nombreuses, en regard de notre problème : volonté de se situer à la fois dans les contextes français et anglosaxon, publication récente, en prise avec les débats contemporains, le tout avec un encyclopédisme revendiqué, ce qui permet de garantir une certaine représentativité de la discussion que nous allons mener.

4.1.1. Rappels sur le libéralisme

Pour Audard, le libéralisme se caractérise principalement par trois éléments. Le premier est la souveraineté de l'individu, au sens où ce dernier n'est soumis à aucune subordination « naturelle », qui soit donnée pour toujours : ni hérédité ni ordre social fixe qui serait issu de la science ou d'une Révélation divine. L'individu est la source de l'ordre social, qui est construit, et non donné. Le second élément est « la liberté des Modernes », qui part du constat que la recherche d'acquisition, tenu pour être à l'origine des guerres, peut être neutralisé par le marché et le « doux commerce » (2009 : 105). Cette forme de liberté n'a plus besoin de la vertu, ni de l'omniprésence de l'État, ni de la communauté. L'intérêt suffit, et c'est une révolution à la hauteur du scandale que provoque Mandeville quand il illustre le principe par une célèbre fable démontrant que les vices privés (égoïsme, appât du gain etc.) sont à l'origine du bien public. Le profit mutuel et l'échange gagnant-gagnant génèrent un ordre spontané fondé sur l'utilité appelé « main invisible ». Cette autorégulation justifie de limiter les pouvoirs de l'État, c'est-à-dire de la communauté, sur chacun de ses membres, et libère l'initiative privée. Ainsi peuvent être distingués État et société, liberté politique et la liberté civile. La forme de l'État est aussi le fruit de la construction collective, et non du donné. C'est le troisième élément : l'état de droit, qui signifie que l'action de tous, y compris du gouvernement, doit rester dans le cadre de la loi. Les hommes se voient pourvus de droits (les Droits de l'Homme) qui sont des droits civils et des droits politiques (impôt, régime électoral etc.). Les droits civils sont négatifs (préservation de la sphère privée) et positifs : droits-créances, droits-participation ou droits-libertés, selon les variantes. Le régime politique est la démocratie, qui consiste en la séparation des pouvoirs, la représentation et la mise en place de contre-pouvoirs. La représentation permet aussi de répondre au problème de taille posé par les États modernes. Telles sont les « *institutions de la liberté* » (*ibid.* : 236).

Comment fonctionne la « main invisible » ? Les marchés sont ces lieux où se confrontent l'offre et la demande. D'un côté les vendeurs, de l'autre les acheteurs, avec de chaque côté une concurrence. Si les acheteurs sont très nombreux, le prix des produits monte jusqu'à ce que certains acheteurs renoncent à l'achat, un par un, et qu'un point d'équilibre soit trouvé. À l'inverse si les vendeurs sont très nombreux leur prix va baisser jusqu'à ce que certains refusent de vendre, préférant différer leur vente qui sans cela ne

couvrirait pas leurs frais de production. Le prix est dit « efficace » quand il se stabilise à l'équilibre entre ce que les acheteurs sont prêts à payer et les vendeurs prêts à accepter pour leurs marchandises (Schumpeter, 1954, tome 1 : 224). Pour se différencier de ses concurrents le producteur cherche à augmenter sa productivité, afin de baisser ses prix, ou faire un profit supérieur et pouvoir investir, de manière à gagner des parts de marché sur ses concurrents. Les produits les moins chers sont donc ceux qui sont réalisés de la manière la plus efficace, sur le plan économique. Walras a introduit l'idée que tous les marchés sont interconnectés entre eux, y compris le marché du travail, produisant un « équilibre général » des valeurs et des quantités produites, un ordre qui s'ajuste par les prix, de proche en proche.

Le mécanisme de régulation est automatique. Pour Walras et les néoclassiques la richesse n'est plus un « flux de biens », qui sont incommensurables entre eux, puisque leur évaluation reste privée, mais un « flux de valeur », objectivé par les échanges de biens effectifs, constatés empiriquement. La valeur unifie les différentes catégories de « facteurs » que les Classiques séparaient, ce qui rend inutile le questionnement quant à leur nature, qui a tant occupé la période précédente (Schumpeter, 1954, tome 2 : 335-359), ainsi que les débats sur les relations entre valeur et richesse, travail productif et travail improductif etc. Vilfredo Pareto, disciple de Walras à l'Université de Lausanne, prolonge ce geste en démontrant qu'à l'équilibre aucun consommateur ne peut améliorer sa situation sans détériorer celle d'un autre (« optimum de Pareto »). Les ressources sont alors allouées de la manière la plus « efficace » au sens des productivités marginales. Walras a introduit l'idée chère à Schumpeter qu'à l'équilibre entre l'offre et la demande l'entrepreneur ne fait aucun profit, d'où la nécessité du déséquilibre (Schumpeter, 1954, tome 3 : 201), fruit d'une évolution dans la production permettant un nouvel arrangement entre les facteurs de production, engendrant le progrès dans l'économie. Cette rupture est un gain de productivité, qui a lieu quelque part, et qui permet le déplacement des échanges, avant un retour à l'équilibre. Que l'économie croisse et que les échanges aient lieu signifie que chacun se trouve plus riche que s'il n'échangeait pas. Paul Samuelson achève la révolution néoclassique en ajoutant la « théorie des préférences révélées » qui considère que les arbitrages qui sont faits par les ménages dans les limites de leur budget « révèle » l'ordre de leurs préférences. L'observation des marchés permet ainsi de connaître la manière selon laquelle les ménages arbitrent entre des usages concurrents des produits qui sont mis à leur disposition. L'ordre est spontané et repose sur la réciprocité (Dardot & Laval, 2009 : 246).

Le libéralisme considère donc que les acteurs économiques sont libres d'agir comme ils l'entendent, pourvu qu'ils respectent les contrats et la propriété privée. S'ils polluent ou consomment les ressources, c'est pour des raisons qui leur appartiennent et qui échappent à la régulation collective, à l'État, et qui doivent continuer de lui échapper, sauf menace sur la propriété privée ou sur l'ordre public, qui relèvent des missions régaliennes de l'État. Les désirs s'objectivent dans les ventes des entreprises, et sont supposés libres de le faire. Plus on est libéral, moins on veut corriger le marché, qui est réputé rationnel en matière d'allocation des ressources. À l'extrême, comme par exemple chez Hayek, le libéral soutient qu'aucun contrôle conscient, cherchant par exemple à mettre en œuvre une planification au service de l'égalité, n'est distinguable du totalitarisme, car il doit pour cela disposer d'une information parfaite sur les gens, ou utiliser la propagande et la contrainte pour que les individus adhèrent à ses objectifs (1944 : 112). Dans ce cas, les règles de conduite sont elles-mêmes découvertes par l'expérience. Le libéralisme n'est pas toujours aussi opposé aux régulations étatiques. « L'ordolibéralisme » soutient une intervention active de l'État pour

produire les conditions de la juste concurrence d'Hayek (Audier, 2008 ; Dardot & Laval, 2009). C'est ce type de libéralisme qui a guidé les politiques publiques « néolibérales » dans les années quatre-vingt, s'il y en a jamais eu d'autre, ce qui explique qu'il ait pu être caractérisé à la fois par un État fort et par une économie libre. Pour certains observateurs la « troisième voie » de Tony Blair fut également très proche de ce courant (Dardot & Laval, 2009 : 316). Le modèle de l'entrepreneuriat comme « production de valeur » (d'échange) se répand alors dans toutes les sphères de la société, y compris dans le domaine public sous la forme du « new public management ». On distingue ces deux formes de libéralisme d'un troisième, le « libéralisme social » ou « socialisme libéral » de J.S. Mill, T.H. Green ou L.T. Hobhouse qui soutiennent l'État-providence (Audard, 2009, 2006).

4.1.2. Face aux « khmers verts », la solution par la technologie et le « capitalisme vert »

Libéraux et sociodémocrates réagissent de manière homologue mais sensiblement différente. Les libéraux sont ceux qui se crispent le plus sur le mécanisme de marché, récusant toute intervention, au nom d'un risque d'étatisme, tandis que les sociodémocrates, moins enclins à diaboliser l'État, se montrent malgré tout aussi réticents à admettre l'existence d'un problème écologique. Quand les interventions se produisent, elles sont conçues comme relevant de la technique : il s'agit d'utiliser des « instruments économiques », qui n'ont rien de « politique », pour corriger le marché. Libéraux et sociodémocrates partagent le souci de ne pas « politiser la consommation », le choix étant jugé consubstantiel de la démocratie moderne.

Les libéraux

Face à l'annonce d'une possible crise écologique, ce courant réagit d'abord par le déni et de désintérêt. Et pour cause : le marché est « le » mécanisme d'allocation efficace des ressources, qui génère le progrès, comment pourrait-il réaliser l'inverse ? Sur la scène politique libérale les personnalités écologistes convaincues telles que Michel Barnier ou Nathalie Kosciusko-Morizet semblent contraintes de prendre une posture ordolibérale, voire relevant de « l'économie écologique ». Elles se trouvent ainsi isolées dans leur propre camp, comme en témoigne l'échange déjà évoqué entre Luc Ferry et l'ancienne ministre de l'environnement de Nicolas Sarkozy[90]. L'opinion qui domine est le déni du problème, et l'on peut citer toute une liste d'ouvrages qui vont en ce sens, issus d'auteurs connus pour leur engagement en faveur du libéralisme, dans ses différentes variantes : Guy Sorman, *Le progrès et ses ennemis* (2001), André Fourçans, *Effet de serre, le grand mensonge ?* (2002), Christian Gérondeau, *Ecologie, la Grande Arnaque* (2007), etc. Même phénomène à l'échelle mondiale, citons *L'environnementaliste sceptique* (Lomborg, 1998) ou *Le véritable état de la planète* (Bailey, 1995, 2002), dont les auteurs officient tous deux dans des think tank libéraux voire ultra-libéraux parmi les plus connus. Ce courant peut en outre compter sur le solide appui de la sphère savante, où domine l'économie dite « néoclassique ». En 2005 Samuelson se moque toujours des écologistes, sa démonstration de l'inépuisabilité des ressources se résume à rappeler l'épisode du pari de Simon contre Ehrlich (Samuelson & Nordhaus, 2005 : 374). Simon, membre du Cato Institute, un think-tank néolibéral américain, et dont l'un des livres a été préfacé par Milton Friedman,

[90] Voir note 2 plus haut.

estimait encore en 1995 que « *nous avons dans nos mains et dans nos bibliothèques la technologie nécessaire pour nourrir, habiller et fournir l'énergie à une population toujours croissante pour les sept prochains milliards d'années* »[91]. Ellul voit dans Simon le « *libéral absolu* » (1988 : 37).

Dans ce contexte, le nom de Malthus est la référence qui revient le plus souvent pour identifier la position des écologistes, en matière d'analyse économique. Pourquoi ? Parce que Malthus, dans l'histoire standard des idées économiques, tout en étant le premier économiste professionnel, est considéré comme appartenant encore à la génération des Physiocrates. Comme eux, il pensait que la terre était la seule source de richesse, à l'exclusion de l'industrie (Weulersse, 1910 ; Larrère, 1992). Malthus est celui qui, bien que contemporain d'Adam Smith, bien que fondateur de l'économie politique en tant que science, auteur notamment de la définition de la richesse réduite aux marchandises produites (Méda, 1999), n'avait « pas encore » compris l'importance du marché, de la division du travail, de la technologie pour faire reculer les limites de la « terre ». Ceci explique la sentence prononcée par Samuelson, qui relaie celle, quasiment unanime, de la communauté des économistes de métier : les écologistes ne font que répéter le geste de Malthus, qui « *n'a jamais pleinement anticipé le miracle technologique de la Révolution Industrielle, ni compris que le mouvement pour le contrôle des naissances et que les nouvelles technologies fourniraient aux familles la possibilité de faire baisser le taux de natalité* » (Nordhaus & Samuelson, 2005 : 368). Le fait que Malthus soit aussi l'auteur d'un célèbre « *Essai sur la population* », alors que l'écologie comme science traite justement de population, renforce cette impression générale d'avoir simplement affaire à la résurgence d'un vieux serpent de mer, dont l'inanité doit chaque fois être combattue. La confrontation entre Paul Ehrlich, écologiste et biologiste, et Julian Simon, économiste « sérieux », loin d'être une anecdote dépourvue de signification, prend ainsi un caractère générique : elle est le parangon d'un affrontement qui se reproduit des milliers ou des dizaines de milliers de fois, quand un écologiste rencontre un économiste libéral, ou l'inverse. L'économiste considère bien sûr que l'écologiste récalcitrant, devant tant d'évidence, est d'un dogmatisme indécrottable.

L'attitude la plus commune chez les libéraux est donc moins de s'intéresser aux enjeux écologiques que de considérer l'écologisme comme une croyance qui reste à expliquer. Pourquoi cette méfiance envers la technologie et par extension envers le marché, se dira-t-on, par exemple ? Est-elle antimoderne ? Relève-t-elle d'une attitude « antimatérialiste » etc. ? Le peu de connaissances dont ils disposent en écologie les conduisent à assimiler des concepts tels que « biosphère », « nature », « écosystème » etc. à de pures créations de l'esprit, sans aucun fondement matériel. D'où l'analogie avec le fascisme tel que le décrit Sternhell. L'ordre libéral reste confiant dans des solutions qui semblent avoir fait leurs preuves. Depuis l'émergence du libéralisme, la technologie a permis de domestiquer la nature, de créer l'abondance, comment peut-on le nier alors que le résultat s'étale devant nos yeux de manière aussi évidente ? Dans l'avenir les mêmes solutions pourront être appliquées avec le même succès, et « rien », estiment les libéraux, n'indique le contraire. Ils endossent donc la thèse dominant le courant néoclassique qui est celle d'une confiance dans une croissance durable (Vivien, 2005 : 31). Le libéral considère en outre que le risque est avant tout un problème privé, aussi est-il favorable aux innovations telles que les organismes

[91] « *We have in our hands now – actually, in our libraries – the technology to feed, clothe, and supply energy to an ever-growing population for the next 7 billion years* » Julian L. Simon, *The State of Humanity: Steadily improving*, Cato Policy Report, 1995. http://www.cato.org/pubs/policy_report/pr-so-js.html. Notre traduction.

génétiquement modifiés (OGM) pour faire face aux changements climatiques, s'ils se produisent, au nucléaire etc. Il met en avant l'esprit d'innovation, de risque, contre des écologistes qui sont vus comme les apôtres du « risque zéro ». La charge de la preuve est du côté des écologistes et des alarmistes : ayant été si souvent démentis (c'est du moins l'impression qu'ont ces économistes et ces libéraux), c'est à eux de démontrer qu'il y a bien un problème. Ferry reprend simplement ces conclusions, sans les discuter : la technique devrait trouver des solutions aux problèmes actuels (Ferry, 1992 : 191), aussi ne devons-nous pas « *renoncer* » aux avions, aux voitures ou à la médecine moderne (*ibid.* : 33). Une telle posture converge avec celle de Marcel Gauchet, soucieux de sortir des marécages dangereux dans lesquels les écologistes nous entraînent : « *gageons de même que les remèdes à ce nouveau grand défi* [l'écologie] *sont dans le surcroît de science, de technique et d'industrie qui nous mettra à la hauteur de nos responsabilités envers un milieu irréversiblement devenu artificiel et à la charge de ceux qui l'habitent* » (Gauchet, 1990 : 247-250).

Quand les libéraux ont un peu moins confiance dans les progrès spontanés permis par la « main invisible », ils s'alignent sur une posture « ordolibérale », qui consiste à réorienter le marché, au moyen d'une modification des règles, sans en changer la logique d'action ni, surtout, ne remettre en cause la propriété. Dominique Bourg a ainsi mis beaucoup d'espoirs dans « l'écologie industrielle » et dans « l'économie de fonctionnalité », dont il s'est fait l'ardent promoteur. Cette dernière consiste à pousser les entreprises à vendre des « fonctions » plutôt que des biens, ce qui lève partiellement l'incitation au renouvellement physique ou « obsolescence accélérée » des matériels. L'un des exemples souvent mis en avant en la matière est Xerox, qui vend un « service de photocopie » et non plus des photocopieurs, ce qui l'incite à faire durer son matériel le plus longtemps possible. C'est « l'écosystème » de Kalundborg qui est généralement cité en matière d'écologie industrielle, un parc d'activités situé au Danemark et dans lequel les déchets de la plupart des activités servent de ressources aux autres (Erkman, 1998). Plus généralement l'idée est de parvenir à une « économie circulaire », qui recyclerait tout ce qu'elle jette et tendrait vers un prélèvement zéro sur l'environnement : c'est la thèse du « découplage » évoquée plus haut en économie. Les technologies de l'information et de la communication (TIC) jouent souvent un rôle clé dans cette analyse. Le rapport « SMART 2020 » rédigé par l'industrie du secteur estime en effet que le numérique pourrait permettre de réduire les émissions de gaz à effet de serre de l'ordre de 30%[92]. L'idée de Bourg est d'arriver à trouver des modèles économiques qui concilient intérêt économique (liberté des Modernes) et protection de l'environnement.

Le libéralisme voit l'écologisme comme un étatisme masqué, aussi surprenant que cela paraisse au premier abord, compte tenu des éléments contraires que nous avons mis en évidence jusqu'ici. Pourtant plusieurs raisons évidentes militent en effet en ce sens.

La première est que « l'économie de l'environnement » et « l'économie des ressources naturelles », sur le plan théorique, sont toutes deux des domaines dans lesquels la puissance publique intervient beaucoup. Elles sont « ordolibérales », et ne peuvent pas être autre chose. Et en effet, bien qu'étant souvent situés par les marxistes dans le courant « néoclassique », ni Nordhaus ni Solow, ni même Samuelson à vrai dire, ne sont les chantres de l'autorégulation marchande. S'ils sont favorables au marché, c'est sous une forme très

[92] GeSI (Global eSustainability Initiative), *SMART 2020: Enabling the low carbon economy in the information age*, 2008

encadrée. Ils soutiennent par exemple que le marché a tendance à épuiser trop vite les ressources, ce qui peut provoquer des crises temporaires. Les courants plus libéraux voient donc ces deux courants comme étant gros d'un interventionnisme dangereux pour les libertés individuelles. D'autant que certains écologistes tels que les frères Odum (1963) ne s'en cachent pas : c'est bien à l'État de mettre en place les règles. Un certain écologisme « techno », dont Serge Moscovici disait se méfier, va encore plus loin, estimant que les technologies de l'information, la systémique, la cybernétique, l'écologie odumienne et diverses innovations vont permettre de contrôler la technique moderne pour n'en garder le meilleur. Citons notamment Bertrand de Jouvenel et l'association Futuribles, Jacques Robin (1989), Joël de Rosnay (1975), René Passet (1979), dans une moindre mesure, et plus généralement les analyses qui se structurent autour du « Groupe des Dix ». Pour les libéraux, comme pour les libertaires, d'ailleurs, pour de tout autres raisons, l'expansion de l'État qui est ici permise est potentiellement illimitée. D'où le danger de « khmers verts ».

Une seconde raison tient à la propriété des ressources naturelles : sont-elles « communes » (« res communis ») ou librement appropriables (« res nullius ») ? Si elles sont considérées communes, alors l'appropriation privée devra rendre des comptes à la communauté, et donc potentiellement à l'État, qui en est le représentant ; mais si elles sont considérées comme des « *choses sans maître* » (Rémond-Gouilloud, 1989) alors l'individu pourra en disposer librement sans en référer à personne. Cette raison est en partie sous-jacente à la première, car ce qui pousse les libéraux à ne voir dans les OGM qu'un risque « privé », c'est précisément le refus d'en faire une problématique « publique », et donc commune. C'est donc fort logiquement que cette question est la pomme de discorde entre le « libertarisme de droite », dont Nozick (1973) est le représentant le plus connu, et le « libertarisme de gauche » d'un Peter Vallentyne (1999). L'enjeu est l'interprétation de la « clause de Locke », qui énonce que « *nul ne* [peut] *s'estimer lésé de voir une autre personne boire, même à pleine rasade, s'il lui laissait toute rivière de la même eau pour étancher sa soif. Ce qui vaut pour l'eau vaut identiquement pour la terre, s'il y a suffisamment des deux* » (1690 : chapitre 5) ; « *la même loi de nature qui nous donne la propriété de cette manière* [c'est-à-dire par le travail] *lui impose des limites. Dieu a donné toutes chose en abondance.* [...] *Tout ce qu'un homme peut utiliser de manière à en retirer quelque avantage quelconque pour son existence sans gaspiller, voilà ce que son travail peut marquer du sceau de la propriété. Tout ce qui va au-delà excède sa part et appartient à d'autres* » (*ibid.*). Locke reconnaît en outre un droit de s'approprier les biens d'autrui si sa conservation est en jeu. D'une manière générale, il est évident pour Locke qu'il y a des limites à l'appropriation humaine du milieu naturel. Si l'on ne s'en occupe pas, c'est parce que l'homme ne s'approprie jamais qu'une infime portion des ressources naturelles, et que l'industrie humaine ne peut menacer leur intégrité : « *nul autre ne pouvait être lésé par celui qui s'appropriait ainsi une parcelle quelconque de terre en l'améliorant, car il en restait assez, et d'une qualité aussi bonne, et même plus que ne pouvaient en utiliser les individus qui n'en étaient pas encore pourvus. Si bien qu'en réalité, le bornage que l'un effectuait à son profit ne réduisait jamais la part des autres* » (*ibid.*). Pour les libertariens de droite l'appropriation des ressources naturelles est privée et chacun doit se débrouiller pour trouver des ressources à valoriser, ce qui est toujours possible puisque l'individu dispose *a minima* de son propre corps c'est-à-dire de sa force de travail ; tandis que pour les seconds tout le monde a droit à une part minimale, ce qui les conduit à soutenir par exemple l'idée d'une allocation universelle, étant entendu que dans nos sociétés industrielles distribuer

de la terre n'aurait pas toujours une grande pertinence. Pour les libéraux, c'est la monnaie qui a levé l'hypothèque de la clause de Locke : « […] *supposons que je trouve un moyen d'éviter ce gaspillage, en convenant avec mes semblables d'un équivalent incorruptible des biens naturels corruptibles, par exemple l'or ou l'argent, alors l'accumulation pourra être sans limites puisqu'elle n'impliquera plus de gaspillage. Partant, en m'appropriant une portion de terre par mon travail, loin d'enlever au bien commun de l'humanité, je lui ajoute* » (Manent, 1987 : 98-99). Tout humain étant propriétaire de son travail possède donc une parcelle de nature qui est plus que suffisante pour que le partage ne soit pas nécessaire – à l'exception des systèmes de sécurité sociale ou d'impôt, selon le degré de « social » qui est admis dans le libéralisme à titre correctif. En réalité cet argument de la monnaie se ramène à celui de la technique, puisque la monnaie, à elle seule, ne crée rien.

Une troisième raison, plus inattendue peut-être, milite pour faire de l'écologisme un étatisme masqué : les écologistes, soulignent les libéraux, ne cessent de chercher à faire de la consommation un enjeu public et collectif. Cette raison est plus inattendue car elle semble être en profonde contradiction avec ses propres positions, qui consacrent en particulier la « souveraineté du consommateur ». Pour que le marché s'autorégule, libre aux individus, peut-on penser, de discuter de ce qu'ils souhaitent. C'est oublier que l'autorégulation marchande, pour être efficace, doit être parfaitement atomisée. Les arbitrages doivent être strictement individuels. Les écologistes, en « politisant » la consommation, provoquent inévitablement une expansion de la sphère politique qui est là encore jugée grosse de dérives étatistes ou socialistes. À moins que « l'atomisme » tant présenté comme « démocratique » ne soit qu'une astuce pour maintenir les individus dans un comportement sériel, à la merci de ces « quasi-souverains » que sont les entreprises ?

Les sociaux-démocrates

Le rejet de l'écologisme se réduirait-il à un rejet de l'étatisme ? Nullement, car le déni est aussi la première réaction qui est observée du côté des positions sociaux-démocrates. D'où de curieuses collusions, à nouveau. L'édition 2002 du *Nouvel Ordre Écologique* de Luc Ferry exhibe ainsi un éloge de Claude Allègre, ancien ministre socialiste, en guise d'argument de vente en quatrième de couverture. Le récent ouvrage de Jean-Paul Fitoussi et Laurent Eloi (2008) est tout aussi symptomatique. Intitulé « la nouvelle écologie politique », il ne fait en réalité que reprendre des poncifs, qu'il est cependant utile de revisiter ici pour bien comprendre ce qui se joue. Les auteurs récusent « la décroissance », c'est-à-dire Malthus, au nom de la confiance en la technique. Nicholas Georgescu-Roegen se voit opposer un argument devenu une banalité : l'existence d'une « *seconde flèche du temps* », « néguentropique », sous forme de croissance des « connaissances », qui nous permettrait de trouver des solutions face aux problèmes « entropiques », et donc écologiques. La « solution » en reste à un niveau d'abstraction qui ne permet pas de la distinguer de celle de Paul Romer (2001), qui soutenait que nous avons encore cinq milliards d'années de croissance devant nous, pourvu que nous ayons de bonnes bibliothèques. Pour les écologistes c'est tout simplement un nouvel acte de foi dans la technique, bien que les auteurs s'en défendent (2008 : 39). N'est traitée, finalement, dans cet ouvrage que « l'inquiétude » écologiste. Pour Fitoussi et Eloi, la décroissance c'est « *renoncer* » au « *développement matériel* », c'est-à-dire faire une politique de « *répression des désirs* » (2008 : 37). Comme si le désir devait nécessairement exclure le désir de nature. Comme si le désir n'avait qu'un seul contenu véritable : la croissance de la valeur ajoutée. Comme si le citoyen ne pouvait pas de

lui-même délibérer et s'associer pour « internaliser les externalités » et redéfinir la richesse.

Ces arguments ne font finalement que reprendre ceux que le *Science and Technology Policy Research Unit* (SPRU), de l'Université de Sussex, avait opposés au rapport pour le Club de Rome, dans un recueil significativement intitulé *L'anti-Malthus* (1973). Les auteurs expliquent d'abord que le débat « *croissance contre refus de la croissance* » est stérile, car ce qui compte est sa composition et sa distribution. Mais eux aussi, bien qu'étant théoriquement ouverts à toutes les discussions sur tous les contenus de la croissance possibles, se cabrent et excluent une décroissance du PIB. Leur argument majeur est que c'est un faux problème que le MIT a créé en sous-estimant les possibilités offertes par le changement technologique (Cole & al., 1973 : 66-71). Comme en témoigne la réduction de la pollution de l'air en Grande-Bretagne, il y a toutes les raisons d'être optimiste. Le SPRU ne manque pas non plus de relativiser la gravité de la situation, en faisant peser la charge de la preuve du côté écologiste : les preuves du risque engendré par les polluants, notamment le DDT, sont jugées incertaines, tout comme les effets des émissions de CO2. De plus le MIT aurait exagéré la demande à venir en énergie, et sous-estimé les progrès à venir dans les techniques d'extraction et de prospection. En dépit de ces incertitudes la conclusion est d'un optimisme qu'on n'oserait guère soutenir aujourd'hui : « *la probabilité d'une pénurie physique de l'énergie paraît faible* » (*ibid.* : 187). À l'époque de la rédaction de cette phrase, le litre d'essence est à dix centimes, en euros constants ; il est à 1, 60 euro aujourd'hui, seize fois plus. Au lecteur qui peut se demander sur quoi est étayée une telle conclusion, les auteurs s'appuient comme toujours sur l'exemple de Malthus qui « *était un pessimiste catégorique et militant* » (*ibid.* : 231). Dans le cas du DDT, les études sont insuffisantes ; dans le cas des ressources, le bon sens suffit : l'asymétrie est patente, dans la prise en compte du témoignage de l'expérience. Avec une thèse sous-jacente : la conviction que ce qui a fonctionné hier devrait fonctionner demain. C'est, en politique, ce qu'on appelle une position conservatrice : ne rien changer à l'ordre établi.

Mais voici que les écologistes persistent dans le paysage, et font des scores électoraux qui commencent à les rendre incontournables. Comme le montre Guillaume Sainteny, les partis politiques, à l'égard d'un nouveau thème, peuvent adopter quatre stratégies : l'exclure, le récupérer, exclure le concurrent qui l'incarne, ou le récupérer (Sainteny, 2000 : 143). L'éviction passe par la réfutation méthodique, la déformation ou l'insertion dans les thèmes préexistants (« on l'a toujours fait ») (Sainteny, 2000 : 149). Après le déni, voici donc venir l'endiguement : les laisser exister, mais ne leur accorder qu'une place limitée dans l'espace politique. C'est ce que fait le Parti Socialiste avec les Verts, d'une certaine manière, comme l'a observé Alain Lipietz (1999). La quatrième et dernière attitude est l'assimilation, à l'exemple de *La nouvelle écologie politique* de Jean-Paul Fitoussi et Eloi Laurent (2008, 2011) : s'emparer des thèmes écologistes et chercher à être plus légitimes qu'eux sur ces sujets, arguant de son autorité, même si c'est pour ne reprendre que des truismes. Cela ne fonctionne évidemment pas tout-à-fait, car les imitateurs, s'ils sont plus à l'aise face aux contradicteurs, dont ils connaissent bien le référentiel, ne partagent pas véritablement la subjectivité écologiste, et n'en ont donc pas la cohérence ni la consistance. La tentative d'Eloi Laurent de faire de « la justice » le fondement du problème écologique (Laurent, 2011 : 226) est un peu courte, par exemple, car c'est confondre la justice et la liberté. C'est la question du Bien (la richesse) que l'écologisme pose, tout autant que celle de la répartition. À ramener le problème à la justice, Laurent l'ampute de ce qu'il apporte peut-être de plus neuf : pourquoi défendre la nature ? Jouer sur la distribution

des ressources ne va pas changer le sens du mécanisme accumulateur de valeur ajoutée, qui est celui qui génère la *direction*. En aucun cas le premier ne peut servir de tenant-lieu au second, ce qui montre au passage à quel point la problématique « multiculturelle » ou « communautariste » est pertinente, pour l'écologisme : c'est bien la conception moderne du Bien qui est à changer de toute urgence. La population est-elle demandeuse de ces nouvelles richesses que sont la stabilité climatique et la diversité biologique ? Au prix de quoi ? Voilà la bonne question à laquelle Eloi Laurent sera confronté, tôt ou tard, comme les autres. Or rien n'est fait pour que la question se pose. La problématique des inégalités écologiques souffre donc de s'en tenir aux nuisances et à la « qualité de vie », à l'exemple de la définition proposée par Jacques Theys d'une inégalité « écologique » comme concernant spécifiquement « *soit l'exposition aux pollutions ou aux risques soit l'accès à la nature ou aux aménités urbaines ou rurales* » (Theys, 2007 : 25). Une telle définition est pragmatique, conforme à ce que les personnes perçoivent de l'écologisme, en général, dans les pays développés, mais elle est complètement détachée des enjeux globaux, qui portent sur l'énergie, les gaz à effet de serre ou la diversité biologique, qui occupent tant les militants.

Et que penser de la proposition de Bruno Latour, largement commentée, d'un « Parlement des choses » ? L'idée est de fractionner la « défense de la nature » en innombrables « forums hybrides » où la nature (« les faits ») serait recomposée avec la culture (« les valeurs »). Cette solution a beaucoup séduit et a effectivement permis de démystifier, dans une certaine mesure, les problématiques écologiques. Mais la lecture la plus bienveillante de ce projet n'aboutira pas à des propositions qui dépassent celles que font déjà les écologistes depuis plus de quarante ans. Les « forums hybrides » sont ces procédures délibératives que l'écologisme demande et obtient parfois, à l'instar de ce que prévoit le droit de l'environnement. Et sur le plan théorique, cependant, la proposition manque l'essentiel, puisqu'elle ne se pose pas la question des finalités, du Bien, et qu'elle ne tient aucunement compte de ce que les sciences économiques disent de l'économie depuis un siècle et demi, à savoir que l'économie est un système autorégulé qui n'est nullement fractionnable à volonté, du fait de l'interdépendance des parties les unes par rapport aux autres. Latour reconnaît d'ailleurs un peu tard (2012) la faiblesse de ces conceptions, qui ont le tort de négliger les institutions.

4.1.3. L'économie écologique : la vertu contre l'intérêt

L'écologisme se situant sur un axe libéral-libertaire, comme nous l'avons vu, il n'est pas gros d'un étatisme envahissant, contrairement à ce que craignent les libéraux. Il tient donc à l'indépendance de la société civile. Mais comment celle-ci va-t-elle se réguler, désormais ? Si ce n'est pas l'intérêt, alors quoi ? Face à la crise écologique, et aux risques d'autoritarisme, « l'économie écologique » semble vouloir réhabiliter la vertu contre l'intérêt. C'est particulièrement clair dans le petit livre proposé par Pascal Canfin, *L'économie verte expliquée à ceux qui n'y croient pas* (2007), qui décrit à la fois les changements qui sont à opérer, dans l'organisation économique, pour rendre possible une société écologique, et la manière dont ces changements seraient vécus, dans les comportements, au quotidien. Cette vertu prend une pluralité de formes, qui ne semblent pas à ce jour avoir fait l'objet d'une classification raisonnée : ne pas mettre la climatisation dans la voiture mais ouvrir la fenêtre, isoler sa maison etc. C'est sans doute son propre quotidien que Canfin décrit ainsi. C'est bien de vertu dont il s'agit car, dans le descriptif du comportement

écologique auquel se livre Canfin, rien ne découle ni de la loi, ni de l'intérêt économique.

Les écrits classiques du domaine de l'économie écologique confirment cette première impression. Hermann Daly et John Cobb, dans un ouvrage considéré comme fondateur de ce courant (*For the common good*, 1989), estiment que les faiblesses de la science économique néoclassique se ramènent en définitive à « l'oubli de la communauté » dans laquelle l'économie prend sa place et sans laquelle elle n'existerait pas. Daly et Cobb préconisent donc de passer de l'individualisme à la « *personne-dans-la-communauté* » (*ibid.* : 159). Les auteurs reprennent la thèse de Karl Polanyi selon laquelle argent, travail et nature ne peuvent être impunément considérés comme des marchandises sans que la communauté s'en trouve affectée. Cette communauté doit se comprendre en un sens élargi puisqu'elle inclut les non-humains et plus généralement la « *communauté biotique* » (*ibid.* : 252).

Et le motif est récurrent. Tim Jackson (2010), ancien responsable de la Commission du Développement Durable britannique, dans un rapport officiel mettant en cause la croissance illimitée, constatant l'absence de modèle macroéconomique semble s'en remettre lui aussi, à la fin, aux communautés bien connues des écologistes telles que celle de Findhorn[93]. L'une des rares études de la revue de référence *Ecological Economics* qui porte sur ce sujet confirme encore cette observation : pour Christian Becker (2006) « l'homo ecologicus » se réclame d'Aristote. Voilà qui vérifie à nouveau la centralité de la problématique « communautariste ».

Mais qu'est-ce que la « communauté » ? Daly et Cobb semblent ignorer très largement les débats autour du « multiculturalisme » ; ils s'en tiennent à des définitions classiques, prudentes, banales, affirmant que la communauté implique une certaine homogénéité culturelle, religieuse et ethnique (1989 : 169). L'identité, c'est quelque chose de partagé, de commun. Étant tout de même sensibles à la problématique de l'articulation entre « liberté des Modernes » et « liberté des Anciens », si présente dans le libéralisme, ils soulignent que société et communauté n'ont pas à être radicalement opposées, comme a pu le faire Tönnies, opposant un ordre intime à un ordre impersonnel, car tous deux peuvent être oppressants, de deux manière différentes. Une société ne doit pas être appelée une communauté si elle n'inclut qu'un ordre impersonnel, sur lequel les individus n'ont aucune prise, si elle n'implique aucune forme de solidarité, ou encore si elle n'implique aucune forme de respect des individus entre eux. Parler de « communauté » c'est donc évoquer une qualité, c'est un concept normatif qui ne préjuge pas des moyens qui sont les plus adéquats pour atteindre l'objectif, qui peuvent varier en fonction du contexte. Les auteurs défendent une conception ouverte de la communauté, qui inclut pluralisme et Droits de l'Homme. Ils se disent convaincus par la démonstration de Michael Walzer, et estiment qu'on peut aussi parler de « société » si cela permet de mieux se faire comprendre. La communauté est le lieu de régulation et de synthèse le plus général, du quartier à l'ONU. C'est de ce point de vue que l'économie doit désormais être envisagée. Daly et Cobb opposent au cosmopolitisme marchand la perspective d'une « *communauté de communautés* » (1989 : 176), qui permet d'éviter la fuite en avant des communautés les unes contre les autres. Nous avons vu que c'était là un motif récurrent, dans les analyses écologistes.

[93] Jackson T., *Prosperity without growth?*, UK Sustainable Development Commission, p.89. http://www.sd-commission.org.uk/data/files/publications/prosperity_without_growth_report.pdf
En français : Tim Jackson, *La prospérité sans croissance*, Bruxelles, De Boeck, 2010.

Si la communauté est mobilisée, c'est parce qu'elle permet d'intégrer l'entreprise dans une perspective plus large que celle du seul accroissement de la valeur ajoutée, dont le PIB est le symbole. Daly et Cobb proposent de pluraliser les indicateurs de richesse, à tous les niveaux, et mesurer les richesses qui, n'étant pas mesurées, ne sont pas prises en compte. On ne compte que ce qui compte. L'indicateur mis en avant par Daly & Cobb est l'Index of Sustainable Economic Welfare (ISEW). C'est un indicateur synthétique, issu de multiples indices agrégés en une somme pondérée, qui entend corriger tous les travers bien connus du PNB : intégrer la distribution, la déplétion des ressources naturelles, les coûts qui sont comptés comme s'ajoutant dans le PNB (accidents de voiture, maladie etc.) etc. Son but est d'évaluer le bien-être réel, corrigé de toutes les apparences et des angles aveugles de l'individualisme méthodologique. Il existe aujourd'hui des dizaines de tentatives de ce genre. Ils montrent en particulier que le taux de scolarisation, de présence des femmes dans les instances, du nombre de personnes en prison etc. qui peuvent être considérés comme autant de facteurs de bien-être ou d'égalité ne sont pas fonction de la hausse du PNB ; mais que par contre que la consommation matérielle et certaines pollutions telles que le CO2 sont étroitement corrélées à cette hausse (Gadrey & Jany-Catrice, 2005 ; Nordhaus, 1972).

Les bons résultats écologiques dont se vantent les pays développés dans l'espace international se trouvent remis en perspective par cette comptabilité matérielle qui se met peu à peu officiellement en place en France dans les années 2000. L'indicateur « empreinte écologique » donne des résultats particulièrement instructifs. Il consiste à ramener toutes les consommations à des ressources renouvelables, qui se traduisent par des surfaces. Ainsi la consommation écologique de la France a-t-elle augmenté de 85% depuis 1961, aboutissant à une empreinte écologique de cinq hectares globaux par personne, cela alors que la biocapacité nationale n'est que de trois hectares. Ce sont donc deux hectares qui sont importés d'autres pays, en ressources non-substituables. Corrigé des effets aux frontières, la consommation matérielle française ne cesse d'augmenter[94]. Paris a une empreinte écologique qui fait 330 fois la surface occupée par la ville. Enfin contre ceux qui font de l'information un vecteur de néguentropie, Daly rappelle qu'il n'y a pas d'information sans support physique et que l'information ne doit pas être confondue avec le savoir (1996 : 42). Les infrastructures numériques consommaient déjà en 2007 à elles seules autant d'énergie que l'aviation mondiale (Flipo & al., 2012)[95]. Un tel modèle n'est évidemment pas généralisable, à l'échelle planétaire, ce qui vérifie ce que nous évoquions plus haut à propos du droit de l'environnement comme éventuelle « troisième génération de droits ».

Mais comment se fait sentir la communauté, à l'échelle micro qui est celle de l'individu ? Daly et Cobb envisagent le problème sous trois angles.

Le premier est la consommation. Daly et Cobb estiment que l'économie néoclassique légitime des comportements dictés par la seule satisfaction à court terme, encourageant ainsi l'individualisme extrême. Et les tentatives d'évaluation contingente des services écologiques, si elles se situent dans cette rationalité, n'ont aucune raison de conduire à une amélioration de la situation (1996 : 91). S'inscrivant à la suite des travaux de Veblen sur la « classe de loisir » (1899), ils affirment que le problème vient de la dimension

[94] http://www.statistiques.developpement-durable.gouv.fr/lessentiel/ar/299/1161/besoin-matieres-productivite-materielle-leconomie.html

[95] Chiffre établi par Gartner, 2007, le consultant de référence dans le domaine.

ostentatoire de la consommation. Veblen fustige en effet une consommation dont la finalité n'est que de maintenir un rang, une norme de « *décence* » (1899 : 68) qui n'a de sens que dans un rapport immédiat aux autres, sans souci de la communauté prise dans son ensemble. Les articles consommés ne sont pas tant utiles que visibles. À la consommation impulsive doit être substituée une consommation réfléchie. C'est aussi l'un des sens possibles de la « modernisation écologique ». Un autre sens est donné indirectement par Raymond Aron, dans la présentation qu'il fait de ce texte de Veblen, quand il estime que cet auteur se situe entre science et morale (1969 : VIII).

Le second angle d'attaque est la prise en compte de la productivité de la terre. Daly et Cobb renouent avec les physiocrates en estimant que la terre est bien un facteur de production, à côté du travail et du capital. La terre assure en particulier ces fameux « services écologiques » dont tout dépend : recyclage et circulation des eaux, du carbone, de l'azote etc. Cette position est caractéristique de la « durabilité forte ». Le point clé, ici, c'est la motivation écologique. L'économie écologique défend l'idée d'une « valeur intrinsèque » de la nature, tout simplement. D'où cette recommandation *a priori* paradoxale, du point de vue de la discipline économique, d'Amory et Hunter Lovins selon laquelle il est sage d'investir dans le « capital naturel » (*Natural capitalism*, 2000).

Le troisième angle de la critique porte sur l'argent. Daly dénonce le fétichisme de l'argent, en particulier de l'argent-papier (1996 : 38). Sans surprise, et de manière très cohérente, c'est l'*oikonima* aristotélicienne qui est réaffirmée : l'argent doit être au service de la communauté (1989 : 139), laquelle ne doit pas permettre la chrématistique, l'accumulation pour l'accumulation, qui est déraisonnable. Cela implique d'adopter, en termes d'investissements, un regard pourvu de trois caractéristiques qui tranchent avec les dérives plus aberrantes de l'économie contemporaine : un point de vue à long terme, à l'opposé de la spéculation boursière ; évaluer les coûts et bénéfices du point de vue de la communauté, et pas seulement de l'entreprise ; focaliser sur la valeur d'usage et non la valeur d'échange (1989 : 139).

Un dernier élément doit être précisé. Si Daly et Cobb renvoient à la communauté, c'est aussi sous un angle inconnu des sociodémocrates classiques, et très important pour l'écologie politique, comme nous allons le voir plus loin : non seulement le marché ne résout pas le confit entre efficacité et justice, mais il ne résout pas non plus le conflit entre efficacité et *échelle de la production*. Daly et Cobb estiment à juste titre que c'est ce dernier enjeu qui est l'élément déterminant, d'un point de vue écologique (1996 : 48). C'est là que réside la différence entre une économie de « cow-boy » et une économie de « vaisseau spatial », une expression qui vient de Kenneth Boulding (1966). L'économie a grandi, pas l'écosystème. En somme agrégée l'humanité s'approprie désormais 25% de la production primaire nette de photosynthèse (Vitousek & al. 1986). Or on ne peut dépasser 100%, et même tout indique que l'on ne puisse dépasser 40 %, tant les 60 % restants sont nécessaires pour l'auto-entretien des « services écologiques » nécessaires à la reproduction des 40 % (Barnosky & al., 2012).

Ce constat nous permet de dégrossir quelques oppositions trop rapides, qui induisent en erreur, ainsi l'opposition entre « préservationnisme » et « conservationnisme », en matière de gestion de la nature (Larrère & Larrère, 1996a : 184). Le premier courant est souvent symbolisé par John Muir, le fondateur du Sierra Club, pour qui la nature n'a de valeur que sauvage, contre toute forme de commercialisation ; le second par Gifford Pinchot (1865 – 1946), le premier directeur du service des forêts des Etats-Unis (1905–

1910), pour qui la nature n'a de valeur que « bien gérée » (« wise use ») (Meyer, 1997)[96]. Pinchot étend la maxime benthamienne à la nature et définit la conservation comme « *le maximum de bien pour le plus grand nombre sur la durée la plus longue possible* » (*ibid*. : 270), ce qui n'exclut pas de prendre en compte l'utilité esthétique d'un lieu. Pour Catherine et Raphaël Larrère, les « préservationnistes » auraient triomphé contre les « conservationnistes », en matière de gestion de la nature (Larrère & Larrère, 1996a : 184). C'est peut-être vrai dans les parcs naturels et les zones protégées, mais une telle affirmation induit profondément en erreur, quand elle est formulée sans précisions. Car dans la société dans son ensemble l'approche « conservationniste » (« l'usage rationnel ») n'a cessé de gagner de l'audience, comme le démontre la domination de l'économie comme discipline dans les livres dédiés au « développement durable ». L'enjeu principal de ces ouvrages n'est pas de protéger la wilderness mais de déterminer les règles d'un usage durable des ressources. Cela vaut aussi pour la réglementation volontaire. De multiples « écolabels » sont venus envahir les étals des supermarchés : exploitation forestière durable (FSC, PEFC[97]), exploitation aquacole et pêche durable (MSC[98]) etc. Les réformes économiques proposées par Pascal Canfin, pour les Verts, sont très proches du programme de Pinchot (Canfin, 2007) : des modes de vie plus « verts » et plus équitables à l'échelle mondiale ; une production « verte » qui crée plus d'emplois que la production « sale » ; une régulation de la mondialisation économique ; une défiance envers les solutions technologiques miracles (pas de « scénario Barbapapa ») ; le soutien aux rationalités autres que le profit, notamment le développement d'un « tiers-secteur » d'activité ; un rôle important pour l'État-providence ; et de profondes réformes dans les domaines de l'énergie, des transports, de l'agriculture etc.

De ces différentes recommandations nous comprenons aussi que « l'économie verte » n'est que partiellement compatible avec le capitalisme. Tout dépend en fait de la définition retenue. Si le capitalisme désigne, comme dans le vocabulaire marxiste, la propriété privée des moyens de production, alors l'économie écologique ne s'y oppose pas frontalement, seulement de manière pragmatique, en fonction des résultats qui sont atteints. Elle préserve l'action individuelle. Elle peut aussi s'en prendre au secteur public, pour les mêmes raisons. Si par contre le capitalisme désigne l'accumulation pour l'accumulation, alors, comme l'indique Daly, l'opposition est totale, jusque dans « l'échelle de production », qui concerne aussi bien des unités privées que publiques : « *small is beautiful* » (Schumacher, 1974). Cette question de degré, relativement aux domaines respectifs du privé et de l'État, interdit de faire de ce courant un « collectivisme » ou un « libertarisme », et explique qu'il accueille une grande diversité de positions, qui vont par exemple de Dominique Bourg, qui ne critique pas beaucoup le marché, à René Passet, plutôt en faveur de la planification. L'analyse théorique est cohérente avec ce que nous avons observé de la stratégie écologiste, ainsi de Greenpeace avec l'industrie des énergies renouvelables, ou du soutien apporté par une bonne partie des écologistes français à la libéralisation du marché de l'électricité, en tant que cela permettait de briser le monopole d'EDF, qui, du fait du poids du nucléaire dans son chiffre d'affaires, entravait depuis longtemps le développement des énergies renouvelables. Ce qui compte, ici, c'est la finalité.

[96] Gifford Pinchot s'est dit l'inventeur du terme « conservation ».
[97] Forest Stewardship Council ; Program for the Endorsement of Forest Certification schemes. www.fsc.org et www.pefc.org
[98] Marine Stewardship Council www.msc.org

L'importance de l'initiative privée peut d'autant moins être minorée que les écologistes désignent régulièrement les libéraux comme étant susceptibles de passer à l'écofascisme, étant en position de quasi-souveraineté, contrairement aux écologistes, soit parce que la situation le commandera, du fait de la dégradation des écosystèmes et des ruptures d'approvisionnement en ressources, soit parce que la volonté de s'en tenir à des approches techniques empêche tout règlement proprement politique des conflits, et conduit à un contrôle total de la société. Dès les années soixante-dix les écologistes prédisaient que si une nouvelle forme de liberté, écologique et solidaire, n'était pas mise en place, alors le libéralisme, pour préserver la « liberté des Modernes » et l'accumulation de capital qu'elle permet, aurait recours à la fois à des solutions techniques de plus en plus risquées et à un technocratisme de plus en plus envahissant et impératif, on l'a vu plus haut à la lecture de Gorz et Lebreton. La cause dernière de cette évolution semble d'ailleurs être la propriété, comme les marxistes le soutiennent depuis longtemps. Le raisonnement est limpide, en effet : si la croissance ne peut plus avoir lieu alors il n'y a plus d'échange gagnant-gagnant ; dès lors si la population mondiale augmente ou si les inégalités doivent être réduites c'est le partage qui sera nécessairement la solution. Le politologue Robert Dahl résume horriblement bien en quoi « la démocratie » est préférable, d'un point de vue libéral : parce qu'elle permet un « *règlement dont tout le monde sort bénéficiaire* » (2008 : 160) et que sans elle le jeu est « *à somme nulle* » ; il faut alors « *une rare abnégation* » pour résister à la centralisation des ressources (Dahl, 1998 : 160-162)... c'est-à-dire à la dictature. L'aversion du libéral à la dictature semble décidément être bien faible.

Les contradictions qui traversent les nombreux écrits de Dominique Bourg s'expliquent en partie de cette manière. Bourg est un libéral, il partage avec Ferry une anthropologie politique fondée sur Constant (« liberté des Modernes »), Hobbes (nécessité d'une loi) et Locke (propriété privée). On ne s'étonne donc pas de ce que cet auteur, qui fait si souvent référence à « la règle d'or » kantienne, « *agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* » (Kant, 1785 : 95), n'en tire aucune conséquence pratique quant à ce qui devrait être partagé, en termes de ressources naturelles et d'écologie. C'est Kant, pourtant, qui nous indique les conséquences dernières de cette attitude ségrégative. Pour lui en effet la qualification « d'ennemi injuste » désigne celui « *dont la volonté publiquement exprimée (que ce soit dans ses paroles ou dans ses actes) trahit une maxime d'après laquelle, si elle était érigée en règle universelle, nul état de paix ne serait possible entre les peuples* » (1797 : §60). L'antagonisme de classe va-t-il se réveiller, sous une forme « écologique » ? S'agit-il bien d'un antagonisme « de classe », d'ailleurs ? Pour les plus libertaires des écologistes, la chose est entendue. « *C'est dans l'économie libérale que s'est élaboré le plus efficacement le monde totalitaire* » (Charbonneau, 1987 : 275). C'est dans les crises telles que celle de 1914 que « *se révèle dans toute son énormité le mensonge de la société libérale : celui d'un individu libre, physiquement et moralement. La liberté du libéralisme apparaît pour ce qu'elle est : un droit précaire, sans fondement dans la réalité* » (*ibid.* : 271). « *Elle n'a qu'une origine : sous le régime des droits de l'homme la civilisation de la masse, de la machine et de l'État* » (*ibid.* : 272), dans laquelle l'individu n'est qu'un rouage, ce que valide d'une certaine manière l'analyse sartrienne de la sérialité.

4.2. L'alternative anticapitaliste

Si le partage inquiète tant les tenants du libéralisme classique, il ne fait aucun problème de principe à l'anticapitalisme, au contraire. Il s'accorde aussi avec la dénonciation de la fausse liberté bourgeoise, ainsi qu'avec la capacité du libéralisme à se retourner en fascisme, comme l'a montré le cas des années trente. Tout tend donc à indiquer que l'anticapitalisme aurait du recevoir l'écologisme à bras ouverts. Et pourtant, quand elle émerge en tant que mouvement, dans les années soixante-dix, l'écologie est au mieux considérée comme un « front secondaire » de la lutte des classes, dont la poursuite immédiate ne faisait qu'affaiblir le front principal : celui du travail, dans sa lutte contre le capital. La question écologique reste marginale, à gauche, et plus encore du côté marxiste, jusque dans les années 2000. En 1995 Daniel Bensaïd se demandait encore si l'énergie est vraiment limitée (1995 : 382), manière de dire que rien ne presse sur ce front-là. Pour les écologistes cela revient à se demander si les ouvriers sont vraiment exploités, et à attendre de nouveaux rapports d'expert avant d'envisager d'agir. Le peu d'empressement qui est mis à s'intéresser au problème trahit un parti-pris de défiance envers les écologistes, mais aussi de confiance dans la technique. La nature n'a pas besoin d'être défendue. Le plus souvent, les dégradations écologiques sont simplement ajoutées aux autres méfaits du capitalisme, dont le centre de gravité reste inchangé, centré sur le profit et dont la solution demeure son abolition par la « socialisation », terme qui devient de plus en plus vague et imprécis au fur et à mesure que monte la critique du centralisme démocratique productiviste d'inspiration soviétique d'un côté et la pluralisation des mouvements sociaux de l'autre.

L'écologisme progresse malgré tout, et profite, en quelque sorte, de l'effritement du marxisme classique à partir des années soixante et soixante-dix, on l'a vu. Forcé de réagir, l'anticapitalisme finit par s'intéresser au sujet. Si le PCF n'a guère changé, en pratique, il organise désormais des séminaires sur le sujet. Et en 2009 l'ancien économiste de la défunte LCR, Michel Husson, publie un article très argumenté montrant que les « modes de vie » « *adéquats au capitalisme* » ne sont pas compatibles avec l'écologie (Husson, 2009), reconnaissant aux écologistes un certain rôle émancipateur. Pour Michaël Löwy, nous assisterions même à l'émergence d'un « écosocialisme » (2002 ; 2011). C'est un peu prématuré, sauf à ramener dans « l'écosocialisme » un certain nombre de mouvements qui ne s'en réclament pas, même s'ils peuvent en partager certaines caractéristiques essentielles : critique du marché, souci de l'égalité etc. En fait Michaël Löwy groupe de manière un peu arbitraire un ensemble de positions qui résultent de trois mouvements, dont l'aboutissement est bien moins évident qu'il ne le soutient. Le premier est cette partie du mouvement écologiste qui, principalement dans les années soixante-dix, se réclamait du socialisme, mais d'un socialisme très empirique et tiers-mondiste, sans connaissance approfondie des écrits théoriques ; le second résulte de ces marxistes qui, déçus par le socialisme mitterrandien, ou par le devenir du monde soviétique, rejoignent l'écologisme, dans les années quatre-vingt ; et le dernier est le produit d'auteurs qui cherchent à intégrer l'écologie dans le marxisme, pour proposer une synthèse « écosocialiste ».

L'une des difficultés que nous rencontrons pour amorcer cette discussion est celle du point de départ. De quel marxisme parlons-nous, quand l'un des meilleurs connaisseurs de cette pensée, André Tosel, parle des « mille marxismes » qui ont éclot avec la fin du marxisme-léninisme (Tosel, 2001), et un autre de

marxisme « occidental » (Anderson, 1988), c'est-à-dire issu de théoriciens dont les liens avec les mouvements sociaux sont plus lâches qu'ils ne l'étaient pendant plus d'un siècle, en gros de 1860 à 1960 ? Comme dans le cas du libéralisme, le marxisme est d'emblée trop polysémique pour permettre une discussion élaborée. Nous avons besoin d'une pierre de touche qui permette d'organiser une discussion qui menace de se morceler en une infinité de sous-questions qui, étant pourtant liées entre elles, ne peuvent trouver de solution séparée.

Nous avons choisi de prendre pour point de départ l'interprétation de Marx que propose Jacques Droz dans son *Histoire du Socialisme* (1974 : 578-602). Ce choix résulte de plusieurs critères. Le premier est que ce texte daté correspond à ce que nous voulons discuter : le marxisme en tant qu'époque, en tant qu' « horizon indépassable » d'un certain temps, le marxisme « classique » (Bidet, 1999) ou « traditionnel » comme le dit Moishe Postone (1986). Car c'est bien dans ce marxisme-là que l'écologie politique a été reçue, dans les années soixante et soixante-dix. L'hypothèse que nous faisons est que la lecture proposée par Droz est celle qui coïncide le mieux avec l'évidence marxiste de l'époque, et qui coïncide le plus avec les mouvements ouvriers, y compris dans leur dimension utopique, en témoigne le score électoral obtenu à l'époque par les partis s'appuyant sur cette théorie. Ainsi se trouve défini ce point de départ tant recherché.

À cet exposé nous avons cependant ajouté les éléments qui sont pertinents pour notre sujet, en particulier la question de la technique, qui n'apparaît guère chez Droz, évidemment, puisqu'elle est relativement « neutre » par rapport aux enjeux de la lutte des classes. Nous avons aussi fait le choix de renvoyer aux textes de Marx lui-même plutôt qu'aux pages de l'exposé de Droz, qui sont faciles à trouver et n'appellent pas de référencement particulier, alors qu'il sera utile au lecteur de pouvoir revenir au texte même de l'auteur du *Capital*. Cette plongée dans le marxisme classique permet d'expliquer assez facilement pourquoi le vert a été si mal reçu par le rouge, bien qu'il exhibe des affinités évidentes telles que le partage, le moment romantique du concret contre l'abstrait etc. Le vert présente l'extrême désagrément de prendre à partie un élément central de la théorie marxiste classique de la révolution et de l'émancipation : le rôle de la technique, des « forces productives », au sens d'un accroissement de la plus-value relative. C'est bien ce point qui pose problème aux écomarxismes, qui ne sont toujours pas parvenus à l'intégrer, à ce jour, ni à dépasser ce cœur de l'écologisme qu'est la « valeur intrinsèque de la nature », par conséquent. Le vert se révèle irréductible au rouge.

4.2.1. L'analyse marxiste classique

Pour Marx, l'économie politique anglaise, qui ne voit que des produits qui s'échangent librement contre des produits, est doublement mystificatrice : elle occulte le fait que les échanges sont d'abord des rapports sociaux, et que ces rapports ne sont pas libres. En apparence, une marchandise s'achète avec une autre marchandise, et les équivalences s'établissent selon l'offre et la demande, entre individus isolés. En réalité le travail isolé, singulier, n'existe pas, c'est une robinsonnade des économistes bourgeois. Le travail est toujours social, car il est l'expression de rapports sociaux qui sont aussi des formes de propriété : esclavage pendant l'Antiquité, servage à l'époque féodale etc. À l'époque du capitalisme, le travail devient une marchandise, et ce que le travailleur échange est sa force de travail. Pour être acheté, échangé, le travail concret, singulier, doit devenir abstrait c'est-à-dire commensurable avec d'autres (Marx, 1867,

livre 1 : 67). L'usage de la force de travail est le travail proprement dit. Au cours de cette opération, la force de travail s'use, comme une machine. Pour la régénérer le travailleur doit pour acheter de quoi subvenir à ses besoins et ceux de sa famille : c'est le salaire. Par le salaire, le capitaliste achète la force de travail. En échange, il donne de quoi acheter des marchandises. Dans le processus de production, la force de travail s'extériorise, se socialise (*ibid.* : 195). Le travail immédiat ou concret doit, pour devenir échangeable, se médiatiser et s'abstraire au travers d'un monde de rapports sociaux, qui ne peut être découpé en « bons ». Plus l'abstraction est élevée plus la circulation est facilitée. La forme la plus abstraite du travail est la monnaie. L'or n'est pas thésaurisé comme dans le cas du mercantilisme, mode de circulation propre à la société féodale, circulation simplement reproductive, incapable de « s'élargir ». La révolution bourgeoise consiste justement en l'avènement de rapports sociaux dont l'une des propriétés est la « reproduction élargie », profitable, croissante, du capital.

Ce qui est remarquable, en régime capitaliste, est l'écart qui existe entre la valeur créée par le travail fourni et ce que le travailleur obtient par son salaire, qui lui permet de subsister. De même que le salaire est apparemment le prix du travail, issu d'un « échange » apparemment égalitaire, le profit est apparemment le prix de la location du capital. La vérité est que le profit est intégralement tiré du surtravail, que le salaire ne paie pas. L'économie politique s'en tient au phénomène, elle ne saisit pas le réel (*ibid.* : 344). Elle fait le jeu de la classe dominante. Elle masque le surtravail, créateur de plus-value, source unique du profit capitaliste. Elle est le résultat de l'allongement de la durée de travail ou de l'intensification de l'effort du travailleur, d'où l'insistance des patrons à allonger la durée de travail, dit Marx, car c'est sur les dernières heures de la journée qu'ils font leur profit (*ibid.* : 253), les autres ne servant qu'à payer le travailleur. L'économie bourgeoise occulte ce vol du travail, elle prétend que ce que possède le travailleur est ce qui lui revient, sur le marché du travail. Pourtant la valeur résulte des besoins du travailleurs (les subsistances), qui ne peuvent être déterminés comme une simple marchandise, par le jeu de l'offre et de la demande. Le travail n'a pas de valeur, étant l'étalon de la valeur (*ibid.* : 601). Le temps de travail est la véritable substance de la valeur et l'étalon qui sert à la mesurer. En tant que valeurs d'échange, les marchandises ne sont que « *des mesures déterminées de temps de travail coagulé* » (1859 : 10). Ce dernier détermine les équivalences de valeur. À cette thèse déjà établie par Smith et Ricardo. Marx ajoute que ce temps est le temps de travail socialement nécessaire, et non le temps de travail individuel. La proposition de « bons de travail » faite par John Gray au XIXème siècle, est donc utopique : étant socialisé, le travail concret, immédiat, ne peut être réduit à des « bons », comme s'il était une activité individuelle privée.

Telle est la plus-value « absolue ». Mais la plus-value peut aussi être le résultat d'une variation dans la productivité du travail. Grâce aux machines, à l'organisation du travail etc. une même durée de travail produit davantage : c'est la plus-value « variable ». « *La loi de la plus-value apparaît comme la loi fondamentale de la production capitaliste. Le critère de ce système, quelles que soient les formes qu'il pourra revêtir ultérieurement au cours de son évolution, demeure l'appropriation de la plus-value par les capitalistes propriétaires des moyens modernes de production* […] *la bataille pour le niveau de vie des ouvriers est en dernière instance un des éléments essentiels de la lutte des classes des temps modernes* » (*ibid.* : 597). Si la classe ouvrière renonçait à sa résistance contre les empiétements du capital, « *elle se ravalerait à n'être plus qu'une masse informe, écrasée, d'êtres faméliques pour lesquels il ne serait point*

de salut » (Marx, 1865). Marx voit bien qu'une hausse des salaires peut entraîner une hausse des prix (ce qu'on appellerait de « l'inflation ») mais estime avoir démontré que ce n'est pas ce qui se produit, en particulier quand les forces productives sont largement développées : quand le salaire monte, le profit baisse, et réciproquement, sans influence sur la valeur des marchandises. La plus-value du travail (ou « survaleur », selon les traductions) extorquée au moment de la production n'est réalisée que si le capitaliste parvient à écouler la marchandise, ce qui suppose que ses frais n'aient pas été supérieurs à ceux de la concurrence, et qu'il ait trouvé une demande solvable. La plus-value formée devient alors plus-value réalisée – ou, en langage hégélien, la subsomption formelle de la valeur sous le capital devient subsomption réelle. Cette réalisation est le seul moyen, pour le capitaliste, de se rendre compte s'il est compétitif ou pas, étant donné qu'il n'a pas de connaissance globale de l'économie. Si la marchandise est vendue à une valeur inférieure aux coûts de production, le capitaliste ne fait pas de profit, voire provoque une dépréciation de son capital. Il risque alors d'être liquidé, ou racheté.

L'accroissement de la plus-value est donc une tendance vitale du capitalisme, qui cherche à accumuler pour accumuler, produire pour produire (Marx, 1867, livre 1 : 667) – produire pour vendre, sous peine de disparaître, d'être racheté. Elle conduit d'une part à l'antagonisme entre travailleurs et capitalistes autour du salaire, de la durée de la journée de travail et de son intensité, d'autre part à une modification de la composition organique du capital, c'est-à-dire du rapport entre capital constant (investissement en machines, entrepôts, matières premières etc.) et capital variable (investissement en salaires, qui seul produit la plus-value, d'où son nom) (*ibid.* : chapitre 23). La concurrence oblige le capitaliste singulier à s'aligner sur la productivité des autres. Le capital monétaire, étant fluide, va là où les profits sont les plus élevés, à tous les niveaux (branche, secteur, entreprise), et il tente de les maintenir par divers moyens : secret industriel, brevets, compression des salaires etc. Au cours de ce processus, le capital se concentre dans un nombre toujours plus petit de mains, la production est donc de plus en plus centralisée. Le monopole est le terme de cette concentration. C'est une « loi tendancielle » de l'économie capitaliste, qui conduit à une autre : la « baisse tendancielle du taux de profit ». Le taux de profit est le rapport entre le profit collecté sur une période donnée et le capital total (constant et variable). Ce taux baisse constamment car la part du capital variable ne cesse de baisser, par rapport à la part du capital fixe, qui ne cesse de croître, avec l'accumulation. C'est ainsi que Marx explique la colonisation, notamment : le taux de profit était plus favorable dans les colonies, du fait d'une faible capitalisation. La quête de profit conduit en outre à la formation d'une « armée de réserve » de travailleurs : la surpopulation dont parlait Malthus. Marx explique que cet excès n'est que relatif : il dépend des besoins de la production en main d'œuvre, et permet de maintenir le coût de la force de travail au niveau le plus bas possible, en maintenant la concurrence entre travailleurs. D'où une autre « loi tendancielle » (1867, livre 3 : section 3) du capitalisme : le paupérisme, la formation de richesses d'un côté et de misère de l'autre. Une dernière « loi tendancielle » est la propension du capitalisme à générer des crises. Ceci s'explique de la manière suivante. La plus-value peut être réalisée dans deux secteurs de la production : celui des moyens de production et celui des objets de consommation. La quête de profit et l'aveuglement généré par la concurrence conduit tendanciellement les capitalistes à investir excessivement dans le premier secteur, tandis que leur souci de comprimer les salaires assèche le second. Tôt ou tard ce processus conduit à une « crise de surproduction » et à un effondrement des prix, à une destruction de capital etc. comme on a

encore pu le voir avec la bulle Internet ou la crise des « *subprimes* » récemment. C'est aussi ce qui s'est produit en 1929, d'après l'analyse marxiste.

Ces lois sont « tendancielles » c'est-à-dire que leur « *réalisation intégrale est arrêtée, ralentie, affaiblie par des causes qui la contrecarrent* » (Droz, 1974 : 594), mais leur logique de fond n'est jamais remise en cause, elle n'est que retardée. Sartre dirait que c'est un produit de la sérialité capitaliste. Et comme ce processus se produit partout, petit à petit, jusqu'à ce que le marché soit mondial, universel. Dans ce processus « *le pays plus développé industriellement ne fait que montrer ici aux pays moins développés l'image de leur propre avenir* » (1867, livre 1 : 5). La concentration, le paupérisme etc. augmentent l'antagonisme entre travailleurs, de plus en plus nombreux, puisque la part de l'agriculture décroît au profit de l'industrie, et capitalistes, de moins en moins nombreux, du fait de la concentration. Ces lois tendancielles indiquent que le capitalisme n'est pas éternel. Une contradiction centrale l'habite, qui est destinée à être dépassée, entre le caractère socialement productif du travail et l'appropriation privée des moyens de production. Par la concentration, le capitalisme sape ses propres bases, car il est obligé de discipliner et d'unir la classe ouvrière, qui finit par se trouver mécaniquement en position d'exproprier les expropriateurs. De là la centralité du développement des forces productives dans de nombreuses interprétations de Marx, qui reprennent en fait l'idée proudhonienne d'une « synthèse » du travail parcellaire qui serait de fait réalisée par les machines. Un texte posthume explique encore mieux cela (Marx, 1857-58 : 307). L'âge d'or est donc devant nous, c'est un état dans lequel chacun dispose de temps libre et peut exercer le métier qu'il souhaite, les forces productives permettant, comme dans les projets de Cabet (1840) et de Dézamy (1842), d'assurer les besoins.

« *Ce qui est précisément révolutionnaire dans le développement capitaliste est la nécessité dans laquelle il s'est trouvé de porter son effort sur la plus-value relative* » (Droz, 1974 : 587). « *Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital ; quand, avec le développement multiple des individus, les forces productives se seront accrues elles aussi et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! »* » (Marx, 1875). Le communisme sera une société sans classes. Il est le résultat d'un développement historique commencé avec l'apparition de l'humanité et qui passe par différentes phases dont chacune joue un rôle nécessaire à la préparation de la phase ultérieure : pas de servage sans esclavage préalable, pas de capitalisme sans servage préalable, pas de communisme. Cette position est celle de Marx et d'Engels depuis le début, et elle n'a rien d'un évolutionnisme vulgaire, qu'ils critiquent : « *ce qu'on appelle développement historique repose sur le fait que la forme dernière considère les formes passées comme des étapes conduisant à elle-même* » (Marx, tome 1, 1857 : 40). C'est un fait scientifiquement établi, et non la conséquence d'un développementalisme naïf, que les Grecs, par exemple, tentaient de maîtriser symboliquement, par la mythologie, les forces naturelles qui furent ensuite domestiquées réellement, à l'époque capitaliste, provoquant la disparition de la mythologie. C'est encore un fait que l'accumulation ne peut partir de rien, qu'elle a forcément commencé comme expropriation – et qui se prolonge encore de nos jours (Marx, 1857-58 : 312-360 ;

1867, livre 1 : chapitre 24). Marx rejette toutes les tentations de l'utopisme, il ne dessine pas « un modèle » de société socialiste ou communiste. Le critérium, pour lui, c'est l'explication scientifique, historique, la lutte des classes et les « tendances » produites par la succession historique des formes de la propriété et de l'exploitation. Marx critique ainsi le programme des lassalliens, réunis en Congrès à Gotha en 1875[99]. Il fustige « l'abstraction » de leur programme, qui ne tient compte ni de l'histoire ni de la lutte des classes. Il critique son caractère étroitement réformiste, national, légaliste et étatiste (1875). Marx défend au contraire une perspective révolutionnaire, internationaliste et anti-étatiste. Il évoque une période de transition dite de « *dictature révolutionnaire du prolétariat* »[100], entre la société capitaliste et la société communiste. Le terme « dictature » renvoie pour l'essentiel à l'idée que le gouvernement bourgeois est la dictature de la classe dominante et qu'il ne sera pas immédiatement possible de dissoudre l'État, après la prise de pouvoir, pour éviter la formation d'une bureaucratie autoritaire.

Les choses ne sont pas moins claires dans les *Grundrisse* (1857-58). Les luttes ouvrières pour le contrôle de la plus-value absolue conduisent les capitalistes à augmenter la plus-value relative, et donc à développer les forces productives. Ce faisant, les capitalistes sont forcés de centraliser toujours plus la production. De manière dialectique cet effort de centralisation sape l'organisation capitaliste, car elle abolit peu à peu la concurrence et met les ouvriers parcellarisés dans une position de contrôle de la machinerie – du capital. Ce n'est qu'en donnant le pouvoir au prolétariat que des profits sont encore possibles, par la suspension de cet obstacle à la productivité que constituent les luttes. L'expansion du machinisme est bien identifiée comme étant l'élément dialectique qui mène au dépassement du capitalisme : « *le vol de temps de travail d'autrui, base actuelle de la richesse, paraît une assise misérable comparée à celle que crée et développe la grande industrie elle-même. Lorsque, dans sa forme immédiate, le travail aura cessé d'être la grande source de la richesse, le temps de travail cessera et devra cesser d'être la mesure de la valeur d'usage. Le surtravail des masses humaines cessera d'être la condition du développement de la richesse générale ; de même – apanages de quelques-uns – l'oisiveté ne sera plus une condition du développement des facultés générales du cerveau humain. Dès lors, les production fondée sur la valeur d'échange s'effondre, et le processus immédiat de la production matérielle se dépouille de sa forme et de ses contradictions misérables. Ne s'opérant plus au profit du surtravail, la réduction du temps de travail nécessaire permettra le libre épanouissement de l'individu. En effet, grâce aux loisirs et aux moyens mis à la portée de tous, la réduction au minimum du travail social nécessaire favorisera le développement artistique, scientifique etc., de chacun* ». Ce qui rend les rapports capitalistes superflu, c'est la machine, c'est le système des machines, seule forme matérielle qui maximise la richesse capitaliste, la production. Cet aboutissement n'est pas immédiatement visible, aussi les ouvriers s'en prennent-ils d'abord aux machines, tels les Luddites, mode d'action que Marx condamne très explicitement : « *il faut du temps et de l'expérience avant que l'ouvrier apprenne à distinguer la machinerie de son utilisation capitaliste, et donc transférer ses attaques du moyen matériel de production lui-même à la forme sociale d'exploitation de celui-ci* » (1867, livre 1 : quatrième section, chapitres V et XV).

[99] Il s'agit de notes rédigées par Marx lors du Congrès fondateur de l'Association Générale des Travailleurs Allemands et publiées en 1891 par Engels, après que l'entrée en vigueur des lois anti-socialistes de Bismarck ont signé l'échec de la stratégie du parti de Lassalle.

[100] Expression empruntée à Auguste Blanqui et présente chez Marx dès *La lutte des classes en France*, 1850.

Avec la fin de la théorie de la paupérisation progressive du prolétariat et de la centralisation progressive de la production, c'est l'image que le socialisme se faisait de l'avenir qui se trouve brouillée. C'est sa conception de l'histoire qui est en cause. C'est même sa conception de la « socialisation » qui se trouve mise à mal.

4.2.2. Quand les écologistes se réclamaient du socialisme

C'est l'importance du développement des forces productives dans la théorie marxiste de la révolution qui explique que l'écologisme n'ait pas pu être reçu avec beaucoup d'enthousiasme, puisqu'il paraissait être opposé au progrès obtenu par la dialectique du capital et du travail. L'observation de Lipietz est la bonne. Pourtant, bien que cela n'apparaisse pas franchement ni dans les histoires de l'écologisme ni dans les textes qui se réclament de « l'écosocialisme » (Löwy, 2011), la plupart des écologistes, dans les années soixante-dix, se positionnent en faveur du socialisme. C'est le cas de René Dumont (1973), premier candidat écologiste à l'élection présidentielle. Et Dumont n'est pas un exemple isolé. La « société alternative » que Dominique Allan-Michaud (2000) propose comme solution est explicitement ancrée dans un socialisme non-autoritaire, associationniste, estimant notamment que libéralisme et socialisme d'État sont coupables de mener une politique d'assistance. Il ne fait pas de doute pour cet auteur que le réoutillage proposé par Illich et les organisations communautaires mises en avant par Ernst Schumacher (*Small is beautiful*) ou Jacques Ellul etc. sont liés aux idéaux socialistes (Allan-Michaud, 2000 : 117). Et rappelons-nous ici que le *Texte de Base* des Amis de la Terre comporte de nombreux appels à l'autogestion. D'après Dominique Allan-Michaud l'écosocialisme était déjà choisi par le Mouvement Écologique, cet ancêtre des Verts, en 1975 (*ibid.* : 177). Claude-Marie Vadrot estime aussi en 1978 qu'après tout « *le socialisme, c'est peut-être les soviets – les comités de quartier ou de village – plus l'énergie solaire* » (1978 : 233). Yves Lenoir n'a aucune opposition de principe envers le socialisme : « *en économie socialiste un modus vivendi plus acceptable est théoriquement possible. Cela présuppose l'abandon de la course à la puissance, un retour progressif à l'autarcie économique... on n'en voit la trace nulle part dans les déclarations des leaders de a gauche. Cependant la qualité de vie se dégrade tant qu'il faut bien en parler et commencer à prendre des mesures* » (Lenoir, 1977 : 259). Pour Lenoir le problème est seulement de savoir qui instaure le socialisme (*ibid.* : 156). Pour Lebreton aussi, cet admirateur de Hainard, il s'agit de répartir plutôt que produire, et s'il critique la gauche c'est parce qu'elle démontre « *son incapacité à réaliser les principes d'un véritable socialisme, qui tend plutôt à devenir un capitalisme d'État* » (1978 : 161). Pour Moscovici il ne fait aucun doute que l'écologisme s'inspire ouvertement du socialisme (in Ribes, 1978 : 52). À l'accusation de mouvement petit-bourgeois, Daniel Cohn-Bendit répond en 1981 que les représentants des ouvriers ont généralement été des bourgeois (1981 : 67).

Mais les auteurs et militants qui s'engagent ainsi n'ont du socialisme qu'une connaissance approximative, fondée sur les usages publics du terme plus que sur les textes autorisés. Cela ne vaut pas soutien au « socialisme réel », ni adhésion à l'analyse proposée par Jacques Droz. Le socialisme de René Dumont vient de son expérience dans le Tiers-monde, il est très empirique, pragmatique, c'est un socialisme « imparfait » comme il le dit lui-même (Dumont & Mazoyer, 1969). Le sens premier de ce ralliement est d'abord de soutenir la démocratie, l'égalité et la lutte contre le pouvoir de l'argent (Dumont, 1973). Il est

aussi de soutenir les causes tiers-mondistes, dans une démarche qu'on ne nommait pas encore ni « postcolonialiste » ni « subalterniste », mais qui l'était déjà dans l'esprit. C'est d'ailleurs du PSU (« nouvelle gauche ») que les écologistes se rapprochent, et non du PC ou du PS : un socialisme associationniste, tiers-mondiste, libertaire, en prise avec différents mouvements sociaux, et pas seulement avec le mouvement ouvrier. En 1973 Michel Rocard, Jacques Attali, Jean-Pierre Chevènement et Lionel Stoléru signent par exemple un numéro commun de la revue « Les Cahiers de La Nef » intitulé « Objecteurs de croissance ». Jacques Attali et Marc Guillaume (1974) signent de leur côté une brillante critique écologiste de l'économie. On constate *a posteriori* que l'engagement sera très momentané, pour certains d'entre eux. D'autres vont persister, ainsi Michel Mousel, secrétaire du PSU dans les années soixante-dix, qui emmène la délégation française des associations au sommet de Johannesburg, en 2002. Le PSU donnera naissance, plus tard, aux « Alternatifs », tandis qu'une autre partie des écologistes ira aux Verts.

L'identification au « socialisme » ne vaut donc pas adhésion au marxisme classique, et à ce titre l'écologisme fait bien partie des nouveaux « mouvements sociaux » évoqués plus haut. Et si le contexte des années soixante-dix permettait encore de se dire que le socialisme pouvait, à l'échelle d'un État, « changer la vie », les années Mitterrand et l'effondrement de l'Union Soviétique vont terriblement changer cette perspective. Avec les années quatre-vingt le « socialisme » devient un signifiant possible pour un social-libéralisme qui fait l'affaire de certains militants verts, comme Brice Lalonde, mais aussi d'anciens militants radicaux rouges, à l'exemple de Lionel Jospin qui, parti du trotskisme, finit par soutenir un programme dont il dira qu'il n'est pas socialiste. Les cartes se brouillent. Dans le même temps l'alternative socialiste radicale se cherche, faute de perspectives claires. Le prix payé pour la fidélité à Moscou, en termes de perte d'autonomie, est élevé. Le PCF voit ses soutiens le quitter en masse ; de 20% aux législatives dans les années soixante-dix il tombe à 5% dans les années 2000. La Ligue Communiste Révolutionnaire abandonne son programme de dictature du prolétariat, se dissout et cherche à fonder un « Nouveau Parti Anticapitaliste », un nom conçu pour n'être que temporaire mais qui va finalement rester, faute d'alternative. Se réclamer du socialisme est donc devenu beaucoup plus ambigu, pour les écologistes, soit parce que ce terme n'a plus de contenu précis, même chez ses partisans, soit parce qu'il est jugé inacceptable, qu'il soit productiviste ou social-libéral. L'analyse du champ politique montre toutefois que l'écologisme reste un allié durable des socialismes, comme le démontrent encore les élections de 2012.

4.2.3. L'irréductibilité du vert au rouge

Après le déni, l'assimilation. Voyons maintenant comment le marxisme a cherché à se positionner par rapport à la critique écologiste. L'article de Hans Magnus Enzensberger (1974) est généralement considéré comme le point de départ en la matière, et la revue *Capitalism*, *Nature and Socialism* comme un lieu de ralliement de tous ceux qui s'intéressent à cette question, côté marxiste. Michael Löwy, Jean-Marie Harribey, l'ex-coprésident d'Attac France, Daniel Tanuro (2010), John Bellamy Foster (2000, 2002) et bien d'autres signataires des « Déclarations écosocialistes » se situent généralement dans ce courant.

Une première partie de la discussion tourne autour de l'interprétation de Marx. Était-il écologiste ? S'il l'était, pourquoi avoir tant tardé à s'en apercevoir ? Est-il dépassé ? Quelles sont les parties qui sont encore

utiles pour aujourd'hui ? Quelle lecture doit-on faire des mouvements sociaux ? La plupart des auteurs, qu'ils se situent ou pas dans ce courant, conviennent que Marx n'a ignoré ni la fragilité de la nature (les « limites naturelles »), ni la dépendance de l'homme à la nature. Et Marx a des mots très justes à ce sujet, indéniablement. Il qualifie en effet de « *métabolisme* » (« Stoffwechsel » – littéralement échange de choses, de matière) la relation de l'homme à la nature (Foster, 2000 : 141 ; Marx, 1867, livre 1 : 199), un processus d'échanges qui peut en effet être assimilé à ce que l'écologie met en avant : un processus continu, ininterrompu, impliquant potentiellement la nature entière. Marx parle, dans les *Manuscrits de 1844*, de la nature comme du « *corps inorganique* » de l'homme (Marx, 1844, §XXIV, 62). Marx dénonce les excès du capitalisme et en particulier sa tendance à ruiner les sources de la fertilité ou oublier le long terme. Il critique sans ambiguïté la *« surconsommation* », résultat de la « *production pour la production* » (1862 : 621)*,* s'en prend à Ricardo pour avoir écrit que « *les forces des sols sont indestructibles* » (1862 : 283), s'inquiète de l'épuisement des mines (Tanuro, 2005) etc. Marx affirme aussi dans ses écrits de jeunesse (1844, 1846) que l'humanisme est un naturalisme conséquent, et réciproquement. *Le Capital* comporte quelques pages fameuses sur la nature comme l'une des deux sources de la richesse (1867, livre 1 : 49), tout comme la *Critique du programme de Gotha* (1875). La thèse de Marx accepte aussi très facilement que ce soit la production qui détermine la consommation, et non l'inverse, rejoignant en cela les thèses écologistes (Galbraith, Baudrillard, Illich), que nous verrons dans le détail plus loin.

Si tout ceci était bien visible dans le texte alors comment expliquer que l'interprétation de Jacques Droz était celle qui faisait consensus, jusque dans les années soixante-dix ? Pourquoi n'avoir pas accueilli les écologistes à bras ouverts, ou fait à leur place le travail qui devait être fait ? Plusieurs auteurs tentent de répondre à la question, côté marxiste.

Examinons tout d'abord les arguments de John Bellamy Foster, un auteur souvent cité en référence. Foster explique que l'auteur du *Capital* a été trahi par ses héritiers. Lukács, Gramsci etc. auraient évolué loin des sciences de la nature, loin d'un sain matérialisme. Ils n'ont pas vu que Marx fournit le moyen de surmonter les impasses des théories écologistes, en particulier l'opposition entre anthropocentrisme et écocentrisme (Foster, 2000 : 17). À l'appui de sa thèse, outre les passages cités, qui le sont par tous les auteurs, Foster avance trois arguments principaux : l'intérêt de Marx pour les théories de Liebig (Foster, 2000 : 163-170, 236) ; son souci d'une réconciliation ville / campagne, ce qui est d'ailleurs attesté par l'urbanisme soviétique ; le fait que Marx ait assis sa vision du monde sur un matérialisme coévolutionniste entre nature et humanité, anticipant les thèses du biologiste évolutionniste S.J. Gould. Mais ces éléments se révèlent bien faibles, à l'examen. De Liebig, on peut tirer une industrialisation croissante de la nature, et c'est d'ailleurs ce qui s'est produit. Du vague souci de réconcilier la ville et la campagne, on ne peut rien déduire de précis, puisque la réconciliation peut aussi prendre la forme de l'urbanisation généralisée dénoncée par Charbonneau. Enfin la vision coévolutionniste ne dit rien du rôle de l'humain en son sein. Pire, Foster n'aborde pas de front la question de la technologie, qui est l'objet central de la critique écologiste. Cet enjeu n'apparaît que de manière détournée, comme chez les libéraux, par exemple par la référence à Boukharine (1888-1938), qui aurait montré que l'état de la technologie est un indicateur adéquat de mesure de l'état et de l'équilibre des relations entre l'être humain et la nature, mais qui aurait subi le même destin que l'écologie soviétique (Foster, 2000 : 228). Bref : la faute au stalinisme. C'est en effet une thèse qui serait recevable côté écologiste. Mais voilà : Boukharine était loin de ne tenir que des

propos écologistes en matière de technologie. Il affirma notamment que « *la société humaine, tant qu'elle vit, est obligée de puiser son énergie matérielle dans le monde extérieur ; elle ne peut exister autrement. Elle s'adapte d'autant mieux à la nature qu'elle y puise (et qu'elle s'assimile) plus d'énergie ; c'est seulement lorsque la quantité de cette énergie augmente que nous nous trouvons en présence du développement d'une société* » (1921 : §31). Bref, la discussion semble errer loin de repères fiables. Foster fait comme si le marxisme classique illustré par Jacques Droz n'avait jamais existé. Et pourtant un ouvrage récent enfonce le clou, tout en croyant démystifier les « idées reçues » sur le marxisme : oui, la société que Marx préconise implique un fort développement de l'économie ; oui, le communisme a l'abondance matérielle comme condition (Quiniou, 2007 : 106), et oui, il y a une accumulation scientifique et technique (*ibid*. : 71), « la science », sans plus de précisions, étant exempte d'idéologie (*ibid*. : 59), et donc de politique. Tandis que le marxisme se révèle conforme aux « idées reçues » que l'écologisme en a, Foster nous entretient de tout autre chose, d'un marxisme littéraire qui n'a qu'un rapport lointain avec son objet : la transformation du monde.

Si l'argumentation n'est guère solide, sur le plan théorique, Foster est-il plus convaincant dans le domaine sociologique et scientifique de l'analyse des mouvements sociaux, qui est si important dans le marxisme classique ? Comment expliquer l'absence de revendications écologistes, chez les mouvements ouvriers ? Et comment expliquer que les mouvements écologistes soient nés hors des usines ? Le marxisme se distingue, en principe, par son recours au concret de l'analyse historique, économique et sociologique, contre l'abstraction des libéraux. Las ! Foster ne nous éclaire pas beaucoup sur ces sujets cruciaux. L'analyse qu'il propose de la bataille des écologistes autour de la chouette tachetée (« *spotted owl* ») (Foster, 2002 : 104-137) est assez exemplaire de la superficialité de son analyse, dont on devine qu'elle reste fondamentalement « marxiste » au sens défini par Droz. Foster montre que les écologistes ne parviennent à l'emporter que s'ils trouvent des arguments pour convaincre les ouvriers forestiers de soutenir leur combat, sous-entendant par là que l'écologie peut être un enjeu de lutte « prolétaire », pourvu qu'on la pense adéquatement. Mais ce n'est pas si simple. Trois raisons laissent penser que le cas sur lequel il appuie son analyse n'est pas généralisable. D'abord c'est un enjeu marginal en termes de métier et d'emploi. Le fait de passer de coupes claires à une forêt gérée durablement ne remet en cause ni l'usage du bois ni les emplois afférents, à la différence de l'épuisement des fossiles ou des changements climatiques qui mettent en cause l'existence de secteurs d'activité entiers. On comprend bien a contrario qu'en défendant de telles restructurations les écologistes se trouvent objectivement du côté des capitalistes, puisqu'ils poussent à investir ici plutôt que là, même si leur critère d'investissement n'est plus le profit, ou en tout cas plus seulement. On comprend aussi que les ouvriers vont se trouver être des alliés objectifs des capitalistes, contre les écologistes, puisqu'ils vont soutenir les projets qui présentent les meilleurs salaires et les meilleures conditions de travail, ou qu'ils vont vouloir défendre « l'outil de production » contre la concurrence, comme le soutenaient Marx et Droz. Lipietz note dès 1978 que la résistance ouvrière semblait avoir doublement du bon pour le capitalisme : elle force les capitalistes à développer la productivité sociale et les oblige à centraliser ; et cela permet aussi une hausse du niveau de vie et le plein emploi (Lipietz, 1978 : 5). Beck constate aussi que chefs d'entreprise et syndicats sont unis dans ce consensus contre leur ennemi commun, l'hostilité à la technique (Beck, 1986 : 433). Les enquêtes de terrain le confirment : patrons et syndicats voient dans l'entreprise l'image idéale de l'utilité (Duclos,

1989 : 172). En témoigne encore empiriquement la position de la CGT sur le nucléaire et le gaz de schiste : du point de vue écologiste, c'est la même que celle des patrons. Voilà qui devrait être expliqué analysé pour mieux comprendre les dynamiques en jeu et voir comment les articuler. Mais Foster préfère donner dans la simplification et le vœu pieux.

Seconde raison, plus grave, peut-être : Foster ne problématise pas vraiment la question écologique, il en reste à la perspective gestionnaire et « conservationniste » de la forêt comme une ressource renouvelable. La forêt doit-elle être gérée comme un stock de bois, qui doit se renouveler ? À partir de quel arbre s'arrêter de couper ? Jusqu'à quel âge laisser vivre les arbres ? Comment définir les espèces « remarquables » ? Le critère qui permet de distinguer une forêt « riche » d'une forêt « pauvre », sur le plan de la diversité biologique, dépend du débat entre écocentrisme et anthropocentrisme, que Foster ne dépasse donc pas, contrairement à ce qu'il a annoncé (Foster, 2000 : 19).

Troisième raison, enfin : Foster reprend à son compte l'anthropologie productiviste marxiste. Il estime en effet que Marx avait raison de définir l'être humain comme un « *tool making animal* » (Foster, 2000 : 202 ; Engels, 1883 : 171-185). Et ce ne sont pas n'importe quels outils qui sont humanisants : pas les outils qui permettent de mieux débattre, de mieux enseigner, de mieux éduquer, de mieux penser etc. mais ceux qui permettent d'accroître la production de biens et de services de manière quantitative. Cette anthropologie conduit Foster à reprendre à son compte la thèse qu'il attribue à Marx selon laquelle le degré de civilisation d'un peuple peut se déterminer en regardant son travail des métaux (Foster, 2000 : 217). L'évolution humaine doit être tracée au travers du développement des outils, qui sont le témoin de l'évolution de la relation humaine à la nature (*ibid*. : 201). Cette évolution est un progrès. Ce progrès est réglé par la science c'est-à-dire par la vérité. *Ce n'est pas un problème politique*. Le progrès de l'outillage est le résultat de cette connaissance de la nature par soi-même, de ce fait le communisme est un naturalisme entièrement développé, c'est-à-dire un humanisme développé (Marx, 1844 : 87). Et quand Foster critique le capitalisme « vert » défendu par Paul Hawken, c'est pour regretter que le marché n'accepte pas les « hypercars » qu'il propose, et non pour critiquer l'outil proposé (Foster, 2002 : 38).

Plus prudent, moins théoricien peut-être, Daniel Tanuro estime que vouloir tirer une théorie écologiste des textes de Marx est une entreprise « *absurde* », et sans doute peu opérationnelle : « *les préoccupations strictement écologiques n'occupent qu'une place assez restreinte dans leur œuvre ; leur stratégie de transformation de la société est basée avant tout sur la formation de la conscience de classe à travers la mobilisation des travailleurs contre les patrons, pas sur la formation d'une conscience écologique ; on pourrait sélectionner quelques autres citations moins limpides que celles-ci - voire même contradictoires, parfois, sur certains points* » (Tanuro, 2005). À soutenir que Marx fut un écologiste incompris il faudrait en plus expliquer pourquoi Marx a été aussi mal compris, pendant aussi longtemps, par autant de personnes dont une bonne proportion de bons lecteurs. C'est peu crédible. Et c'est une perte de temps, en regard des enjeux qui sont devant nous. Michael Löwy, après avoir défendu la thèse inverse, s'est rangé à celle de Tanuro, qui a lui-même été précédé par Ted Benton, qui estime que Marx est resté insensible à la « *fine toile de la vie* » (in Harribey & Löwy, 2003 : 27), comme en atteste la synthèse proposée par Droz aussi bien que les citations mises en avant par Benton : l'industrie extractive trouve son objet « *tout prêt dans la nature* » (Marx, 1867, livre 1 : 204) ; le travail n'a qu'à détacher de la nature terre, eau et autres

« *matériaux bruts* » (*ibid*. : 202) ; la terre est un moyen de travail (*ibid*. : 202) ; la machine est une victoire sur les forces naturelles (*ibid*. : 495) ; les mines sont un don gratuit de la nature (*ibid*. : 676) etc. À aucun moment on ne trouve sérieusement analysée la possibilité d'un rapport différent à la nature, d'un autre métabolisme, ni mis en cause le statut de médiation dialectique vers le communisme qu'il accorde au développement des forces productives. J.B. Foster rappelle d'ailleurs que le terme « métabolisme » était courant à cette époque, ce qui laisse penser son contenu pouvait être suffisamment imprécis pour ne pas permettre de distinguer une relation « écologique » à la nature d'une relation « productiviste ».

Les marxistes peuvent alors se rabattre sur la thèse qui soutient qu'un avènement du socialisme est une condition nécessaire à toute réorientation possible du système économique, aussi les écologistes devraient-ils avant toute chose devenir d'ardents partisans du socialisme. Une telle mise en demeure appelle toutefois plusieurs objections. Mettre le socialisme comme préalable à toute action écologique est cependant faire preuve d'une curieuse asymétrie, tout d'abord : c'est exiger du mouvement écologiste une radicalité qui n'est pas requise chez le mouvement ouvrier, qu'aucun auteur ne somme de poser le socialisme en condition non-négociable à tout dialogue avec l'État ou le patronat. Michael Löwy reconnaît finalement que l'on doit appliquer à la technologie ce que Marx dit de l'État dans *La guerre civile en France* (1870), à savoir que l'on ne peut simplement en prendre le contrôle et le faire fonctionner pour notre propre compte (Harribey & Löwy : 21). Mais il n'en tire pas toutes les conséquences, en particulier une révision de l'analyse des mouvements sociaux, notamment de la lutte des classes. Quelle différence pourrait bien faire un passage au « socialisme », par ailleurs ? Tout dépend de ce qu'on entend par là. Or les auteurs, s'ils s'accordent sur quelques grandes lignes, divergent sur d'autres, manquent fréquemment de cohérence, et surtout ne proposent aucune théorie de la révolution, ni même des luttes. Que tout drame vienne de ce que la nature soit incorporée dans le capitalisme c'est-à-dire considérée comme simple « valeur d'échange » ne rencontre aucune objection côté écologiste, sans pour autant lever l'ambiguïté, puisque marxisme et écologisme divergent sur ce qu'il y a lieu de faire à la place. Pour se reproduire le capitalisme a besoin de ressources et c'est pour cette raison que la nature est détruite. Le propos semble de bon sens puisqu'en effet la nature est richesse et qu'en effet l'économie capitaliste se nourrit de ressources naturelles. Sortir la richesse du règne de la valeur serait donc la solution tout indiquée. Reste à savoir comment, et ce que cela signifie, car sans cela ces propos restent très largement incantatoires, et bien peu dans l'esprit de la méthode scientifique qui fut revendiquée par Marx. C'est là que les choses se compliquent.

Voyons comment les choses se présentent chez Jacques Bidet et Gérard Dumesnil (2007), qui, défendant un « altermarxisme », estiment qu'aujourd'hui, la question écologique est intégrée, au travers du pluralisme des sujets de l'histoire (2007 : 218). Quand on en vient à la problématique-clé des forces productives, toutefois, ces auteurs affirment d'un côté que les forces productives n'ont pas d'essence et ne sont porteuses d'aucune tendance (*ibid*. : 44) et de l'autre qu'un tendance historique anime malgré tout le capitalisme (*ibid*. : 59). En fait la tendance qu'ils voient à l'œuvre est la même que celle que Droz décrivait en 1974 : le marché, disent-ils, fabrique malgré lui, « dans son dos » une rationalité organisatrice. Et après avoir critiqué le « *grand récit* » marxiste ils en reprennent l'essentiel, annonçant un « *État mondial* » en gestation (*ibid*. : 163), en tant que « *destin* » de l'État-nation (*ibid*. : 179). Cette perspective exclut donc clairement toute forme de décroissance, et ne fait jouer aucun rôle significatif aux mouvements

écologistes, contrairement à ce qui est affirmé. Les problèmes écologiques sont traités comme de simples gaspillages, dont les mouvements écologistes sont peut-être sensés venir à bout. Pourtant « *gagner l'usage* » (*ibid*. : 256), comme disent les auteurs, a assurément chez les écologistes un sens fort différent. Le risque, c'est l'idéalisme : que le désir d'un État-monde ne soit que celui de la bourgeoisie déjà mondialisée, qui souhaite le même destin à l'humanité entière mais se garde bien de se poser la question de sa faisabilité matérielle ; que ce discours ne soit que celui d'une minorité en train de s'approprier les ressources écologiques, ne laissant aux autres que le désert et la mort. Le risque est que le marxisme se fasse un allié objectif du capitalisme. Cette éventualité n'effleure pas Bidet et Dumesnil, pour qui c'est évidemment le progrès de l'humanité que de parvenir peu à peu à réintégrer une même communauté. Face à une telle perspective, l'écologisme se présente comme celui qui rappelle que les problématiques d'énergie, de diversité biologique, bref de limitation de la taille des économies, en résumé, peuvent venir contrarier cette perspective d'expansion universelle, qui se trouve dès lors insuffisamment distinguée d'une opération impérialiste. Dans ces conditions l'écologisme ne peut pas faire l'apologie formelle d'un « devenir-monde » du règne de la marchandise, au motif d'une « ruse de la raison » qui serait à l'œuvre.

De fortes contradictions habitent aussi les travaux de Jean-Marie Harribey, économiste qui propose une solution très proche de celle de Michel Husson : réduire le temps de travail (RTT) et privilégier les besoins sociaux (la valeur d'usage). « *La théorie dite de la valeur-travail* écrit-il *exprime deux points fondamentaux pour une problématique écologiste : d'une part, « c'est la loi du moindre effort pour la production d'une valeur d'usage » dit J. Bidet (1999 : 295), et, d'autre part, c'est la critique de la production pour le profit au détriment des besoins sociaux* [...] *La théorie de la valeur est donc au centre d'une théorie générale intégrant l'écologie et l'organisation sociale* » (Harribey, 2001 : 195). L'objectif est ambitieux, et le propos semble de bon sens. Pourtant les objections sont nombreuses, et massives. Qu'appelle-t-on « richesse », tout d'abord ? Sous le capitalisme, la richesse c'est cette « *immense accumulation de marchandises* », conçue sur le mode du consumérisme et du « *toujours plus* ». Voilà qui met tout le monde d'accord. Mais quelles sont les « vraies » richesses ? Et qui les désire ? Quels sont les « vrais » besoins sociaux ? Qui les assure ? Qui les revendique ? Qui les pratique ? Rien de tout cela n'est explicité, chez cet auteur, aussi en sommes-nous réduits aux suppositions. La RTT à elle seule ne change pas grand-chose à l'ordre existant, comme l'a montré le passage aux 35 heures. Aurait-elle été plus radicale qu'on ne voit toujours pas ce que cela aurait changé, sauf dans les proportions indiquées par certains écologistes : 30 h voire 10 h (collectif Adret, André Gorz). Mais une telle proposition aurait-elle le moindre écho côté politique ? Et côté syndical ? On peut en douter. Dès lors, à quoi bon ?

Un second problème est que l'abolition de la valeur entendue comme abolition de la propriété privée prend la forme privilégiée des « services publics », dont rien n'indique comment ni pourquoi ils échapperaient à cette boulimie de moyens, en pratique. D'ailleurs le propos de Droz est parfaitement explicite : le marxisme classique considérait comme allant de soi la lutte pour le niveau de vie comme un élément déterminant de la stratégie. Ce fait empirique, massif, relativise quelque peu la responsabilité du « règne de la valeur », de l'accumulation, en tant que cette dernière serait intégralement provoquée par la propriété privée des moyens de production. Ou alors il faut expliquer pourquoi les mouvements ouvriers sont aussi victimes de cette aliénation. Le niveau d'abstraction maintenu par Harribey autour des concepts de « valeur d'usage » ou « richesse » permet à cet auteur de maintenir un flou qui à son tour permet tous les

grands écarts. Harribey se réclame ainsi de la « durabilité forte », tout en critiquant vertement les théories de la décroissance (voir sa préface à Di Méo, 2006). Tout se passe comme si un passage au socialisme aurait la vertu magique de concilier les contraires, sans que l'on nous explique comment on y parviendrait. N'est-ce pas cette carence sociologique qui est reconnue par cet auteur quand il écrit qu'il ne sait pas « *quelles forces sociales sont susceptibles de porter un projet majoritaire démocratique de transformation de la société* » (Harribey, 2001 : 197) ? Cette théorie est donc hors-sol. Où est l'exigence scientifique marxiste ?

Harribey, en érigeant un mur infranchissable d'incommensurabilité entre « la valeur » et « les valeurs » (la richesse), se coupe de plus de toute possibilité de penser la question, sur le plan théorique. Michel Husson l'avait déjà fait remarquer à Jean-Marie Vincent, qui voulait « sortir » le travail comme richesse (valeur d'usage) du règne de la valeur (c'est-à-dire de sa détermination en prix), au motif de son incommensurabilité : « *accepter la thèse de l'incommensurabilité des prix et des valeurs conduit paradoxalement à réduire la portée de la théorie critique, plutôt que de l'approfondir* » (Husson, 2005). Husson a raison car valeur d'échange et valeur d'usage sont étroitement liées. C'est parce que le travail est exploité qu'est créée la valeur d'échange. Si l'un est incommensurable à l'autre alors la théorie de la valeur-(temps de) travail s'effondre, plus rien ne permet de passer de l'un à l'autre. Mesurer le taux d'exploitation devient impossible. On ne peut même plus, en toute rigueur, établir qu'il y a exploitation. Harribey veut étendre l'idée de Vincent à la nature, par exemple en s'opposant à toute forme de monétisation de la nature. Mais le même problème se pose. Si la « valeur de la nature » est radicalement distincte de la valeur économique, alors de deux choses l'une : soit l'humanité ne pratique aucun échange, car sans cela il lui faudrait puiser dans la nature, soit la critique se prive des ressources d'une critique écologiste de l'économie politique.

Cette remarque explique pourquoi la lecture de Marx proposée par Moishe Postone (1986), et plus généralement du courant appelé « théorie critique de la valeur », jouit d'un certain intérêt du côté de l'écologisme radical. Postone soutient en effet « le marxisme traditionnel » entérine une conception transhistorique du travail, qui est issue de la bourgeoisie (le « tool making animal »), ce qui le conduit à soutenir une dynamique de la valeur dont la société devrait au contraire se défaire, si elle veut s'en libérer. Pour lui l'enjeu est de s'émanciper du travail et non de libérer le travail. D'où une série de conséquences. La première est qu'une sortie de l'économie « de marché » pour une économie « planifiée » ne change rien à l'affaire, tant que la société reste dominée par la même abstraction (Postone, 1986 : 191), ce qui explique que les expériences de socialisme réel aient débouché sur le capitalisme d'État (expression qui dès lors n'est plus une contradiction dans les termes) et non sur l'émancipation. C'est aussi l'explication que donne Rudolf Bahro (1979), intellectuel d'Allemagne de l'Est (alors la R.D.A.), régulièrement cité dans les analyses écologistes. La seconde est que n'être propriétaire d'aucun moyen de production excepté sa force de travail n'est pas la seule pierre de touche d'une critique du capitalisme (*ibid.* : 65, 543), car la lutte entre le capital et le travail reste dans le capitalisme (*ibid.* : 63, 404), si celui-ci n'est pas défini comme « propriété privée des moyens de production » mais « accumulation pour l'accumulation ». Cette lutte est même un élément majeur de l'automouvement capitaliste, via la « ruse de l'histoire ». Il y a une certaine mauvaise foi, côté marxiste, à faire comme si l'interprétation de Droz n'avait jamais existé, ce qui rend le dialogue très difficile. Pour Postone, le marxisme traditionnel a réduit les formes de subjectivité à une

seule : ouvrière, d'où une réduction de tous les autres mouvements sociaux aux « rapports de classe » supposément sous-jacents (*ibid.* : 110-111). L'objection que Postone ferait à Harribey est donc qu'en focalisant sur la RTT, pour conserver les gains de productivité, il maintient la structure capitaliste du travail (au sens d'accumulation pour l'accumulation, et non de propriété privée des moyens de production) et rend donc utopique une hypothétique réduction du temps de travail. On doit moins « réduire » un travail qui resterait inchangé qu'en changer le sens. Pour lui ce sont les formes contemporaines de subjectivité – les « nouveaux mouvements sociaux » (*ibid.* : 65) – qui sont porteuses d'une authentique alternative – une alternative non pas seulement à la *distribution* (de la valeur, richesse, travail etc.) mais aussi au *mode de production*. Elle est là, la « quête de l'usage » que Bidet et Harribey appellent de leurs vœux. Ce ne sont rien d'autre que des praxis alternatives de la nature. Elles impliquent d'autres formes de travail, génèrent une autre richesse etc. Pour Postone, Marx cherche l'abolition de la valeur, ce qui implique l'auto-abolition du prolétariat - et non sa réalisation (*ibid.* : 406, 461, 523-524).

Cette critique s'inscrit dans un courant plus large, parfois étiqueté comme « nouvelle critique la valeur » (*Wertkritik*), proche du situationnisme (Marcolini, 2012 : 246). Les auteurs principaux, dans ce champ, s'expriment en langue allemande. Roswitha Scholz, Norbert Trenkle, Robert Kurz, Anselm Jappe, Gérard Briche, Ernst Lohoff, et plusieurs autres auteurs s'expriment dans les revues *Krisis*, *Exit*, *Streifzüge* ou le « groupe 180 ». De manière plus secondaire, le « Chicago Political Workshop » et le groupe basé à Londres « Principia Dialectica » portent des idées proches dans le monde anglo-saxon. Anselm Jappe, qui navigue entre la France et l'Italie, est l'un des contributeurs principaux en langue française. Denis Bayon, qui est notamment chroniqueur au journal *La Décroissance* en matière d'économie, est proche de ce mouvement. Jean-Marie Vincent, qui n'a semble-t-il jamais été en contact direct avec ce courant, est souvent cité. L'explication est aisée : Vincent a développé au fil des ans une intéressante critique du travail (*Critique du travail*, 1987), qui ne rompt ni avec l'exigence marxienne d'expliquer le capitalisme tel qu'il est, ni avec le souci de l'émancipation – à la différence de théories plus idéalistes telles que celle développée par Jeremy Rifkin sur la « fin du travail » (1997).

La faiblesse de l'alternative proposée par Postone, cependant, du point de vue de l'écologisme, est toujours la même : ne pas avoir beaucoup précisé quel rapport à la nature, quel travail, quelle activité seraient émancipateurs, sur le plan théorique, d'une part, et d'autre part d'avoir un peu vite abandonné la lecture classique de Marx, qui a tout de même une pertinence – au moins tant qu'on est dans le capitalisme. Les revendications des ouvriers et plus généralement des salariés ont un sens, à partir du moment où on les replace dans une situation qui est subie plus que choisie. En ne prenant pas en compte cette dimension concrète, les écologistes peuvent accentuer les phénomènes de domination propres au rapport capital-travail. Mais le contraire est aussi vrai : les marxistes se contentent trop souvent de constater que les écologistes ne s'alignent pas sur leurs positions et d'en conclure qu'ils sont du bord opposé, alors que tel n'est pas forcément le cas. Des deux côtés la difficulté est de comprendre la position de l'autre, et cela tient à ce que les situations d'oppression ne sont pas les mêmes. Ici Postone s'en remet aux mouvements écologistes, comme d'autres. Il ne nous fournit pas de critère permettant de choisir parmi les sciences et techniques et savoir distinguer celles qui sont émancipatrices de celles qui ne le sont pas, à la différence des auteurs critiques du productivisme (Ellul, Illich etc.) dont le but est précisément de fournir ces critères. De son côté Kurz (2005 : 83) critique l'écologisme, mais il semble mal connaître ce courant, qu'il identifie

uniquement à la quête d'une harmonie de la nature.

La difficulté à concilier les perspectives se retrouve dans le débat entre Dave Foreman et Murray Bookchin (1994). S'ils s'accordent tous deux sur la nécessité de combattre les grandes entreprises, l'État, le productivisme, la hiérarchie, et que cela appelle de recourir à des actions qui peuvent être illégales, Foreman continue de penser que l'angle d'attaque principal doit être la protection de la nature, tandis que pour Bookchin ce sont les inégalités sociales qui sont premières, ce qui le conduit pourtant à différer la lutte écologiste. La difficulté semble d'être d'élaborer une théorie authentiquement sociale de l'écologie, qui concile les deux partis-pris et surmonte l'antagonisme immédiat pour l'intégrer dans une perspective plus vaste.

La théorie critique de la valeur est ambitieuse mais marginale, côté marxiste. La synthèse la plus consensuelle est plutôt celle qui est proposée par James O'Connor (1988), le fondateur de la revue *Capitalism, Nature, Socialism*. Pour lui le capitalisme connaît deux contradictions, et non une : entre le capital et le travail, mais aussi entre le capital et les conditions externes de son accumulation – l'aménagement du territoire, les écosystèmes, le corps, la démocratie etc. C'est sur ce second front qu'interviennent les mouvements sociaux, dont les écologistes, ainsi que ces mouvements populaires que Juan Martinez-Alier nomme « agrariens », au sens où ils ne défendent pas une écologie de classe moyenne urbaine mais leurs ressources essentielles, celles qui leur sont nécessaires pour vivre. L'intuition est profondément juste, comme nous le montrerons plus loin. Le capitalisme provoquerait donc deux sortes de crise : la crise de surproduction, bien mise en évidence par l'analyse marxiste classique (surproduction d'où invendus, d'où chômage, d'où baisse de pouvoir d'achat et donc davantage d'invendus, ce qui accélère la crise etc. jusqu'à ce que la structure productive trouve un nouvel équilibre, faisant payer au passage les pots cassés aux salariés), et une crise de sous-production de certains facteurs essentiels à l'accumulation, notamment les facteurs écologiques. Ne parvenant pas à « capitaliser » suffisamment de nature, le capitalisme provoque sa propre crise. Le capitalisme ne peut pas produire ces « valeurs d'usage » qui lui sont pourtant nécessaires pour sa reproduction, d'où une production de « rareté » qui doit cette fois être comprise en un sens marxiste et non malthusien (O'Connor, 1988 : 23) – l'auteur aurait tout aussi bien pu dire : au sens écologiste et non malthusien. Et la seule manière, pour le capitalisme, de faire face, c'est de « socialiser » la production. Ce qui trace une possibilité de sortie du capitalisme. L'auteur estime que ni Marx ni les marxistes n'ont envisagé cette possibilité aussi s'appuie-t-il sur Karl Polanyi, l'auteur de « la grande transformation ». O'Connor parle d'ailleurs de sa thèse comme d'une « synthèse marxo-polanyienne ».

Ce qui est moins clair est la forme que ce socialisme va prendre et comment on y arriverait, encore une fois. O'Connor constate plus qu'il ne théorise les mouvements écologistes, dont il ne peut pas réellement déterminer s'ils sont progressistes ou non, ni dans quel sens ils vont ou même pourquoi. L'auteur cite Martinez-Alier mais sans creuser davantage. Il ne précise pas non plus quelles sont les différences entre cette socialisation et celle entrevue par le marxisme classique. La thèse polanyienne du « *réencastrement de l'économie dans le social* » est pourtant totalement ouverte à toutes les formes possibles et imaginables, du socialisme collectiviste au retour à l'âge précapitaliste en passant par le socialisme utopique. La thèse selon laquelle la seconde contradiction se produirait en raison d'une insuffisante « capitalisation » de la

nature rappelle d'ailleurs fortement la perspective défendue par Lovins et Lovins, celle d'un « capitalisme naturel »... Serfati & Chesnais ont donc raison de pointer les insuffisances de la proposition d'O'Connor (in Harribey & Löwy, 2003 : 92).

4.3. Le vert, avenir du rouge ?

Son incapacité récurrente à rendre compte ou même à prendre en compte le mouvement écologiste a conduit un certain nombre de théoriciens et de militants à voir dans le vert l'avenir du rouge. Ainsi se forme un courant qui va du rouge au vert, dans les années quatre-vingt, et qui compte notamment dans ses rangs Alain Lipietz ou Frieder Otto Wolf, très lié aux Verts allemands, ou encore de Jean-Paul Deléage, le directeur de la revue *Écologie & Politique*. Le vert, on l'a vu, résulte de la « pluralisation des contradictions » au sein du capitalisme, bref : de l'émergence de nouveaux « mouvements sociaux ». L'examen de sa réception par le libéralisme et le marxisme a montré qu'il développe une critique originale, qui ne se réduit ni à l'un ni à l'autre. « L'antiproductivisme » a de la marche des sociétés modernes une lecture bien différente de celle du libéralisme et de l'anticapitalisme. Reste à savoir laquelle, à définir en quoi elle se distingue, exactement, et si elle peut « dépasser » ses devancières.

Que le vert soit l'avenir du rouge est la conviction affichée par Alain Lipietz, dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. Nous allons donc commencer par nous intéresser aux arguments de cet auteur. Il nous apparaîtra bien vite que la théorie de la régulation n'est pas de taille, toutefois, à relever le défi, car elle délaisse peu à peu la question des moteurs de l'histoire et des mouvements sociaux, pour s'orienter vers un institutionnalisme proche de « l'économie des conventions », qui n'a pas l'ambition de penser les conditions d'un changement. Doit-on alors s'appuyer sur la théorie polanyienne du « réencastrement » de l'économique dans le social, comme le font certains parmi les écologistes ? Alain Caillé montre à quel point le propos de Karl Polanyi est ambigu. Et cette « économie sociale et solidaire », que les écologistes plébiscitent pourtant, ne s'est pas spontanément tournée vers l'écologie. Ces pistes ne sont pas fructueuses, il nous faut revenir à la racine de la critique écologiste. Tous les observateurs s'accordent pour localiser dans les besoins le point principal d'appui de cette critique. Nous sommes donc ramenés à la question des besoins et au statut de l'économie, en tant qu' « usage de la nature ». Dans une conception hégélienne et marxiste des choses, le besoin résulte d'une interaction de la nature avec elle-même, entre le moment subjectif et le moment objectif. Ce qu'apporte la critique écologiste c'est une dialectique nouvelle, qui n'est plus seulement ni peut-être principalement fondée sur l'exploitation du travail compris comme vol de temps mais sur la question du contenu de la production, en tant qu'il outrepasse les limites dans l'appropriation de la nature, réactualisant ainsi la « clause de Locke », et ne génère plus le bien commun (la « socialisation »). C'est bien cette clause que l'on retrouve sous le concept « d'espace écologique », développé notamment par les Amis de la Terre. La relation à la nature n'étant pas directe, mais médiée par la société, la critique écologique de l'économie politique se trouve interroger la raison même de l'échange, et réactualiser les questions de l'économie politique classique, que l'on croyait dépassée : qui est

productif ? Quelle forme de coopération sociale se trouve-t-elle augmenter « la richesse » ? Le mouvement écologiste apparaît donc comme une sorte de nouvelle bourgeoisie, dont le marxisme disait qu'elle était révolutionnaire, et qui a comme adversaires principaux les mêmes que la bourgeoisie de 1789 : les rentiers, celles et ceux qui profitent des institutions publiques ou privées en les détournant à leur profit. Et l'on vérifie bien une nouvelle fois que l'écologie politique a bien une forme de parenté avec la bourgeoisie, tout en n'étant ni « de droite » ni « de gauche », d'une certaine manière, puisque le lieu du conflit n'est plus l'antagonisme entre le capital (la « droite ») et le travail (la « gauche ») mais l'usage de la nature en tant qu'il contribue ou pas au bien commun. Que le lieu principal du conflit soit la rente vérifie la parenté établie par Juan Martinez-Alier, l'un des fondateurs du courant *Ecological Economics*, parfois classé parmi les « écosocialistes », entre mouvements écologistes et mouvements agrariens, pour lesquels la propriété de la terre est l'enjeu premier. L'aliénation écologique réside dans le pouvoir d'un propriétaire d'exclure de possibles ayant-droit, à l'image du droit de collecte du bois mort pour la défense duquel Marx s'est pour la première fois engagé en politique (1841), ou de faire un mauvais usage de son bien, en tant qu'il participe du monde commun.

Que la rente soit au cœur de la critique est toutefois un peu trop général. La rente peut être vue comme la forme la plus générale de l'aliénation humaine, dont le marxisme n'en saisissait qu'une partie : celle qui se produit via la propriété privée des moyens de production. Ce n'est pas cette rente-là qui est au cœur de la critique écologiste. À quoi ça sert, un Concorde, demande Serge Moscovici (Moscovici in Ribes, 1978 : 54) ? « *La thématique écologiste se construit d'abord, dans son origine comme dans sa tonalité et son apparence, comme une critique fondamentale de la société industrielle et de ses aspects productivistes, technocratiques et de consommation* » (Sainteny, 1997 : 57), que la poursuite de la croissance symbolise. Mais qu'est-ce à dire ? Chez Marx les besoins sont historiques, mais en un sens bien précis, à l'exclusion de tout autre : ils sont le résultat de l'état de la contradiction principale entre travail et capital. D'où trois tendances, dans le capitalisme, d'après le marxisme classique : le développement des forces productives, les crises de surproduction et la paupérisation progressive du prolétariat. Le niveau de vie croissant des classes ouvrières contredit cette troisième tendance et contribue à poser la question de leur capacité à être les porteurs de l'universel. En son temps Bernstein en avait d'ailleurs conclu à la nécessité de passer à une approche réformiste, on l'a vu. Les analyses écologistes rejoignent les aspirations de Mai 68 dans une revendication qui ne pouvait, dans ce contexte, qu'être totalement incompréhensible, du point de vue marxiste : une critique de ce confort qui pouvait aussi être considéré comme un bien difficilement acquis par la lutte des classes. D'où cette critique envers les écologistes, d'être une pensée « petite-bourgeoise », qui jouit du nécessaire, mais d'où aussi une critique originale de l'aliénation, visant le moment de ce que Marx appelle la « réalisation de la valeur ». Gorz, Baudrillard, Debord, Lipietz et bien d'autres auteurs cités dans la littérature écologiste pointent en effet l'existence de ce que Galbraith appelle une « filière inversée » : c'est la production qui conditionne la consommation, même quand celle-ci est « opulente » et donc semble-t-il soustraite au règne de la nécessité. L'aliénation ne s'y fait pas « sans phrase », comme dans le cas de l'exploitation du travail. Elle passe par un contrôle des dispositifs techniques qui conditionnent les possibilités d'action dans le milieu, et par une manipulation de l'attention. En économie, la théorie des réseaux ou l'histoire du marketing le confirment : le domaine de la consommation n'est nullement ce domaine de la liberté que vantent les théories libérales, qui proclament la souveraineté du

consommateur. Sartre propose la théorie nous semble-t-il la plus élaborée de cette forme d'aliénation par extéro-conditionnement, dont on trouvera une parfaite illustration dans le domaine de *l'économie des réseaux*.

Peut-on dépasser cette situation ? Comment le faire ? Sartre n'a pas pensé l'écologisme, et en marxiste il reste convaincu de ce que la fin de la « rareté » est la clé de tout. Une telle perspective n'est pas admissible, du point de vue écologiste, car elle néglige ce que donne « la nature », au sens des écosystèmes, et ne voit que ce qui manque – qu'elle tire paradoxalement des ressources souterraines, tout en affirmant que c'est « l'homme »(-artifice) qui fait tout. Gorz a prolongé l'exigence d'émancipation, dans le domaine de l'écologie. Cet auteur passe donc pour être celui qui est passé le plus près d'une écologie politique critique. Nous allons donc nous intéresser à sa proposition. Il s'avère alors que Gorz est d'abord marqué par les *Grundrisse*, ce qui le conduit sur des voies techno-utopiques pouvant difficilement être conséquentes, sur le plan écologiste. Il s'appuie encore principalement sur les ressources souterraines, faisant de la question des écosystèmes une variable d'appoint. Ceci conduit plutôt à désigner Ivan Illich comme le meilleur théoricien de l'écologisme « critique », ou « radical », ce qui explique aussi pourquoi l'écologisme se répartit sur un axe libéralo-libertaire : c'est la centralisation ou plus exactement l'existence même de quasi-souverains qui pose problème, en tant qu'il induit de la sérialité contre-productive et de l'exclusion, par « effet de bord ». C'est l'improductivité des « tiers médiateurs », dans l'institution, qui pousse les ayants-droit dehors, vers l'exclusion – et suscite leur rébellion. Cette explication est cohérente avec la forme en « constellation » des organisations écologistes (Adorno), qui cherchent à éviter toute forme de centralité, et se focalisent sur la « productivité » de leur action. D'où l'importance de la différence, en tant que moment qui n'est pas à subsumer sous un universel ; et d'où encore une fois la centralité de Sartre, qui se révèle être le meilleur analyste des « mouvements sociaux », en tant que ceux-ci sont une forme plus générale de mobilisation que la lutte des classes, qui se voit particularisée et déchue de sa prétention à former la synthèse.

Mais Illich ne fournit pas vraiment de mode d'action, ce qui explique d'ailleurs que l'intérêt pour ses textes aille jusqu'au centre. Peut-on abolir le productivisme, comme les anticapitalistes entendaient abolir le capitalisme ? Ou devons-nous renoncer à tout horizon émancipateur ? L'écologisme ne donne pas de direction qui soit parfaitement claire, à la différence du marxisme révolutionnaire classique. N'est-il qu'un « socialisme utopique » ? Le jugement est à nuancer, car cette expression de Marx n'avait de sens qu'au temps où il y avait une alternative : le socialisme « scientifique ». Or celui-ci s'est révélé être bien utopique, dans le fond. En tout cas le Vert parle bel et bien « d'ailleurs », par rapport aux référentiels classiques, ancrés dans la division du travail et la productivité, fondés sur l'usage de ressources souterraines mécaniques et inanimées - *cartésiennes*. Ce n'est peut-être pas tant la « vertu » en tant que qualité morale que le Vert développe qu'une rationalité d'acteur de la société civile qui, sans être politique, n'est pas économique non plus, sans pour autant relever de la sphère du don – bien qu'exerçant son influence dans les trois sphères. Utopique ? Mais alors c'est le statut de l'utopie qui se trouve interrogé.

4.3.1. « Retour » à l'économie politique classique : qu'est-ce que être « productif » ?

Lipietz est celui pour qui « le vert est l'avenir du rouge ». Cet auteur est celui qui a jeté des bases

prometteuses, dès les années soixante-dix, sans le savoir, puisqu'il ne se réclamait pas encore de l'écologie : la théorie de la rente. Avec d'autres, il élabore une théorie originale, qui renouvelle l'analyse économique : la théorie de la régulation. Mais Lipietz a arrêté son effort théorique, il en oublie même de critiquer la consommation, dans son dernier ouvrage (2012). Lipietz délaisse ce qui fait l'originalité de la critique écolo, pour élaborer de grands plans abstraits qui, s'ils sont séduisants sur le papier, ne s'inscrivent plus dans une approche matérialiste et dialectique.

Doit-on alors « réencastrer » l'économique dans le social et l'écologique, comme proposé par les lecteurs de Karl Polanyi ? Nous allons voir que oui, ce cadre propose bien une analyse capable de saisir certains aspects du mouvement écologiste, indiquant par là que le problème dépasse la question de l'économie, tout en s'y rapportant de manière extrêmement étroite. Mais Alain Caillé souligne à juste titre que la problématique de « l'encastrement », chez Polanyi, est bien difficile à saisir. Ajoutons que l'auteur hongrois s'est avant tout soucié de la monnaie et du travail, bien peu de la terre, et qu'il voit un progrès dans l'avancée de la civilisation industrielle, tout comme Mauss d'ailleurs.

Nous sommes donc conduits à reprendre à la racine la question des besoins et du rapport à la nature. C'est à la « clause de Locke » que nous sommes tout d'abord renvoyés. La signification exacte de cette clause est bien ce qui est en jeu, dans les négociations internationales. Le principe des « responsabilités communes mais différenciées » y renvoie directement : quelle est la part de gaz à effet de serre qui doit être attribuée à chacun ? Quel accès à la diversité biologique ? Et il n'est plus seulement question d'eau et de terre, dans des sociétés complexes, mais plus généralement « d'espace écologique ». Et c'est Kant, plus que Locke, qui énonce les conditions universelles de l'appropriation de la nature, et qui désigne, sur le plan économique, quel est l'obstacle : c'est la rente. Ce qui est en jeu est moins le travail que le droit de propriété. Comme l'accès à la nature n'est pas direct, toutefois, dans une société humaine, c'est à la matière « ouvrée », en tant qu'elle est élaborée par d'autres, que nous sommes conduits. La nature, brute ou « ouvrée », rend possible et contraint l'action, tout à la fois, ce qui en fait bien un enjeu politique de premier ordre, mais toujours de manière indirecte, via la forme du milieu, « astringent ». Quand nous roulons sur une route, que nous parcourons les océans, que nous téléphonons etc. nous avons sans cesse recours à la nature « ouvrée », au produit du métabolisme de l'être humain avec la nature, c'est-à-dire au produit de la technique. C'est *l'usage de la nature* qui intéresse les sociétés, en tant qu'une multiplicité d'usages individuels produit un effet collectif dont tous jouissent. Le « mauvais usage de la nature » renvoie donc à la question de la richesse, au sens de la contribution de chacune des activités au bien commun. Et la racine de l'aliénation, ici, c'est la rente : la capacité de blocage qu'ont certains individus, en raison de leur position de quasi-souveraineté. Ce combat écologiste contre la rente explique que le marxisme classique ait pu les apparenter à la bourgeoisie, car c'est bien contre les rentiers, nobles et clergé, que s'élève la bourgeoisie du XVIIIème siècle. Là s'arrête toutefois la comparaison, car les situations sont très différentes. Les adversaires d'hier ne sont plus ceux d'aujourd'hui.

Changer la régulation ? Alain Lipietz

Pour Lipietz, comme pour bon nombre de marxistes (Husson, 2001 : 171-182), c'est Althusser qui marque la rupture (Lipietz, 1988). Quel est le sens du geste d'Althusser ? Encore celui d'un retour à Marx, contre

un marxisme stalinisé, fossilisé, qui est celui pratiqué par le Parti Communiste de l'époque. S'interrogeant sur le statut du texte de Marx et de Marx lui-même dans le marxisme, son « retour à Marx » prend la forme d'une réhabilitation de la conscience, de l'idéologie, de la « pratique théorique ». Althusser réintroduit donc la subjectivité, lui aussi. Les textes d'Althusser sont contemporains de la *Critique de la Raison Dialectique*, de *La pensée Sauvage* de Lévi-Strauss, du premier Foucault, des premiers textes de Derrida etc. bref ce qu'on a appelé le « tournant hégélien ». Les justifications qu'Althusser met en avant pour expliquer son geste sont Mai 68, l'affaire Lyssenko, la bureaucratisation soviétique, la guerre d'Espagne (où les anarchistes jouèrent un rôle clé), la redécouverte des écrits du jeune Marx ainsi que de ceux de Lénine (le « plus grand psychologue de l'histoire », selon Reich), qui réhabilitent la question de l'aliénation et celle du politique etc. Althusser est conduit, comme Sartre et Gorz, à prendre acte de ce que le critère de classe n'est pas sans bornes (Althusser, 1965 : 12) et de ce que le marxisme a trop versé dans le dogmatisme (*ibid.* : 13). L'enjeu : relier les analyses objectives telles que celles de la science et de l'économie avec le moment subjectif des consciences et des mouvements sociaux, avec tout ce que ce geste comporte de remise en causes quant au sujet de l'histoire etc. et de mise en cause du théoricien, du philosophe, via la question du statut de la « pratique théorique ».

Dans ce contexte Althusser est inévitablement amené à réinterpréter ce qu'est une « contradiction », concept central dans l'analyse marxiste. Une « contradiction », dit-il, ne s'exprime jamais simplement. Pour qu'elle devienne active, il faut une accumulation de circonstances (*ibid.* : 98) qui, étant contingentes, ne peuvent être données par la théorie. Le marxisme classique a le grand inconvénient de rendre le processus totalement automatique : le jeu des intérêts « objectifs » entre capital et travail explique tout, et les circonstances sont considérées comme insignifiantes. La contingence et donc la nouveauté se trouvent exclues. Cette science se transforme en dogme. Que les ouvriers ne se comportent pas « comme prévu » et l'on dira qu'il leur manque « de la conscience de classe ». Leur intériorité n'a d'importance qu'en tant qu'elle doit se conformer à la théorie. Ils ne sont « sujets de l'histoire » que pour autant qu'ils jouent le rôle attendu. Mais d'où vient cette théorie, sinon d'une subjectivité ? Et si la réalité est transparente alors pourquoi avoir besoin d'une théorie ? Pourquoi le nom de Marx, et non les ouvriers eux-mêmes ? L'incohérence est évidente. Althusser est alors amené à analyser le rôle des intellectuels, et à montrer que la contradiction entre le travail et le capital dépend d'autres facteurs qui ne relèvent pas directement du choc transparent et « sans phrase » entre ouvriers et patronat. C'est ainsi qu'il élabore l'un de ses concepts les plus célèbres : la contradiction centrale du capitalisme n'est pas directe mais « *surdéterminée* » (*ibid.* : 100) par un ensemble d'autres facteurs qui jouent dans la société, et qui ne relèvent pas directement de la lutte autour de la plus-value. Les « mouvements sociaux » font partie de ce vaste champ, mais pas seulement. La référence qu'Althusser met en avant est Mao, qui avait une lecture très « orientale » de la contradiction, qu'il jugeait sous-tendue par le yin et le yang, la multiplicité des influences (climat, culture locale etc.)[101]. Mao, annotant en 1958 les *Problèmes économiques du socialisme en URSS* (1952) de Staline, avait relevé que les forces sociales de l'agriculture étaient celles qui avaient fait la révolution soviétique, alors que Staline les méprisait souverainement. Si la contradiction entre le prolétariat et la bourgeoisie est toujours une contradiction, elle n'est plus unique mais « *principale* », ce qui signifie qu'elle

[101] Mao, *De la contradiction*, 1937, repris dans Zizek S., *Mao. De la pratique et de la contradiction*, Paris, La Fabrique, 2008.

ne peut progresser et être productive que si elle ne renonce pas à la lutte sur d'autres fronts, notamment au travail théorique qui est nécessaire pour connaître le milieu dans lequel elle se propage. Bref, la contradiction entre capital et travail n'est jamais « simple », elle est surdéterminée par les circonstances, la superstructure etc. L'économie détermine l'évolution du réel, mais seulement en « *dernière instance* » (Althusser, 1965 : 112). Le critère reste la lutte : il y a contradiction quand il y a lutte (*ibid.* : 222). Althusser pense ainsi restaurer sa dignité à la « *lutte idéologique* », à laquelle il assigne le rôle de contrer les idées adverses et maintenir une cohésion avec les masses. La théorie est une forme spécifique de pratique (*ibid.* : 168), comme le disait d'ailleurs Lénine (*Que faire ?* 1905). La référence à Gramsci s'impose évidemment dans ce contexte et Althusser n'y manque pas (1965 : 114).

De « la leçon d'Althusser » Lipietz retient que le réel historique est à concevoir « *comme un tissu de rapports contradictoires,* autonomes *les uns par rapport aux autres, quoique se surdéterminant les uns les autres* […] *dès lors, par exemple, les rapports sociaux domestiques (ou patriarcaux, ou de « sexage ») pouvaient être étudiés pour eux-mêmes, sans subordination préalable au « capitalisme »* […] *L'autonomie et la surdétermination réciproque des rapports sociaux offrait un substrat théorique pour penser l'autonomie et la convergence des mouvements sociaux* » (Lipietz, 1988 : 2). Les forces productives sont « *des rapports sociaux noués dans l'organisation de la production* » (*ibid.* : 3), ce qui permet de rompre avec l'idée que le développement des forces productives prépare à lui seul le communisme. Pour Lipietz la mise en œuvre d'une causalité structurale est l'idée qu'Althusser apporte en propre, tout en l'attribuant à Marx, et qui est la plus fertile. Le réel se présente comme « *un tout complexe surdéterminé* » (*ibid.* : 6). « *Il semble, dans l'althussérisme classique, équivalent de parler des « structures » ou des « contradictions », et les catégories et thèses valables pour les unes le sont pour les autres* » (*ibid.* : 7). Une structure domine les autres, toutefois : la contradiction principale, entre le capital et le travail. Mais elle se déplace, dans le temps, et évolue. L'histoire apparaît alors comme « *un théâtre dont les spectateurs ne peuvent être d'occasion les acteurs que parce qu'ils en sont d'abord les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôles dont ils ne peuvent être les auteurs, puisque c'est, par essence, un théâtre sans auteur* »[102]. Le jeu des apparences peut prendre une ampleur variable, dépendante du contexte. Le fait de mettre en avant le jeu des apparences conduit toutefois à quelques excès, et Lipietz critique la tendance des althussériens à délaisser l'analyse économique, au moins en apparence, pour d'autres questions telles que la représentation (Rancière), la citoyenneté (Balibar), le peuple (Laclau) etc. Les débats vont encore bon train aujourd'hui sur cette question (par exemple Butler, Laclau & Zizek, 2000, ou Fraser, 2005). Lipietz évolue quant à lui vers une analyse de la société en termes de domaines ou d'instances interdépendantes (le politique, le juridique etc.) et se conditionnant mutuellement, même si en pratique cet auteur concentre son analyse sur la production. Avec d'autres, Lipietz est conduit à la conclusion que « le » capitalisme, sous dehors de traits communs, se pluralise en réalité en de nombreuses « formations sociales » différentes, selon les lieux et les époques. C'est là le fondement de la *Théorie de la régulation*, qui restera fidèle, sur ce point, à l'apport althussérien : ses objets « *ne seront pas les « modes de production »* [qui se succèdent]*, mais des modes de fonctionnement particuliers du capitalisme, qu'on peut aussi nommer des « modèles de développement »* » (1988 : 18). L'althussérisme permet donc un certain degré d'ouverture par rapport au tiers-mondisme. La spécificité de la *situation*, du particulier dans

[102] Althusser dans *Lire le capital*, 1965, cité par Lipietz.

l'universel, a repris de l'importance. Lipietz et la régulation se refusent à trop accorder aux « structures », quelles qu'elles soient, et tendent à n'y voir que des pratiques (temporairement) objectivées. Le but avoué est de récuser tout fonctionnalisme. Le flot de valeur produite par un régime donné est issu d'une régulation. Celle-ci s'observe aux niveaux micro et macroscopiques, qui doivent être tenus ensemble. Et cela, pour Lipietz, Mao le fait mieux qu'Althusser[103].

Pour l'école de la régulation, l'évolution historique en France se scinde en trois périodes (Benassy, 1978) : la régulation précapitaliste, qui domine jusqu'en 1850, puis la régulation capitaliste concurrentielle, fortement instable, dans laquelle inflation et expansion économique progressent de concert, et enfin une régulation monopoliste qui se met en place au cours du XXème siècle. Ce dernier régime, qualifié de « fordiste », peut être caractérisé par un compromis fondé sur l'organisation de la production par des groupes dominants (patronat, technocrates), le plein-emploi, une économie stable et régulée, et la rétrocession directe ou indirecte (via l'État) aux salariés d'une part importante des gains de productivité. Selon Lipietz cette structure monopoliste explique l'existence de la « stagflation », un phénomène nouveau, en économie, dans les années soixante-dix, et qui suscite un fort débat, l'inflation ayant jusque-là été caractéristique des périodes d'expansion et non de récession. Le fait que l'économie capitaliste puisse en partie être considérée comme « administrée » relativise aussi très fortement l'écart entre régime capitaliste et régime socialiste. L'ajustement ne se fait plus uniquement par les prix (lutte autour de la valeur) mais au moyen de conventions et de procédures sociales telles que le salaire minimum, les conventions-cadres de branche, la législation sociale du travail, un salaire indirect (salaire socialisé) qui est largement indépendant des fluctuations, les ententes entre producteurs sur un marché donné etc. Que le capitalisme se trouve régulé est cohérent avec les analyses de Marx, d'ailleurs. La destruction de la concurrence est un résultat de la concurrence, chaque capitaliste rachetant les autres et produisant ainsi une concentration et une centralisation croissantes. La crise des années trente se laisse ainsi expliquer comme étant le résultat d'une insuffisante centralisation. La « révolution keynésienne » tient en grande partie à cet interventionnisme renforcé de l'État, qui permet de stabiliser les déséquilibres créés par l'évolution marchande. De l'autre côté du Rideau de Fer, plus les années passent et plus il devient évident que les Conseils (Soviets) ne jouent pas le rôle déterminant de socialisation et de contrôle de la production qui était attendu d'eux, aussi faut-il relativiser le « dépassement du capitalisme » tant revendiqué par certaines fractions marxistes et communistes (Lipietz, 1979).

Dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix la situation « fordiste », qui était regardée par la théorie de la régulation avec curiosité et étonnement, tant elle semblait relever d'un équilibre précaire, se défait petit à petit sous l'effet du renforcement de la concurrence internationale, du néolibéralisme et de la « mondialisation ». Nous basculons dans une situation « post-fordiste » qui reste encore largement à déchiffrer de nos jours. En 1984 Lipietz fait de l'échec de la gauche un diagnostic radicalement différent de celui de Gorz, auquel il se réfère : ce n'est pas l'excès de productivité, mais son absence, qui nous pénalise à l'échelle internationale. Pour résorber le chômage, le travail doit être partagé c'est sûr mais dans des proportions qui puissent être financées, sauf à réduire les salaires, le reste devant venir d'une évolution du positionnement de la France dans la division internationale du travail. Cela implique de prendre acte de l'échec du « keynésianisme de gauche », la relance par la demande, et plutôt investir dans les secteurs qui

[103] Lipietz A., « D'Althusser à Mao ? », Les Temps Modernes, 1973. Sartre est aussi salué.

sont les plus susceptibles de produire de la valeur ajoutée. Lipietz, qui est alors un membre du CEPREMAP, Centre d'Études Prospectives d'Économie Mathématique Appliquées à la Planification (devenu depuis lors Centre pour la Recherche Économique et ses Applications...), entend que l'État joue le rôle de rationalité supérieure que lui confère le marxisme. Aucune allusion n'est faite, à cette époque, à l'écologie politique. La « nouvelle gauche » qui s'y intéressait à cette époque est même décrite par Lipietz comme étant un échec (1984 : 109).

Deux ans plus tard, Lipietz a complètement changé de bord sur cette question. Il se présente aux élections sur des listes vertes et estime que l'alternative à la gestion libérale du changement technologique mise en place par la gauche socialiste réside dans trois thèmes : « *l'autonomie des individus et les groupes, la solidarité entre individus et groupes, l'écologie comme principe des rapports entre la société, le produit de son activité, et son environnement* » (Lipietz, 1986). C'est un « nouveau paradigme », qui succède au fordisme. Les raisons de ce revirement ? La déception devant l'incapacité de la gauche à « changer la vie », et le souci de trouver une issue à la crise du fordisme, principalement. Les revendications de cette alternative ? Ceux de la « nouvelle gauche » : la transformation des rapports entre les personnes dans leur travail, vers une plus grande maîtrise par les producteurs de leur activité ; la réduction du temps de travail, au profit d'activités libres et créatrices, le choix de technologies plus écologiques et le recul des hiérarchies, en particulier le féminisme et l'antiracisme ; l'autogestion ; une démocratie plus participative, et la solidarité internationale. Lipietz constate que ce nouveau paradigme ne se situe pas dans la polarisation droite-gauche du paradigme antérieur. Et il estime qu'il prend pourtant la relève de ce que furent jadis le socialisme, le communisme. Il s'agit de regrouper les opprimés, offensés et exploités en révolte contre des rapports sociaux aliénants.

Ce qui pousse Lipietz dans cette voie est aussi le souci de maintenir une espérance. Il estime que l'espoir porté par la gauche a vécu. Dans le livre publié trois ans plus tard (1989), la comparaison de la montée des inégalités et du Front National avec la situation des années trente est omniprésente. Lipietz est inquiet. « *L'ancien se meurt, le nouveau ne parvient pas à voir le jour, dit la phrase célèbre de Gramsci, et elle complète : dans ce clair-obscur surgissent les monstres* ». Ces monstres, ce sont le nationalisme ou le fascisme. « *Face aux monstres, la seule réponse efficace est un projet nouveau* » (1989 : 69). La crise est donc plus profonde qu'escompté et ne peut se ramener à une simple rectification. L'enjeu c'est une « *vision du monde* » *(ibid.* : 10), la crise est une « *crise de l'hégémonie* » (*ibid.* : 11). Cette crise est aussi celle du marxisme. Lipietz distingue deux niveaux de crise : les crises superficielles qui ne remettent pas en cause le noyau des théories mais appellent leur raffinement ou leur actualisation, et les crises du « noyau dur ». La crise des années soixante-dix est de la seconde sorte, elle se manifeste par la mise en cause de la séquence principale du marxisme, sur le plan pratique (nouveaux mouvements sociaux) et théorique (Althusser etc.) ; un noyau dur qu'il situe dans la *Préface à la Contribution à la Critique de l'Économie Politique* (1859) et qu'il résume à la séquence « *développement des forces productives – développement du prolétariat et de sa conscience – crise du capitalisme – révolution prolétarienne – socialisme et édification du communisme* » (Lipietz, 1990). Ce qui lui paraît se conserver par-delà l'actualisation marxiste toutefois c'est cette promesse d'un renversement de l'ordre existant qui s'inscrit dans le mouvement même des choses : un « optimisme de la raison », qui lui semble avoir été bien saisi par Ernst Bloch (1954). Le marxisme est relativisé comme principe-espérance particulier, remis en cause

par les nouveaux mouvements sociaux et par l'évolution du réel sur lesquelles ils appuient leur action. Le rouge a déçu (1993 : 7). C'est une espérance qui a échoué.

Lipietz est convaincu que cette nouvelle vision du monde, cette nouvelle espérance, c'est l'écologie politique. « *Au seuil du XXIème siècle, un spectre hante le monde : la crise écologique. Et un petit spectre hante les élections européennes : l'écologie politique* » (1993 : 59). Lipietz date ce tournant de 1992, quand le PS s'est effondré et que l'on a vu une forte poussée écologiste (1998 : 150). Mais l'écologie politique ne sort pas de nulle part. Après la première tentative d'ouvrir des « fronts secondaires », dans les années soixante, les années soixante-dix et quatre-vingt furent celles de la politique « arc-en-ciel ». Ce collage postmoderne a posé la question de savoir comment articuler les contradictions entre les différents mouvements. Lipietz se dit convaincu que l'écologie politique peut être ce nouveau paradigme, cette espérance, qu'elle n'est pas un « attrape-tout », contrairement à ce que pensent la majorité des observateurs (1993 : 10). Le rêve des communistes du siècle dernier (1993 : 8), c'est l'écologie politique qui peut désormais la porter. Qu'est-ce qui la fonde ? Trois valeurs : autonomie, solidarité et écologie (1989 : 70). Lipietz abandonne donc complètement cette idée selon laquelle les moyens de dépasser le capitalisme seraient issus du développement des forces productives, à la différence de Gorz qui conserve implictement cette lecture dans son analyse des TIC.

Lipietz cherche à reprendre tout depuis le début, à la racine. Il analyse le mouvement écologiste, ce que Gorz n'a jamais fait, le voyant surtout comme une force d'appoint, à intégrer dans une perspective plus globale. L'écologisme présente avec le mouvement ouvrier des similitudes, mais aussi des différences. Comme lui, elle est « matérialiste », au sens où elle s'appuie « *l'ordre des choses existant* » (1989 : 32) pour le dépasser ; elle est dialectique au sens d'une reprise de la thématique des interrelations et de la totalité ; elle est historiciste au sens où elle a le sentiment qu'un « Grand Changement » s'impose (1989 : 36). Elle présente d'ailleurs les mêmes pathologies que le mouvement ouvrier, sur ces différents points : mêmes risques de scientisme, à ceci près que le matérialisme vert est plus la dénonciation d'un désordre que l'exaltation d'un ordre nouveau (1989 : 34) ; dialectique comprenant des approches catastrophistes et d'autres plus réformistes (1989 : 34) ; tendance messianique de l'historicisme. Mais « *l'écologie s'oppose au mouvement ouvrier sur le point capital du « progrès des forces productives »* » (1989 : 36), d'où aussi l'abandon du primat des producteurs (1989 : 39). À la différence de Gorz, encore, Lipietz estime que le respect de la Terre est le noyau de l'écologie politique (1999 : 23), avec cette idée que la nature n'a pas été donnée à l'Homme (1999 : 33). Pour Lipietz, l'écologie n'est pas une étape vers autre chose, c'est une fin en soi : voilà la grande différence avec Gorz. Et en cela sa thèse est beaucoup plus congruente avec ce que soutient le mouvement écologiste, à condition bien sûr d'entendre le concept « d'écologie » au sens large, l'être humain compris. Le compromis capital / travail a vécu sur la dénégation du problème écologique (1989 : 49), et la découverte des dérives de la bureaucratie soviétique a interdit toute idéalisation de l'État. Les écologistes sont jugés plutôt héritiers de Foucault (critique du pouvoir) et de Guattari (révolution moléculaire) plutôt que de Marx (1993 : 41). Lipietz estime toutefois prématuré de dessiner les contours précis de ce nouveau paradigme. L'écologisme n'a que quelques décennies d'existence, il ne peut pas être aussi élaboré que l'est le marxisme (1995). Lipietz s'inscrit dans l'argument hégélien selon lequel la pensée ne dépasse pas l'époque qui la produit. « *L'expression autonome des intérêts et des aspirations de mouvements sociaux indépendants les uns des autres est la précondition de leur éventuelle convergence*

dans un paradigme vert, mais cette convergence ne saurait être qu'une construction politique et sociale » (1989 : 39). L'intellectuel ne peut anticiper ces évolutions, qui relèvent de l'émergence de la nouveauté. Son rôle semble défini par la citation de Gramsci une nouvelle fois mise en avant : aider à fonder une nouvelle espérance. Sur le plan pratique, le mouvement ne doit pas être unifié trop vite, on doit donc éviter de l'inscrire trop vite dans un parti politique (1986).

Ne négligeant pas les objectifs intermédiaires, Lipietz reprend inlassablement l'examen de la crise du modèle de développement fordiste. Un modèle de développement se définissant par un trépied constitué d'un modèle d'organisation du travail, d'un régime d'accumulation et d'un mode de régulation, le paradigme fordiste reposait sur trois bases : progrès technique, progrès social et progrès de l'État (1989 : 25). Les trois sont en crise, pour diverses raisons : une stagnation de la productivité, l'influence néfastes des politiques de « libéral-productivisme » (Reagan, Thatcher), la dépendance accrue de l'économie aux échanges internationaux, l'émergence d'une économie financière, ainsi que d'un endettement vertigineux, et l'automatisation. Ceci provoque une montée du chômage, des inégalités, d'où une société déchirée favorisant le retour des « classes dangereuses », en particulier sous la forme du renforcement du vote Front National. Contrairement à Gorz il ne voit pas se produire de sortie du taylorisme, mais plutôt une désindustrialisation et une montée du tertiaire, avec le déploiement de sociétés de service. Lipietz y voit certes une « *possibilité d'une inversion de la tendance séculaire du capitalisme, portée au paroxysme par la révolution taylorienne, à séparer les aspects manuels et intellectuels du travail* » (*ibid.* : 50), mais pas de tendance révolutionnaire, permettant un dépassement du capitalisme. Ce n'est pas non plus une crise de surproduction : la demande est là, le problème vient plutôt de ce qu'elle devient plus inégalitaire. En 1996 le constat d'une « société en sablier » est encore plus alarmiste. Le sablier, c'est la croissance des inégalités, l'appauvrissement des pauvres (-12% de « croissance » du pouvoir d'achat entre 1973 et 1995 pour les 10% des Étasuniens les plus pauvres), l'enrichissement des riches, et la contraction des classes moyennes, aspirées vers le bas plus que vers le haut (1996 : 108). Lipietz ne suit pas entièrement les thèses qui sont en vogue à l'époque dans certains milieux écologistes autour de la « fin du travail » (Rifkin, Méda), estimant que l'emploi reste le moyen de « *s'insérer dans la société pour pouvoir en vivre, mais de façon digne et reconnue* » (1996 : 115) ; mais son souci de transformer le contenu du travail ne l'en éloigne pas beaucoup. Si le chômage baisse aux États-Unis c'est parce que n'importe quoi est devenu un emploi. Dans une société en sablier, soit le marché du travail est « rigide » et c'est le chômage de masse, soit c'est plein-emploi mais alors les emplois sont indignes et à peine rémunérés : Lipietz parle de « brésilianisation » (1996 : 118).

Que faire ? Lipietz voit d'abord la solution dans une régulation qui distribue les gains de productivité dans deux directions prioritaires : la lutte contre l'exclusion et la croissance immatérielle, celle du temps libre, avec un objectif de 35 h voire de 30 h (1989 : 53). Ce temps libre est vu comme une sphère d'activités autonomes, plutôt écologiques (autoproduction, activités « immatérielles » diverses). Lipietz s'accorde donc avec l'idée gorzienne d'un partage du temps de travail, d'une absence de rupture dans le revenu, quel que soit l'emploi, et d'une augmentation du temps pour les activités autonomes, estimant cependant que cela n'est qu'une adaptation aux nouvelles conditions économiques, sans être porteur de rupture avec le capitalisme (1996 : 120). Pour cet auteur cela implique toutefois une baisse relative du pouvoir d'achat, puisque les heures supprimées ne seraient compensées qu'à 70%, compte-tenu de la valeur ajoutée

effectivement disponible (1989 : 98). Opposé à une allocation universelle, Lipietz défend la création d'un tiers secteur d'utilité sociale, de l'ordre de 10% de la population active, le même ordre de grandeur que le taux de population qui est au chômage, un secteur qui privilégierait le local (1989 : 108). Ce « tiers secteur » ne devra concerner que la partie de l'activité socialement utile qui n'est en concurrence ni avec le secteur public ni avec le secteur privé, afin de ne pas en faire des sous-traitants flexibles et à bas coût. Il serait subventionné en permanence (1996 : 265).

Quelques années plus tard ce tiers secteur « *d'utilité sociale* » est devenu « *d'utilité sociale et écologique* » (1996 : 126, 235). Lipietz partage en partie les espoirs que Gorz et d'autres mettent dans l'autogestion consécutive à l'importance croissante de la dimension immatérielle du travail, se traduisant notamment par la mise en place de cercles de qualité, qu'il voit d'abord dans le modèle à implication limitée mis en œuvre par Volvo à Kalkar (1989 : 75). Il en constate un peu plus tard l'échec (2012 : 13). Lipietz défend une hausse de la TVA accompagnée d'une baisse des contributions sociales, pour découpler les revenus du travail et les lier davantage à la citoyenneté, à la « résidence » (1996 : 284). Les écotaxes sont utilisées pour modifier les prix et les comportements c'est-à-dire réorienter la consommation vers des technologies plus propres (1996 : 303 ; 2003 : 186). Toute création d'emploi doit en outre être écologiquement soutenable (1996 : 127). Mais l'enjeu est aussi de mettre en place une discussion démocratique des besoins sociaux réels (1989 : 82), ainsi que la conquête d'une nouvelle frontière : l'Europe. La solution passe par un renforcement de la solidarité (redistribution), des progrès sur la régulation mondiale (1989 : 39). Avec le temps Lipietz élargit le champ d'action possible du tiers-secteur qu'il avait tout d'abord confiné à une petite partie du réel. « L'économie sociale et solidaire » inclut le mouvement mutualiste et coopératif, qui participe à la régulation de l'économie.

En 2012 Lipietz défend un « Green Deal », explicitement ancré dans le modèle d'une « économie mobilisée » comme en cas de guerre (Kornai, 1982). L'investissement vert est riche en emplois, ce qui permet de concilier en partie écologisme et intérêts immédiats des salariés. Lipietz propose une révolution industrieuse qui va de pair avec la revalorisation du travail (2012 : 163). Le « modèle de développement vert » est « *un paradigme technologique économe en ressources, intensif en emplois, fondé sur des formes de travail industrieuses, qualifiées, avec une implication négociée des travailleurs ; c'est un régime d'accumulation distribuant des gains de productivité plus généreusement aux salariés, en priorité sous la forme de temps libre, et « tiré » par la demande semi-publique d'investissements verts et de promotion des biens communs ; un mode de régulation fondé sur des relations plus stables capital-travail et le développement de l'économie sociale et solidaire, avec une planification environnementale incitative, à travers les écotaxes, les permis négociables, et une création de monnaie directement dédiée aux investissements verts ; une configuration internationale fondée sur la coopération entre les « vieilles » puissances et les nouvelles puissances émergentes dans la promotion de règles communes sociales et environnementales, probablement organisé en blocs économico-politiques de taille continentale allant jusqu'à la Fédération européenne, avec un « plan Marshall vert » en faveur des pays les moins avancés* » (2012 : 180-181).

Son engagement en politique (il est député européen) a semble-t-il détourné Lipietz de son effort théorique, qui reste inachevé. Ce qu'il propose se ramène à deux grandes mesures : utiliser l'État pour

réorienter la production, et soutenir un « tiers-secteur » qui réponde aux besoins sociaux qui ne sont pas directement solvables, et n'attire donc pas les offres marchandes. Lipietz, avec ce programme, semble avoir renoncé à conférer à l'État un « contrôle conscient » de la production, puisqu'il ramène la politique économique à la simple régulation de l'intérêt privé. La « discussion démocratique des besoins sociaux réels » qu'il appelait de ses vœux en 1996 n'a jamais été élaborée, sur le plan des logiques économiques, et a même disparu de son dernier ouvrage (2012). L'expérience de la gauche plurielle l'avait pourtant conduit à constater la complexité voire l'inefficacité pratique d'outils apparemment aussi simples que les taxes, les permis et la réglementation (1999 : 186). Le « Green Deal » s'enfonce dès lors dans des difficultés considérables, en pratique. Car il y a loin, du constat de l'état de la planète, à la définition d'un « usage non-abusif » de l'environnement, d'un « bon usage » de la nature. Sa proposition clé est ce « tiers-secteur », en lequel il fonde une grande partie de ses espoirs. Et en appeler au civisme et à la vertu, comme le fait Lipietz, de manière plus surprenante, peut sembler un peu court (Lipietz 1999 : 67).

« Contenir le marché » par l'économie sociale et solidaire et le don ? Karl Polanyi

L'insistance de l'économie écologique sur la « vertu » et l'appui constant des écologistes envers « l'économie sociale et solidaire » conduit à se demander dans quelle mesure celle-ci peut être une alternative, au moins partielle (puisque Lipietz n'en fait semble-t-il qu'un « *secteur* »), au marxisme mécaniste comme au socialisme utopique.

Le champ a été investi, sur le plan théorique, depuis quelques décennies, par le Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales (MAUSS), fondé notamment par Alain Caillé. Cet auteur a entrepris de faire du « social » et du « solidaire », ou encore de « l'associationnisme », une voie alternative. Il estime d'ailleurs qu'elle est la seule qui soit encore possible. Sur quoi repose ce « tiers-secteur » ? L'explication vient de Marcel Mauss. Le texte clé est l'*Essai sur le don – forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923). Le neveu de Durkheim observe que les sociétés polynésiennes pratiquent une forme d'échange qui ne s'explique ni par le troc ni par l'échange marchand, ni par la présence de règles de type juridique. Des choses sont données que le destinataire se voit dans l'obligation d'accepter et de rendre. Cet échange semble donc échapper complètement à la rationalité « moderne », si l'on admet que celle-ci se caractérise par l'échange à avantage réciproque (« valeur ajoutée »), totalement volontaire, guidé par le seul intérêt des parties et n'entraînant derrière lui aucune obligation. Les Haïda, tribu du nord-ouest américain, se livrent ainsi, en certaines occasions, à de véritables compétitions de présents, dont l'enjeu est de déterminer celui qui a le plus donné : c'est le « potlatch ». L'enjeu, nous dit Mauss, est « *une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan* ». Cette pratique se retrouve chez les Samoa de Polynésie. Le système de « cadeaux contractuels » s'y étend « *bien au-delà du mariage ; ils accompagnent les événements suivants : naissance d'enfant, circoncision, maladie, puberté de la fille, rites funéraires, commerce* ». Que l'on refuse de donner et l'on perd le « *mana* », une sorte d'autorité, de « *force magique, religieuse et spirituelle* ». « *On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement*

moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous ». Cette institution repose sur une triple obligation : obligation de donner, de recevoir et de rendre. « *Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion* ». « *Et toutes ces institutions n'expriment uniquement qu'un fait, un régime social, une mentalité définie : c'est que tout, nourriture, femmes, enfants, biens, talismans, sol, travail, services, offices sacerdotaux et rangs, est matière à transmission et reddition. Tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations* ». Le système peut s'étendre sur des milliers de kilomètres, à l'exemple de la *kula*, sorte de grand commerce intertribal qui n'est pas réglé par l'offre et la demande mais par la logique du potlatch, du « *don-échange* ».

Mauss estime que ce système « *remplace* » « *le système des achats et des ventes* ». Il y a bien une économie, au sens d'un échange de biens et de services, mais sa logique n'est pas celle de la confrontation de l'offre et de la demande sur un marché, qui ajuste les prix. Les proportions sont fixées d'une manière toute différente, liée au souci de « faire société », alliance ou guerre. La circulation ne vient pas répondre à un besoin matériel mais procurer des garanties sociales telles que le crédit et la confiance, ou l'honneur et le prestige des individus. « *Le mariage des enfants, les sièges dans les confréries ne s'obtiennent qu'au cours de potlatch échangés et rendus. On les perd au potlatch comme on les perd à la guerre, au jeu, à la course, à la lutte* ». Et parfois cette générosité s'exprime sous la forme de destruction : plus ce qu'il brise est cher et important, mieux l'individu est considéré. « *Le mana polynésien, lui-même, symbolise non seulement la force magique de chaque être, mais aussi son honneur, et l'une des meilleures traductions de ce mot, c'est : autorité, richesse* ». Mauss montre que ce système « survit » dans les droits et économies anciens (romains, indo-européen etc.), jusqu'à notre époque, à l'exemple des invitations, de la politesse, des caisses d'assurance sociale ou des associations. « *Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante ; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L'homo oeconomicus n'est pas derrière nous, il est devant nous; comme l'homme de la morale et du devoir ; comme l'homme de la science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer* ».

Découvrant que ce processus existait encore dans les sociétés « modernes », alors que l'anthropologie politique l'avait confiné aux sociétés dites « primitives », le MAUSS s'est d'abord donné pour but d'éclairer cette dimension de la socialité humaine, avec le souci scientifique d'explorer un objet délaissé mais aussi la revendication politique de ne pas laisser le marché et l'*homo economicus* coloniser excessivement ce qu'Habermas appelle le « monde vécu ». Le *Manifeste du MAUSS* (1989) est publié alors que le néolibéralisme commence à produire ses effets destructeurs sur ce qu'Alain Caillé appellera la « socialité primaire » (2005). Le marché est régi par cette attitude morale que l'on appelle « utilitarisme » et qui consiste, pour l'individu qui s'y conforme, à ne regarder le monde que de son point de vue étroit et égoïste, ne cherchant que ce qui pourrait lui être « utile ».

Le programme s'est ensuite élargi. Il est apparu que cette « socialité primaire » ne se limite pas à certains secteurs de la société, mais qu'il « contient » le marché, dans les deux sens du mot « contenir » : faire tenir dans certaines limites, et englober. D'où l'intérêt porté aux thèses de Karl Polanyi, l'auteur de *La grande transformation* (1944). Polanyi explique que le marché n'a véritablement existé que de 1834 à 1930, période pendant laquelle le travail, l'argent et la terre ont été traités comme des marchandises, produisant les dégâts que l'on sait : condition misérable des ouvriers, traités comme des bêtes de somme ; crises économiques à répétition, du fait de la spéculation ; destruction et surexploitation des terres, provoquant ces « tragédies des communs » évoquée par Garrett Hardin. Contre ces excès sont apparus les mouvements ouvriers, le socialisme associationniste, mutuelliste, qui a donné naissance, pour faire vite, à l'État-providence, qui donne des garanties contre l'inégalité et assure ainsi la démocratie.

Les menaces qui pèsent sur la démocratie sont au cœur de la critique que fait Alain Caillé du néolibéralisme (2003 : 99). La démocratie repose en effet sur le « lien social », que seul crée la relation de don, en particulier l'expression du sentiment de former une communauté (2003 : 106). Les sciences humaines, en laissant de côté ce domaine, voire en singeant l'économie, comme dans les théories de l'action rationnelle, sont accusées d'avoir creusé le déficit démocratique, en accréditant l'hypothèse d'une universalité de l'*homo economicus*. L'individualisme méthodologique procède à une coupe dans l'action humaine, et exclut arbitrairement tout ce qui peut avoir une portée collective. Nous ne pouvons pas revenir ici sur les multiples formulations de cette théorie du don, ni même trancher entre elles, car elles sont très nombreuses, bien qu'elles tournent autour du même sujet. Retenons que cette sociologie « *donne à voir* » (Chanial, 2008 : 9) en effet quelque chose de fondamental dans l'organisation des sociétés humaines : un niveau d'organisation qui précède et rend possible, au moins virtuellement, ces grandes institutions que sont l'État et le marché. Les associations, la famille, les coopératives, les comportements « désintéressés » ne peuvent pas être expliqués sans cela. Plus généralement cette socialité primaire assure bien les conditions sans lesquelles la socialité secondaire que sont l'État et le marché ne pourraient fonctionner, notamment la garantie des contrats.

Nous sommes donc maintenant en présence d'une explication du « tiers-secteur » qui justifie d'en faire une alternative globale au « capitalisme », pour autant que celui-ci puisse être caractérisé par le souci débridé d'accumuler. La « socialité primaire » « contient » le marché, et devrait théoriquement être capable de protéger la nature aussi bien qu'elle a protégé le travail.

Pour autant cela conduit-il à une société « écologique » ? Non, et les raisons sont multiples. La première est que Mauss n'a pas été un critique de la technologie au sens des rendements croissants. Dans le texte qu'il consacre au sujet, Marcel Mauss (1941) affirme ceci : « *le cercle des relations science-technique est de plus en plus vaste, mais en même temps, de mieux en mieux fermé. Il n'y a qu'à maîtriser le démon déchaîné. Mais on exagère son danger. Ne parlons ni de bien, ni de mal, ni de morale, ni de droit, ni de force, ni de monnaie, ni de réserve, ni de jeux de Bourse. Tout ceci est moins grand que ce qui se prépare. À l'heure qu'il est, le destin appartient aux bureaux d'études comme ceux que les grandes fabriques savent monter, et ces bureaux d'études doivent avoir d'étroites relations avec ceux de statistique, d'économique, car une industrie n'est plus possible que par ses rapports avec quantité d'autres, avec quantité de sciences; quantité d'économies dirigées, individuelles ou publiques, aussi fortes que possible.*

Les plans d'action sont plus qu'une mode ; ce sont des nécessités. Les techniques sont déjà indépendantes, mieux, elles sont dans un ordre à elles, elles ont leur place à elles, elles ne sont plus seulement des crochets pendus à des chaînes d'heureux hasards, d'adaptations fortuites d'intérêts et d'inventions. Elles viennent se loger dans des plans prémédités à l'avance, où il faut établir les bâtiments gigantesques pour des machines gigantesques qui en fabriquent d'autres, lesquelles en fabriqueront encore d'autres, fines ou fortes, mais dépendant les unes des autres, et destinées à des produits aussi exacts, plus exacts quelquefois que tels produits de laboratoires d'antan ». Ce texte n'est pas isolé, si Mauss a foi dans la technologie c'est, comme l'écrit François Vatin, en tant que « *composante essentielle de la civilisation humaine* » (2004 : 423), universelle et universalisable.

Par ailleurs si le MAUSS s'est fortement intéressé au contenu des relations sociales, et pas seulement à leur forme (structure), c'est en laissant de côté la question écologique – à l'exception notable de Serge Latouche, qui est toutefois resté longtemps isolé. La socialité primaire peut prendre de multiples formes, qui n'ont aucune raison d'être « écologiques ». Dans ses positionnements politiques en faveur de la démocratie, le MAUSS s'est principalement attelé à défendre ce qui, dans la socialité primaire, permettait d'égaliser les chances de toutes et de tous dans la société de croissance, il ne l'a pas remise en cause. En cela il n'a d'ailleurs fait que suivre au plus près son objet d'étude. L'Économie Sociale et Solidaire, issue de mouvements ouvriers et coopératifs, n'a pas fait pas montre d'un engagement écologiste avant l'heure, en effet, ce qui conduit à nuancer les analyses proposées par Dominique Allan-Michaud. Que le marché soit « encastré » socialement (travail) et financièrement (argent) ne l'empêche donc nullement de faire preuve d'illimitation dans sa relation à la nature (terre), comme le suggère l'écologisme quand il entend distinguer fermement « le productivisme » du « capitalisme ». Les trois éléments dont Polanyi disait qu'ils ne peuvent être mis sur le marché sans provoquer l'autodestruction de la société semblent être partiellement indépendants les uns des autres. D'ailleurs rien n'indique que Polanyi lui-même puisse être mobilisé en faveur de l'écologie. Le texte est difficile mais de nombreuses affirmations conduisent à penser que pour lui, l'épisode 1834-1930 a été celle d'une utopie dévastatrice, peu à peu résorbée par la mise en place d'institutions fondées sur le don. Or si l'on peut éventuellement soutenir que tel a bien été le cas dans le domaine du travail et de la monnaie, dans les pays les plus développés, par la mise en place de systèmes de sécurité sociale, de banques centrales etc. il est bien difficile d'affirmer la même chose dans le domaine de la terre. On l'a vu, la corrélation entre hausse du PIB et empreinte écologique est très étroite, et les régulations écologiques ou environnementales n'ont jusqu'ici que des effets à la fois insuffisants et insatisfaisants, au sens où les parcs naturels et lois antipollution n'ont guère eu de prise sur la dynamique générale des sociétés développées, sinon de délocaliser les activités les plus visibles. Polanyi n'accorde à la question de la terre qu'une place très secondaire, dans son exposé, et ne donne que quelques exemples : la dévastation des sols par le mouton, en Espagne (1944 : 77), l'excès de l'idée selon laquelle tout pourrait être résolu grâce à une production illimitée de biens matériels (1944 : 84), l'exploitation des matières premières dans les colonies (1944 : 254), et l'importance du territoire dans la problématique de l'habitat, que le marché veut ignorer, postulant que tout est mobile ou que tout doit le devenir. Et il se montre bien ambigu à l'égard de ces fameuses « enclosures », qu'il juge dans le fond être un progrès, « *sans aucun doute* » (1944 : 80), le tort de cette réforme ne semble être que d'avoir été bien mal menée. Ce qui rend l'exposé séduisant, sans doute, est l'usage très large que Polanyi fait des termes « organique » et

« naturel », et plus généralement des métaphores biologiques, qu'il applique tout aussi bien aux relations à la nature qu'aux formes de socialité en place avant l'avènement des politiques utopiques de marché autorégulateur.

Pour Polanyi comme pour Alain Caillé, jouir à la fois d'un PIB très élevé et d'un rôle des marchés (et donc de « l'économisme ») qui ne soit que secondaire semble possible. Le tort du libéralisme utopique n'est que de n'avoir pas compris que la liberté, dans une « *société complexe* » (1944 : 337), ne peut ni prendre la même forme que celle qu'elle avait dans des sociétés antérieures, ni abolir simplement ce que ces sociétés avaient mis en place. « *La véritable critique que l'on peut faire à la société de marché n'est pas qu'elle est fondée sur l'économique – en un sens, toute société, quelle qu'elle soit, doit être fondée sur lui –, mais que son économie était fondée sur l'intérêt personnel* » (1944 : 337). « *La faiblesse congénitale de la société du XIXème siècle ne vient pas de ce qu'elle était industrielle, mais de ce qu'elle était une société de marché* » (1944 : 339), la civilisation industrielle existera encore quand l'utopie du marché ne sera plus qu'un souvenir.

Tout dépend donc de ce qu'on entend par « secondaire » et Alain Caillé (2009 : 111-114) a bien raison d'attirer notre attention sur ce point. Il pointe quatre grandes manières de comprendre ce que « encastrement » signifie. D'abord l'insertion de l'économique dans le méta-économique, à l'instar de l'économie des convention ou, ajouterions-nous, de la théorie de la régulation ; puis l'insertion dans le politique, à l'image de ce que proposait François Perroux et plus largement les perspectives autogestionnaires ; à quoi s'ajoute la possibilité d'un encastrement dans la culture, comme l'illustre la thèse de Max Weber sur l'esprit du capitalisme ; et enfin l'enracinement dans la socialité primaire, à la suite de Veblen ou de Granovetter. L'écologisme semble s'accorder avec les quatre possibilités. Lipietz peut illustrer la première, l'existence des Verts ou l'intérêt pour l'ESS la seconde, la question du « paradigme » pointe vers la troisième et le mode d'action des minorités actives vers la quatrième. La proposition semble donc correcte, sur le plan anthropologique, mais elle reste trop générale, trop formelle pour saisir ce qui se joue avec l'écologisme.

Les besoins ou le « bon usage » de la nature (notamment des talents)

Ces deux pistes sont insuffisantes, on ne retrouve pas les éléments caractéristiques de l'écologisme. Revenons aux fondamentaux. Nous avons vu, plus haut, au travers de l'analyse des « droits de la nature » que c'est bien cet élément qui résiste, dans le marxisme. Et nous avons vu, avec l'analyse du libéralisme que c'est la « clause de Locke » qui est susceptible de réguler l'accès à la nature, en tant que celle-ci n'est pas le fruit du travail. Cette clause est en effet largement reprise dans le discours écologiste, elle est notamment au fondement de « l'espace écologique », concept repris et développé notamment par les Amis de la Terre[104], et que nous avions étudié dans un travail précédent. « *L'espace écologique désigne la sphère dans laquelle un pouvoir vivant s'exerce dans ce qui subjectivement lui paraît être son environnement, et dans ce qui objectivement est la nature* » (Flipo, 2007).

« *L'extension légitime de l'espace écologique d'une entité humaine est donc déterminée par l'évaluation de deux facteurs :*

[104] http://www.foeeurope.org/sustainability

- l'ensemble des intentions existantes et contemporaines, individuelle ou collectives : il s'agit ici d'identifier si les prétentions de l'entité humaine sont légitimes au regard des autres intentions humaines, individuelles ou collectives c'est-à-dire identifier et évaluer les intérêts des autres entités humaines contemporaines, individuelles ou collectives, soit qu'il s'agisse pour ces entités de participer au même espace écologique (intégration dans une même communauté, ce qui implique un même espace de représentation et un même territoire symbolique) soit qu'il s'agisse de maintenir une exclusivité des espaces écologiques, préservant ainsi une liberté (personnelle ou collective).

- l'ensemble des causalités non intentionnelles, soit qu'elles soient absentes (générations futures) soit qu'elles ne soient pas dotées de capacité de représentation et de participation à un débat sur la légitimité, mais dont la prise en compte détermine des droits et des devoirs pour les intentions humaines. La nature est faite d'une imbrication complexe d'écosystèmes, de causalités matérielles et d'êtres vivants qui ne respectent pas les frontières symboliques humaines, et qui évoluent la plupart du temps à l'insu des observateurs humains. Pour exister dans le débat éthique et politique humain, et déboucher sur des constructions juridiques les prenant en compte, ces entités doivent être représentées au double de sens de leur mise en scène (en tant qu'acteur) et de prise en compte de leurs intérêts (s'il s'agit de vivants) ou de leurs processus (s'il s'agit d'entités inanimées). » (Flipo, 2007)

Les faits attestent de cette omniprésence de l'espace écologique, qui plane sur toutes les analyses écologico-économiques. L'exemple de l'Union Européenne le montre bien : la répartition des objectifs de réduction en interne été contrainte de tenir compte d'un ensemble de critères ayant pour but ultime la convergence réelle des niveaux de développements des pays européens (Phylipsen & al., 1998). Ce n'est pas un argument d'efficacité globale agrégée qui a joué mais un argument d'accès égal à une ressource « naturelle », n'étant pas le produit du travail. Le seul critère d'efficacité économique régional n'aboutissait pas à cette convergence, il posait le problème que pose habituellement l'utilitarisme : le sacrifice de l'individu, de la minorité – ici, le sacrifice d'un pays. Le fait est aussi observable à l'intérieur des communautés nationales. L'échec complet du marché européen d'échange de CO2 s'explique par le fait que l'échange de cette ressource ne produit guère d'effet gagnant-gagnant, entre économies de structure similaire. Les émissions de CO2 étant étroitement corrélées au PIB, en règle générale, la poursuite de cet objectif conduit fatalement tout pays à se voir garantir un accès égal au « puits » atmosphérique, dans sa capacité à absorber les gaz à effet de serre. Un examen détaillé du cas de la convention-climat le montre clairement (Flipo, 2007). Le Global Commons Institute (2000) et le Centre pour la Science et l'Environnement en Inde (Agarwal, 1991) ont exploré différentes pistes d'allocation des droits d'émission *per capita*, par exemple, qui ont rencontré un certain succès auprès de gouvernements des pays du Sud. Ce cas peut être généralisé à toutes les ressources qui peuvent être jugées irremplaçables pour le développement, sachant que de grandes incertitudes planent sur ce qu'il y a lieu d'entendre par là.

C'est Kant, plus que Locke, qui permet de penser cette situation, sur le plan politique. Kant appelle possession la condition subjective de la possibilité de l'usage d'une chose (1797 : §1). Il distingue alors deux sens : la possession physique et la possession intelligible. La possession physique désigne l'usage effectif que je peux faire d'une chose, selon la force, alors que la possession intelligible se réfère à la possession rationnelle, c'est-à-dire simplement juridique, si l'on entend le droit en son principe général

universel défini plus haut. La possession juridique permet de juger si la possession physique, quand elle a lieu, est juste. Elle est juridique soit au sens du droit positif, soit au sens de la raison pratique. Dans ce second cas, deux conditions sont nécessaires pour que les possessions revendiquées soient légitimes. La première est que ces choses doivent être en son pouvoir, actuel ou potentiel. En effet, on ne peut pas parler d'injustice si autrui fait usage d'une chose dont je ne connais même pas l'existence, ou dont l'usage ne m'affecte en aucune manière (*ibid.* : §3). La question des limites de ma possession s'étend donc aussi loin qu'existe le pouvoir de l'avoir en ma puissance (*ibid.* : §56). Ceci se traduit au niveau international, quand les pays développés mettent en avant leur technologie pour justifier de s'approprier des ressources peu accessibles, ainsi les nodules qui gisent au fond des océans et pourraient renfermer de grandes quantités de métaux. Les pays en développement s'y opposent au nom de leur développement à venir, ce qui est aussi justifié. Et rien ne permet de trancher dans l'absolu.

La seconde condition est que la possession de la chose par la personne doit être juste. Il y a évidemment deux manières d'entendre ce terme : au sens du droit positif ou au sens du droit rationnel, moral, « naturel », universel. Kant soutient que la possession ne doit pas enfreindre le principe universel du droit, mais il reste suffisamment vague sur ce qu'il faut entendre par là pour que toutes les interprétations soient possibles, y compris celle, libérale, de Luc Ferry et d'Alain Renaut, qui donne la primauté au droit positif. Contre cela les pays en développement font valoir leur droit moral, face aux pays riches : vous *pouvez* vous approprier les ressources, mais vous n'en avez pas le *droit* (Flipo, 2007). Tous s'accordent cependant implicitement sur le fait que c'est le caractère limité et irremplaçable des ressources qui crée cette situation, ne serait-ce que le problème de l'espace. Kant fait d'ailleurs remarquer que si la Terre était plate et infinie, les hommes pourraient s'y disperser sans relation aucune les uns avec les autres et n'avoir aucune communauté, ce qui éliminerait le problème de la possession (*ibid.* : §13). Mais tel n'est pas le cas, et par conséquent toute possession entre en relation avec d'autres possessions. Ceci explique aussi pourquoi l'écologisme est d'emblée « cosmopolitique », mais d'une sorte de cosmopolitisme fort différente du cosmopolitisme marxiste ou libéral : il ne passe pas par les outils développés par l'industrie, mais par les cycles écologiques. Ce qui relie les individus entre eux, ce n'est pas la matière minérale, inanimée, caractéristique des sociétés industrielles et autres « mégamachines », que l'on pourrait contrôler collectivement, mais de l'organique, une fine « toile de la vie » qui circule sans discontinuer dans notre action, et en-dehors. C'est bien le matérialisme qui distingue l'écologisme du marxisme, comme J.B. Foster l'avait pressenti, sans toutefois aller jusqu'au bout car n'étant pas vraiment écologiste. Si Foster n'est pas « écologiste », c'est parce qu'il n'inscrit pas l'action humaine dans le réseau des causes et des conséquences écologiques.

L'espace écologique n'est pas le produit de choix individuels, car l'usage de la nature n'est jamais direct. La nature se donne sous une forme réarrangée par l'activité humaine (et animale), bref sous une forme cultivée. Ce qui intéresse en dernier lieu les sociétés est la richesse, c'est-à-dire la nature sous sa forme transformée, cultivée : ce que Sartre appelle « la matière ouvrée ». Ce que la nature permet ou ne permet pas est évidemment un critère important, politiquement, mais il ne peut pas être le seul, car si la nature permet une certaine richesse il faut encore des individus pour réaliser ces potentialités. Nous voici ramenés à la question du « travail », que Sartre et Proudhon permettent de saisir d'une manière plus critique que les travaux d'Ostrom, puisqu'ils montrent que l'enjeu ultime est tout autant le contenu que la

proportionnalité entre les « bons usages » de la nature. La richesse est le résultat statistique sur le milieu de l'activité individuelle dans leur rôle de « tiers médiateurs ». D'où l'extrême importance, pour les écologistes, des discussions sur le contenu de la richesse, et donc de la production et de la consommation, d'une part, mais aussi le fait que ce contenu ne peut pas être pensé ni changé indépendamment de la proportionnalité qui caractérise les rapports entre individus. Tout changement dans le contenu de la richesse et donc du travail implique une modification des rapports de proportionnalité, et vice-versa. La richesse est un produit collectif et non un « bien » individualisable. Telle est la dimension « sociale » de l'écologie, qui ne se confond pas avec la simple exploitation d'un travail dont l'essence serait donnée d'avance. Le fait d'avoir à jouer sur deux variables et non une seule complique évidemment les choses.

L'interprétation de la « clause de Locke » se révèle donc étroitement dépendante du rôle de l'individu à l'intérieur de la collectivité, quelle que soit son extension. C'est « l'utilité » du travail des individus par rapport à la collectivité qui se trouve mise en cause. C'est parce qu'il est aussi question de ce que les uns et les autres font des produits qui émettent des gaz à effet de serre que les limites de la « possession » sont difficiles à établir que les négociations internationales sur le changement climatique. Pour les pays riches, leur usage du climat bénéficie à tous, puisqu'il ouvre la voie d'un « développement » dont tous bénéficieront un jour, s'ils travaillent eux aussi. Pour les pays en développement c'est une grossière manière de les exclure, car le problème ne vient pas seulement, pour eux, d'un manque de développement ou de travail, mais avant tout d'une question de droits de propriété. Ce que les pays en développement souhaitent voir garanti, dans la négociation sur le changement climatique, c'est un droit égal à l'usage des puits atmosphériques, et cela parce qu'ils veulent un droit d'accès aux ressources énergétiques qui, jusqu'ici, sont génératrices de gaz à effet de serre. Ils ne voient pas dans le développement des riches l'image de leur propre avenir, mais un chaos à venir, et ceci pour des raisons matérielles, au sens où deux objets ne peuvent pas coexister au même endroit et au même moment, pour paraphraser Einstein. Les gaz à effet de serre ont un effet cumulatif et rien ne permet de l'éviter, à ce jour.

Ce qui fait problème, pour les écologistes, à la différence de la critique marxiste, c'est moins le vol du travail dans l'échange que celui du « bon usage », ce qui implique notamment que l'échange ne soit pas toujours souhaitable, même s'il est économiquement intéressant, d'où une dimension anticapitaliste, et une parenté avec la théorie de la dépendance. D'où, encore une fois, la pertinence de l'analyse de Postone, qui met clairement en cause le contenu du travail, et pas seulement la critique de l'échange. L'enjeu est donc de s'émanciper du travail tel qu'il se donne sous le capitalisme et non de le réaliser pleinement, en développant les « forces productives » via une reproduction toujours plus large du capital. Jacques Ellul, entre mille exemples possibles, affirme ainsi que « *la redécouverte d'un travail signifiant et non aliénant doit aller de pair avec la réduction du chômage. Ce qui implique, et je sais que cette formule fera pousser les hauts cris, l'orientation vers un travail ayant une productivité faible et une consommation de main d'œuvre forte* »[105]. Ellul dit simplement que le contenu du travail doit répondre aux finalités de la collectivité, qu'il ne doit pas se limiter à ajouter de la valeur économique, symbolisée par le PIB. Que la « productivité » soit « faible » s'entend évidemment du point de vue de la valeur ajoutée. À une

[105] Ellul J., *L'Ethique de la liberté – tome 3*, chapitre XI, dont les deux premiers tomes sont parus aux Editions Labor et Fides en 1973 et 1975. Je remercie J.-P. Jézéquel de l'Association Jacques Ellul qui m'a signalé ce texte peu connu.

productivité élevée mais inégalitaire est préférée une productivité faible mais égalitaire : efficacité économique et justice (ou équité) sont inextricablement liées.

L'enjeu écologique n'est donc pas tant l'exploitation d'un travail en tant que partie d'un échange qui peut être inégal que la gestion politique d'une contingence initiale, d'un don, dont l'origine remonte à la nuit des temps et ne se donne que sous la forme d'une trace. La question qui se pose est moins « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien » que « pourquoi le monde est-il tel qu'il est », alors qu'il n'y a aucune raison, du fait de la contingence, à ce qu'il ne soit pas autrement. Si « l'état de nature » refait continuellement surface, en tant que fiction fondatrice, ce n'est pas en raison d'un culte du passé, mais parce que l'ordre présent ne peut jamais totalement justifier de sa rationalité positive. Il témoigne toujours d'une incomplétude, en regard de ce qu'il pourrait être, qui est perçue par ce que Bloch appelle la « conscience anticipante ». Que la nature ait été donnée aux humains « sans pourquoi » est ce qui justifie que l'ordre établi puisse continuellement être mis en cause. Ce don continue de réactualiser sans cesse la question des « barbelés sur la prairie », de celui qui, le premier, « *ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva assez de gens simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eut point été épargnés au genre humain que celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé eût crié à ses semblables : « gardez-vous d'écouter cet imposteur, vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et la terre à personne »* » (Rousseau, 1754 : 91). Ce qui vaut pour le terrain vaut pour toutes les ressources, qu'elles aient été transformées ou non, car en elles persiste toujours la trace ineffaçable de l'arbitraire originel.

La question a évidemment été confinée au maximum, du côté libéral et conservateur. On fait valoir, comme Nozick, qu'il n'existe aucune partie du monde qui n'ait de propriétaire, et donc que la couture du tissu est parfaite. Le droit positif est censé tout régler. Les économistes naturalisent ce qu'ils appellent « les dotations initiales ». Ils les considèrent comme des « données », et ce faisant ils légitiment l'ordre existant. La position de Renaut et Ferry est moins radicale, puisqu'ils admettent des « droits-participation », qui peuvent faire évoluer le droit par l'interaction langagière et pas seulement l'échange volontaire, mais l'on devine, à voir la manière dont ils caricaturent l'anarchisme, que ce degré de liberté est relativement faible, et ne va que dans un sens sens : celui qui donne plus de propriété à au moins un individu (Pareto), quand bien même cette personne en aurait déjà beaucoup. Dans un monde fini, les conséquences malthusiennes de cette position sont évidentes. À l'autre bout du spectre, les positions vont du « libertarisme de gauche », déjà évoqué, à la théorie proudhonienne ou bakouninienne de la répartition, pour lesquelles tous les droits sont toujours instables, car devant toujours s'adapter aux besoins et aux droits des humains, qui sont avant tout fondés dans la revendication d'égalité. C'est « l'anarchie » tant redoutée par Ferry et Renaut. Entre les deux, la position de Rawls, par exemple, pour qui la naturalité des talents justifie qu'ils soient mis au service de la communauté, et que les inégalités ne soient tolérées que si elles bénéficient aux plus démunis, une position qui a pu être jugée communiste par les plus libéraux. Dans ce contexte la source de l'aliénation est moins l'inégalité dans l'échange que la rente, au sens où la naturalisation de l'ordre juridique établi conduit certains individus à contribuer très peu à la richesse collective, relativement à leur coût. Le critère, c'est le refus de la dialectique avec la société dont ils viennent pourtant, par exemple les très riches qui estiment tout devoir à leur travail et disent ne pas comprendre pourquoi ils sont l'objet de critiques. C'est le refus de la *proportionnalité.* Ce refus peut aller très loin, engendrant une contribution

très négative, comme le montre le cas extrême d'un individu qui se défend contre son propre peuple, à l'exemple de ce qui se passe en Syrie. La rente, en langage sartrien, ce n'est rien d'autre que l'usage, par l'individu, de sa position de « quasi-souveraineté » pour manipuler les individus en situation de sérialité, de telle manière à concentrer les bénéfices et repousser les coûts au loin. C'est le refus de laisser les autres exercer leur pouvoir de tiers-médiateur. C'est la racine de toutes les exploitations, ce qui explique sans doute que les écologistes aient l'impression d'être « plus radicaux » que les marxistes, qui n'ont saisi qu'une forme d'aliénation parmi d'autres.

Sur le plan économique cette situation est celle d'une rente de monopole : seul le quasi-souverain, du fait de sa situation, peut exercer le pouvoir qu'il exerce. Marx distingue trois sortes de rente (Marx, 1867, Volume 3 : chapitre 46). La rente « différentielle » est la plus connue, elle a été mise en évidence par Ricardo. Elle se produit quand une même catégorie de marchandise est produite à partir de terres différentes et de qualité inégale, qui se trouvent mises en concurrence. Offre et demande se confrontent, et c'est la plus mauvaise terre qui fixe, chez le vendeur, le prix le plus bas. C'est le prix en-deçà duquel le vendeur ne peut descendre sans renoncer à couvrir ses frais, et donc sans renoncer à son investissement, et à sa production. Autrement dit, sous ce prix le vendeur est éliminé. Le prix qui est ainsi fixé se trouve être à un niveau tel qu'un profit est forcément tiré des marchandises issues des meilleures terres qui, pour le même résultat, demandent moins de travail. Ce profit n'étant pas tiré de l'exploitation de la force de travail mais seulement de la qualité relative des différentes terres entre elles, Marx parle de « rente différentielle ». La « rente absolue » désigne chez Marx le simple fait de posséder une terre, que son propriétaire peut ainsi à volonté soustraire à l'usage productif. Son fondement tient à ce qu'« *une partie de l'humanité paie un tribut à l'autre afin de pouvoir habiter la terre, la propriété foncière consacrant au profit du propriétaire le droit d'exploiter le globe avec les matières qu'il renferme et l'air qui l'entoure, c'est-à-dire de faire argent de la conservation et du développement de la vie* » (Marx, 1867, Volume 3 : chapitre 46). C'est en somme le pouvoir qui s'exprime sous sa forme la plus crue, dans son arbitraire le plus abject. Ce revenu qui est associé à la propriété privée n'a aucun rapport avec la contribution productive du propriétaire. La troisième forme de rente est dite « de monopole », elle tient à une position de domination d'un vendeur ou d'un acheteur sur un marché. Rétrospectivement on peut observer qu'il y a des monopoles « différentiels » et des monopoles « absolus ». La seule différence avec les deux autres, finalement, réside dans l'objet sur lequel la rente s'exerce, qu'il soit autre que la terre.

Un « rentier » est quelqu'un qui se trouve placé par l'ordre positif établi en position de recevoir beaucoup plus qu'il ne reçoit, au regard de sa contribution au bien commun. Nous voici ramenés à ce problème de la richesse et de la productivité dont l'économie néoclassique avait cru pouvoir se débarrasser comme relevant de l'économie « classique », celle qui n'était « pas encore scientifique ». Ceci explique que l'aliénation par la rente tombe dans la catégorie que Marx appelait le féodalisme, qu'il décrit comme un mode de production dans lequel ce n'est pas l'extraction de plus-value qui domine, ni la propriété privée, et cela tout simplement parce que ce n'est pas l'échange qui est en cause, mais la structure dans laquelle il s'insère. Ce n'est donc pas le motif économique qui va provoquer le surtravail, mais d'autres motifs (Marx, 1867, livre 1, Section 4 et 8 ; livre III, §6, chapitre XLVII) ; par exemple, les titres académiques ou universitaires. Le risque, ici, ce n'est pas l'exploitation, à proprement parler, mais la « bureaucratie » (Trotsky, et Bahro à sa suite), la « centricité » (Bidet), le « cadrisme » (Duménil & Lévy) ou le pouvoir de

rente du « quasi-souverain » : le centre refuse aux personnes le droit de pouvoir se coordonner d'elles-mêmes, et justifie sans fin sa propre expansion – une expansion coûteuse, sur le plan écologique et social. L'une des figures les plus connues est le fameux « despotisme oriental ». L'insuffisance de l'analyse proposée par Marx tient seulement à sa croyance que cette forme d'aliénation avait été dépassée avec le passage de l'Ancien Régime au féodalisme. Cela explique aussi son aveuglement sur la question de la bureaucratie, ainsi que le fait qu'elle n'ait jamais été une véritable alternative au marché, pour ce qui est de la sortie du capitalisme. Un tel constat ajoute encore quelques raisons pour les écologistes de se méfier de l'État. Une position renforcée par les observateurs du « socialisme réel » tels que René Dumont ou Rudolf Bahro – ce dernier affichant de plus un authentique souci écologiste (1979 : 250), témoignant par là d'une vitalité écologiste que l'histoire a pour le moment passé sous silence.

Cet impensé de la rente permet à Marx et à Bidet (1990) à sa suite de se montrer confiant dans le devenir-monde du marché et de l'État, levant toutes les précautions proudhoniennes sur la *proportionnalité*, c'est le fait de réduire la richesse à la valeur ajoutée, passant sous silence la revendication écologiste, dont on mesure maintenant toute la portée : « *le fait de préférer les systèmes naturels et leurs équilibres autorégulés aux systèmes programmés par des experts et des institutions* » (Gorz, 1978 : 24). Il peut alors s'en tenir à critiquer l'inégalité dans le domaine de la sphère *économique*, tenant implicitement tout au-delà du marché pour un dépassement du capitalisme, comme on peut encore l'observer dans les prises de position des « écosocialismes », pour qui recourir à la planification symbolise bien souvent la rupture radicale avec l'ordre existant. Dans le régime capitaliste, l'État génère de la richesse, sans exploitation, puisqu'il est le résultat indirect de la poursuite, par les entreprises, d'une quête de réduction des « coûts de transaction ». La discussion se concentre alors que sur les talents. Les plus libéraux transforment cette contingence universelle en une « loi de la nature » contre laquelle nul ne pourrait rien, tandis que les plus socialistes souhaitent rétablir « l'égalité des chances ».

Pourtant Bidet n'est pas passé très loin, en mettant en avant que l'erreur de Marx est de n'avoir pas anticipé cette forme d'exploitation hors marché qu'est « le rapport d'encadrement », second rapport de classe (Bidet & Duménil, 2007 : 97). Ce « rapport d'encadrement », qui se transforme en « course à la carrière » (Barho, 1979 : 205), du point de vue d'une critique de l'économie politique, est la rente. Cette rente se manifeste à tous les niveaux, dans l'organisation : mandarinat universitaire, propriété privée dans l'entreprise etc. Toutes ces ressources tendent à accroître « l'espace écologique » de quelques-uns dans un espace global qui, tout en étant variable, reste limité. Au lieu de démultiplier la productivité de l'espace écologique des membres les plus faibles de l'organisation, par la vertu de la division du travail, leur présence induit un « détour de production » inutile et contre-productif, dont le coût échoit mécaniquement sur les plus faibles. Ces contre-finalités n'en sont pas, du point de vue de ceux qui en bénéficient ; elles sont l'expression de la jouissance d'une rente. S'ils ne sont pas inquiétés c'est parce que les autres « tiers médiateurs », chacun dans leur fonction sociale, ne peuvent se coaliser pour contester l'abus de quelques-uns, en raison de leur impuissance collective. C'est aussi parce que les individus qui abusent peuvent faire illusion sur leur utilité collective.

4.3.2. La pluralisation des contradictions : la critique des besoins

Dans le cadre théorique marxien, la critique écologiste est relativement facile à situer : c'est au moment de la « réalisation de la valeur » qu'elle s'en prend. Le mouvement écologiste naît hors des usines, on l'a vu, et son fonds de commerce le plus solide réside d'une part dans la contestation des choix technologiques (nucléaire, OGM etc.) et d'autre part dans la soustraction de certaines zones à l'emprise d'investissements « productifs » au sens non seulement capitaliste mais aussi industriel du terme, c'est-à-dire qui procurent une richesse engendrée par l'ajout de valeur économique, qu'elle soit exploitée de manière capitaliste au pas. C'est très exactement ainsi que les parcs naturels sont définis, on l'a vu : une limite à l'instrumentalisation de la nature, menée dans le but de « produire plus ». Ce moment de la réalisation de la valeur correspond soit à ce que Marx appelle le « secteur 1 » (celui de l'investissement productif) soit le « secteur 2 » (la consommation finale). La stratégie écologiste consiste à ralentir la construction d'autoroutes, développer des activités alternatives (énergies renouvelables, agroécologie etc.) à la rationalité productiviste, qui n'a que le quantitatif pour but (toujours plus vite, toujours plus loin, et pour toujours moins cher) et aucun égard pour les écosystèmes, qu'elle se fait fort de remplacer par des installations technologiques reposant sur l'usage massif de ressources minérales tirées du sous-sol, qui permettent de se passer des écosystèmes et des ressources renouvelables, ainsi que de leur rationalité spécifique, « cyclique » : le livre papier remplacé par le e-book, les écosystèmes des sols remplacés par les engrais etc.

Ce que les auteurs écologistes démontrent, en langage marxien, est que la forme de l'aliénation, dans ce moment de réalisation de la valeur, diffère fortement du vol de temps qui caractérise l'exploitation du travail. Passé un certain niveau minimum qui est d'ailleurs difficile à fixer, les besoins peuvent être dits « opulents » et n'obéissent à aucune rationalité précise. D'où la nécessité de persuader les consommateurs, ou d'utiliser divers stratagèmes pour contraindre leur choix. Économie et marketing en sont parfaitement conscients et ont théorisé cela. L'évolution d'un marché de réseau n'a pas du tout la même forme que celle des marchés classiques sur lesquels Marx concentre son analyse. Il ne s'agit pas de trouver une demande qui augmenterait de manière graduelle, jusqu'à satisfaction, mais de biens qui se diffusent de manière brutale, exigeant dans un premier temps une très grande quantité d'investissements à perte, puis un basculement rapide vers la saturation. Que ces marchés soient dans la plupart des cas à la fois privés et publics brouille encore un peu plus les cartes de l'analyse marxiste. Le cas des technologies de l'information permet d'illustrer concrètement ce que cela implique.

Parmi tous les travaux théoriques c'est encore une fois la *Critique de la Raison Dialectique* de Sartre qui se distingue, par la rigueur de son analyse. Le succès de Gorz auprès des écologistes radicaux s'explique en partie de cette manière. Sartre fournit une analyse extrêmement rigoureuse de « l'extéro-conditionnement », qui est congruente avec les travaux de Serge Moscovici, Jean Baudrillard, la théorie des réseaux etc. Gorz reprend cette analyse à son compte, et la décline de manière concrète, alors que Sartre n'avait fait qu'en poser la logique formelle. Sartre et Gorz ont de plus tous deux puisé à la source de sociologues étasuniens, qui sont les véritables auteurs de l'expression « extéro-conditionnement ». Ceci explique en outre pourquoi l'existentialisme offre un cadre théorique si bien adapté à l'écologisme : c'est parce qu'il a développé tous les instruments conceptuels qui sont nécessaires à une critique complète des

besoins, sous le capitalisme, et ceci pour des raisons qui n'ont pourtant rien à voir avec l'écologisme. Si Gorz peut être considéré comme central, c'est avant tout parce qu'il a joué les passeurs.

La critique de la réalisation de la valeur

En parcourant le panthéon écologiste c'est le sociologue Jean Baudrillard qui semble peut-être être celui qui a le mieux explicité cet aspect, sur le plan théorique, dans une série d'ouvrages de théorie économique injustement négligés (1970, 1972, 1973), et qui rejoignent les observations faites par J.K. Galbraith, dont les analyses sont souvent citées dans la littérature écologiste. À rebours des analyses marxistes qui tiennent la valeur d'usage pour un élément non problématique, étant ce « progrès » généré de manière dialectique par les ouvriers au travers de l'anarchie capitaliste, Baudrillard estime au contraire la valeur d'échange domine aussi la fabrication collective des usages (1970 : 18). Le capitalisme a fabriqué le consommateur, notamment en s'attribuant, via les industries culturelles et le contrôle de l'information, le monopole du code (1973 : 143). Pour le sociologue, l'épicentre de la production est désormais la manipulation des signes, ce qui contribue aussi à expliquer par la même occasion pourquoi la lutte des classes est moins centrale qu'avant. La consommation prend le relais de la production (1970 : 104). Dans des analyses qui n'ont pas vieilli, Baudrillard décrit la société de consommation comme une sorte de « *mutation fondamentale de l'écologie de l'espèce humaine* » (1970 : 17). C'est la première fois, en effet, que nous nous retrouvons totalement coupés de la nature, face à une profusion d'objets dont nous ignorons tout de l'origine, à l'image du mythe mélanésien du « cargo ». Nous nous retrouvons pris dans une errance ludique, parsemée d'entreprises qui cherchent à nous séduire, à nous vendre sans cesse plus d'objets et donc « d'usages ». La publicité a pour vocation de lever toutes les inhibitions à l'achat. Elle se charge aussi d'ôter leur valeur aux choses dès qu'elles sont achetées, entretenant ainsi une « *tension pénurique* » (1970 : 88) perpétuelle, qui se manifeste aussi par le fait de chercher à provoquer sans cesse une concurrence différenciante entre consommateurs. La publicité a une action « *anticoagulante* » qui rend impossible toute stabilisation de la demande et provoque une fuite en avant dans le « *toujours plus* » (1972 : 55). L'idéologie du bonheur égalitaire masque le fait que la consommation conserve la hiérarchie, c'est même sa fonction. La personnalisation n'est qu'apparente et superficielle (peintures etc.), elle est obtenue par la production en recherchant ce que Baudrillard appelle la « *plus petite différence marginale* » (PPDM) (1970 : 123). Les différences qui sont retenues ne sont de toute façon que celles qui sont industrialisables, et l'individu est invité à s'y complaire (1970 : 138), comme s'il pouvait y trouver sa propre vérité. La publicité se fonde sur la prophétie auto-réalisatrice, elle recourt à la parole prophétique dans la mesure où elle donne a espérer. La société de consommation est à elle-même son propre mythe (1970 : 311).

Sur le plan théorique Baudrillard présente explicitement son geste comme une tentative d'intégration du moment de la consommation finale dans le paradigme marxien, qui n'intégrait que la consommation intermédiaire (« l'investissement productif »), et encore sous le seul angle étroit de la crise de surproduction, moment où le capitalisme investit excessivement dans le matériel de production et comprime les salaires, provoquant un effondrement de la demande. Cet auteur est à notre connaissance le seul à avoir produit une telle analyse. Les besoins sont le lieu d'une « genèse idéologique » qui implique quatre types de valeur, et non deux comme chez Marx (1959 : 144-148) : la valeur d'usage (VU), qui

désigne la logique fonctionnelle de l'utilité ; la valeur d'échange économique (VEE), logique de l'équivalence ; la valeur d'échange-signe (VES), logique différentielle de la différence ; et l'échange symbolique (ES), logique de l'ambivalence. D'où douze champs qui sont à couvrir, pour une anthropologie fondamentale :

Point d'articulation	Champ correspondant
VU - VEE	Production comprise comme consommation productive, production de valeurs d'usage à destination de la production de valeurs d'échange
VU - VES	Consommation comprise comme production de signes à partir de la destruction de valeur d'échange, canalisée par le capitalisme
VU - ES	Consumation entendue comme destruction à destination de la transgression
VEE - VU	Procès de consommation classique dans la mesure où il ne tient pas compte de l'économie politique du signe
VEE - VES	Idem, dans la mesure où il tient compte de l'économie politique du signe
VEE - ES	Transgression des codes de la valeur
VES - VU	Le besoin en tant que hiérarchie sociale
VES - VEE	Reconversion du privilège culturel en privilège économique (exemple : un médecin célèbre se fait grassement payer)
VES - ES	Déconstruction et transgression de la forme-signe vers l'échange symbolique (exemple : une action « situationniste »)
ES – VU / ES – VEE / ES - VES	Décrit un seul phénomène : la dégradation du symbolique en ustensile, en instrument

S'appuyant sur Bataille (1967), Baudrillard estime que le besoin primaire, c'est la dépense que nous avons « besoin » de faire pour générer un signe, une différence symbolique, ce n'est pas un besoin « organique » (1972 : 84). Les « besoins fondamentaux » ne sont là que pour permettre cette dépense minimale, qui est canalisée de différentes manières, selon les sociétés. « *Dans l'ordre économique, c'est la maîtrise de l'accumulation, de l'appropriation de la plus-value, qui est essentielle. Dans l'ordre des signes (de la culture), c'est la maîtrise de la dépense, c'est-à-dire de la transsubstantiation de la valeur d'échange économique en valeur d'échange-signe à partir du monopole du code, qui est décisive* » (1972 : 132). Cette dernière découverte, Baudrillard l'attribue à Veblen, dont il estime compléter la théorie. Baudrillard se contente-t-il de transférer à la « valeur symbolique » les propriétés attribuées par Marx à la valeur d'usage ? Non, répond l'intéressé, car la valeur symbolique se caractérise non par le fait d'être descriptible

mais par sa modalité : l'ambivalence. Le code peut donc être manipulé, orchestré, mais aussi changé, c'est même maintenant tout l'enjeu.

Si Baudrillard est bien celui qui théorise le mieux cette domination du signe, il s'inscrit dans tout un mouvement de déconstruction du signe comme illusion et usurpation, duquel Derrida fait évidemment partie. Cet ensemble compte McLuhan, Vance Packard etc. et bien sûr Serge Moscovici puisqu'il est question de stratégies d'influence. Ce mouvement est aussi très lié aux recherches en linguistique (Saussure) et en anthropologie (Lévi-Strauss), où le signe a paru, pour un temps, être un fil conducteur plus heuristique, dans l'intelligibilité des sociétés humaines, que les rapports de production. Baudrillard n'est donc pas isolé. Sur le plan économique, ses analyses concordent d'ailleurs avec celles de ce célèbre économiste fréquemment cité dans la littérature écologiste : John Kenneth Galbraith (1958, 1967).

Dès 1967, cet auteur souligne les transformations très importantes qui se sont produites dans le système économique des pays industrialisés. Il montre l'importance que prend la fabrication et le conditionnement de la demande, dans des économies fortement capitalistiques, qui imposent de grandes rigidités organisationnelles. La grande entreprise qui se met en place au XXème siècle mène à un comportement de l'économie qui est très différent de celui que Marx avait sous les yeux. Cette économie donne une place très grande à la qualification, et donc aux scientifiques et aux éducateurs. Elle a besoin d'une nouvelle activité : la recherche et développement. Elle ne se distingue plus beaucoup des systèmes socialistes, pour autant qu'elle met en place une planification rigide, qu'elle nomme d'ailleurs « programmation » (on parle aujourd'hui de business « plan »), tandis que les régimes socialistes ont de leur côté été contraint d'accorder plus d'autonomie à leurs entreprises. Des deux côtés la question de la propriété est passée derrière celle de l'organisation, les managers et les ingénieurs ont pris le pouvoir, avec côté capitaliste la domination des managers et côté socialiste la domination des ingénieurs.

Le contrôle de la demande et donc des prix devient un facteur majeur, vu l'énormité des sommes investies. C'est la persuasion de masse qui permet un tel contrôle. Ainsi la filière classique qui va de l'offre à la demande se trouve-t-elle largement « *inversée* » (1967 : 238). L'oligopole devient la règle et le coût de revient devient secondaire. Le prix de vente est fixé de manière à assurer une sécurité à la technostructure (1967 : 189). Le profit n'est plus le motif premier de l'action, ça devient l'identification, comme mis en évidence par Herbert Simon (1967 : 139). De là l'affaiblissement du mouvement ouvrier, consécutif à l'élévation du niveau de vie, certes, mais aussi à la spécialisation des métiers, qui fait perdre à la classe ouvrière son homogénéité de destin, et à l'importance grandissante de cette identification qui a lieu dans le secteur de la consommation finale, qui se structure en autant de « segments » et autres « tribus ». Le syndicat se trouve intégré dans la planification (1967 : 284). Le souci de vendre toujours plus, bien qu'étant très atomisé, sur le plan empirique, produit un effet collectif de célébration constante du système industriel et de sa capacité à générer l'abondance pour tous, sans contre-partie, qui pourrait attiser sa contestation. Les médias se trouvent libres de dire ce qu'ils veulent du moment qu'ils ne découragent pas les ventes. Il ne s'agit pas seulement du secteur de la publicité : le milieu de vie des individus se trouve entièrement soumis à cet impératif de célébration, qui résulte de l'effet combiné des multiples « stratégies de vente » mises en place par les oligopoles, dont participent aussi, peu à peu, les institutions publiques.

Certaines de ses analyses peuvent paraître datées, aujourd'hui, après que la révolution néolibérale et la

flexibilisation soit passée par là. Néanmoins les grandes orientations sont encore très convaincantes et la flexibilisation ne touche que les travailleurs, pas la mégamachine qu'ils doivent servir. Le rôle de la finance a été en partie anticipé par Galbraith quand il pointe l'importance du crédit, et en particulier de l'endettement des ménages, qui doivent dépenser pour que la technostructure se rémunère et perdure.

Un autre paradigme économique : l'économie des réseaux

Baudrillard et Galbraith ne dissertent pas en vain sur l'importance de la « superstructure ». L'exemple contemporain de l'économie des réseaux peut illustrer de manière saisissante cette idée selon laquelle le besoin est orchestré par l'offre, selon une logique sérielle ou « de réseau », ce qui indique aussi qu'il ne repose pas sur un intérêt qui serait donné d'avance comme cela peut être le cas lors de la confrontation entre le capital et le travail. D'après les spécialistes du domaine, en effet, une économie de réseau se distingue clairement d'un marché classique, où l'offre est fonction de la demande, l'un s'ajustant à l'autre par évolutions successives et marginales, processus qui est d'ailleurs au fondement de l'économie néoclassique. L'économie d'un réseau possède quatre traits qui la différencient de ce cas-là, qui passe abusivement pour universel (Curien, 2000 : 16-18 ; Dupuy, 2002) :

- Existence d'un « effet de club » du côté consommateur : le service est d'autant plus utile que beaucoup de gens y sont connectés.

- Présence de synergies de production : le coût unitaire du service est d'autant moins élevé que la desserte est large.

- Pratique de « subventions croisées » c'est-à-dire d'un écart entre les tarifs pratiqués et les coûts marginaux réels du service, qui sont en général très difficiles voire impossibles à connaître (Curien & Gensollen, 1992 : 39, 48), ce qui signifie que la tarification ne peut qu'être relativement indépendante du coût réel. Autrement dit les connexions proches paient pour les connexions lointaines, les urbains pour les ruraux (dont les frais d'acheminement sont supérieurs), les heures pleines pour les heures creuses (Curien & Gensollen, 1992 : 62) etc. ou autre chose, ce qui génère d'intenses débats en matière de régulation.

- Le réseau est toujours le lieu d'un conflit entre services sous monopole et services concurrentiels – second motif générateur d'ardents débats en termes de régulation. Le réseau implique la présence d'un « monopole naturel » dont Curien & Gensollen estiment qu'il se justifie à partir du moment où « *un fractionnement de la production coûterait plus cher qu'une production globale* » (1992 : 44) c'est-à-dire qu'une production centralisée. Par exemple doubler, tripler ou quadrupler les réseaux de fibre optique pour instaurer une concurrence serait inefficace pour le marché car chaque réseau serait largement sous-utilisé, le coût total s'en trouverait augmenté au lieu d'être réduit.

Ce n'est pas tout. Un marché pris dans le réseau ne connaît pas l'évolution linéaire étudiée classiquement en économie, orthodoxe ou hétérodoxe : l'offreur propose un service, que l'acheteur teste en toute tranquillité, compare, fait connaître son avis à ses voisins et amis, ce qui produit progressivement soit un échec du produit soit une adoption progressive, avec dans ce dernier cas une production qui augmente

régulièrement jusqu'à saturation et stabilisation de la demande dans un marché « de renouvellement ». L'économie du réseau se distingue par un coût d'investissement très important au départ, puis un effet de seuil et au-delà de la masse critique, une avalanche de demandes jusqu'à saturation (Curien, 2000 : 29). Ceci explique qu'en matière de téléphonie par exemple tout se soit passé très vite, que nous soyons passés du téléphone mobile comme gadget pour riches à une quasi-obligation d'en posséder un.

Le problème des opérateurs et des fournisseurs de service est donc bien différent de celui décrit par l'économie, orthodoxe ou hétérodoxe. Il implique successivement de :

- Lever des fonds suffisamment élevés pour investir dans des infrastructures qui dans un premier temps ne fournissent pas de service (ou « valeur d'usage ») avantageux du fait d'un effet de club faible (qui veut d'un téléphone quand personne n'en a ?...), et sont donc fortement déficitaires, d'où bien souvent le recours à du financement public (Curien & Gensollen, 1992 : 47), comme par exemple sur la fibre optique, et le fait que les centres urbains soient le premier foyer de déploiement, puisque leur densité supérieure permet l'émergence d'un effet de club rapide à moindre coût. Par contre tous les opérateurs se renvoient la balle en ce qui concerne le financement des zones isolées et du « dernier kilomètre », cher et peu rentable.

- Assurer un service qui suive la montée en puissance, en particulier gérer les coûts croissants d'aiguillage des données dans l'infostructure, afin de ne pas générer la déconnexion des « early adopters », ce qui compromettrait l'avenir du réseau tout entier.

- Gérer l'avalanche de demandes qui suit immédiatement le passage du point de retournement instable qui se situe entre les deux points stables d'un état de pénurie et d'un état d'abondance, ce point étant difficile à anticiper de manière précise dans le temps.

- Trouver des modèles de facturation qui assurent une rentabilité suffisante, en lissant la consommation et en tenant compte de l'acceptabilité (Curien & Gensollen, 1992 : 57). L'équilibre n'est pas facile à trouver car les coûts fixes sont souvent élevés – d'où ce « monopole naturel » justifiant l'intervention publique par l'impôt – et l'acceptabilité des clients à payer un service dont ils ne voient pas bien le coût n'est pas toujours très importante. Une partie des discussions sur la gratuité d'internet relève de cette problématique : les usagers ne voient que la liberté de téléchargement, sans voir les problèmes de rémunération liés à la production de l'œuvre, par exemple.

Ces caractéristiques du réseau ont un grand poids sur les politiques de différenciation des nouveaux services. Sont considérés comme étant des facteurs clés de réussite d'un tel changement les points suivants : la vitesse de développement du nouveau réseau, les conditions de migration, notamment « *comment tuer l'ancien service* » (Salgues, 1997 : 88), le marketing du nouveau par rapport à l'ancien, l'efficacité du réseau et la réponse aux attentes des usagers, la vitesse de mise en œuvre des services supplémentaires et la réutilisation au maximum de l'existant (*ibid.* : 88). On remarquera aussi qu'un nouveau réseau se substitue rarement à un ancien réseau dans sa totalité, dans un premier temps. D'ailleurs le réseau cuivré donné pour mort est revenu en force avec les diverses offres de boîtiers multiservices (Livebox, Freebox etc.). Néanmoins un réseau tend quand même à chasser l'autre car c'est une stratégie

délibérée des opérateurs publics ou privés de pousser les usagers à migrer de l'un vers l'autre pour éviter à avoir à financer l'entretien simultané de deux infrastructures.

La tarification a fait l'objet de travaux savants en économie publique. La conclusion théorique principale est que l'opérateur doit tarifer au coût marginal (Curien & Gensollen, 1992 : 54), suivant en cela la thèse néoclassique de l'optimum de Pareto. Mais la réalité rend cet objectif irréaliste, comme le reconnaissent Curien et Gensollen, en premier lieu parce que ce coût marginal est impossible à calculer, pour de multiples raisons : rôle d'une infrastructure héritée d'un âge tel que son amortissement ne peut plus être calculé (exemple du réseau de câbles de cuivre du téléphone fixe, qui est centenaire), mélange avec de financements publics avec différentes sources de financement privé, pratiques très anciennes de subventions croisées etc. Quel que soit le tarif en revanche il est certain que les coûts sont d'autant mieux amortis que le trafic est élevé (*ibid.* : 21). Par conséquent une fois l'investissement consenti tous les acteurs y compris l'État ont un intérêt économique à augmenter le trafic et maximiser l'usage des infrastructures. Cela peut conduire notamment à subventionner grassement les « early adopters », que cette subvention soit publique ou privée. C'est ainsi les opérateurs télécom ont procédé, en France, en « offrant » « gratuitement » les terminaux, qu'ils font payer dans l'abonnement. Une fois que les personnes possèdent l'écran, le jeu consiste à les allécher avec de nouvelles offres, qui seraient invisibles sans cela.

On bascule dans une « *économie de l'attention* » (Simon, 1971) où l'enjeu est bien, comme le soulignait Baudrillard dès les années soixante-dix, de mettre la main sur la « cosmologie » du client, le « spectacle » dans lequel il vit », afin d'en agencer la forme, créer les désirs qui conduisent à l'achat, et pérenniser le tout, notamment par la destruction matérielle des alternatives ou l'augmentation très forte de leur désutilité, comme l'avait déjà suggéré Illich. Herbert Simon, le théoricien du comportement du consommateur en situation d'information incomplète, disait aussi : « *dans un monde riche en information, l'abondance d'information entraîne la pénurie d'une autre ressource : la rareté devient ce qui est consommé par l'information. Ce que l'information consomme et assez évident : c'est l'attention de ses receveurs. Donc une abondance d'information crée une rareté d'attention et le besoin de répartir efficacement cette attention parmi la surabondance des sources informations qui peuvent la consommer* » (1971). Le lien avec la « société de spectacle » est évident, dès lors que le « spectacle » ne se comprend pas seulement comme le grand cirque médiatique mais comme « *un dispositif de captation de l'attention, organisant la passivité des spectateurs, les isolant les uns des autres et les faisant réagir sur commande par le biais d'émotions primaires habilement provoquées* » (Marcolini, 2012 : 117)

Les énormes investissements qui sont à consentir pour espérer pouvoir ouvrir un marché, conjugués à la période d'incertitude dans laquelle le secteur se trouve, conduit les opérateurs à multiplier les discours prophétiques destinés à donner confiance au consommateur qui se trouve en situation isolée, sérielle. En attendant l'effet de seuil, ils doivent aussi préserver leurs arrières. Dans le cas des technologies de l'information, le SMS a été soigneusement préservé, lors du lancement d'autres services, servant de vache à lait (Dubreuil & Roger, 2003 :165). Il faut amener les consommateurs vers des nouveaux services qui seront susceptibles de rentabiliser les investissements consentis. Ou alors arriver à reporter les investissements sur l'État – en justifiant par exemple qu'on est « *too big to fail* ». Dubreuil et Roger en ont

parfaitement conscience : en matière de multimédia on est sur « *un marché de l'offre* » (2003 : 74). « *Avant de promouvoir ces produits nouveaux, l'opérateur doit préalablement convaincre les futurs utilisateurs de leur valeur d'usage* » (Salgues, 1997 : 84), ce qui prouve bien que la valeur d'usage ne va pas de soi. Pour Pierre Bourdon, DG de SFR, il y a un marché « *à inventer* », il faut pour cela « *accompagner le client* » (Dubreuil & Roger, 2003 : 26). Nous sommes donc loin d'un marché de la demande. D'où l'importance, à nouveau, pour les marques, d'identifier des « early adopters » et leur accorder toutes sortes d'avantages – versions « bêta » etc. Bref, ce qu'il faut donner, ce sont des gages symboliques, plus que des usages réellement utiles.

Dans ce contexte la « mise en récit » (storytelling) est très importante. On peut repérer les éléments narratifs principaux par la fréquence avec laquelle ils reviennent, comme repris en boucle. Ils deviennent crédibles à force d'être répétés, se posant comme exprimant l'avis de la majorité. Il s'agit de convaincre et de démontrer que l'avenir qu'on prépare a plus de chances d'être investi que celui présenté par le voisin et concurrent. Face à une demande qui n'existe pas, le marketing est mobilisé par les entreprises en tant qu'instrument d'éducation, comme le disent explicitement Dubreuil et Roger : il faut convaincre de l'intérêt du produit (Dubreuil & Roger, 2003 : 77). Le ton n'est plus celui de l'analyse mais celui de la « psychologie des foules », au sens de Gustave Le Bon (1895). Nous sommes en plein dans les phénomènes décrits par Moscovici. Le but n'est pas de proposer une analyse rationnelle mais de provoquer une adhésion irréfléchie, telles que la promesse d'un monde meilleur – ainsi l'idée selon laquelle le haut débit devrait accroître l'intelligence humaine (Didier Quillet DG Orange, in Dubreuil & Roger, 2003 : 31). Sur le plan analytique la confusion est totale : un outil ne rend pas intelligent, en soi. Mais le but n'est pas de s'adresser à la partie rationnelle de la cognition, ni à l'individu. La rhétorique utilisée est celle dont Moscovici montre qu'elle n'est opérante que pour mobiliser les foules, pas les individus. L'enjeu est de déclencher, comme le suggère l'économiste Pierre-Noël Giraud, des « *prophéties autoréalisatrices* » (Giraud, 2001). Celui qui arrivera à inspirer confiance, à avoir le leadership, à entraîner les « early adopters » réussira à provoquer l'effet de seuil attendu – et l'avenir qu'il a prédit se réalisera. Qu'il échoue et l'on dira, *a posteriori*, que la stratégie était mauvaise. Le charisme joue un rôle extrêmement important ici et l'on comprend pourquoi des personnages tels que Steve Jobs ont un tel rôle. Les acteurs du marché en ont besoin car ils se trouvent dans une incertitude radicale.

Cet espoir est partagé par d'autres acteurs et de certaines franges de consommateurs telles que la Fondation Internet Nouvelle Génération (FING), pour qui le haut débit devrait nous permettre de mieux s'informer, de mieux travailler, de prendre plus de plaisir en ligne (Kaplan, 2003 : 52), ainsi que par l'État qui voit dans le numérique un moyen de booster la croissance. Kaplan affirme clairement que « *l'offre précède et relève la demande* » (*ibid.* : 271), il emboîte le pas aux équipementiers et distributeurs là où d'autres organisations comme 60 Millions de Consommateurs se montrent au contraire plus méfiants, interprétant volontiers le « *marketing de l'offre* » comme de la manipulation. La FING fait clairement partie des « early adopters ».

Les moyens des opérateurs sont nombreux et importants en termes financiers. Ils sont organisés. Ils peuvent compter sur leur taille imposante pour vendre des services inférieurs au coût de revient, temporairement, un coût qui de toute manière est peu calculable. Dubreuil et Roger font de la technique de

la « subvention » interne des terminaux la principale cause de la massification (2003 : 209). Les auteurs conseillent d'utiliser la même technique pour la diffusion de la 3G. L'objectif c'est d'arriver à une massification rapide de quelques services clé à bon marché qui permettront ensuite de continuer de tenter le client, selon la méthode plus que millénaire du « pied dans la porte ». Certains chiffrent font rêver : les « early adopters » seraient prêts à consacrer 50% de leur facture aux nouveaux services (Dubreuil & Roger, 2003 : 117). Il faut donc simplifier l'acte d'achat, éduquer le client (*ibid.* : 210), lever les facteurs de rejet, renforcer les facteurs d'adhésion. Éduquer le client suppose aussi de fournir du contenu : une valeur d'usage, même si elle n'est qu'à venir. D'où à la fois les promesses et les grandes manœuvres pour ne pas décevoir les attentes, qui demandent des gages. D'aucuns ont voulu prévoir la grande fusion de tout dans tout mais l'échec des mégagroupes comme Vivendi Universal ont démontré que c'était une vision un peu simpliste. Ce qu'on a appelé la « bulle internet » n'était pas seulement la conséquence d'une spéculation irrationnelle mais d'une forte incertitude sur l'évolution des services de réseau – des *usages*.

L'économie de réseau n'est pas confinée au numérique, qui nous a servi d'exemple. Ses logiques sont à l'œuvre dans toutes les formes de circulation et de réseau. Gabriel Dupuy le montre avec beaucoup de détails, dans *La dépendance automobile* (1999). Il décrit très précisément la stratégie que les écologistes ont mis en place par la suite en matière de régulation des transports, notamment à Paris : favoriser les petits clubs (vélos, piétons) contre les grands (automobiles), favoriser les routes les moins rapides, mais plus nombreuses, réduire le stationnement automobile. Et c'est bien là ce qu'ont fait les écologistes pour implanter les vélos à Paris.

L'aliénation par « extéro-conditionnement » : de Gorz à Sartre (encore)

On pourrait objecter à bon droit que Baudrillard n'a pas été le premier à analyser ces phénomènes de contrôle de la demande. Gorz est souvent cité, à juste titre, pour la précocité de ses analyses critiques des besoins, en tant qu'ils sont conditionnés par le capitalisme. *Le Traître* (écrit en 1955), amorce déjà une première discussion avec Marx, restant toutefois étroitement dans les limites du premier Sartre. *La Morale de l'Histoire* comprend de longs passages qui semblent préfigurer les analyses d'Illich, thématisant notamment « *l'aliénation médiate par autrui* » (1959 : 67), où Gorz explique comment les outils peuvent aliéner, se faisant « *praxis pétrifiée* » (1959 : 71), et générant ainsi érosion des sols, embouteillages (1959 : 96) ou spéculation. Le monde est plein de ces appareils autonomisés : « *coagulant en organisations monstrueuses, se figeant en appareils rigides, les entreprises humaines, au lieu d'imprimer leur finalité au monde inerte, se sont trouvées asservies aux lois de fonctionnement de leur produit* » (1959 : 100). « *Nous ne pouvons vouloir que ce que nous avons les moyens de réaliser. Mais dans le monde de l'aliénation, rien de ce que nous avons les moyens de réaliser ne peut être voulu par nous, en notre nom propre* » (1959 : 127). Ce sont les experts ou la communication qui veulent tout pour nous, et nous disent quoi vouloir, au motif qu'ils connaissent ce que « les autres » veulent. Ainsi arrive-t-on à convaincre les gens d'acheter des voitures sur le critère du tape-à-l'œil, alors que les sondages montrent que la fiabilité est le premier critère (1959 : 233). Marx montrait déjà comment ce genre de besoin met les autres en dépendance, les appauvrit psychologiquement au lieu de les enrichir collectivement (1959 : 252). « *Dans le monde de l'aliénation, l'homme est sa propre impossibilité : l'impossibilité d'accepter sa réalité objective, et l'impossibilité de la refuser. Il n'est homme que par son ne-pas-pouvoir : il ne peut pas aimer*

ce qu'il fait, il ne peut pas faire ce qu'il aimerait ; il existe par défaut : comme le besoin et le manque de possibles qui s'avèrent impossibles ; comme la négation muette et impuissante de ce qui le nie ; comme le refus, qui ne retourne jamais au positif, de son objectivité ; comme solitude. Plutôt que de s'insurger vainement, il préfère alors combattre la conscience de son malheur : il se change soi-même plutôt que le monde » (1959 : 141).

Ces analyses sont d'un grand intérêt, mais l'on ne peut occulter qu'écrivant cela, Gorz fait selon toute vraisemblance davantage œuvre d'application concrète et de vulgarisation des idées de Sartre que d'élaboration théorique. En toute rigueur, il faudrait examiner dans le détail les rapports entre Baudrillard, Gorz et Sartre, les articles des *Temps Modernes* etc. ce qui représenterait un travail considérable et sans doute sommes-nous ici trop schématique. Il reste que Baudrillard décrit très bien, sur le plan théorique, l'appropriation de la valeur d'usage par la valeur d'échange, même si beaucoup d'autres le font peut-être aussi au même moment, et que Gorz est celui qui a mobilisé Sartre dans le contexte de l'écologisme. Ce qui permet d'établir la préséance théorique de Sartre sur Gorz, c'est Gorz lui-même d'ailleurs : il dit très simplement ne pas avoir les moyens d'élaborer une théorie systématique de l'aliénation (1959 : 59), et il ne cessera de citer Sartre en référence, sur le plan théorique, jusqu'en 2005. C'est toutefois moins *L'Être et le Néant* que la *Critique de la Raison Dialectique* qui se trouve mobilisée ici, et à juste titre.

Sartre explique que le principe de la nouvelle praxis (propagande, agitation, publicité, diffusions d'informations plus ou moins fausses, orchestration de la terreur etc.) « *c'est d'utiliser la sérialité en la poussant à l'extrême pour que la récurrence même produise des résultats synthétiques (ou susceptibles d'être synthétisés)* » (Sartre, 1960 : 727). Pour créer la quasi-unité passive de l'extéro-conditionnement, il faut fasciner chaque Autre par ce faux-semblant : la « *totalisation des altérités* », c'est-à-dire la totalisation de la série. Ainsi s'explique ce que les sociologues étasuniens de l'époque appelaient « *extéro-conditionnement* ». Un classement des meilleures ventes de disque permet par exemple de vendre plus de disques. Bien sûr le résultat n'est que statistique et personne n'achète le disque parce qu'il est en haut du classement mais un certain nombre de personnes vont se dire que c'est un bon cadeau, qu'un autre l'aimera sûrement, que ça vaut peut-être la peine de l'écouter pour comprendre pourquoi il est tant acheté etc. Pour créer la quasi-unité passive de l'extéro-conditionnement il faut fasciner chaque Autre par ce faux-semblant : la totalisation des altérités (c'est-à-dire la totalisation de la série). Avec l'émission tout change, on introduit dans la série cette réflexivité qui ne trouve sa vérité que dans le groupe : le publicitaire (ou groupe expert disposant de statistiques que la masse ignore forcément) apprend à la série ce qu'elle fait (qu'elle ignorait nécessairement puisque chaque autre est perdu au milieu d'autres). Le cardinal se transforme en ordinal, la quantité en qualité : ainsi se marque une préférence. Le souverain est celui qui donne à l'individu une représentation synthétique de son milieu, à laquelle l'individu seul n'a pas accès, étant isolé. « *Le piège de l'extéro-conditionnement est là : le souverain projette d'agir sur la série de manière à lui arracher dans l'altérité même une action totale* » (*ibid.* : 727). Le souverain, ce n'est pas seulement le gouvernement, c'est toute organisation se trouvant dans une position de « quasi-souveraineté » c'est-à-dire capable d'influencer le comportement de la série, sans en modifier la nature sérielle, c'est-à-dire sans que les individus ne se concertent entre eux pour changer les normes par rapport auxquelles ils se réfèrent pour agir collectivement, normes que le quasi-souverain manipule, se trouvant seul en position de totalisation réelle. On voit l'importance de la clause « d'atomicité » dans la théorie

néoclassique, qui passe pour être rigoureusement démocratique (respecter le choix de chacun) mais qui peut en réalité jouer un rôle extrêmement conservateur, empêchant la formation de contre-pouvoirs réels.

Sartre prend un exemple qui aurait tout aussi bien pu être examiné au titre de l'économie des réseaux : le fait apparemment surprenant qu'une émission de radio qui se contente de classer les ventes de disques dans un ordre hiérarchique aie pour conséquence de faire augmenter les volumes vendus. La sérialité explique un tel phénomène. Personne ou presque n'achète le disque classé numéro un uniquement parce qu'il est numéro un, mais le classement produit un « *milieu astringent* » (*ibid.* : 728) qui oriente statistiquement les décisions, de manière latérale. Le titre classé en tête fournit un élément statistique sur la société dans laquelle chacun vit, et en donne donc des éléments d'interprétation. Personne ne soutiendra que le disque est le meilleur de l'année, sur le plan du goût, mais un grand nombre d'individus estimeront, pour diverses raisons, qu'il est digne d'être écouté, puisque les autres l'écoutent (semble-t-il). Ainsi le disque se trouvera-t-il être « *élu* » (*ibid.* : 729). Le classement crée une référence collective qu'on ne peut ignorer. Parler du Goncourt, du disque de l'année, même si c'est pour s'en moquer, le met au cœur des conversations. Pour préférer un autre disque, il faudrait l'avoir entendu, par exemple, or le disque numéro un a saturé l'espace de l'attention. C'est ainsi qu'un groupe agit à distance sur des individus en situation sérielle, qui ne peuvent pas se concerter : par le milieu, de manière indirecte. Le classement produit un effet de réflexivité, qui est en partie illusoire : le publicitaire apprend à la série ce qu'elle fait, et par le même geste il influence et constitue sa praxis. Elle l'ignorait nécessairement puisque chaque individu est perdu au milieu d'autres individus, ignorant mutuellement ce qu'ils font. Par cette totalisation partielle qu'est le classement, le cardinal (ensemble non classé de disques) se transforme en ordinal (ensemble classé), la quantité se transforme en qualité : ainsi se marque une « préférence collective », qui n'est en réalité qu'un effet statistique de type « foule ».

L'indicateur choisi joue un rôle clé, par ce qu'il donne à voir et surtout par ce qu'il occulte, de la série et de son monde. Ainsi le chiffre des ventes est-il exact, mais la perspective serait-elle tout autre si c'était le nombre total de disques vendus qui était mentionné. Le titre numéro un ne représenterait peut-être que 5 % des ventes en tout, il apparaîtrait alors comme une exception sans signification. Le fait de ne présenter que le classement des « meilleures ventes » lui donne par contre une aura incontournable (*ibid.* : 731). Cette préférence collective constitue un faux-semblant d'intériorité : ce n'est ni l'option d'un groupe ni l'option des Autres, c'est l'Autre comme option, la négation de l'option en tant que telle. Le classement et sa médiatisation massive dit au non-acheteur qu'une unification est en cours et qu'il n'y participe pas. Il lui signifie son exil (*ibid.* : 732). D'où son attrait, en tant que moyen de participation et d'intégration. Certains vont l'acheter en se disant qu'étant le titre le plus vendu, il doit être d'un intérêt certain, mais ce cas n'est probablement pas le plus fréquent. Bien d'autres cas sont possibles, qui vont tous contribuer à pousser les ventes. Un individu peut l'acheter pour faire un cadeau, par exemple, ou l'écouter chez un ami ou à la radio, pour ne pas être ignorant de son contenu etc.

Le moyen d'action utilisé par le groupe « *est la manipulation du champ pratico-inerte de manière à produire des réactions sérielles qui seront totalisées au niveau de l'entreprise commune, c'est-à-dire remaniées et forgées comme de la matière inorganique ; le moyen du moyen, c'est la constitution, pour chacun, du sériel en fausse totalité. La récurrence dirigée du dehors comme détermination projetée de chacun par les Autres dans la fausse totalité d'un champ commun et, en réalité, dans la pure fuite*

réflexive, c'est cela que nous nommerons l'extéro-conditionnement, et cet extéro-conditionnement a deux faces complémentaires : du point de vue de la praxis du groupe transcendant, il apparaît comme un travail transformant la sérialité en antiphysis ; du point de vue de l'individu sériel, c'est la saisie illusoire de son être-Autre comme s'unifiant dans la totalisation du champ commun et la réalisation de l'altérité radicale (et orientée par le groupe de l'extérieur) en lui et en tous les Autres à partir de cette illusion. En un mot, l'extéro-conditionnement pousse à l'extrême l'altérité puisqu'il détermine l'individu sériel à faire comme les autres pour se faire le Même qu'eux. Mais en faisant comme les Autres, il écarte toute possibilité d'être le Même, sinon en tant que chacun est autre que les Autres et autre que lui » (*ibid.* : 733). Se réalise alors un accord tacite entre les différents secteurs de l'industrie et du commerce pour profiter des hausses de salaire et pousser les masses (rassemblements inertes) à consommer davantage, et à adapter leur budget aux impératifs de la production nationale. L'extéro-conditionnement, dans les sociétés hantées par la nécessité de prévoir et d'adapter réciproquement production et consommation prend une place de plus en plus considérable, ce qui est attesté par ailleurs par l'évolution de l'économie et la montée en puissance des distributeurs (grands magasins etc.) ainsi que du marketing, qui se pense dans le rôle d'un médiateur entre les désirs du consommateur et l'unité de production (*Histoire du marketing*, Cochoy, 1999). D'où « *un véritable et nouveau statut de l'individu massifié* » (*ibid.* : 735). L'acceptation ne définit que l'impuissance de contester ; elle renforce, de plus, la sérialité, puisqu'elle la découvre comme telle [le fait que l'acceptation ne soit manifestée explicitement par personne ou si peu rend la sérialité visible, quand elle n'était que latente.

C'est une véritable théorie de la souveraineté que Sartre élabore, au travers de cette analyse du marché : la manipulation des individus par leur milieu, en jouant sur leur comportement sériel, en cherchant à faire en sorte qu'ils ne puissent pas se grouper pour opposer un autre projet, et définir d'autres besoins. Il n'y a jamais de mécontentement populaire puisqu'un tel comportement est un comportement de groupe, or il n'y a que des séries. Le révolté se trouve fatalement confronté à la passivité des autres, engoncés dans leur sérialité (Sartre, 1960 : 740). Pris un à un, les individus peuvent se dire d'accord avec le révolté. Oui, le titre classé numéro un est très mauvais. Mais en même temps chacun sera tenté de participer, même si cela ne répond pas à ses besoins, ne serait-ce que pour essayer de changer cet ordre dans lequel il ne se reconnaît pas. Pour changer les choses les individus doivent faire fondre la série, et donc se regrouper, pour produire une synthèse originale, différente de celle que le quasi-souverain leur donne à voir d'eux-mêmes, en les prenant un par un . Or c'est précisément ce que refuse le marché, au nom de la « démocratie ». L'économie néoclassique prétend en effet que les individus doivent être atomisés.

La difficulté concrète face à l'impossibilité d'une récurrence se double d'une situation dans laquelle les individus peuvent se méfier du révolté, préférant avoir confiance dans les représentations portées par le quasi-souverain. Chacun est une souveraineté possible mais il renie cette possibilité par méfiance envers ses égaux et par crainte d'être suspect envers ses supérieurs. Chacun se tourne alors vers l'étage supérieur pour réclamer une intégration perpétuelle. Or chaque étage donne à voir à chacun une image des autres qui, quelle qu'en soit le contenu, a ceci de constant de conforter le quasi-souverain dans sa place de quasi-souverain, de médiateur universel. On assiste ainsi à une « *minéralisation de l'homme* » à tous les niveaux. La toute-puissance de la police repose là-dessus : sur une méfiance instillée de manière systématique envers tous les individus, à tous les niveaux. Le souverain monopolise les possibilités de

groupement, comme en URSS (*ibid.* : 744).

C'est donc Sartre qui expose, sur le plan théorique, comment se produit cette forme d'aliénation, différente de l'exploitation du travail. En toute rigueur cette notion « d'extéro-conditionnement » qui est au centre de l'aliénation du côté de ce que Marx appelle la « réalisation de la valeur » n'est pourtant ni sartienne ni gorzienne. Elle est appuyée sur un ouvrage étasunien de David Riesman, *La foule solitaire* (1952), publié en français et introduit par Edgar Morin en 1964. C'est Riesman notamment qui élabore cette notion centrale « d'extéro-conditionnement », qui rencontre un profond écho dans les catégories sartriennes, et sans doute de manière plus large, dans la société de cette époque. Sartre lui donne toutefois un sens assez éloigné de ce qu'il avait au départ. Chez Riesman ce terme qualifie un « caractère social » propre aux sociétés de consommation. L'analyse est assez classique : aux sociétés traditionnelles où domine un caractère social déterminé par la tradition (mobilité sociale faible, peu de perspectives etc.) succèdent un caractère social « intro-déterminé » (mobilité sociale forte mais exigences individuelles fortes, famille sévère, valeur travail, matérialisme) puis « extro-déterminé » : identité très ouverte, se déterminant par rapport aux autres de manière directe ou médiate (via les mass media), rapport de consommation au politique etc.

Les questions abordées par « l'extro-détermination » (sans « é », c'est le terme exact utilisé par Riesman) n'apparaissent guère ni dans *L'Être et le Néant* (1943) ni dans *Fondements pour une Morale*, écrit autour de 1955 et publié en 1977, qui s'en inspire largement. L'existentialisme offre déjà des ressources, cependant. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre explique déjà pourquoi les besoins, pour les ouvriers, et dans la théorie de Marx, ne font pas problème : c'est parce qu'ils relèvent de l'évidence. Le « nous » de la conscience de classe tient à une situation de solidarité concrète, liée à une situation commune d'aliénation (1943 : 459). C'est le capitalisme qui provoque cette situation commune, tout autant par les salaires qui sont maintenus à un très bas niveau, proche de la misère, que le fait, pour les ouvriers, d'être dans une situation concrète très similaire, notamment dans leur relation aux machines. C'est ce que Sartre appelle le « Nous-objet » : un « nous » qui est constitué de l'extérieur par l'aliénation. Ce qu'il serait nécessaire de modifier, matériellement, pour sortir de l'aliénation, peut être appelé « besoins ». Ce qui indique que Sartre ne critique pas la société de consommation, à ce moment-là de son évolution, est qu'il distingue le « nous-objet » d'un « nous-sujet », qui voit précisément se dessiner du côté de la réalisation de la valeur. Dans ce cas la situation commune est construite. C'est le « on » heideggérien, un projet commun, dans lequel je me saisis comme interchangeable. Pour aller à Sèvres-Babylone, « on » change à La Motte-Picquet (1943 : 464). La « matière » est alors « ouvrée » de telle manière à répondre à mes besoins.

Il est donc plus juste de voir les choses dans l'ordre suivant : l'existentialisme, qui vient notamment de Husserl et de Heidegger, en se ré-attelant à la question hégélienne du moment subjectif, retrouve les intuitions du jeune Marx et communie avec l'esprit de son temps qui est à la remise en cause des structures dominantes, en particulier sur le plan théorique, au sens du concret. Des nouvelles formes de subjectivité, qui s'inscrivent encore très largement dans la lutte des classes et le souci de penser le mouvement ouvrier, conduisent Gorz, Sartre et sans doute bien d'autres, à cette époque, vers de nouvelles formes d'aliénation, mises en évidence part des travaux de sociologie qui, tout en n'étant pas marxistes, ne sont pas libéraux non plus – puisque le libéralisme soutient la thèse de la liberté du consommateur.

Lipietz se révèle ici très près du but. Cet auteur montre en effet dès 1977 à partir d'une analyse de la localisation des activités économiques qu'il n'y a pas de « loi de la valeur » qui soit évidente à partir du moment où l'on se situe dans l'espace, plutôt que dans le temps. Les tentatives de modélisation démontrent en effet qu'il existe une multiplicité de points d'équilibre possibles. Ces équilibres sont « *métastables* » (Lipietz, 1977 : 113) et ne dépendent donc pas, pour être choisis, de la seule loi de la valeur. Le jeu de la valeur présuppose la structuration spatiale plus qu'il ne la crée, dit Lipietz. Il suppose donc un état antérieur de la consommation, des usages. Lipietz ne s'intéressait qu'à la « consommation productive », autrement dit à la stratégie de localisation des investissements des entreprises, mais ses conclusions s'appliquent semble-t-il tout aussi bien à la consommation finale. La contingence est relativement faible, du côté de la production : c'est le domaine de la planification, qu'il s'agisse de l'État ou des « business plan ». Machines, encadrement et salariés sont organisés au millimètre, le plus souvent « sans phrase », par emboîtement mutuels des gestes et des pratiques. Ainsi peut-on gagner le maximum de « productivité ». Rien de tel du côté de la vente et donc de l'investissement, domaine dans lequel la contingence est reine, puisque le consommateur est malgré tout susceptible de ne pas acheter et donc de provoquer une destruction de l'instrument de production. Dès que les besoins dépassent le niveau le plus élémentaire, ou qu'ils ne sont pas stabilisés, le processus ne peut pas être « sans phrase », il doit au contraire massivement faire appel à la « superstructure », du fait du caractère « *métastable* » de l'allocation possible des ressources. On mesure ici toute l'importance de la discussion sur les besoins que Lipietz appelait de ses vœux en 1996, et qu'il a abandonnée ensuite. Dans la théorie néoclassique les hypothèses de communication et d'information parfaite jouent un rôle majeur, en écartant de l'analyse asymétrie qui existe entre les acteurs en termes d'information et de communication. Parmi les producteurs, certains ont une puissance médiatique colossale par rapport à d'autres. Le consommateur est quant à lui prié d'être le plus faible possible, puisqu'il doit être « atomisé », par hypothèse, pour que le marché réponde adéquatement à ses besoins...

Les inégalités ainsi générées ne sont médiées que très indirectement par la confrontation entre le capital et le travail. La question des objectifs intermédiaires devient cruciale. La lutte pour le salaire que Droz décrivait comme fondamentale n'a ici d'effet que très indirect. Cette situation suggère toutefois une piste de sortie. Si la médiation n'est qu'indirecte, alors un jeu est possible pour la régulation. Cette analyse conduit donc à remettre à l'honneur la lutte sur les « règles du jeu », ou « superstructure », que le marxisme classique tenait pour dériver directement de la confrontation entre travail et capital. Lipietz montre comment les règles du jeu extra-économiques telles que le cadastre jouent un rôle déterminant, dans l'espace. L'enjeu est donc d'influencer ces règles. Et d'ailleurs c'est le cadastre qu'ont visé les grandes lois écologistes, en particulier la loi du 25 juin 1999 d'orientation pour l'aménagement et le développement durable du territoire (LOADDT), dite « loi Voynet ». C'est peut-être parce que les marxistes ont eu l'intuition de cette flexibilité qu'ils ont eu la conviction que les mêmes outils pouvaient être mis au service de la production de n'importe quelle valeur d'usage, du moment que le contrôle reposait dans les bonnes mains. C'était peut-être vrai tant que les outils n'impliquaient pas de dégradation écologique trop importante, pour leur pérennité, qu'ils ne faisaient pas encore « système », au sens d'Ellul, au du « macrosystème », au sens d'Alain Gras (1993). Rien de tel n'est plus concevable aujourd'hui.

Cette analyse est intéressante à plus d'un titre. Elle démontre en effet que la croissance a besoin de

« réenchaîner » le marché, pour sa propre perpétuation. Si l'État est le résultat rationnel d'une optimisation des « coûts de transaction », en effet, comme le suggère Jacques Bidet (1999), alors cela signifie qu'il doit être limité exactement à ce qui relève du « monopole naturel » et donc bien au-delà de l'État régalien. Dire que l'État s'y limite est donc « marxiste », puisque l'expansion des forces productives est un facteur nécessaire de la révolution. Mais c'est aussi libéral, au sens où l'accumulation de valeur exige une telle coordination. A ce point précis pratiquement plus rien ne distingue l'analyse libérale de l'analyse marxiste classique, si ce n'est la perspective plus ou moins lointaine d'une expropriation des « capitalistes », au sens de la propriété privée, consécutive à la concentration des moyens de production. Du libéralisme et du socialisme il devient difficile de dire lequel est le meilleur gestionnaire, tout tourne autour du périmètre accordé au titre du « monopole naturel », et de celui qui relève de « l'initiative privée », qui en dépend entièrement pour son existence : sans fibre optique, pas de guerre commerciales sur les contenus, tout simplement.

Si l'on suit la lecture de Marx proposée par Jacques Bidet, l'étatisation est donc une conséquence de la poursuite de l'objectif du moindre coût, et non le résultat d'une « socialisation » qui échapperait à la loi capitaliste de la valeur. L'énorme différence théorique qui pouvait semble-t-il exister entre Hayek et Bidet devient donc, en pratique, pour cet aspect-là, assez limitée. Dans les deux cas, l'intérêt économique, livré à lui-même, fait tout. Les mouvements ouvriers sont des capitalistes comme les autres, à ceci près qu'ils sont victimes d'une inégalité dans la répartition des ressources de départ. Les « tendances » mises en évidence par Bidet et Hayek, ou peut-être plus exactement par Schumpeter, les conceptions d'Hayek étant trop peu nourries d'observations empiriques, conduisent à décrire la même « tendance ». La différence finit par n'être que la « ruse de l'histoire » ; ce n'est donc pas un détail, comme le soutiennent bien des marxistes, de l'avoir abandonnée. Le périmètre exact du monopole « naturel » sera sans aucun doute sujet à débat, puisqu'un libéral aura tendance à admettre quelques déséconomies au profit d'une plus grande liberté de choix et d'une plus grande concurrence, et qu'à l'inverse un socialiste aura au contraire tendance à centraliser davantage au motif qu'une gouvernance démocratique est possible et que les choix permis par le libéral sont des choix d'importance secondaire au regard de l'économie permise par la centralisation. Mais sur le plan de la pure logique économique la différence devient quasiment inexistante et explique largement l'acceptabilité du « compromis fordiste », pour tous les bords, ainsi que la centralité de la croissance, dans ce dispositif.

L'écart avec Proudhon se trouve aussi bien amoindri, dans ce contexte. Le monopole naturel est bien celui qui produit la plus grande part de la « proportionnalité » entre les valeurs, puisqu'il conditionne la structure des marchés. Tous les vendeurs de voiture ont intérêt à vendre des voitures, aucun n'en vend tant que les routes sont inexistantes. La marge de manœuvre marchande est largement inféodée à la structure des monopoles naturels, qu'aucun marchand n'a la capacité de mettre sur pied et encore moins de réguler, car ne répondant pas directement à un intérêt économique. « L'organisation » que le socialisme voyait capable de triompher du marché a donc cet inconvénient d'être totalement soumis à la quête de croissance, qu'elle ne se contente pas de contenir, puisqu'elle lui procure l'infrastructure nécessaire à son épanouissement. Ainsi s'explique pourquoi la protection du travail ne peut structurellement pas suffire à la protection de la nature, ou encore pourquoi les écologistes se méfient de l'État.

Tout ceci est parfaitement théorisé par les opérateurs et nous ne pouvons que nous étonner que les économistes critiques n'en aient pas fait meilleur usage. Pour autant peut-on dépasser cette situation ? Comment ?

4.3.3. Comment « dépasser le productivisme » ?

C'est Gorz, avons-nous dit, et non Sartre, qui décline le cadre théorique proposé par la *CRD* au cas de l'écologisme. Cet auteur revendique jusqu'au bout tenir les analyses sartriennes avec fermeté. Avec un cadre théorique qui rend aussi bien compte du militantisme écologiste, il était tout destiné à parvenir à devenir « l'intellectuel organique » du mouvement. Et pourtant ce qu'il manque à Gorz, paradoxalement, c'est d'avoir pris les écologistes suffisamment au sérieux. Ce résultat pourra en étonner plus d'un mais nous pensons qu'il est fondé. Gorz n'a jamais pris le temps d'analyser le mouvement écologiste, son souci premier reste marxiste, il est de savoir comment contrôler la mégamachine, même de manière hétéronome, pour la mettre à notre service, en tenant compte des « limitations » de la planète. L'écart entre Gorz et l'écologisme réside dans la rationalité qui est mise en œuvre. Dans l'autogestion gorzienne, la nature n'est guère évolutive, ni vivante. Elle reste avant tout un instrument, pour les relations humaines, qui sont marquées par la rareté. C'est d'ailleurs le point sur lequel convergent étroitement la *Critique de la Raison Dialectique* et les *Grundrisse*, qui informent toutes deux les pistes proposées par Gorz, en particulier dans cette étonnante techno-utopie qu'il propose à la fin de sa vie. Le point précis de l'échec de Gorz est sa pensée de la rareté, élément qui est cardinal chez Sartre, tout comme dans le marxisme classique. L'émancipation ne peut venir, ici, que de l'abolition de la rareté. Gorz a pourtant parfaitement compris les grandes lignes du projet écologiste : « moins mais mieux », et « laisser faire la nature ». Laisser faire, c'est reconnaître le don de la nature, au lieu de ne voir partout que rareté. C'est reconnaître le moment de la différence, au sens d'Adorno. Gorz ne tient guère « la nature » pour une richesse, ni n'envisage les conséquences dernières d'un mode de vie « écologique ». Gorz n'attribuera jamais au mouvement écologiste qu'un rôle d'appoint, contrairement à Lipietz, qui voit dans l'écologisme un « changement de paradigme », et estime que la nature est une fin en soi, pas un moyen. Pour Gorz, dans le fond, l'écologisme n'est qu'une étape ou une dimension de la lutte pour le socialisme, à la différence de Lipietz, qui suit les écologistes quand ils affirment que l'écologie est une fin en soi, elle est un mode de socialisation qui est différent du mode économique, bien que cela ne soit encore qu'émergent. Elle est une rationalité avec laquelle on doit compter : c'est ça, le changement de paradigme, ce qui nous renvoie à notre cinquième partie. Gorz n'a pas compris que la rationalité écologique était de même statut que la rationalité économique : un calcul des causes et des conséquences, qui permet de régler les pratiques entre elles. Elle est un « mode de production », qui n'entre dans aucun typologie économique connue, et pour cause puisqu'elle ne repose pas sur l'économie.

Dans ce contexte, c'est Ivan Illich qui est le théoricien qui a le mieux exprimé ce que peut être une économie écologique « critique ». Ce qu'il appelle un « monopole radical » n'est rien d'autre qu'une organisation qui, d'outil au service de la communauté des tiers-médiateurs, est devenue un parasite qui s'est placé en situation de rente, sur le fond d'une rationalité écologique. De la l'universalité d'Illich, dans

la littérature radicale, contrairement à Gorz, qui attire davantage les écosocialistes. Gorz n'a pas réellement pris au sérieux le « laissez faire » écolo.

Mais Illich n'a pas laissé de théorie du changement social. Les écologistes sont-ils alors condamnés au « socialisme utopique » ? Tout le problème est aujourd'hui de savoir ce qu'on entend par là, puisque ce que Marx désignait ainsi n'avait de sens qu'en opposition au « socialisme scientifique », qui a bien vécu. De plus si la question de l'émancipation semble devoir être reprise à nouveaux frais, les analyses proposées par Sartre et la théorie des réseaux n'ont rien d'utopique. N'importe quelle « filière industrielle » se trouve confrontée à ce genre de question : comment vendre des panneaux solaires s'il n'existe aucun installateur, aucun distributeur ni aucun réparateur ? Les exemples que donne James O'Connor au titre de l'action écologiste vont en ce sens : ce sont des réseaux qui sont mis en place, pour faire face à ce que le capitalisme produit ou détruit. L'erreur d'O'Connor est d'une part de n'en avoir pas produit l'analyse *économique*, et d'autre part d'avoir cru pouvoir en déduire que tout cela ne participait finalement que d'une vague dynamique de « socialisation » du capital, sans mettre en évidence la dimension émancipatrice. Nous voici donc conduits à prendre Proudhon un peu plus au sérieux, d'une part, et expliquer pourquoi Giddens a eu raison de décrire les écologistes comme des « aménageurs », situant le lieu principal du conflit écologiste dans « l'environnement créé » (1994 : 169). L'usine ne permet peut-être pas facilement d'autre lutte que la lutte des classes. Dans ce cas c'est bien hors de l'usine, dans une autre *situation*, qu'il fallait être pour pouvoir agir. On peut donc être militant écologiste et militant ouvrier, être des deux côtés à la fois, sans contradiction, si ce n'est celle générée par des sérialités antagoniques. La seule manière de dépasser ces divergences, c'est de faire fondre les séries. Cela peut passer par la réforme (le don, mais aussi l'entrepreneuriat à but écologique) ou par la révolution.

Les implications pour l'émancipation : Gorz et ses limites

Les besoins sont devenus opaques, c'est entendu. Comment dépasser cette situation ? Sartre ne conclut pas. Le second volume de la *Critique de la Raison Dialectique*, relatif à l'Histoire, reste inachevé, et n'est publié qu'après sa mort, en 1985. Il revient à Gorz de tenter de prolonger l'œuvre de son maître, ce sera à la fois son apport et sa limite. Car si Gorz reste fidèle à Sartre, qui reste une référence centrale, c'est aussi en reprenant largement son ontologie, qui n'admet guère de vision écologique du monde, et ne pourrait intégrer un mouvement « écologiste », sinon de manière extérieure, en force d'appoint. Sartre déclare en effet adhérer à la proposition de Marx : « *tant que les transformations des rapports sociaux et les progrès de la technique n'auront pas délivré l'homme du joug de la rareté* » (1960 : 39). Citant *Le Capital* Sartre rappelle que « *le règne de la liberté ne commence en fait que là où cesse le travail imposé par la nécessité et la finalité extérieure* ». Quand il existera pour tous une marge de liberté réelle au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu, une philosophie de la liberté prendra sa place, mais nous n'avons pour le moment aucun moyen de la concevoir, aucune expérience. D'ici là, « *quels que soient les hommes et les événements, ils apparaissent jusqu'ici dans le cadre de la rareté, c'est-à-dire dans une société encore incapable de s'affranchir de ses besoins, et donc de la nature et qui se définit par là même selon ses techniques et ses outils* » (1960 : 103). Sartre considère que l'extériorité est « inerte », que « *la matière est* […] *régie par des lois d'extériorité* » (*ibid*. : 234) cartésiennes. Autrement dit la matière est inanimée, elle n'est pas cette « toile de la vie » (*web of life*) qui est au cœur de la praxis écologiste. Sartre cite certes

le cas du défrichage excessif des arbres en Chine, qui a produit une érosion (*ibid*. : 272), un exemple repris chez Gorz (1959 : 73), mais il n'y a pas, chez lui, de théorie de la nature qui soit autre que mécanique.

Le moment du « retour à Hegel » signe automatiquement un renouveau de la question des besoins, on l'a vu. Cela n'est pas propre à Gorz, ni à Sartre, et il s'en faut de beaucoup pour que cette question soit d'emblée « écologiste ». Ce qui se manifeste en premier lieu, y compris chez Gorz, c'est d'abord le fait que la situation concrète commune qui était celle de tous les ouvriers vole en éclats, essentiellement pour deux raisons : la différenciation des activités et des conditions (la situation étudiante est fort différente de celle des ouvriers, par exemple), d'une part, et d'autre part l'élévation du niveau de vie, qui permet que s'exprime une pluralité de modes de vie. Les implications sur la théorie marxiste sont immenses. La thèse de la paupérisation progressive du prolétariat est anéantie. L'unité de la classe ouvrière devient problématique. Face à cette évolution, les nombreux auteurs que nous avons convoqué jusqu'ici sont tous unanimes : la théorie marxiste reste de marbre, comme figée. Comment penser et faire la révolution quand la théorie qui prétend en être dépositaire s'écarte à ce point, et de plus en plus, de ce qui est son carburant le plus essentiel : l'aliénation telle qu'elle est vécue ? L'existentialisme est d'abord le produit de cette nouvelle situation, et il n'est pas la seule tentative.

C'est bien dans ce contexte qu'il faut comprendre la position de Gorz et sa critique des besoins. Il est erroné de voir en cet auteur un « précurseur » des analyses écologistes, au motif qu'il va très tôt s'intéresser, comme eux, aux besoins. Il n'y a, chez Gorz, aucune allusion à l'écologie avant les années soixante-dix, c'est-à-dire avant qu'il rencontre les écologistes. Au contraire *Fondements pour la morale* fustige déjà les « *nostalgies naturistes* » (1977 : 166) tout en exaltant la « *puissance protéenne* » (1977 : 182) qui est celle de l'humanité. Si la machine et la technique sont critiqués, c'est dans la mesure, marxiste, où celles et ceux qui les font vivre sont les derniers à pouvoir décider de leur usage, tant sur le lieu de travail qu'en ce qui concerne les finalités de la production. Une telle critique n'a nullement besoin d'être « écologiste », elle peut fort bien être menée au nom de l'aliénation engendrée par le capitalisme, en tant qu'il est un élément déconnectant l'humanité d'avec elle-même, via la propriété privée. Et une telle critique est fort ancienne, dans le marxisme. Le souci de Gorz, dans ses deux premiers ouvrages, est le même que celui de Reich, Marcuse et bien d'autres : combler l'écart entre la théorie marxiste et ce que vit l'individu, dans sa chair, dans son être, dans ses aspirations authentiques. Et l'individu, c'est d'abord « le producteur », la classe émancipatrice : le prolétariat.

Ceci dit, à ce moment-là ni Gorz ni Sartre, sous réserve d'inventaire plus détaillé, n'ont lu Marx dans le texte. Un indice est que Gorz note dans *La Morale de l'Histoire* qu'il vient de traverser les œuvres de Marx (1959 : 7), et qu'il dit, en 1967, des rapports entre *L'Être et le Néant* et la *CRD* que la première restait abstraite (1967 : 229). Ce qui gêne ces deux auteurs, ce n'est pas Marx, dont ils vont s'emparer, mais le fait que la subjectivité ne semble avoir aucune importance, pour les marxistes, qui se comportent, à l'inverse de ce que dit Marx, comme s'ils détenaient la vérité dernière des subjectivités (théorie du « reflet »), comme s'il n'y avait à l'œuvre qu'un processus sans finalité humaine, sans liberté (1959 : 21). C'est d'une crise du marxisme, dont il s'agit, d'une crise de la théorie du mouvement ouvrier, et non d'une crise du mouvement ouvrier (Sartre, 1960 : 31 ; Gorz, 1964 : 24). Ni Gorz ni Sartre, ni Reich ni d'autres ne remettent en cause les buts principaux du marxisme : une société sans aliénation, au travers de la lutte des classes. Mais ils s'interrogent sur ses fondements, sur son moteur, en particulier sur le lieu à partir

duquel cette théorie peut décrire telle ou telle aliénation comme étant la « véritable » aliénation, sans avoir pour cela besoin de développer de théorie approfondie du moment subjectif de l'intériorité humaine. Cela vaut aussi pour les pays « socialistes ». « *S'il s'appuie de plus en plus, dans les pays capitalistes avancés, sur l'autonomie d'une exigence humaine dont la nécessité vitale est de moins en moins évidente, le marxisme a subi un déplacement inverse dans les pays socialistes : il a tendu à s'y confondre avec les nécessités matérielles de la construction du communisme* » (1959 : 184). D'où de part et d'autre ce fait que nous sommes des marxistes malheureux. « *Pour Marx, le communisme était le mouvement d'appropriation conscient d'un appareil productif développé* » (*Ibid.* : 185), praxis et but s'appelaient dialectiquement. Au contraire le communisme réel veut créer les bases du communisme : c'est un but et non une pratique. D'où une « *brisure* » (*Ibid.* : 185), une « *cassure* » (*Ibid.* : 183). L'Histoire a disjoint ce que Marx avait uni : buts et pratique. Cette brisure se produit en nous puisque tantôt, à la lumière des exigences, on s'érige en censeurs des communismes réels, tantôt, en s'appuyant sur l'explication marxiste, on justifie ses actes par la nécessité. Aucune de ces deux attitudes n'est proprement marxiste. Cette cassure n'est pas absolue : on peut contester les deux.

Bien qu'inspiré par Husserl et Heidegger, l'existentialisme est une matrice qui permet non seulement d'intégrer la critique de « l'extéro-conditionnement », que le marxisme laisse de côté, mais aussi une critique des machines et des outils qui semble à leurs auteurs largement compatible avec la critique marxienne, et qui l'est effectivement car l'aliénation de l'ouvrier à sa machine est un motif marxiste classique, sans que pour autant les mouvements ouvriers aient été capables de lutter, concrètement, pour une réorientation de la production, ayant au contraire tendance à défendre « l'outil de production », tel qu'il est. Pour Gorz, qui s'inscrit dans les analyses de Sartre, « *la raison dernière de l'aliénation mutuelle des individus doit être cherchée dans l'aliénation de chaque individu aux exigences matérielles du champ pratique. C'est celui-ci, avec la rigidité de ses outils, qui prescrit aux individus leurs possibilités et la nature de leur tâche* » (*Ibid.* : 69). La difficulté vient de ce que Hegel distinguait aliénation (Entausserung, devenir-autre, extériorisation) et extranéation (Entfremdung, devenir-étranger), distinction qui s'est perdue chez Marx (1959), ce qui recoupe la distinction sartrienne entre « nous-objet » et « nous-sujet ». Car pour Gorz, « On *est le sujet absent de l'acte total de tous* » (*Ibid.* : 78). Confiée à un groupe d'artistes, la machine, de tyrannique pour les ouvriers, devient adaptée à leurs fins (*Ibid.* : 71). Tout se joue donc dans le type de coopération (ou de non-coopération) qui est mise en œuvre. Dans le capitalisme, ce qui pose problème, ce ne sont pas vraiment les outils, ni les gains de productivité, mais leur usage, qu'il faut comprendre dans un contexte élargi, en tant que le capitalisme génère aussi de faux besoins ou de fausses contraintes, telles que des embouteillages. L'originalité du marxisme « *c'est qu'il ne se réduit pas à une théorie scientiste des processus socio-économiques. Au contraire, ces processus et leurs lois ne l'intéressent pas en tant qu'explications rigoureuses du « cours du monde » ; ils ne l'intéressent surtout en tant qu'ils permettent de comprendre la contradiction qui se développe « inexorablement » entre les fins des individus et les résultats qu'ils produisent* » (*Ibid.* : 95).

Le problème est donc de parvenir à organiser la résistance, déterminer comment changer la situation. Avec la disparition de l'évidence que partageaient les ouvriers, la critique de l'aliénation n'est pas autre chose que la critique des besoins et de leurs manifestations, dans les nouvelles conditions qui sont celles du monde des années soixante. D'où l'intérêt pour les analyses de Riesman, notamment. Mais Gorz ne doute

pas encore de ce que le prolétariat soit « *destination à la liberté* » (*Ibid.* : 147). En dépit de l'errance de ses élites, le mouvement ouvrier reste le seul à pouvoir exprimer un besoin humain (1959 : 153, note 5). Le besoin est le manque, il est ce qui fait défaut ; ils sont donc ce qui est à produire, et non ce qui est à abolir (*Ibid.* : 153). La signification du prolétaire tient à ce que son travail est d'emblée social. Ses besoins ne sont pas naturels, ils sont construits. Se désaliéner ne veut pas dire récupérer sa vraie nature mais mettre fin à la soumission des fins de la praxis aliénée dans l'inerte. Le prolétaire vit dans un milieu urbain qui est « *la négation matérialisée de la nature, la nature détruite et remplacée par son contraire : par l'industrie humaine* » (*Ibid.* : 157). Celle-ci a maîtrisé les forces cosmiques mais d'une manière qui asservit l'ouvrier plus durement et surtout plus évidemment que les calamités naturelles. « *Parce qu'il est « la perte totale de l'homme », parce que* tout *l'homme, pour lui, est à reconquérir sur une société qui la nie totalement ; parce qu'il ne dispose d'aucun acquis d'humanité mais que la* moindre *possibilité d'être homme est déjà sa conquête, le prolétaire révolutionnaire apparaîtra comme l'incarnation de « l'antiphysis »,* comme l'homme du faire total ». Il n'y a donc pas, chez le prolétaire, « d'instinct de survie » ni de « besoin biologique » (*Ibid.* : 159). Rien, cependant, ne contraint le prolétaire à agir, puisqu'il est libre : le socialisme est une nécessité « *facultative* » (*Ibid.* : 163).

Il faut donc revenir à l'analyse de la situation concrète, pour chercher à en analyser le potentiel révolutionnaire, et Gorz ne va jamais déroger à cette discipline. En 1959 il convient de ce que le mouvement ouvrier s'est affaibli, et qu'il s'est enrichi, sur le plan du niveau de vie. Pour autant il tient pour des mystifications les thèses qui soutiennent que les ouvriers ne se distinguent plus, désormais, des petits-bourgeois (*Ibid.* : 206). Le problème vient de ce que la lutte des classes a été confisquée par la lutte américano-soviétique (*Ibid.* : 212) : celui qui est marxiste est jugé être un allié de l'URSS, et celui qui ne l'est pas est tenu pour être du côté des États-Unis. Cette situation est particulièrement aiguë dans les pays en développement. L'Europe est devenue la province d'une Histoire universelle qui se joue ailleurs. D'où en partie la perplexité ouvrière. Comment sortir de là ? La révolution ne semble plus à l'ordre du jour, ne serait-ce que parce que le prolétariat français est devenu minoritaire. C'est avec le jeune patronat, qui « *souhaite se libérer de l'étreinte des oligopoles malthusiens et faire éclater le corset des ententes s'opposant à l'expansion* » (*Ibid.* : 220), que la classe ouvrière doit s'allier. L'exemple des États-Unis montrent vers quoi tendent les oligopoles : des féodalités industrielles.

Les « besoins riches », soutient Gorz, ne sont pas moins des besoins que les besoins « pauvres ». Dans la théorie marxiste, le besoin se définit par son autonomie et son irréductibilité : « *il est à lui-même la raison propre de sa satisfaction* », dit Gorz citant Claude Lanzmann, dans *Les Temps Modernes*. « *Le « besoin riche » n'est pas moins besoin que le besoin pauvre ; plus une civilisation est riche, plus riches ou divers selon les besoins des hommes. Un besoin n'est pas faux ou artificiel pour la seule raison que les hommes appartenant à d'autres sociétés ne l'éprouvent pas* » (*Ibid.* : 236). Le besoin est toujours social. Cette définition n'est pas totalement satisfaisante, admet cependant Gorz, car chez Marx le besoin est une exigence autonome, il est la négativité, et donc la révolution en germe : « *tout besoin est social, mais par* défaut » *(Ibid.)*. C'est un défaut du social, en tant qu'objectivité dans laquelle je m'objective. Il faut donc distinguer les vrais et les faux besoins. Mais qui fera la distinction ? Prenant à témoin le cas des États-Unis, Gorz estime que le capitalisme laissé à lui-même ne peut créer de l'abondance qu'en créant de la surconsommation, du gaspillage au sommet et de la paupérisation à la base ; le capitalisme corrigé ne peut

réaliser l'abondance qu'en généralisant le gaspillage, dans le meilleur des cas étendre à tous l'empire de la mode et de la publicité. De toute manière le capitalisme n'est pas stable et il évoluera vers le « welfare state », qui figera un temps les contradictions, et finira par pousser à le dépasser. Le besoin « humain » reste exprimé par la classe ouvrière, car « *pas un instant l'ouvrier qui consomme bourgeoisement ne peut se tenir pour un bourgeois* » (*Ibid.* : 271). S'il réclame ces consommations c'est parce qu'il est ouvrier et non bourgeois. Il veut dépasser sa condition. Mais ce refus est mystifié, par la « liberté » offerte par la consommation.

Critiquant Galbraith, à qui il reproche de manquer le capitalisme derrière la « technostructure », Gorz reconnaît la validité des analyses menées par cet auteur dans le domaine des facteurs déterminant l'évolution de la consommation de masse. Le capitalisme génère gaspillages et surconsommation d'un côté (obsolescence accélérée etc.) et besoins insatisfaits de l'autre. Les besoins sont organisés par en haut, comme le montrent Vance Packard (1957), Marcuse (1955, 1963), Baudrillard (1970, 1972, 1973) et tant d'autres. Même l'enseignement est construit pour servir la production. D'où, chez Gorz, l'importance de mener la bataille aussi sur le terrain de « *la culture* » (1964 : 123), si par ce terme l'on désigne les « modes de vie » différenciés qui émergent avec la consommation de masse. Nous sommes loin du flou deleuzo-guattarien en la matière. Le cœur de l'analyse rejoint les questions posées par Lukács ou Reich : quel lien entre classe et conscience de classe ? Quel rôle pour les corps intermédiaires que sont les partis politiques et les syndicats ? Il faut élargir les terrains de lutte, intégrer la dimension de la consommation, s'inspirer des mouvements italiens qui se déploient au même moment dans la métallurgie, sous le leadership de Bruno Trentin. La consommation lui paraît être une bataille décisive, avec l'avènement de la « *civilisation néo-capitaliste* » (1964 : 18) tant elle mystifie et dévoie l'énergie révolutionnaire, et met en place un « *totalitarisme doucereux* » (1964 : 112), fondé sur un gigantesque système de répression des désirs. Dans ce contexte, l'autonomie syndicale doit absolument être préservée, notamment pour permettre une formulation des besoins qui soit autonome et ne passe pas par le marché (1964 : 19). C'est toujours des lieux de production que doit partir la lutte, car c'est là que s'exprime la domination du capital et c'est là que les ouvrier représentent une force collective (1967 : 30). Mais les revendications économiques ne suffisent plus, elles ne permettent pas à la classe ouvrière d'affirmer son autonomie. Or cette affirmation est essentielle dans la perspective révolution. La pauvreté est devenue relative, ce qu'elle n'a d'ailleurs jamais cessé d'être puisque c'est « *l'ensemble des richesses déniées tout en étant proposées comme norme pour tous* » (1964 : 26). La thèse de la paupérisation absolue n'avait aucune nécessité, elle était devenue « *un oreiller à paresse* » (1964 : 27).

Le socialisme devient « difficile », comme l'indique le titre du livre publié en 1967. « *Le problème principal d'une stratégie socialiste est dès lors de* créer les conditions objectives *et subjectives à partir desquelles l'action révolution de masse devienne possible, à partit desquelles l'épreuve de force avec la bourgeoisie peut être engagée et gagnée* » (1967 : 69). « *Pour le mouvement socialiste, autant les « choses » - et même plus qu'elles – compte le* pouvoir *souverain des travailleurs d'autodéterminer eux-mêmes les conditions de leur collaboration sociale, de soumettre à leur volonté collective le contenu, le déroulement et la division sociale de leur travail. La différence profonde entre réformisme et socialisme est là* » (1967 : 91). Comment élaborer une action consciente à long terme, dont le début peut être un ensemble cohérent de réformes ? Il n'y aura pas de « passage graduel » du capitalisme au socialisme,

estime Gorz, en revanche « *ce qui peut et doit être progressif et graduel dans une stratégie socialiste, c'est la phase préparatoire qui enclenche un processus menant au seuil de la crise et de l'épreuve de force finale* » (1967 : 70). S'attaquer aux ressorts du capitalisme n'a de sens que si on veut l'abolir, non le conserver. Il faut donc des conflits ouverts, de la mobilité, des escarmouches tactiques. Les réformes qui sont révolutionnaires sont celles qui augmentent les chances d'une confrontation directe avec la bourgeoisie, ainsi par exemple une volonté publique de réduire les coûts de la croissance, d'éliminer les gaspillages ou de limiter les frais de publicité. Le thème de la consommation ne peut donc pas être unificateur, au contraire il doit être soigneusement critiqué. Les socialistes doivent montrer que travail et « société de consommation » ou du « temps libre » sont une seule et même chose. Le parti révolutionnaire doit avoir un rôle éducatif, il doit animer et stimuler la réflexion démocratique, unifier la diversité des aspirations de la classe ouvrière, qui sont de plus en plus diversifiées. Il faut générer une attraction et cela passe par le long terme. « *L'exigence de changement, en d'autres termes, ne surgit pas à partir de l'*impossibilité *d'accepter ce qui est, mais à partir de la* possibilité *de ne plus accepter ce qui est* » (1967 : 98). « *La capacité d'hégémonie du parti révolutionnaire est donc directement liée à son degré d'implantation dans les professions et milieux intellectuels* » (1959 : 103). L'intellectuel a un rôle essentiel dans le domaine de la culture, dans la construction de l'hégémonie. La culture a un caractère de classe, pour qu'elle soit imprégnée des valeurs, tâches et problèmes de la classe ouvrière, le silence doit être rompu, et il ne peut l'être sans la médiation des intellectuels.

La stratégie doit de plus tirer les leçons de ce qui se passe dans les pays socialistes, où l'on observe une « *aliénation sans exploitation* » (1967 : 115). Leur exemple montre à quoi aboutit une révolution sans le « *plein développement des forces productives* », voulu par Marx. Ce socialisme s'est surtout présenté comme la voie la plus courte vers un développement sans bourgeoisie nationale autonome. C'est un socialisme de la rareté, de l'accumulation, qui abolit l'exploitation mais pas l'aliénation. Ce choix de l'austérité généralisée est rationnel mais seulement jusqu'à un certain point. La démocratisation reste nécessaire, car on observe rapidement un divorce entre les besoins ressentis et ce que prévoit le Plan. « *L'éthique socialiste a si longtemps posé pour principe que l'homme consomme pour travailler qu'elle a été prise de court lorsque le développement des forces productives a permis la production et la consommation du « superflu »* » (*Ibid.* : 123). Pourtant, « *aucun divorce entre producteur et consommation ne peut être admis dans une perspective socialiste* » (*Ibid.* : 129). La réduction du temps de travail en elle-même ne change rien : on peut introduire une société de 32 ou 24 h sans changer les rapport sociaux. Les techniques de production et d'organisation du travail restent aussi déshumanisantes aujourd'hui qu'il y a 100 ans, et leur abolition « *suppose évidemment un développement des forces productives non encore réalisé jusqu'ici* » (*Ibid.* : 137).

Sur le plan international, le modèle soviétique pose donc bien des problèmes. Mais le modèle chinois ne semble pas mieux non plus. Gorz pense que c'est une erreur de tenir l'écroulement capitaliste pour acquis. La victoire du socialisme ne paraît possible qu'à trois conditions, comme le dit Khrouchtchev (*Ibid.* : 188) : le Tiers-monde n'est pas le front principal, le capitalisme ne peut être éliminé de l'extérieur ; la bataille ne peut être gagnée que si le socialisme atteint un haut niveau de développement. Pour Gorz, le « *problème principal* » (*Ibid.* : 190) est néanmoins de savoir comment refonder l'unité et l'universalité du mouvement communiste. Le marxisme distinguait « *le communisme primitif, le communisme utopique du*

partage égal des richesses (c'est-à-dire de la pauvreté universelle) et le communisme riche » *(Ibid.)* ; il disait du second qu'il était régressif et ne retenait que le troisième car c'est la richesse universelle qu'il s'agit de produire. Mais donner la priorité au communisme « riche » c'est demander aux deux-tiers de la planète de patienter, remarque Gorz, c'est construire notre modèle sur le dos des autres. Pourtant aucune autre politique n'est possible, tout est empoisonné pour longtemps, estime-t-il (*Ibid.* : 191). Il y a en fait deux batailles à mener de front : « *la bataille de la coexistence pacifique et du modèle communiste riche, et la bataille pour l'émancipation et le développement socialistes des peuples prolétaires* », aucune des deux ne peut être subordonnée à l'autre ; mais elles sont à la fois contradictoires et solidaires (*Ibid.* : 195). « *Nous sommes tout à la fois en retard et en avance sur l'histoire. En retard, parce que le problème du communisme riche, dont la construction est nécessaire à la victoire sur le capitalisme, est un héritage, déjà virtuellement anachronique, de l'époque où les prolétariats industriels étaient la force révolutionnaire principale et où l'histoire du monde industrialisé apparaissait comme l'histoire mondiale. Cette période tire à sa fin. En avance, parce que le problème n'aura d'actualité universelle que quand la victoire sur la rareté sera une perspective actuelle – si elle le devient jamais. Et d'être en retard et en avance à la fois nous rend deux fois haïssables : rien ne justifiera jamais que nous posions la question du communisme riche et de la course de vitesse à l'abondance à la face de deux milliards d'hommes (qui seront quatre à la fin du siècle) manquant du strict nécessaire* » (*Ibid.* : 192). C'est pourquoi l'argumentation chinoise est précieuse, car elle rend sensibles notre culpabilité et une contradiction historique réelle. « *Au fond nous préférons la vie à la révolution et au socialisme, sans doute parce que nous la trouvons vivable après tout* » *(Ibid.)*.

Gorz commence toutefois à élaborer un motif qui va devenir central par la suite. Il estime qu'à la différence de l'époque des manufactures, où l'ouvrier était censé travailler et non penser, cette base objective de l'asservissement tend à disparaître pour un nombre grandissant de travailleurs, en particulier avec l'automatisation. Non que les nouvelles techniques engendrent une autonomie, c'est plus complexe, mais elles exigent un niveau d'instruction supérieur et comportent le contrôle d'un secteur plus étendu du processus de production, « *bref, la force de travail est d'emblée socialement qualifiée ; le rapport n'est plus rapport solitaire à la matière à ouvrer par l'intermédiaire de l'outil, mais rapport au processus industriel résultant d'une combinaison consciente d'activités humaines* » explique Gorz, en citant les *Grundrisse* (1967 : 64). Du coup la base naturelle de la hiérarchie industrielle tend à disparaître. Le travailleur technique ou scientifique reporte son intérêt sur la finalité et la fonction de son travail, d'où un antagonisme croissant avec la direction capitaliste et de l'émergence de nouvelles techniques de management (le « human engineering », les « relations humaines » etc.) ainsi qu'une crise de la rémunération à la quantité de travail. Comme les autres, cependant, cette contradiction ne deviendra pas nécessairement consciente.

Mai 68 et les années qui suivent sont un tournant dans l'analyse gorzienne. Dans la *Critique de la division du travail* (1973), Gorz mentionne de nombreuses fois les analyses d'Ivan Illich, pour les saluer. Alors qu'il les voyait plutôt porteuses d'une nouvelle forme de travail, plus intellectuel, plus social, Gorz se livre à une critique des métiers scientifiques et techniques, notamment des ingénieurs. S'ouvrant à la question écologique, Gorz cite une bonne partie des classiques dans ce domaine : E.F. Schumacher, Nicholas Georgescu-Roegen, Jean-Pierre Dupuy, B. Commoner etc. Il se met aussi à écrire sur le sujet, notamment

dans *Le Sauvage*. Une série d'articles a été rassemblée dans *Ecologie et Politique* (1975) puis dans *Ecologie et liberté* (1977)[106]. La raréfaction du pétrole a permis de toucher du doigt des raretés absolues. Il y a des biens non productibles : air, eau, fertilité du sol, des forêts, espace etc. Ils sont rares parce que rares. On ne peut pas les produire en quantité plus grande, quel quelle que soit la quantité de capital disponible. Il y a des limites physiques à la reproduction du capital. D'où plusieurs conséquences. Quand ces biens sont détruits, il faut produire ce qui était abondant et gratuit. Cela explique aussi qu'en dépit de la surraccumulation l'investissement reste élevé et les prix continuent d'augmenter. Il n'y a pas de relance possible dans ce cas. En régime capitaliste la rareté absolue se manifeste comme explosion des prix puis pénurie. A l'évidence, la solution ne peut plus être trouvée dans le capitalisme, mais dans une inversion de la logique capitaliste (l'accumulation). « *Moins mais mieux* » (1978 : 36), désormais. Un tel choix écologiste est incompatible avec la rationalité capitaliste (1978 : 25). Et c'est bien la conviction dominante des écologistes à cette époque-là.

La difficulté récurrente devant laquelle Gorz va se trouver est l'indifférence du mouvement ouvrier par rapport à ces nouvelles revendications. L'auteur commence par affirmer que le mouvement écologiste doit affirmer sa spécificité et son autonomie (1977 : 27), tandis que le mouvement ouvrier souffre avant tout d'un problème théorique, conservant, en pratique, sa priorité. Mais il finit par inverser son diagnostic. Dans *Adieux au Prolétariat* (1980), Gorz soutient désormais que ce n'est pas la théorie qui est en crise, mais le mouvement ouvrier. « *Le marxisme est en crise parce qu'il y a une crise du mouvement ouvrier* » (1980 : 13). « *Le développement du capitalisme a produit une classe ouvrière qui, dans sa majorité, n'est pas capable de se rendre maîtresse des moyens de production et dont les intérêts directement conscients ne concordent pas avec une rationalité socialiste* » (*ibid.* : 15). La prise de distance avec le marxisme classique est très grande, à ce moment-là : Gorz le qualifie de « *philosophie religieuse* » (*ibid.* : 25). Marx aurait été victime de l'anarcho-syndicalisme, ce dernier moment de l'histoire du développement capitaliste qui permettait encore l'autogestion. Les revendications autogestionnaires de la CFDT de l'époque lui semblent maintenant illusoires[107]. Entre le producteur et le consommateur s'étend désormais une « mégamachine » faite de fonctions sur lesquelles personne n'a de pouvoir. Le fascisme est d'ailleurs né de l'illusion régressive d'un pouvoir possible sur ces structures. Le travail est devenu une activité passivisée, sérielle. Il n'a plus rien à voir avec ce que Marx observait et décrivait et qui pouvait encore relever de ce que Sartre appelle « un groupe ». La classe est activité passivisée. D'où notamment le désintérêt croissant des salariés pour leur travail, qu'il perçoivent de plus en plus comme simple « service » de la mégamachine, au contenu indifférent (1983 : 74).

Puis Gorz évolue encore et revient vers Marx. La thèse fondamentalement sartrienne d'une « société dualiste », scindée entre une sphère hétéronome, qu'il faudrait « servir » sans y trouver de véritable épanouissement, et une sphère autonome, autogestionnaire, lui semble finalement s'inscrire dans la distinction marxienne entre règne de la nécessité et règne de la liberté (1983 : 134). État et marché sont les deux domaines inévitables de l'hétéronomie. Le marxisme a commis l'erreur de croire que toute la société pouvait se résorber dans l'autonomie, ce qui n'est possible que dans les communautés monacales. Il a

[106] Publiés chez Galilée, les deux livres se trouvant rassemblés dans *Écologie et Politique*, Paris, Seuil, 1977. C'est cette dernière édition que nous citons ici.
[107] Commentaire sur CFDT, *Les dégâts du progrès*, Paris, Seuil, 1977, en Annexe à *Adieux au prolétariat*.

voulu abolir la complexité propre aux sociétés modernes. Illich se voit maintenant critiqué pour avoir été aussi tenté par ce genre de « *régression archaïque* » (*ibid.* : 158). L'hétéronomie devient non seulement un moment inévitable, mais nécessaire d'une émancipation possible. Reprenant la thèse marxiste d'une abolition du capitalisme au moyen de ses propres contradictions, Gorz scrute désormais l'évolution du domaine hétéronome, cherchant ce qui pourrait augurer d'un tel dépassement. Les *Grundrisse* reviennent au centre de son analyse. Comme beaucoup d'autres observateurs de son époque, il voit dans l'automatisation et l'informatisation grandissante la cause majeure du chômage de masse. Les heures travaillées baissent et la production augmente. C'est un problème, mais c'est aussi une chance, dit Gorz. Car « *à la différence des mégatechnologies de la période industrialiste, qui faisaient obstacle à un développement décentralisé, enraciné dans les communautés de base, l'automatisation en effet, est en elle-même socialement ambivalente. Alors que les mégatechnologies étaient des technologies-verrou, la micro-électronique est une technologie-carrefour : elle n'interdit ni n'impose un type de développement* » (*ibid.* : 67). Gorz voit là une contradiction qui est à l'œuvre, un négatif producteur de positif : la lutte des classes, ayant poussé à l'avènement des technologies de l'information, rend possible un nouveau type de coordination. C'est donc un succès de la lutte des classes (*ibid.* : 36), qu'il faut maintenant savoir saisir. Comme Antonio Negri et Michael Hardt, qu'il connaît bien, Gorz relit les pages consacrées par Marx dans les *Grundrisse* (*ibid.* : 98) à décrire une époque à laquelle le temps de travail ne serait plus le déterminant de la production, étant remplacé par l'intelligence et la cognition. Le capitalisme nous entraîne vers ces « sociétés programmées » décrites par Touraine (*ibid.* : 72) mais rien n'est encore perdu, car une possibilité est ouverte.

Mais qui se saisira de cette possibilité ? Gorz n'a plus confiance dans le mouvement ouvrier, avons-nous dit. Comme Negri et Hardt, il cherche à identifier d'autres catégories, qui étant dépouillées de la propriété des moyens de production, seraient donc porteuses d'une subjectivité émancipatrice, selon le critère mis en avant par Marx. Le mouvement écologiste est oublié, devenu secondaire. Avec Negri et Hardt, Gorz identifie la masse des exclus ou indifférents au travail comme étant disponibles pour forcer sa réorientation (*ibid.* : 79). La voie de sortie du capitalisme passe donc par un revenu social, qui nous ferait sortir du salariat (*ibid.* : 87). Le travail rémunéré serait limité à 1000 h par an (20 000 h tout au long de la vie) et devrait être considéré comme une astreinte, un « service » de la mégamachine[108]. Cela permet d'ouvrir tout un champ pour des activités autonomes, dont Gorz aura toujours à cœur qu'elles ne se réduisent pas à des activités privées, car elles sont aussi pour partie l'expression de la société civile en tant que celle-ci est le facteur structurant de l'espace public. Le risque de repli sur soi est d'ailleurs la raison principale de la longue opposition de Gorz à un « revenu universel ». Sortir du salariat oui, mais le revenu doit rester conditionné au travail, pour deux raisons. La première est que le nécessaire, c'est l'hétéronome, le collectif, donc l'État, l'institution. Tout hétéronome qu'il est, la question de son contrôle collectif reste à l'ordre du jour. En cherchant à dépolitiser la consommation et la régulation sociale, le capitalisme veut s'en octroyer le pilotage, à son profit. Aussi une sortie du capitalisme n'est-elle pas possible sans société civile forte (1988 : 78), sans activité réflexive – et ici Gorz rejoint Beck (1991 : 32) - , ni sans activité syndicale forte. Il reproche à Habermas de n'avoir pas assez distingué les deux dimensions de la sphère hétéronome

[108] La rémunération est constante mais les 20 000 h sont comptabilisées. À ceux qui en questionnent la faisabilité, Gorz répond que ces heures sont déjà comptabilisées, par les caisses de retraite cf. *Métamorphoses du travail*, Paris, Galilée, 1988, p.180.

(1988 : 51), et aux nouveaux mouvements sociaux leur manque de prise sur la base matérielle du capitalisme. Gorz a repris quelque espoir dans le mouvement ouvrier et en appelle de nouveau à un élargissement de l'activité syndicale (*ibid.* : 212). La seconde est que l'automatisation risque aussi de créer une « *société de serviteurs* », la partie de la société dotée d'un emploi stable et bien rémunéré employant l'autre partie à des tâches « *improductives* » (Gorz, 1988 ; 1991 : 59). Les rigidités de la machine sociale ne peuvent être supprimées, aucune tentative n'a eu de succès, et Gorz en voit la raison clairement expliquée dans les *Grundrisse* (1988 : 57, 75), mais aussi et plus profondément chez Sartre.

La société « dualiste » gorzienne est donc en réalité constituée de trois pôles : celui, sériel, du marché ; celui, organisé, des institutions ; et celui, autogéré, de groupe, des activités autonomes. Les trois concepts mobilisés sont proches des catégories sartriennes (groupe / institutions / sérialité). En 2005 Gorz confirmait d'ailleurs que son intérêt pour la technocritique devait beaucoup à la *Critique de la Raison Dialectique* (2008 : 15). Mais le socialisme ? Sartre n'en disait rien de précis, n'ayant pas achevé son ouvrage. « *Le socialisme ne peut ni ne doit être conçu comme un système de rechange ; il n'est rien d'autre que l'au-delà du capitalisme sur lequel ouvrent les mouvement sociaux quand ils luttent pour un développement modelé selon les besoins vécus des gens, rattaché à leurs aspirations et à leurs intérêts. Cette lutte n'est jamais gagnée ni perdue définitivement. Elle continue et continuera* » (Gorz, 1991 : 37-38). Il n'y a pas de connaissance scientifique du socialisme qui soit possible, dans ces conditions, il n'y a que des tâches mouvantes, dépendantes d'une analyse fine du contexte. Le socialisme n'est pas un système, ce serait contradictoire avec ses prétentions, mais « *l'horizon de sens que fait surgir l'exigence d'émancipation et d'autonomie* » (*ibid.* : 103). Gorz réitère qu'il « *n'est plus possible d'attendre une transformation socialiste de la société de l'urgence des besoins engendrés par le travail ni, par conséquent, de l'action de la seule classe ouvrière* » (*ibid.* : 107).

Les derniers travaux de Gorz ne présentent pas d'inflexion majeure. Les technologies de l'information sont désormais le pivot d'une possible « sortie du capitalisme ». Grâce à elles la force de travail cesse, à un niveau de développement des forces productives, comme le prédisait Marx dans les *Grundrisse*, d'être la principale source de valeur (2003 : 12). C'est la connaissance qui devient le moteur. Ce « travail cognitif », n'étant pas appropriable, est un bien commun, il est d'essence sociale (*ibid.* : 40). Dès lors le capitalisme ne peut plus tirer de valeur qu'en cherchant à enclore ou à limiter la diffusion libre du savoir. Cette activité ne produit plus rien, elle n'est plus fondée sur l'extraction du profit ; elle détruit donc plus de valeur qu'elle n'en crée, elle ne cherche qu'à créer des positions de rente (2008 : 32). Dans le même temps l'automation détruit massivement de l'emploi. La population productive ne représente plus que quelques % de la population active (*ibid.* : 109). Les autres se trouvent dans des emplois précaires de services, notamment services à la personne. D'où la prolifération de super-riches d'un côté et de bulles financières de l'autre : crise classique de surproduction. Si le stade du communisme est celui du plein développement des forces productives, alors « *nous avons virtuellement atteint ce stade* », aussi la sortie du capitalisme a-t-elle déjà commencé (*ibid.* : 25, texte de 2007). L'alternative est dans l'expansion d'activités autoproduites connectées à l'échelle du globe, des « *digital fabricators* » et autres artisanat high tech (*ibid.* : 41), explique un Gorz manifestement séduit par ce qui se passe dans le domaine du logiciel libre. Gorz n'a pas repris confiance dans le mouvement ouvrier, qu'il juge toujours subordonné au capitalisme (*ibid.* : 137, texte de 2005). Mais la lutte des classes a bien accompli son rôle, elle a fait

émerger les forces nécessaires à son propre dépassement. Ce n'est qu'une possibilité à saisir, toutefois, et non une nécessité. C'est une « *utopie concrète* » (*ibid.* : 119)[109] qui implique la lutte car des forces contraires, incarnées par Pierre Lévy (*World philosophie*, 2000), Kurzweil et d'autres partisans du « transhumanisme » célèbrent une utopie radicalement différente, dans laquelle chacun serait entrepreneur de soi-même et l'humanité disparaîtrait dans le « *post-humain* » (2003 : 105-148), une utopie négative qui semble revenir pour Gorz à une sorte d'autosuppression de soi.

Mais ce faisant Gorz a largement suspendu la critique proprement écologiste. Il a laissé de côté les implications écologiques d'une stratégie fondée sur l'usage massif des technologies de l'information, qui seraient appropriées par un hypothétique prolétariat cognitif. Une telle position n'a pas fait l'unanimité au sein de l'écologisme, c'est le moins qu'on puisse dire. L'écologisme radical ne peut accepter une telle fuite en avant dans des technologies conçues pour le « toujours plus », et qui de fait permettent à de gigantesques monopoles de s'installer (Amazon, Google etc.), remplaçant chaque jour davantage les réseaux préexistants qui, s'ils n'étaient pas parfaits, n'étaient pas contrôlable à ce point-là. A l'opposé des thèses de Gorz, la revue Silence a récemment essayé de réaliser un numéro sans internet, pour se préparer à ce qu'elle considère comme l'inévitable effondrement de cette technologie polluante et énergivore.

Gorz a parfaitement compris la revendication écologiste, qui est de « *préférer les systèmes naturels et leurs équilibres autorégulés aux systèmes programmés par des experts et des institutions* » (Gorz, 1978 : 24). Mais il n'a pas défini son statut, ni tiré toutes les conséquences, préférant se concentrer sur l'analyse de l'évolution du capitalisme, pour scruter la possibilité d'un dépassement positif, qui limiterait ce que les partisans de la décroissance appellent une « désaccumulation ». Malgré ses efforts, cet auteur reste fondamentalement du côté ouvrier, et ne prend pas au sérieux la thèse d'un « changement de paradigme », au sens où Lipietz le définit. On le voit dans les cas concrets. Confronté à un arbitrage entre mouvement ouvrier et mouvement écologiste, il penche du côté ouvrier, et sacrifie l'écologie (Gorz, 1991 : 190-196). Sa foi dans les technologies de l'information le confirme encore, de même que le fait qu'il se dise en grande affinité avec Texier et Bidet, en ce qui concerne les objectifs intermédiaires (Gorz, 1997 : 20). Gorz suit une voie qui ne s'avère pas proprement écologiste : il continue de mettre l'abolition du capitalisme au centre de ses analyses, par le moyen d'un développement des forces productives qui laisse largement de côté la question de son impact écologique, car ce qui compte c'est d'abord la capacité des travailleurs, même devenus « post-industriels », à coordonner de façon consciente la production. Son attitude face au radicalisme écologiste renforce cette impression. Il s'en méfie et qualifie de « fondamentaliste » un radicalisme qui serait trop critique envers l'industrie. Il fustige l'utopie « désindustrialiste » des Verts les plus radicaux (1991 : 28).

Et l'enjeu, c'est la modernité. « *Le caractère pré-moderne de cette théorie éco-radicale réside en ce qu'elle n'envisage pas la naissance d'une société post-industrielle comme le résultat d'un* développement *par lequel le capitalisme se dépasserait lui-même, mais comme une destruction due à des facteurs externes. La foi matérialiste-dialectique en un sens de l'histoire fait place à la foi quasi religieuse en la bonté de la Nature et d'un ordre naturel, qu'il s'agirait de rétablir. Il y a donc entre les fondamentalismes « Vert » et religieux plus que des parentés circonstancielles. Il n'est pas exclu, d'ailleurs, que le*

[109] Référence à Bloch semble-t-il, qui n'est pas cité.

fondamentalisme islamique ait recours à des armes biologiques ou nucléaires afin d'anéantir l'impie civilisation moderne avec sa propre technique scélérate. Du point de vue des fondamentalismes pré-modernes, tout le développement de la modernité a été, du début jusqu'à ce jour, un péché contre l'ordre naturel du monde. Son issue catastrophique obligera l'humanité à sa nécessaire conversion » écrit-il dans une note de bas de page (1991 : 28, note 1) à propos d'un supposé « fondamentaliste » vert, Jürgen Dahl, auteur d'un article dans *Die Zeit* (le 23 novembre 1990) défendant l'idée que seule la pauvreté peut nous sauver. Cette observation rappellent les propos d'Harribey, Bourg et Fitoussi. C'est à la motivation proprement écologiste que Gorz semble résister, à la différence de Lipietz qui reconnaît que la deep ecology et l'attachement à la Terre est le noyau de l'écologisme – avec raison, nous semble-t-il.

Gorz fait de l'attachement aux écosystèmes et de l'écologie un problème de « limite » qui est à gérer, à l'intérieur d'un système de civilisation fondé sur l'échange, alors que l'écologisme fait de l'écologie une rationalité qui remplace, dans une certaine mesure, l'économie, au sens où elle induit une calculabilité qui est différente. Les débats sur les choix technologiques, qui passionnent les écologistes (voiture électrique ou à air comprimé ? Agriculture biologique ou paysanne ? Habitat en terre ou en paille ? Etc.), c'*est* l'écologie politique, au sens où la société écologique qui se construit émerge de ces débats. Du côté du libéralisme et du marxisme la chose est largement entendue : ces débats ne sont pas « politiques », ils sont « techniques » au sens où c'est l'affaire des spécialistes, qui vont déterminer où sont les gains de productivité. Cela ne fait pas problème, sauf dans ses conséquences « sociales » : le partage des gains de productivité. Il faut en théorie que tout le monde bénéficie de ces gains. La logique écologiste est complètement différente, puisqu'il n'y a pas de gains de productivité à partager mais des gains de « richesse » au sens large, incluant la productivité écologique (notamment la « fertilité »). Or une partie de cette richesse paraît être, aux yeux des critères productivistes, de la pauvreté ! C'est une évidence, puisque si la richesse, c'est le toujours plus, alors le qualitativement différent, qui peut être économiquement moins productif, n'est entrevu que comme étant de l'ordre du « moins ». Comme le dit Serge Latouche, dans le monde de la croissance il n'y a qu'une échelle de valeur : tout ce qui ne croît pas est régression, appauvrissement. Pour voir que ce n'est pas le cas, il faut une lecture écologique du monde, ce qui suppose de s'appuyer lourdement sur toutes ces études qui témoignent de l'état de la planète. Ce n'est qu'en faisant l'effort d'entrer dans cette littérature « technique » que l'on peut comprendre ce qu'il en est des enjeux politiques de notre temps.

Ivan Illich, le Marx des écologistes

A contrario Illich développe une analyse de « l'autonomie » dans ce qu'il appellera plus tard ses « pamphlets »[110] qui se trouve largement ancrée dans l'ontologie écologiste. Le cœur de son argumentation est un double constat que font beaucoup d'individus : d'un côté l'accumulation des moyens ne semble plus apporter de progrès, et de l'autre les sociétés dites « peu développées », quand on y vit un certain temps, semblent être porteuses d'une certaine qualité de vie (hospitalité, temps, silence etc.) dont nous ne

[110] Ce sont quatre livres qui couvrent chacun un domaine différent de la société : *La société sans école* (1971), *La convivialité* (1973), *Energie et équité* (1973) et *La Némésis Médicale (1975)*. Les titres en anglais (*A deschooling society, Tools for conviviality*) sont plus conformes à la thèse d'Illich que les titres français, qui laissent penser par exemple qu'Illich aurait simplement été pour la suppression de l'école. La critique est plus radicale et plus intelligente que cela. Ici nous citons Illich I., *Œuvres complètes*, 2 tomes, Paris, Fayard, 2004, 2005.

disposent plus les sociétés « développées ». Pour Illich ceci s'explique de la manière suivante : les institutions dont les moyens augmentent (plus de vitesse pour plus de mobilité, plus de contenus d'enseignement pour plus d'éducation, plus de moyens de soins plus plus de santé) finissent toujours par se retourner contre ceux qui les produisent, au-delà d'un certain seuil : davantage de vitesse ralentit, davantage de soins rend malade, et davantage de contenus d'éducation (et donc de profs etc.) rend idiot. Pourquoi ? Parce que les moyens rétroagissent sur les fins, et que l'accumulation de moyens finit par ne servir que le quasi-souverain, Illich ne le dit pas ainsi, mais c'est bien à cela que sa démonstration aboutit.

Expliquons davantage. Les moyens croissants augmentent la puissance (les « capabilités ») et la richesse de l'individu, c'est exact. Mais seulement dans un premier temps, quand toutes choses sont égales par ailleurs. Or elles ne sont jamais égales par ailleurs, puisque l'accroissement des moyens est œuvre collective, et non individuelle. Des progrès réalisés sur les outils à un endroit peuvent exiger l'accroissement d'obstacles à un autre endroit. Les moyens des uns sont les obstacles des autres. L'erreur est de ne pas rapporter les moyens aux obstacles, de s'en tenir à des chiffres absolus ou des mesures agrégées, alors que ce qui accroît véritablement la puissance et la richesse de l'individu, c'est l'effet collectif de l'activité des multiples tiers-médiateurs. C'est évidemment l'échange et la division du travail qu'Illich a dans son viseur. Ils peuvent augmenter les capabilités de l'individu, dans un premier temps, mais il se produit ensuite deux seuils, dont la détermination précise dépend du contexte, qui en inversent de manière croissante les vertus, pour une part croissante des individus.

Au franchissement du premier seuil, tout moyen supplémentaire qui est mis dans le système augmente l'inefficacité globale pour certains de ses usagers. L'explication est la rente : certains tiers médiateurs se comportent en obstacles pour d'autres. Dès lors, pris globalement, l'outil, c'est-à-dire l'institution sociale, commence à devenir une fin en soi, pour certains de ses membres. La croissance des moyens ne peut plus servir tous les individus, elle commence à ne servir que l'expansion de l'institution et en particulier de ses quasi-souverains, et non les finalités collectives, du moins pour certains individus. L'outil devient « contre-productif », l'augmentation de moyens génère de l'inégalité. Les acteurs les plus faibles contribuent toujours plus pour toujours moins de service – toujours moins pour leurs besoins réels, et toujours plus d'exigences sur leurs capacités de travail : l'exact contraire de la formule de Marx. Ils commencent à entrer dans un monde kafkaïen, dans lequel l'institution ne cesse d'augmenter les conditions sous lesquelles ils peuvent avoir droit à ses services, tout en rendant leur activité inutile. C'est le demandeur d'emploi qui se voit contraint de suivre des procédures toujours plus complexes, qui l'empêchent de passer du temps à trouver un emploi. C'est le malade qui paie toujours plus de cotisations, en étant toujours moins pris en charge. L'individu est incité à mettre en place des circuits parallèles, mais l'institution ne refuse, car elle ne veut pas de concurrence, aussi va-t-elle sans cesse alourdir les procédures de contrôle, accroissant encore sa contre-productivité.

Au second seuil, nous dit Illich, l'outil commence à détruire la société elle-même, produisant des effets négatifs dans les autres dimensions de la vie. Par exemple une « meilleure mobilité » menace l'alimentation (par exemple via des changements climatiques) ; une « meilleure habitation » détruit l'environnement etc. Cela signifie simplement que le poids de l'outil fait maintenant obstacle au bon fonctionnement d'autres outils, d'autres institutions – avec qui il avait jusque-là cohabité et coopéré. La

« *désutilité marginale* » (Illich, 2005 : 465) est d'autant moins aperçue que les comptes généraux ne sont jamais faits du point de vue des finalités ou besoins réels, qui sont transcendants, comme le montre Sartre, mais toujours du point de vue des besoins tels que le quasi-souverain les représente, étant seul en capacité apparente de totaliser les séries, d'objectiver les transcendances. Ainsi la sécurité sociale est-elle mise à contribution pour amortir les excès du lobby médical, plutôt que soigner les personnes ; ainsi les plans de déplacement ignorent-ils l'existence du piéton et ne peuvent donc jamais savoir si la mobilité a réellement augmenté etc. Chaque institution ne compte que ce qu'elle produit et affirme que les problèmes qu'elle est sensée résoudre sont d'autant mieux traités qu'elle a plus de moyens, ne parvenant jamais à relativiser sa propre position au sein de la société.

En résumé l'institution se conduit de manière corporatiste. La désutilité « marginale », en effet, ne l'est pas pour l'individu qui la subit, qui ne se considère pas comme « marginal ». Elle ne répond plus aux problèmes sociaux ; ce qu'elle compte, en réalité, ce qu'elle défend, c'est sa propre importance, et non le service rendu, relativement au service rendu par d'autres activités. Ce faisant, elle accroît sa « rente de situation ». Illich ne présente pas les choses comme ça mais c'est bien ce à quoi son analyse renvoie, quand elle est réinsérée dans les cadres de la philosophie politique classique.

Prenons l'exemple des transports. La généralisation de l'automobile, dont la puissance semble gage de gain de mobilité, se retourne en réalité en son contraire. Illich fait un calcul dont l'originalité n'est que d'en revenir aux finalités : ramener les moyens totaux mis pour se déplacer aux kilomètres parcourus. Nous avons en effet tendance à comparer la vitesse d'une automobile avec celle d'un vélo ou d'un piéton, sur un trajet donné, toutes choses étant égales par ailleurs. Nous occultons en particulier le fait que la voiture coûte beaucoup plus cher et que nous devons donc travailler pour la payer. Or l'argent, c'est du temps. Passer du temps pour payer la voiture pour se déplacer, c'est, en résumé, mettre des moyens pour se déplacer. Ces moyens s'ajoutent au temps passé dans l'auto. Les deux temps doivent être ajoutés. La vitesse moyenne obtenue par l'automobile est alors de 8 à 12 km/h, contre 25 comme annoncé partout dans les enquêtes sur la mobilité, qui ne prend en compte que le temps passé dans le véhicule. Un vélo va donc plus vite qu'une auto. Cet écart est d'autant plus important que l'on gagne peu, c'est évident et Illich le met aussi en avant. Plus on développe l'automobile, plus l'on exclut le vélo et le piéton, plus le pauvre ralentit, par conséquent, si son salaire n'augmente pas dans les mêmes proportions – car tout est une question de proportionnalité (Proudhon). La seule revendication d'une élévation des salaires ne résout pas forcément le problème car le coût du véhicule n'est pas tout, il y a aussi la matérialité du milieu qui génère l'encombrement, ce que Sartre appelait « la matière ouvrée ». Trop d'automobiles génère mécaniquement de la lenteur. L'exemple de la course de Formule 1 à Monaco permet de se le représenter aisément : pour qu'une dizaine de personnes puissent atteindre 300 km/h il faut que toutes les autres s'arrêtent. Le progrès ne peut plus être partagé par tous, c'est une question d'impossibilité matérielle et non de régime politique. La stratégie des rentiers est très exactement de faire en sorte de maintenir des promesses qui ne peuvent pas être tenues, en faisant croire à chacun, pris isolément, de manière sérielle, qu'il sera bénéficiaire des progrès promis « à tous », s'il accepte de concourir dans les institutions existantes, qui jugent des mérites (« capacités ») de chacun. Ainsi le riche ne comprend-t-il pas pourquoi d'autres peuvent s'en prendre à lui, sont-ils « contre la réussite » ? Ce discours idéologique a vocation a masquer l'inéquité de la compétition.

Le phénomène se produit aussi dans le domaine de la santé et de l'école. Illich montre que le coût de formation d'un docteur ne sera jamais couvert par son utilité sociale, surtout dans les pays en développement. Le docteur ira travailler à l'université dont seule bénéficie une infime minorité des citoyens. Il n'aura d'autre choix que servir cette élite gouvernante sur laquelle le peuple n'a plus prise, car c'est la seule qui sera disposée à le payer. Les infrastructures « de classe mondiale » telles que les hôpitaux équipés de techniques de pointe sont le résultat de l'activité de toute une population, via les impôts, l'activité en nature ou les ressources naturelles, bien qu'elle ne dispose même pas des routes pour s'y rendre et en bénéficier. Résultat : seuls les riches en bénéficient. Ce qui aurait apporté un véritable progrès médical et sanitaire à la population aurait été de former, pour le même prix, le même effort, un million de médecins aux pieds nus cela a été le cas en Chine, permettant de toucher l'ensemble de la population. Dans le domaine des transports même constat : avec le budget nécessaire pour la construction de quelques dizaines de kilomètres d'autoroute mieux vaut quadriller le pays de pistes en terre, comme l'a fait le Mexique de Cardenas dans les années trente (Illich, 2005 : 501).

Les outils ne sont pas « neutres », au sens où leur forme importe peu et seule compte leur « appropriation ». Illich montre que forme et appropriation sont étroitement dépendants l'un de l'autre. En favorisant l'expansion des forces productives, c'est-à-dire l'accroissement des moyens, quelles que soient les fins, le marxisme classique a contribué à mettre en place un milieu inévitablement inégalitaire, par le jeu de ce que Sartre appelle la « facticité » et les « contre-finalités ». D'une certaine manière, la valeur-travail est au centre de tout, puisque le rapport entre les moyens et les fins se compte en temps passé. Illich intègre en effet le moment de l'exploitation par le travail, puisque le pouvoir d'achat dépend du montant de salaire. Mais l'utilité des biens produits ne se mesure que par rapport à un contexte. Marx n'a fourni qu'une théorie de l'extraction de valeur au travers de l'affrontement entre le capital et le travail, dans le secteur de la production. Il n'a pas produit de théorie de la consommation. C'est là que doit se situer un écologisme qui se voudrait social : ni dans la défense de « la nature » comme le soutient Foreman, ni dans la défense des inégalités existant dans la production, comme le soutient Bookchin. Il faut tenir tout le « détour de production », toute la chaîne de la valeur du travail jusqu'à la consommation finale (les « subsistances »), qui permet seule de déterminer le degré d'exploitation. À quoi bon avoir un salaire plus élevé si cela s'accompagne par ailleurs d'une facilité moindre de satisfaire ses besoins ?

L'écologisme « critique » réactualise donc la formule marxienne « de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins », en tenant compte d'une efficacité écologico-sociale dans la division du travail et l'usage des outils. Une telle perspective tend à démontrer que « l'écologie » a même statut ontologique que « l'économie » : un lieu hors l'État où s'auto-organisent les activités de la société civile. Une révolution, dans cette perspective, ne peut pas plus être une prise de pouvoir de l'État qu'elle ne l'a été dans la perspective révolutionnaire marxiste : c'est d'une « révolution des institutions » dont il est question, et Illich le revendique. Sa perspective est celle d'une société conviviale, « *où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil* » (2005 : 456), c'est-à-dire les institutions, c'est-à-dire où il maintient les individus dans l'état de tiers-médiateur, non réifié. Pour Illich cette convivialité suppose une « inversion » de la logique des institutions contemporaines, et remettre l'autonomie au centre des préoccupations. Il soutient que la hiérarchie des priorités doit être déterminée par trois valeurs essentielles

qui sont la survie, l'équité et l'autonomie créatrice. La survie est la condition de l'équité qui est la condition de l'autonomie créatrice. « *L'équité demande qu'on partage à la fois le pouvoir et l'avoir* » (*ibid.* : 473) pour que d'autres puissent manifester leur autonomie créatrice. Ces valeurs fondent un accord qui limite l'outil. Cela revient à exiger ce que Balibar appelle « l'égaliberté » (2010), que Proudhon appelle la « proportionnalité » et que l'on pourrait appeler après Sartre l'égal droit de tout individu à être également médiateur de l'activité collective. C'est l'autogestion, en un sens qui dépasse l'autogestion ouvrière, qui s'en tient au gouvernement interne des entreprises, sans se poser réellement la question de l'utilité des outils, et donc de la richesse, de la relation avec la société. Illich porte à son terme la proposition sartrienne selon laquelle une institution qui est au service des personnes, une institution qui remplit donc le critère « de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins », est une institution dans laquelle les délégations ne vont pas dans le sens d'une hiérarchisation mais dans le sens d'une coopération horizontale, aucun « tiers médiateur » n'ayant plus de pouvoir que les autres. Mais il corrige Sartre de son productivisme, en intégrant une nature comprise comme « fine toile de la vie », et en ne faisant pas de l'abolition de la rareté économique la clé de l'abondance, comme le fait Sartre.

Illich n'est pas toujours très clair sur l'ampleur de la transformation qui est requise. Plusieurs lectures ont été faites de ses écrits. Une lecture « centriste » des travaux d'Illich peut être faite, qui met les revendications les plus radicales sur le compte de la rhétorique. D'où l'engouement jamais démenti de la revue *Esprit* pour ses écrits[111]. Mais une interprétation radicale d'Illich est aussi possible, Gorz l'a bien vu, au cours de son époque écologiste. Le programme d'Illich, qu'il résume à la maxime selon laquelle « *la valeur d'un outillage dépend de son aptitude à intégrer les programmes de production hétéronomes aux actions spontanées et personnelles des gens* » (1978 : 51) lui semble très proche de celui de Marx, (1978 : 20-24). La divergence avec Gorz réside en réalité dans l'appréciation de la mesure dans laquelle la quête de productivité fait émerger, sur le plan de la valeur d'usage, des outils potentiellement émancipateurs, ou pas. Pour Illich si les outils ne peuvent être mis au service de la population, s'ils ne servent que le renforcement du « monopole radical » (dans sa position de « quasi-souverain »), alors leur venue doit être empêchée. Pour Gorz les gains de productivité générés par le capitalisme doivent tôt ou tard produire les conditions d'un dépassement positif : « *cette domination de la rationalité économique sur toutes les autres formes de rationalité est l'essence du capitalisme. Laissé à lui-même, il aboutirait à l'extinction de la vie et donc de lui-même. S'il doit avoir un sens, ce ne peut être que de créer les conditions de sa propre suppression* » (Gorz, 2008 : 71, texte de 1992). Pour Illich la contre-productivité des outils aboutit à une opposition sans concessions à la société industrielle, à la manière de Kaczynski, mais sans la violence puisqu'il n'est généralement pas efficace d'y recourir, pour une minorité active qui cherche à obtenir de la légitimité de la majorité silencieuse. La violence conduit le pouvoir rentier à resserrer les rangs apeurés autour de lui. L'écologie radicale est donc tentée par la sécession, la mise en place d'institutions concurrentes, destinées à permettre aux individus se recommencer à mettre leurs capacités au bénéfice de tous, et démontrer par les actes leur inutilité aux institutions en place. Elle peut être incarnée en France par le journal Silence, par exemple : re-localiser pour re-réguler soi-même ce qui nous échappe de toute manière, servant ainsi à la fois ses propres finalités et, par l'exemple, mettant en cause la structure des institutions établies, poussant la majorité à se poser des questions, à changer ses pratiques. C'est un

[111] Avec encore un numéro spécial Actualité d'Ivan Illich, Août / septembre 2010.

engagement direct et indirect, c'est pour cette raison que les choses sont si difficiles à saisir. La minorité agit pour elle-même, en poursuivant ses propres finalités, mais elle cherche aussi à influencer les institutions existantes, allant parfois jusqu'à les pousser vers l'effondrement.

La différence entre Illich et Gorz peut sembler ténue mais elle est décisive. Elle réside dans ce que le premier ne fétichise aucun outil, ni ne cherche dans l'évolution du capitalisme aucune « ruse de l'histoire » qui conduirait à conserver *a priori* un acquis du capitalisme, qui serait alors soustrait à la critique, en particulier écologiste. Illich soumet tous les outils, y compris les technologies de l'information, à une même critique impitoyable, et cela sur fond d'ontologie écologiste, dans laquelle la nature est don, et non contrainte, « limite ». Pour lui la question centrale est toujours la même : où en est l'égalité ? Ou plus exactement, en termes sartriens : chaque individu est-il bien un tiers médiateur, indépendamment de sa fonction ? Un tel point de vue est « anticapitaliste » au sens où le capitaliste, qui se comporte en despote, est la cible de la critique ; mais il ne l'est pas, au sens où ce qui est en cause, ce n'est pas principalement la propriété privée des moyens de production, mais la rente, que la propriété privée des moyens de production peut aider à mettre en cause, en brisant le consensus artificiel de la majorité. Illich développe une critique de l'institution qui s'inscrit pleinement dans les analyses élaborées par Moscovici et tant d'autres sur l'influence des minorités actives. Lui-même a refusé de soigner son cancer. A l'inverse Gorz demeure influencé par Marx et les *Grundrisse*, il délaisse ce qui avait fait l'intérêt de ses analyses dans les années soixante-dix et quatre-vingt : le lien entre Sartre et Illich. Avec ce glissement vers Marx il revient à une forme de dépassement du productivisme qui consiste à instaurer une forme de « groupe » (au sens sartrien) à l'échelle de la production tout entière. Le mode d'action envisagé par Illich est plus indirect, et peut sembler moins radical : il passe par le milieu, à la manière de Gandhi. Mais il n'y en a pas d'autre, face à la rente. La lutte des classes elle-même s'y ramène, quand la rente se produit dans le monde de la marchandise, qui n'épuise pas l'ensemble des dimensions de la vie sociale. Formulé dans les termes de Duménil et Bidet, Gorz perd le « cadrisme » de vue. Ceci conduit à faire d'Ivan Illich le grand théoricien de l'écologisme radical, en tant qu'il élabore, dans cette thématique, une théorie de l'aliénation par la rente, à l'ère de la société industrielle.

L'écologisme condamné au « socialisme utopique » ?

Mais Illich ne propose pas de stratégie précise. S'il ne parvient pas à jeter les bases d'une théorie du changement social, l'écologisme est-il condamné au socialisme utopique ? On l'a vu, l'écologisme dispose bel et bien d'une théorie du changement social : celle qui est proposée par Moscovici, Sartre ou encore Deleuze & Guattari, dans une certaine mesure. Les critiques qui refusent toute cohérence au mouvement écologiste ont fait l'économie d'en analyser la rationalité.

L'accusation de « socialisme utopique » a fait long feu, de plus. Cette expression de Marx désigne un vaste ensemble hétéroclite de théories qui émerge au début du XIXème siècle, au cours de ce que Karl Polanyi appelle « la grande transformation » : l'émergence de la société de marché. Les innovations techniques et l'augmentation de la production s'accompagnent alors d'un accroissement vertigineux du « paupérisme »[112], d'où des révolutions, tout spécialement entre 1830 (révolution de Juillet) et 1870

[112] Pour les descriptions les plus célèbres, citons Buret E., *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 1840 ; Villermé L.R., *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de*

(Commune de Paris). À l'inverse de la pauvreté, isolée et passagère, le paupérisme « *relève de l'épidémie, il frappe une population toujours croissante, qui se développe au gré du progrès économique* » (Rignol, 2003 : 256). Pendant toute cette période les libéraux ou « économistes » sont souvent amenés à être les alliés des ouvriers, contre la noblesse et le clergé – le sabre et le goupillon. Marx est alors un inconnu. Le « socialisme » naît semble-t-il en 1780 sous la plume de Sieyès, qui l'emploie, avec d'autres termes, au sens « *du but que se propose l'homme en société et des moyens qu'il a d'y parvenir* » (Branca-Rosoff & Guilhamou, 2002). Cette occurrence reste isolée, « socialisme » n'étant revendiqué explicitement que bien plus tard, chez Owen en Angleterre (1822) et Pierre Leroux en France (1834)[113]. « Social » renvoie d'abord à la question de l'organisation sociale, qu'elle soit abordée de manière « socialiste » ou « libérale ». Ainsi Charles Dunoyer, proche de Jean-Baptiste Say, publie-t-il en 1830 un *Traité d'économie sociale*. Sieyès lui-même n'a l'idée de parler de « socialisme » qu'en regard du problème de la « mécanique sociale » et du meilleur moyen d'établir son ordre (Branca-Rosoff & Guilhamou, 2002 : 38). Le socialisme, c'est l'art de faire société, dans les conditions nouvelles qui sont celles de la modernité – le marché, l'industrialisation, des États dotés de vastes territoires. Le socialisme, c'est « *l'établissement d'une société de concorde* » (Considerant, 1848 : §17). C'est le sens que ce terme a dans toute la première moitié du XIXème siècle, période pendant laquelle le « socialisme » va élaborer la plupart de ses références théoriques. À partir du milieu du siècle, l'antagonisme entre « capitalistes » et « prolétaires » se renforce. Face aux libéraux, des intellectuels vont prendre le parti des ouvriers. On peut les ranger en quatre catégories : les « socialistes » (Pierre Leroux, Joseph Proudhon, Victor Meunier, Albert Laponneraye, Charles Fourier, Victor Considerant, Ange Guépin etc.), les « communistes » (Etienne Cabet, Théodore Dezamy, Auguste Blanqui), les philanthropes (Sismondi, Eugène Buret, Buchez) et les réformateurs chrétiens (Pécqueur, Buchez, Lamennais, l'Abbé Constant). À l'exception de Blanqui, aucun d'entre eux n'est un activiste marginal. Proudhon, Leroux, Considerant etc. sont plusieurs fois élus députés, et leurs thèses sont débattues par les économistes (Vatin, 2007 : 240). Les vues socialistes sont exposées dans des journaux ; les quatre principaux sont *L'Atelier* du Saint-simonien Philippe Buchez, qui paraît à partir de 1840 et est écrit par des ouvriers[114], *Le Populaire* du communiste Etienne Cabet, *La Fraternité de* 1845*,* journal communiste proche de Babeuf créé par Proudhon, et enfin *La Réforme*, où publient Louis Blanc, Pierre Leroux, Proudhon, Marx et Bakounine.

Avec Marx, cependant, les socialismes ne se répartissent qu'en trois catégories : réactionnaire, conservateur ou « critico-utopiques ». Les premiers cherchent à rétablir les corporations, d'une manière ou d'une autre, dans le mode de production moderne, ce qui est à la fois réactionnaire et utopique, car c'est la volonté de revenir en arrière alors que nul ordre de ce type n'est plus possible dans la société industrielle (Marx, 1847 : 53). Le socialisme conservateur est celui qui ne s'appuie pas sur le mouvement ouvrier. Proudhon appartient à cette catégorie, pour marx, n'ayant pas pris le parti des ouvriers lors des révoltes de 1847. Quant aux socialismes et communismes « critico-utopiques » (Fourier, Saint-Simon, Owen etc.) (*ibid.* : 59), ils ne substituent à l'activité sociale que l'ingéniosité de leurs inventeurs, pour qui « *l'avenir du monde se résout dans la propagande et la mise en pratique de leurs plans sociaux* » (*ibid.* : 60). Ces

coton, de laine et de soie, 1840 ; Gérando J.-M., *Le visiteur du pauvre*, 1820.

[113] Dans son roman *La Grève de Samarez*, 1863, Leroux prétend avoir forgé le mot. Cité par Droz J., *Histoire générale du socialisme*, tome 1, Paris, PUF, 1982, p. 333.

[114] Mais semble-t-il pas entièrement pensé par les ouvriers – cf. Cabet E., *Réfutation des doctrines de l'Atelier*, 1842.

socialismes et communismes ont en commun d'être le produit d'idées bourgeoises. « *Vos idées résultent du régime bourgeois de production et de propriété, comme votre droit n'est que la volonté de votre classé érigée en loi* » (*ibid.* : 41). « *Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante* » (*ibid.* : 45).

L'écologisme semble à première vue se situer dans les deux dernières catégories : conservateur, car ne soutenant pas les révoltes ouvrières, ou « utopique », car issus d'idées individuelles déconnectées du « mouvement réel de l'histoire ». À première vue seulement, car notre analyse jusqu'ici a montré pourquoi l'écologisme ne peut pas facilement soutenir les mouvements ouvriers, bien que pouvant porter des revendications progressistes, ce qui interdit de le ranger simplement dans la première catégorie. Quant à la seconde, elle pose le statut de l'utopie. Car l'écologisme partage avec le marxisme de s'appuyer sur un matérialisme, comme le suggère Lipietz. La société de demain sera écologique, ou elle ne sera pas – sauf si tout ce que nous disent les scientifiques sur l'état de la planète est faux. Cela interdit de ranger l'écologisme dans les simples idées individuelles.

Proudhon, le premier théoricien du « mutuellisme », ne se considérait pas comme un « socialiste utopique », pas plus que les autres personnes mises par Marx dans cette catégorie. Il est même le premier à utiliser l'expression « socialisme scientifique » pour qualifier sa propre démarche (1867). Mais sa science lui dit autre chose que celle de Marx. Elle lui apprend que l'homme est seul capable de discerner « *l'équité* » ou « *proportionnalité sociale* » (1841 : 260), ce qui engendre des « *sociétés composées* » (*ibid.* : 258). « *La sociabilité dans l'homme, devenant justice par réflexion, équité par engrènement de capacités, ayant pour formule la liberté, est le vrai fondement de la morale, le principe et la règle de toutes nos actions* » (*ibid.* : 306). Le progrès du bien-être et le perfectionnement ne peuvent avoir lieu que si ces relations sont soigneusement *proportionnées*. « *Qu'est-ce donc que pratiquer la justice ? C'est faire à chacun part égale des biens, sous la condition égale du travail ; c'est agir sociétairement* ». Aussi la formule de Fourier (« à chacun selon son capital, son travail, et son talent ») lui semble-t-elle absurde, injuste, tout comme celle de Saint-Simon (« à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres »). Les trois préjugés examinés (souveraineté de l'homme, inégalité de condition, propriété), n'en font donc qu'un (*ibid.* : 34). La véritable clé de répartition est exprimée par le principe suivant : « *égalité dans les produits de la nature et du travail.* » (*ibid.* : 262). Proudhon montre que toutes les définitions de la propriété se ramènent à ce principe, aussi les doctrines qui entendent faire de la propriété quelque chose qui ne dépendrait que de l'individu isolé, comme dans « l'économie » (libérale), sont-elles illégitimes. D'où le mot célèbre, qui raisonnera comme un cri : la propriété, « *c'est le vol* » (1841 : 2). Contrairement aux apparences Proudhon n'est pas un partisan de l'abolition de la propriété, il n'est pas « communiste ». Il est pour que la propriété soit proportionnée : « *la propriété, née de l'autonomie de la raison et du sentiment du mérite personnel, veut sur toutes choses* l'indépendance *et la* proportionnalité » (*ibid.* : 304). « *Au point de vue de l'économie politique, le progrès de la société consiste donc à résoudre incessamment le problème de la constitution des valeurs, ou de la proportionnalité et de la solidarité des produits* » (1867, tome 1 : 104). La synthèse n'est pas encore en vue, mais elle doit être l'objet de notre étude, de nos pratiques (*ibid.* : 105). « *Nous affirmerons, contre les socialistes et contre les économistes, non pas qu'il* faut organiser *le travail, ni qu'il* est organisé*, mais qu'il* s'organise » (*ibid.* : 45), selon la loi de proportionnalité des valeurs. Proudhon récuse donc une organisation extérieure du travail, par un plan ou

une élite éclairée, de même qu'il rejette aussi la concurrence capitaliste. Ce qu'il propose est un processus progressif et agissant de proche en proche. Et cela parce qu'aucune totalisation extérieure n'est possible sans risquer d'être illégitime, ajouterait Sartre, ce qui nous permet de souligner dès à présent certaines parentés entre les deux analyses.

Misère de la philosophie (1847) est la réplique de Marx à la *Philosophie de la misère* de Proudhon. Marx est alors inconnu à Paris, tandis que Proudhon est célèbre. L'ouvrage de Proudhon est largement diffusé, celui de Marx reste confidentiel. Publié en français, il n'est traduit en allemand qu'en 1884 – à un moment où le « proudhonisme », voisin du lassalisme, est devenu une tendance importante au sein d'un mouvement ouvrier lui-même incomparablement plus important numériquement et politiquement qu'en 1847, l'industrialisation ayant poursuivi l'œuvre, prévue par Marx, de conversion des paysans en ouvriers. En substance, Marx montre que les « contradictions » évoquées par Proudhon ne conduisent à aucun dépassement, qu'elles n'ont pas de fin, qu'elles « s'éternisent »... dans la pérennité de l'ordre établi. Aussi Proudhon ne voit-il pas que la structure de classes suscitée par le capitalisme conduit vers autre chose : son propre dépassement dialectique. Contre le « mutuellisme », Marx montre l'impossibilité d'une réforme partielle du capitalisme, du fait de l'interdépendance des parties du système (1847 : 119). S'apitoyer sur les « mauvais côtés » du système en imaginant pouvoir les concilier avec les « bons côtés » ne mène à nulle part, on reste dans l'abstrait, dans l'idéal petit-bourgeois (*ibid.* : 151), qui ne permet pas de transformer le monde. L'objectif des socialistes et des communistes doit au contraire être de mettre à jour ce que les rapports actuels induisent et où ils nous mènent. Par la suite, le proudhonisme va s'identifier, pour le marxisme révolutionnaire, à une stratégie de « collaboration de classe », du fait de son absence de perspective révolutionnaire[115]. Ces divergences théoriques sous-tendent les positions politiques sur la grève ou le rapport au pouvoir en place. Par exemple Marx, en 1848, prononce son *Discours sur la question du libre-échange* devant l'Association Démocratique de Bruxelles, qu'il conclut par ces mots : « *le système de la liberté commerciale hâte la révolution sociale. C'est seulement dans ce sens révolutionnaire, Messieurs, que je vote en faveur du libre-échange* »[116]. La stratégie révolutionnaire consiste en effet à pousser le système capitaliste dans ses contradictions, afin de le dépasser. Gorz conserve un peu de cette approche, en saluant l'arrivée des technologies de l'information et l'automation.

Le problème, aujourd'hui, est que cette stratégie peut à bon droit être elle-même qualifiée de « socialisme utopique », au sens où elle ne mène pas vers l'harmonie tant espérée, ni maintenant ni demain, et se montre donc contraire aux intérêts élargis du mouvement ouvrier. Le marxisme classique, tel que défini par Jacques Droz, a bel et bien « conservé » l'expansion des forces productives, qu'il a bien tenu pour être le « bon côté » du capitalisme. Pousser le capitalisme dans ses contradictions (ainsi Marx sur le libre-échange), c'est le soutenir dans ses objectifs, et donc faire preuve de « collaboration ». D'où aussi le succès des analyses telles que celles de Postone, pour qui l'organisation n'abolit pas nécessairement la valeur, à partir du moment où le « travail abstrait », concrétisé notamment dans la forme des outils, reste à peu près le même. D'où enfin le fait que Gorz ne soit pas vraiment écologiste, puisqu'il continue d'apporter partiellement son soutien à ce que Lipietz avait qualifié de « *noyau* » du marxisme classique : l'expansion des forces productives, ici l'arrivée des technologies de l'information.

[115] Mougin H., *Avant-Propos*, in Marx K., *Misère de la philosophie*, 1847, p.15.
[116] Marx K., *Misère de la philosophie*, 1847, Annexes, pp. 197-212.

Les conditions d'une convergence vert-rouge, ou la dialectique entre séries et groupes

Sartre nous semble fournir la théorie la plus convaincante des mouvements sociaux, ouvriers ou non, au moins sur le plan formel. Cet auteur montre qu'il y a une relation dialectique entre les institutions (ou collectifs) et les groupes. Ces derniers sont de deux espèces : soit ils se constituent à la faveur de la formation de « quasi-souverains », lors du processus d'institutionnalisation, ce sont les « notables » et ils risquent alors d'adopter l'attitude de rentiers, préservant leur propriété privée, en tant qu'elle leur permet de conserver cette position de monopole ; soit ils émergent de la fusion des collectifs, dans le but d'imprimer une direction différente aux séries, en destituant notamment les obstacles tels que des rentiers, dans un processus révolutionnaire. Dans ce second cas se pose la question de la légitimité du groupe qui se constitue, au regard des séries, car le risque demeure de voir ce groupe ne faire que remplacer les anciens notables, sans changer l'inégalité. On n'échappe jamais totalement à la question de la vertu, dans le fond. Le marxisme, dans le fond, n'a cessé de s'atteler à cette question, dans le contexte de la lutte des classes. Le blanquisme consiste en effet à provoquer une fusion, même partielle, pour déstabiliser les quasi-souverains et prendre le pouvoir, de manière immédiate. Au risque de n'avoir rien changé à l'ordre des séries, et de moins prendre le pouvoir que d'être pris par lui. Installer un ministre de l'environnement dans une société productiviste est une version plus douce du même phénomène : le ministre ne peut rien faire. La stratégie de long cours (« gradualiste » ou « attentiste ») consiste au contraire à travailler auprès des populations, pour « conscientiser », et à la faveur de certains événements être prêt pour diriger les opérations. L'attitude réformiste consiste à abandonner tout espoir d'émancipation, et de ne faire que gérer l'ordre établi. Gorz a le mérite de tenir l'objectif de révolution et d'émancipation mais son analyse des manières d'y parvenir est « utopique », au sens où son appel à se saisir des potentialités du logiciel libre est dénué d'examen sérieux des rapports de forces, il est appuyé sur une foi marxiste dans la « ruse de l'histoire » sensée être à l'œuvre dans le déploiement des forces productives au travers du capitalisme. On ne peut ignorer que les TIC sont un véhicule privilégié du contrôle centralisé, un modèle « winner take all », comme le démontrent l'installation des Google et autre Amazon. Le logiciel libre et les hackers n'auront pas fait illusion très longtemps, pour ne rien dire des « digital fabricators ».

L'écologisme se trouve pris dans la même dialectique formelle, mais en étant aux prises avec un autre concret. Le marxisme cherche à restaurer la capacité de tiers-médiateurs des individus réifiés, dans un processus de production qui est fondé sur la coopération dans l'échange – échange de matières épuisables, mécaniques, en vaste majorité. Ce matériau cartésien, *partes extra partes* ne pose absolument pas les mêmes problèmes que « la nature » au sens des écosystèmes, à laquelle les écologistes ont affaire. Ainsi mesure-t-on la difficulté d'une « nouvelle anthropologie de la cohabitation » que Marie-Angèle Hermitte appelait de ses vœux. Il s'agit d'injecter de l'écologique dans le cartésien. Du fait de leur situation, notamment leur dépendance au salaire et à la machine, les ouvriers sont dans l'incapacité de revendiquer une réorientation forte des contenus de la production. Les ouvriers du nucléaire ne sont pas en capacité, par exemple, d'investir massivement dans le renouvelable, pour un très grand nombre de raisons (métiers qui ne correspondent pas, absence de contrôle des finances, attachement à l'outil etc.). S'ils peuvent « faire tourner » différemment les outils, ce sont les mêmes outils dont il s'agit, pas de nouveaux outils. C'est une limite forte du socialisme. C'est ce qui explique que Gorz ait tant attendu, et en partie que les pays « socialistes » soient restés productivistes. Ceci explique aussi pourquoi c'est d'une autre position, de

l'extérieur des lieux de production, que les monopoles radicaux ont été contestés. D'où deux séries de résistances, qui contestent les monopoles radicaux à partir de deux lieux différents : d'une part la production de valeur, de l'autre sa réalisation. Les obstacles ne sont pas les mêmes, et les stratégies non plus. Les deux mouvements ont leur conservatisme. Les mouvements ouvriers critiquent peu les outils, car ils en dépendent étroitement ; les écologistes peuvent être conservateurs sur l'exploitation interne aux entreprises, au motif que l'objectif premier est de changer le contenu de leur production et pour cela utiliser l'arme de la concurrence, cette liberté du consommateur que le monopole radical tente d'étouffer.

Il n'est pas aisé de tenir les deux, dans les luttes concrètes. Même si l'on peut s'entendre sur les objectifs de long terme, se situer ici ou là indique immédiatement un ordre de priorité, et nulle position ne permet de tenir les deux, sauf à s'en tenir au cas de changements très graduels, à l'image de l'exemple donné par J.B. Foster sur la chouette tachetée. Le radicalisme se révèle donc être un obstacle à la convergence, d'une certaine manière – à moins de s'inscrire dans l'hypothèse d'une fusion des groupes qui s'étende plus loin que les deux problématiques prises de manière isolée. En attendant sur le court terme le mouvement écologiste peut paraître pro-capitaliste, à partir du moment où ce terme désigne la seule propriété privée des moyens de production, et non la dynamique d'accumulation sans fin (ce qui n'est pas toujours aisé à différencier, en pratique). Et le mouvement ouvrier peut aussi paraître pro-capitaliste, à partir du moment où il s'oppose d'abord à la propriété privée, et pas vraiment à l'accumulation sans fin, puisqu'il soutient l'extraction de plus-value relative. Du marxisme ou de l'écologisme chacun peut accuser l'autre de collusion avec l'adversaire capitaliste, et chacun aura raison : les gains sur le court terme ne remettent pas véritablement en cause la définition que l'autre retient du capitalisme. Mais dans le même temps les deux sont bien anticapitalistes, sous leur propre définition du capitalisme. L'écologisme est le seul à s'opposer réellement à l'extraction de la plus-value, étant « luddite », et le mouvement ouvrier est le seul à s'opposer à l'exploitation du travail.

Comment concilier les deux ? Les différentes tentatives théoriques ne sont guère convaincantes. Leur échec indique qu'une position qui concilie les deux points de vue a pour contre-partie de n'avoir guère de fondement empirique. Pour que les mouvements se rejoignent, il faudrait un tout autre degré de fusion que celui que nous connaissons actuellement. Il faudrait une révolution. Et s'il n'y a pas fusion, c'est tout simplement parce que la plus grande partie de la population ne trouve pas que les enjeux soient si urgents que cela, en partie pour une bonne raison : la mondialisation nous bénéficie largement, à nous Français, les 10 à 15% de chômeurs ne doivent pas faire oublier les 85 à 90% qui ont un emploi, jouissent d'un revenu moyen parmi les plus élevés au monde, et pour qui les enjeux écologiques sont encore si peu prégnants que nous pouvons nous en tenir aux nuisances et aux parcs naturels, sans que cela impacte véritablement la politique de croissance. Aucun théoricien ne peut, dans ce contexte, écrire l'histoire avant qu'elle ne se produise. Mais dans le même temps, si on prend au sérieux ce que disent les divers rapports, la prise en compte croissante de l'écologie est inéluctable. On ne voit pas ce qui, en droit, autorise à penser différemment.

Le problème se déplace donc vers la portée de l'écologisme, et donc la nature de « l'utopie » : de quoi est-il question, exactement, sous ce terme ? Quelle est sa fonction, son statut, dans l'action humaine ? Le problème est réel. On ne peut pas renvoyer le caractère insatisfaisant de la critique écologiste de

l'économie politique à une théorie qui serait plus radicale et moins « utopique », car rien de tel n'est disponible, ni sur le marché des idées, ni dans les mouvement sociaux. Ni le marxisme ni le « socialisme » n'ont trouvé de meilleure manière d'agir que l'écologisme, à ce jour, pour aller vers des sociétés écologiquement soutenables, comme l'a démontré notre analyse de la réception de l'écologisme au sein du marxisme, et comme l'a encore vérifié l'échec de Gorz, dans cette voie. Illich est le plus convaincant mais il n'a guère formulé de recommandations stratégiques. C'est une démarche volontaire de sa part, il voulait éviter de reproduire cette domination de l'avant-garde et des intellectuels qu'il reprochait aux marxistes et à bien d'autres courants. La plupart des critiques qui sont opposées à l'écologisme, telles que l'injonction de passer au socialisme avant d'en venir à l'écologique, ne sont guère opérationnelles, ce sont le plus souvent des leçons de morale qui sont issues d'individus. Or c'est précisément le propre d'un « socialisme utopique », au sens de Marx. Inversement l'écologisme se trouve dans la difficulté, dès lors qu'il s'agit du « social ». C'est que celui-ci est largement défini en fonction d'une société de croissance, fondée sur l'usage industriel de ressources minérales, et se trouve donc bien mieux défendu par le marxisme. Pour autant ce social n'est pas universalisable. Un seul exemple suffit à l'illustrer : l'empreinte écologique des 10% des Canadiens les plus pauvres s'élève à 3 fois ce qui serait soutenable, à l'échelle globale (McKenzie, 2008). Il y a donc une forte contradiction entre inégalités nationales et inégalités globales, sans qu'il y ait de convergence claire entre l'un et l'autre. Les deux combats sont partiellement antagoniques, et cela tient à la disposition des séries. Ce n'est qu'en modifiant patiemment (ou brutalement) cette configuration qu'il sera possible d'aller vers des évolutions plus vertueuses. Et cela ne peut se faire qu'en prenant conscience du caractère très particulier des séries qui se sont mises en place, au cours de ces dernières décennies.

4.3.4. Conclusion : le Vert parle bel et bien « d'ailleurs »

Nous avons commencé par examiner la proposition faite par Lipietz et d'autres d'un « changement de paradigme », selon lequel le vert serait l'avenir du rouge. La proposition faite par cet auteur n'est pas entièrement convaincante, et nous l'avons confirmé en nous intéressant à un éventuel « réencastrement » polanyien de l'économie, sous l'angle de la terre. Dans le fond, la question écologique est celle des « dotations initiales », de l'état de nature, du don de la nature, massif et sans pourquoi, qui rappelle à tout instant sa contingence et son arbitraire, en regard des institutions humaines, qui tentent sans cesse de le figer. Ceci inclut toutes les dotations, pas seulement la nature « extérieure » : les talents font aussi partie des éléments qui sont donnés « sans pourquoi » et ne sont pas le fruit du travail. La « clause de Locke » se révèle être un élément extrêmement subversif envers l'ordre existant. Le caractère naturel de la nature, loin d'être aliénant, ici, est le fondement d'une contestation de l'ordre existant, tandis que la défense de « l'artifice » se présente en réalité comme une défense de l'ordre établi, de la « culture », contre le pouvoir subversif de la nature.

Ces propos sont toutefois un peu trop généraux, on l'a vu. Quel usage des dotations initiales l'écologisme entend-il promouvoir ? Pour le saisir il faut accepter d'entrer dans ces débats « techniques » qu'affectionnent les écologistes, et qui mobilisent kilowatts-heure, biodiversité etc. La théorie de la valeur écologiste n'est pas ailleurs que là, dans ces débats qui paraissent « techniques » et qui sont pourtant

l'écologisme en actes, en tant qu'il instaure et pratique une calculabilité originale, ne se réduisant pas à l'économique, sans être pour autant du domaine de la « socialité primaire ». La critique des besoins porte sur un moment précis du cycle de la valeur : sa réalisation. C'est à cet élément-là que les écologistes s'en prennent en priorité. Ils ne rencontrent pas directement la question de l'exploitation du travail. Ce moment-là n'a pas assez été exploré par les analyses marxistes, pour diverses raisons : soit qu'il ne représente que les frais de reproduction de la force de travail, soit qu'il ne pose problème qu'en cas de crise (dite « de suraccumulation »), soit encore que le discours sur le consommateur soit considéré comme un vaste conglomérat idéologique appartenant à l'économie néoclassique et donc jugé par avance dénué de fondements. L'analyse de l'économie des réseaux montre qu'il n'en est rien. Dans une économie complexe, « développée », dans lesquels les besoins sont le fruit de l'industrie, et peut-être dans tous les cas, d'ailleurs, les besoins n'ont rien d'évident et leur détermination collective a un impact majeur sur l'évolution de la société. « L'extéro-conditionnement », concept issu de la sociologie, se trouve avec Sartre élevé au rang de théorie de la souveraineté.

C'est toutefois sur la question de la nature que Sartre échoue, et Gorz à sa suite. Car en fonction de quoi définit-on les besoins, dans une perspective écologiste ? Pour Sartre, qui reste marxiste, les besoins vont toujours croissant, puisque la rareté est l'ennemi ultime. Et si la question des besoins émerge, dans les années soixante, notamment chez Sartre et Gorz, c'est d'abord parce qu'elle pose un problème majeur au marxisme, et non parce qu'il y aurait la naissance d'un quelconque souci écologique. En effet si le prolétariat est celui qui exprime les besoins « humains », alors l'humanité se scinde en deux, comme l'observe Gorz, entre le « communisme riche », fondé sur un mouvement ouvrier qui réclame des voitures et des pavillons, et le tiers-monde, qui est mis dans la salle d'attente - peut-être pour toujours, si les ressources consommées sont épuisables, ou épuisées. Une telle perspective ne peut répondre aux enjeux mondiaux. L'enjeu premier est alors de changer le contenu de la production, et là, en attendant une hypothétique abolition du capitalisme, la subjectivité ouvrière se trouve être un obstacle, puisqu'elle défend l'ordre existant, dont elle dépend pour son salaire. La contradiction principale se trouve alors déterminée par les rivalités internationales, notamment Nord-Sud. Les dépasser nécessite de rouvrir les questions posées par l'économie politique classique, qui posait le problème de la valeur de l'activité humaine : qui est productif ? Quelles sont les richesses ? Qui contribue à quoi et quelle est la valeur sociale de son activité ? Le marxisme garde sa pertinence, en tant qu'analyse du capitalisme. Mais ce ne sont pas les parties habituelles du corpus marxien qui vont être mobilisées. La valeur-travail conserve aussi son actualité. Mais cela ne trace guère de piste, en matière de changement du contenu de la production. Les mouvements ouvriers sont pris dans un jeu de contraintes qui rend difficile une contestation concrète du contenu de la production. Et l'écologisme se trouve dans la position de la bourgeoisie du XVIIIème siècle, quand elle cherche à déloger les rentiers, en favorisant l'émergence de nouvelles manières de produire, concurrentes aux solutions en place. Marx lui-même n'estimait-il pas que la bourgeoisie était révolutionnaire ? Bien sûr, ce n'est qu'une analogie. Les conditions ont changé : ce ne sont pas les nobles et les clercs qui détiennent les « monopoles radicaux », mais les technocrates. Une telle interprétation rend bien compte des différentes appréciations sur le mouvement écologiste, à la fois radical et petit-bourgeois. Le mouvement ouvrier tend à n'admettre qu'un changement incrémental dans la production ; l'écologisme tend à conserver la concurrence. Chacun des deux est conservateur du point de

vue de l'autre, se trouvant partiellement contraints se s'allier aux quasi-souverains.

Peut-on encore espérer sortir de cette situation, ou devons-nous accepter le monde tel qu'il est ? Sommes-nous condamnés au « socialisme utopique » ? C'est la question de l'utopie qui se trouve posée. André Gorz en a parfois eu l'intuition. Dans *Métamorphose du travail*, en 1988, il disait ceci : « *c'est l'utopie sur laquelle les sociétés industrielles vivaient depuis deux siècles qui s'effondre. Et j'emploie utopie dans le sens que la philo contemporaine donne à ce terme : la vision du futur sur laquelle une civilisation règle ses propres projets, fonde ses buts idéaux et ses espérances* ». D'où crise de la circulation des valeurs réglant la dynamique sociale. « *L'utopie industrialiste nous promettait que le développement des forces productives et l'expansion de la sphère économique allaient libérer l'humanité de la rareté, de l'injustice et du mal-être ; qu'ils allaient lui donner, avec le pouvoir souverain de dominer la nature, le pouvoir souverain de se déterminer elle-même ; et qu'ils allaient faire du travail l'activité à la fois démiurgique et auto-poiétique en laquelle l'accomplissement incomparablement singulier de chacun est reconnu – à la fois comme droit et devoir – comme servant à l'émancipation de tous. De cette utopie il ne reste rien* » (1988 : 23). Mais alors quoi à la place ? Devons-nous purement et simplement renoncer à l'utopie ? Ou admettre qu'elle se trouve désormais « ailleurs », dans une autre rationalité, qui reste à explorer. La question se pose à nouveaux frais. Elle engage moins des enjeux économiques que des questions relatives à la science et à la religion. Il est donc temps d'en venir à notre cinquième et dernière partie.

4.4. L'écologisme français, une minorité entre réforme et radicalité

Résumons un peu le chemin parcouru. Libéralisme et anticapitalisme se sont révélés tous deux méfiants envers l'écologisme, avec cette particularité troublante que chacun des deux classait l'écologisme dans le camp adverse au sien. L'examen vérifie et invalide tout à la fois ce jugement. Oui les écologistes sont libéraux, au sens où ils s'en prennent d'abord et avant tout à la rente, à la manière des bourgeois du XVIIIème siècle, qui cherchaient à évincer clergé et noblesse, au motif de leur improductivité. Et non, ils ne s'en prennent pas forcément à la propriété privée des moyens de production, cela parce que l'initiative individuelle est importante, pour secouer les rentiers – au risque de ne faire que remplacer les anciens par des nouveaux, et de négliger, en jouant une série contre une autre, l'aliénation générée *à l'intérieur* de chaque série. En corollaire les anticapitalistes ont raison de pointer l'existence d'un écologisme petit-bourgeois qui se soucie moins des inégalités sociales que de sa propre qualité de vie. Mais ils ne proposent pas de piste concrète pour progresser sur le chemin d'une société écologique, ils sont incapables de rendre compte ou de fonder l'activisme écologiste. De plus ils ne saisissent pas que bien que libéraux les écologistes sont anticapitalistes au sens où l'accumulation pour l'accumulation n'a à leurs yeux aucun sens, comment pourrait-il en être autrement. L'écologisme est à la fois libéral et anticapitaliste, et ni l'un ni l'autre, sans que cela soit absurde – et cela parce que l'écologisme est un groupe qui s'en prend à des séries sur lesquelles le mouvement ouvrier a peu de prise. C'est Sartre qui nous permet de formuler cet apparent paradoxe.

Ces caractères généraux de l'écologisme se traduisent par une diversité de positions possibles, en matière de relation à l'économique. René Passet propose une perspective d'optimisation, intermédiaire entre

libéralisme et planification, de « *gestion normative sous contraintes* » (1979 : 217). Edgar Morin et plus généralement « le Groupe des Dix » (Henri Atlan, Jacques Attali, Jean-François Boissel, Robert Buron, Joël de Rosnay, Henri Laborit, André Leroi-Gourhan, Edgar Morin, René Passet, Michel Rocard, Jacques Robin, Jacques Sauvan ou Michel Serres) s'appuient, comme Gorz, sur les technologies de l'information pour fonder son espoir d'autorégulation. Jean Zin, fondateur d'Ecorev et qui participe régulièrement aux séminaires de *Multitudes,* qui fut aussi un proche du « Groupe des Dix » propose un municipalisme libertaire assis sur « l'information » en tant que facteur de néguentropie (2006). Ces idées n'ont évidemment pas la faveur d'un Serge Moscovici qui reste plus proche d'Illich et voit là le tyran de la société technicienne, chassé par la porte, revenir par la fenêtre (Moscovici in Ribes, 1978 : 99). Pour Jacques Ellul aussi, les technologies de l'information sont une mutation particulièrement néfaste, puisqu'elle permettent de contrôler jusqu'à l'esprit ; cet auteur leur a consacré le dernier volume de sa trilogie sur la technique (1988). Les plus réformistes en appellent à « la vertu », à « la communauté » (Daly). Serge Latouche quant à lui se réfère volontiers à Polanyi.

Tous toutefois s'accordent pour faire d'Illich l'auteur qui a poussé l'analyse le plus loin, c'est pour cette raison d'ailleurs qu'il a autant marqué les esprits écologistes – *tous* les esprits, là où Gorz n'a été suivi que par certaines sensibilités, plutôt minoritaires. Illich cite Marcuse, Barry Commoner, ou encore l'historien britannique marxiste E.P. Thompson, auteur d'une histoire des classes laborieuses « par le bas », à la manière de ce que fera Jacques Rancière (1981). Il admire les révolutions chinoises et cubaine, sans être dupe de leurs limites. Le centre de sa critique, nous semble-t-il, c'est la rente, le « monopole radical », en tant qu'elle empêche une orientation de la production. L'écologisme radical rappelle que Veblen ne se contentait pas de critiquer la « consommation ostentatoire », il dénonçait aussi une « classe de loisir » qui vivait en parasite (Veblen, 1899 : 137). Mais comment changer la série sans se tomber dans le fétichisme du pouvoir, qui consiste à faire du quasi-souverain le détenteur « du » pouvoir, alors que ce pouvoir découle largement de la configuration des séries ? Illich a parfaitement illustré la théorie proposée par Moscovici, en actes, obtenant une influence considérable par son propre comportement, allant par exemple jusqu'à refuser de faire soigner le cancer dont il était atteint, pour ne pas tirer profit d'outils qu'il jugeait profondément inégalitaires. Illich a choisi de faire preuve de cette « consistance » dont Moscovici disait qu'elle était l'un des facteurs principaux d'influence. En agissant ainsi Illich ne s'est pas « privé », au sens d'une contrainte toute ascétique, comme le croient certains. Il a choisi de faire passer des valeurs discordantes, jugée supérieures aux valeurs en place, avant son intérêt personnel. Et ce n'est pas seulement le fait de saints, dans l'histoire, mais aussi celui des minorités actives.

Mais Illich n'a rien laissé de précis sur la stratégie à suivre, c'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle il est si consensuel. Qu'on soit réformiste ou radical, sa « révolution des institutions » doit toutefois être prise au pied de la lettre dans le cadre interprétatif proposé par Sartre, pour être comprise. Marxisme et écologisme ont en commun d'être des groupes minoritaires qui entendent agir sur des structures sérielles qui leur paraissent évoluer d'une manière inacceptable, échappant aux finalités voulues par les individus et les figeant dans une *exis* (ou réification) qui les empêche de jouer leur rôle de tiers-médiateur. D'où leur lutte commune contre les quasi-souverains qui se comportent en rentiers. Pour autant leur situation est différente et leur rationalité aussi. L'objectivité à partir de laquelle ils construisent leur action se fonde dans la même planète mais n'en appréhende pas les mêmes aspects. Le marxisme s'appuie sur la situation

de l'ouvrier, du salarié, de celui qui est privé de moyens de production. L'écologisme part du côté de la réalisation de la valeur, des besoins, estimant ne pas pouvoir consommer ce qu'il aurait besoin, pour se trouver en harmonie avec la nature. Il n'y a pas d'unité spontanée entre les deux perspectives. Ce fait n'est pas seulement le résultat de l'insensibilité des militants qui se trouvent de part et d'autres : c'est aussi et peut-être avant tout une conséquence de la séparation objective des deux lieux, de production et de consommation, une séparation qui est organisée par les quasi-souverains, qu'on les qualifie de « capitalistes » ou de « technocrates » importe peu.

Dans ce nouveau contexte, quatre grandes positions sont possibles. Premièrement, ne rester fidèle qu'à la perspective de lutte ouvrière, et automatiquement s'abstenir très largement de critiquer « l'outil de travail », en actes. Une lutte ouvrière réclame rarement l'abandon d'un outil, pour un autre ; cela peut changer à l'avenir mais le fait est là, pour le moment. Mais alors, sauf à nier les risques écologiques, le mouvement ouvrier se voit particularisé, relativisé, au sein d'une problématique d'émancipation, car ses luttes (grèves etc.) n'ont un effet que très secondaire sur la direction de la production. Deuxième position possible : produire une synthèse abstraite. C'est le cas de la plupart des écosocialistes : O'Connor, Harribey, Gorz etc. et Lipietz partiellement. On peut toujours imaginer que des groupes parviennent à incarner la subjectivité imaginaire qu'ils théorisent, mais on peut aussi soutenir que leur analyse est déconnectée de toute perspective sociologique, et qu'ils incarnent ce que Marx appelait le socialisme utopique. Une troisième position prend acte de la présence de nouveaux mouvements sociaux, et les juxtapose les uns autres autres. Une telle perspective n'est pas satisfaisante, car elle ne permet pas la synthèse. Une quatrième position, enfin, cherche un dénominateur commun, de manière à placer chaque mouvement dans la situation propre qui est la sienne, en respectant sa subjectivité. C'est ce que nous avons essayé de faire.

« L'économie écologique critique », ou « radicale », qui émerge de cette analyse, et qui se distingue de « l'économie écologique » au sens de Daly et Cobb, très réformiste, mais homologue, sur le plan des fins (ce qui suscite les interminables discussion entre réformisme et révolution, comme ce fut le cas à l'intérieur du marxisme), ne place pas l'exploitation du travailleur au cœur de son analyse mais le contrôle des besoins, dans leur rapport aux écosystèmes et autres « droits de la nature ». Il s'agit donc de jouer sur le contenu du travail, et cela n'est guère possible, dans la situation actuelle, que de l'extérieur des lieux de production, en exerçant le peu de pouvoir que possède le consommateur. C'est d'une certaine manière aussi ce que dit O'Connor, de manière plus grossière. L'égalitarisme cosmopolitique écologiste se présente de manière très différente de la conception libérale et marxiste : ni un marché sans entraves, ouvert à toute personne souhaitant valoriser sa force de travail, et la rémunérant à hauteur de sa contribution à l'effort commun ; ni un *general intellect* global, dont les propriétaires privés auraient été expropriés, au terme d'un mouvement de concentration extrême de la propriété ; mais un monde polycentrique, décentralisé, dans lequel « l'espace écologique » occupé par chacun serait égal, et la contribution de chacun au bien commun serait fondée sur le principe marxien « de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins ». Dans un tel monde la division du travail ne peut pas s'étendre au-delà des limites stipulées par la « clause de Locke », ce qui interdit d'augmenter la productivité en fonction de seuls critères économiques de gain de temps. De sévères limites doivent être posées à l'extraction de la plus-value relative, que le marxisme classique jugeait être la dimension « révolutionnaire » de la bourgeoisie – d'où ce fait que l'écologisme

soit vu comme conservateur, par les marxistes. Une telle perspective cosmopolitique est cohérente avec la proposition d'Hermann Daly ou d'Anil Agarwal de « communauté de communautés » ou de « village de villages ». « L'égaliberté » (Balibar, 2010) reste bien le moteur de l'émancipation.

Cette solution écologiste peut en outre prétendre à une universalité supérieure au marxisme, étant seule capable semble-t-il d'être à la hauteur des tensions internationales. Les luttes ouvrières, en effet, ne peuvent pas être universalisées, du moins pas tant qu'elles sont contraintes par le capitalisme à ne pouvoir jouer que sur le niveau de salaire et les conditions de travail. Kant indiquait les conséquences dernières d'une seule poursuite de la croissance, pour tout objectif : « l'ennemi injuste » est celui « *dont la volonté publiquement exprimée (que ce soit dans ses paroles ou dans ses actes) trahit une maxime d'après laquelle, si elle était érigée en règle universelle, nul état de paix ne serait possible entre les peuples* » (1797, §60). Quand G.W. Bush affirme que « *notre mode de vie n'est pas négociable* », il s'érige en cet ennemi injuste. Le raisonnement a sans doute déjà été fait partout dans le monde, ne nous faisons aucune illusion à ce sujet. La seule manière de réaliser la promesse de convergence en continuant de faire du style de vie « étasunien » un modèle est d'exclure physiquement la plus grande partie des habitants de la planète. Cette exclusion n'est motivée ni par le mérite (par exemple, n'avoir pas assez travaillé) ni par le profit (s'être fait voler une partie de son travail), elle est un effet de la rente. La seule solution pour qu'un dialogue soit simplement possible et que la paix puisse être sauvée est l'émergence d'un cadre universel de coopération. L'adversaire privilégié devient donc celui qui se refuse à cette évolution et profite du système : c'est le riche, le rentier, celui bloque les autres. Le luxe sous toutes ses formes se trouve donc l'adversaire tout désigné de cette lutte – ce qui ne résout pas le désaccord qui peut exister, entre mouvements écologistes et mouvements ouvriers, sur ce que « luxe » signifie.

L'écologisme « égalibertaire » s'inscrit donc dans la perspective d'une émancipation, même s'il est réformiste, comme chez Daly. C'est un écologisme qui demeure « profond », au sens de Naess. Il est toutefois un écologisme qui n'est pas émancipateur : celui qui est dit « superficiel », et s'en tient à lutter contre les nuisances et l'accès aux aménités. Celui-là ne pose pas la question de l'universel. Ceci explique cette remarque d'Andrew Dobson, lorsqu'il estime que le radicalisme écologiste se distingue moins par le degré de changement que par sa nature (1995 : 4). C'est juste, en effet. C'est en tenant fermement son objectif que se distingue l'écologisme radical, au risque d'encourir des accusations telles que celles de Gorz, « d'utopie désindustrialiste » et antimoderniste. Il n'en reste pas moins qu'en l'absence de situation révolutionnaire, cet écologisme radical n'a pas de prise réelle sur le cours des choses, et peut paraître « utopique ».

Chapitre 5. Un monde « réenchanté » ?

« *Jusqu'en 1968, deux idéologies stables régnaient sur notre univers social. La première, l'idéologie sociologique voyait une société fondée sur les bases solides de l'industrie, se développant à l'infini, apportant non seulement croissance économique, mais aussi bien-être, résolvant, grâce à la science, la technique, la démocratie, les problèmes de la guerre, de la faim, de la maladie, de l'inégalité. La seconde, l'idéologie marxiste-stalinistique, voyait également que la société avait pris un bon départ sur la base assurée du socialisme qui apportait l'égalité, le mieux-être, l'instruction et, bien sûr, liquidait le problème de la faim, de la maladie, de la guerre. L'une et l'autre étaient des idéologies de la fin de l'histoire : le plus gros du travail historique était accompli, il n'y avait plus de révolution radicale, plus de métamorphose sociale, au-delà de la société industrielle avancée ou au-delà de la société socialiste en marche vers le communisme. L'histoire était arrivée à maturité. Ces idéologies sont aujourd'hui en déroute* »

Edgar Morin, Pour sortir du XXème siècle, 1980.

« *LA NATURE*

La nature ! Elle nous cerne, elle nous presse de toutes parts ; également impuissants que nous sommes, soit à éviter son étreinte, soit à pénétrer plus avant dans son sein. Sans nous consulter, sans nous avertir, elle nous entraîne dans sa ronde éternelle, poursuivant ainsi sa course et nous lâchant seulement alors que nous défaillons de fatigue.

Toujours elle crée des formes nouvelles ; ce qui existe n'avait pas encore été ; ce qui était ne sera plus jamais ; tout est nouveau sans cesser pour cela d'être ancien.

Elle semble avoir tout disposé pour l'individualité et elle ne prend nul souci des individus. Elle construit toujours, elle détruit sans cesse et nul ne lui connaît d'ateliers.

Elle se manifeste par des enfants ; mais la mère, où est-elle ? Artiste sans rivale, elle passe de la matière la plus simple aux contrastes les plus variés ; atteignant sans effort apparent la perfection suprême ; obtenant le fini le plus soigné avec un faire toujours moelleux. Chacune de ses œuvres a son caractère propre, chacun de ses

phénomènes exprime une idée originale et pourtant toutes ses créations ont un cachet d'unité.

Il y a en elle une vie, un devenir, un mouvement éternels et pourtant elle n'avance point. Sans cesse elle se métamorphose ; elle ne connaît pas le repos ; elle n'en a nulle idée ; elle l'a en horreur. Elle est inébranlable : son pas est mesuré, ses exceptions rares, ses lois immuables.

Elle laisse chaque enfant la modeler, chaque fou la critiquer, passer mille fois sur elle stupidement et sans rien voir ; tout la satisfait, partout elle trouve son compte.

On obéit à ses lois même en leur résistant ; on l'aide, alors même qu'on la contrarie. Tout ce qu'elle fait est pour le mieux ; car chacun de ses actes est nécessaire. Elle s'attarde pour qu'on la désire ; elle fuit pour qu'on n'en soit pas rassasié.

Le langage et les mots lui sont inconnus, mais elle crée des langues et des cœurs à l'aide desquels elle parle et sent. L'amour est sa couronne ; par l'amour seul on se rapproche d'elle. Elle laisse des lacunes entre les êtres, mais elle veut tout marier. Elle a tout isolé pour tout réunir. À ses yeux, quelques gorgées bues dans la coupe de l'amour compensent suffisamment toute une vie de labeur.

Elle est tout. Elle se rémunère et se punit elle-même ; elle suffit elle-même à sa joie et à son tourment. Elle est sévère et indulgente, aimable et terrible, impuissante et toute-puissante. Toujours elle contient tout. Pour elle ni passé, ni avenir ; pour elle le présent est éternel. Elle est bonne. Je la loue dans toutes ses œuvres. Elle est sage et paisible. On ne lui arrache aucun éclaircissement, aucun présent, qu'elle ne soit prête à donner de bon cœur. Elle est rusée, mais avec de bonnes intentions, et le mieux est de ne point faire attention à sa ruse. Elle est tout et pourtant toujours inachevée. Ce qu'elle fait, elle le peut toujours faire. Elle s'offre à chacun sous une forme spéciale. Elle se cache sous mille noms, mille dénominations et est toujours la même.

Elle m'a mis au monde, elle m'en fera sortir. Je me fie en elle. Elle peut disposer de moi ; jamais elle ne saurait haïr son ouvrage. Ce n'est pas moi qui ai parlé d'elle : non, le vrai et le faux, c'est elle qui a tout dit. À elle toute la faute et tout le mérite »

Goethe, 1780, cité par Haeckel, 1884.

Nous avons vu que les droits de la nature sont acceptables, sur le plan éthique, et même qu'ils s'imposent à l'expérience morale, sans pour autant que le « droit de l'environnement » français fasse la preuve concrète de son universalité. Nous avons aussi vu que Sartre est celui qui permet de saisir au mieux la logique d'action politique des écologistes, qui semble si étrange au premier abord. Enfin nous avons compris pourquoi l'écologisme n'est ni de droite (libéralisme) ni de gauche (socialisme), tout en étant un peu des deux, puisque l'objet de sa critique est autant la production et la répartition de la valeur que son contenu, sa forme, en proportion difficilement discernable, ce qui explique que l'écologisme se manifeste sur les

deux enjeux à la fois, ou plus exactement ailleurs : ce n'est pas l'échange, qu'il vise, mais les réseaux, qui ne sont autres que les séries. Enfin nous avons vu que cette critique de la rente peut à bon droit passer pour plus universelle que l'analyse marxiste, qui se concentre sur un seul type de rente, celle qui découle de la propriété privée des moyens de production. Bien que se disant encore très tardivement influencé par Sartre, notamment la *Critique de la Raison Dialectique*, la solution proposée par Gorz paraît bien utopique, voire même pas très écologiste. Et si Lipietz est apparu comme étant celui qui passe le plus près d'une analyse convaincante de l'économie écologique critique, il n'a jamais rassemblé les éléments qui se trouvent épars dans ses analyses, et n'a pas donné naissance à une théorie digne de ce nom. C'est Illich, dans ce contexte, qui peut être considéré comme le Marx des écologistes, au sens où Illich est celui qui, tout en prenant en compte la valeur intrinsèque de la nature, théorise le mieux le combat écologiste, et explique à nouveau pourquoi l'oppression ne se confond pas avec l'exploitation, au sens de Marx, et pourquoi « prendre le pouvoir » n'est pas une stratégie qui se suffit pour mettre fin à une telle situation, tant le risque est grand de ne faire que changer le pouvoir de main.

Les enjeux des trois premiers sites de controverse se trouvent ainsi clarifiés, du moins dans le cadre de la philosophie occidentale. Car l'universalité reste encore en suspens. Rien ne permet encore de dire que cette analyse écologiste est valide à l'échelle mondiale, qui est celle à laquelle le problème se pose. Rien ne permet non plus de situer la nature de la rationalité dont l'écologisme se revendique, qui n'est ni moderne ni antimoderne. S'agit-il de science ? De religion ? Veut-on restaurer ces curieux procès d'animaux que Ferry donne en exemple au début de son livre ? Des critiques mettent en garde les écologistes contre la tentation de vouloir « réenchanter le monde ». Et la lecture des textes semble accréditer cette thèse. Serge Moscovici, qui est pourtant classé par Jean Jacob comme figure de proue de l'écologisme « actif », affirme ainsi que la voie à suivre est de « *libérer la nature* » pour réenchanter le monde (Moscovici, 2002 : 82 ; Moscovici in Ribes, 1978 : 16, 145). Dominique Simonnet appelle aussi de ses vœux un homme « réenchanté » (Simonnet, 1979 : 86). « Réenchanter » le monde semble conduire à « réenchanter la nature », et ce projet suscite une forte levée de boucliers, car cela reviendrait, pour Ferry, à limiter la liberté que l'homme a de définir sa propre essence, à le soumettre à un « grand Tout » dont il devrait désormais tirer sa loi, plutôt que ne la tirer que de « lui-même », réduisant à néant la révolution kantienne et plus largement moderne. Ce geste serait romantique par excellence, il procèderait des mêmes tentatives que celles que Goethe, Schelling, Novalis et bien d'autres ont opposé à la modernité et à l'industrialisme émergent : tenter de dénigrer la raison par tous les moyens, en lui opposant la beauté, le sentiment etc. idéaliser le passé, en référence à un âge d'or qui ne serait plus, tenter de revenir dans un monde « plein », certain, déterminé, sans incertitude, ou au contraire s'abîmer dans le « sentiment océanique ». Réenchanter la nature, c'est donc renoncer à notre liberté, à notre rationalité, à notre légalité, à cette liberté si chèrement acquise d'une part contre les diverses théories de « l'ordre naturel » et autres tentatives de naturalisation de la liberté humaine, qui rendaient impossible l'existence de domaines proprement politique, juridique et scientifique, et d'autre part contre les diverses théories postulant l'existence d'un ordre surnaturel, qui viendrait dicter au monde temporel ses règles de conduite, de manière invérifiable et indiscutable, puisqu'étant situé au-delà de toute expérience possible.

Cette critique est forte et elle rassemble les libéraux, les marxistes et les sociaux-démocrates, comme un seul parti : celui de la modernité. C'est évidemment le cas de Luc Ferry, dont l'ouvrage porte cette

accusation dans son titre même, en forme de menace : ce « nouvel ordre » « écologique » auquel des fondamentalistes voudraient nous soumettre. Mais c'est aussi le cas de Jean-Marie Harribey et de Guillaume Duval, pour prendre un exemple récent et l'on pourrait trouver mille allusions directes ou indirectes dans la littérature, y compris chez Gorz, on l'a vu. Dans la préface à la *La face cachée de la décroissance* (2006) l'ex-coprésident d'Attac France se fait le défenseur d'une conception de l'homme comme « arrachement » à la nature, excluant toute naturalisation des conditions sociales, et enfin d'un cosmos « désenchanté », d'où la religion a été renvoyée à la sphère privée. Ces positions sont exactement celles de Ferry. À une différence près, bien sûr : Ferry ne mentionne pas l'économie, et encore moins les « lois naturelles du marché ». Harribey critiquerait évidemment une telle thèse. Pour autant les accusations qu'il lance contre les militants de la décroissance, courant qui n'est pourtant qu'une résurgence de l'écologie politique radicale (Flipo & al. : 2010), ne peuvent que retenir l'attention, tant elles convergent avec celles de l'ancien ministre, et reprennent, au fond, des propos souvent entendu par les écologistes de la part des marxistes. Quelle est la raison de cette étrange alliance objective ?

À première vue la critique semble à la fois fondée et extravagante, un constat qui en soi pose question. Elle est fondée au sens où quiconque se penche sur la littérature écologiste militante ou se rend dans des salons « écolo » ne peut qu'être frappé par la présence régulière de pratiques et de théories que l'on range pêle-mêle dans le « New Age », sans trop savoir ce qui est mis là-dedans. Le respect dont les écologistes font montre envers « la nature » est trop voyant pour pouvoir être dissimulé. L'un des livres phare de Jerry Mander, pilier de l'équipe de *The Ecologist*, revue de référence du mouvement, s'intitule explicitement *In the absence of the sacred* (1991). Cet ouvrage est une apologie non-dissimulée des Indiens d'Amérique et autres peuples vivant à l'âge technologique des outils de pierre. Marshall Sahlins (*Age de pierre, âge d'abondance*, 1972) est cité en référence, et le livre se termine sur quatre arguments pour l'élimination de la télévision... Le livre de Mander est aussi un appel à opposer le respect des « *lois de la nature* » à la technologie débridée (1991 : 192). Le réseau « sacré » de la vie doit être respecté : voilà donc cet « ordre naturel » que les écologistes souhaiteraient nous imposer, selon Ferry. Bien sûr d'autres écologistes se défendront d'un tel discours, arguant qu'il est loin de faire l'unanimité. L'écologisme, ce serait le scénario négawatt, les choix technologiques, la démocratie technique etc. et pas le respect béat de la nature. L'argument se tient aussi très bien, sur le plan des comportements observés. La critique hyperbolique qui entend ramener l'écologisme à une forme extrême de romantisme mystique comporte donc aussi une dimension extravagante. Mais comment expliquer que les deux perdurent, dans le temps ? Les écologistes veulent-ils effectivement, dans le fond, « réenchanter le monde », au sens d'un « retour du sacré » ? Si oui, qu'entendent-ils par là ? Est-ce que cela signifie de nous ramener au Moyen-âge, quand avaient lieu ces curieux procès d'animaux par lesquels Luc Ferry commence son opuscule, quand « la finalité », dans la nature, était présente partout, et empêchait l'homme de s'émanciper ? Est-ce cela, « réenchanter le monde » ? Les termes sont trop flous et trop porteurs d'émotion pour permettre d'élaborer une saine analyse, le risque d'amalgame est élevé. Nous allons donc nous lancer dans une analyse détaillée de ce à quoi renvoie la thèse d'un nécessaire « réenchantement du monde » et les problèmes qu'elle pose.

Une première manière de comprendre le problème de « l'enchantement du monde » est de le relier à la science. Le monde enchanté est un monde dans lequel les faits sont confondus avec les normes, les uns étant pris pour les autres, faute d'une distinction claire, ce qui pose trois problèmes. Le premier consiste à

dériver une norme d'un fait. C'est l'accusation pointée par Bruno Latour : faire entrer sans précaution la science (l'écologie) en politique peut déboucher sur des régimes autoritaires. Être et devoir-être doivent être clairement distingués, sous peine d'un autoritarisme, comme l'a indiqué Hume. Si l'Être, domaine des faits immuables, est confondu avec le devoir-être, domaine des normes et donc de la discussion, alors des normes peuvent passer pour des faits et échapper au débat. C'est aussi le marxisme qui est visé, implicitement. Un second problème tient à la science qui est mobilisée par les écologistes : l'écologie. C'est une science spéciale, qui ne décrit pas la totalité du réel. A ne s'appuyer que sur elle, n'y a-t-il pas le risque d'un « biologisme », c'est-à-dire d'une lecture réductionniste des sociétés humaines, grosse d'une « biopolitique » (Foucault, 2004), au sens où la politique serait ramenée à gestion des corps et des processus vitaux, à l'exclusion de l'a subjectivité ? Troisième problème, enfin : à vouloir « renaturer » l'être humain, l'écologisme n'est-il pas un courant négateur de ce qui constitue l'humanité comme telle : l'artifice ?

Ces dangers sont-ils réels ? Nous verrons que non, l'écologisme ne confond généralement pas les normes et les faits, ne se livre pas à un biologisme ni ne condamne l'artifice comme tel. S'il semble mêler les faits et les valeurs, et qu'il le fait effectivement, c'est parce que la conception de la nature sur laquelle il s'appuie est celle d'une entité plastique, dont la forme (les faits) dépend des valeurs (les normes). L'ontologie cartésienne qui sous-tend la modernité ne peut s'en passer que parce que les faits de la nature auxquels elle se réfère sont immuables, à l'image des lois de Newton. Prendre au sérieux la controverse mène toutefois vers des découvertes qui permettent de mieux situer l'enjeu. Ceux qui attaquent l'écologisme, en effet, sont loin d'être cohérents avec leurs propres positions. Ce n'est pas la subjectivité humaine, dans toute sa liberté, qu'ils défendent, mais l'ordre industriel de croissance, perçu comme étant objectif et issu de la rationalité scientifique la plus rigoureuse. Ainsi l'humanité se voit-elle assignée une nature, contrairement à ce qui est affirmé. D'où l'intérêt de la référence à Heidegger, côté écologiste, en tant que cet auteur est celui qui entend « rouvrir la question de l'Être », contre une science et une technologie qui « ne pensent pas », et se contentent de reproduire un donné hérité, sans véritable créativité.

Pour autant les écologistes ne suivent pas l'issue conservatrice proposée par Heidegger, ils s'inscrivent plutôt, à la suite de Bloch, dans la restauration d'un « principe espérance » qui fait d'une réconciliation hégélienne prochaine de l'humain avec la nature l'objet de tous les efforts. Dans ce contexte l'appel à « renaturer l'homme » doit se comprendre comme un appel romantique à l'authenticité, à ce que Thoreau appelle la « wildness », la créativité pure, « sans pourquoi », que Kant appelait aussi le génie. Ceci est cohérent avec ce que Moscovici disait de l'importance de la « norme d'originalité » pour la réussite des minorités actives. L'écologisme se manifeste plutôt comme un contre-ordre, dévoilant et déconstruisant un autre ordre : celui des sociétés de croissance, qui semble bien être passible, quant à lui, des accusations dont l'écologisme fait l'objet. L'action écologiste conteste le jeu d'institutions modernes, jugé incompatible avec aucune forme possible de « l'humanisme », au motif qu'un mode de vie qui fait de la croissance son axiome n'est pas généralisable, et va donc, tôt ou tard, produire de l'exclusion et non de l'intégration. Ce que l'Occident a pris pour la nature humaine, et que Ferry a parfaitement défendu, doit donc être révisé – au nom même de l'humanisme. Mais les pratiques « écologiques » ne forment pas un ensemble déterminé. Il est ouvert, bien qu'informé par la connaissance écologique. D'où l'intérêt de Thoreau, qui décrit, dans *Walden*, l'expérience qu'il mène d'une vie retirée en autarcie, dans une cabane qu'il construit de ses mains

en 1845. Il vit là pendant « *deux ans, deux mois et deux jours* ». Refusant de payer des impôts au motif qu'ils servent à financer des causes qu'il ne soutient pas, Thoreau en tire une célèbre réflexion sur la résistance à un État injuste (*Civil Disobedience*, 1849). On retrouve les fondamentaux écologistes.

Mais un monde « enchanté » peut aussi désigner un monde baignant dans le religieux, comme le suggère Marcel Gauchet. Cet auteur semble pertinent à bien des points de vue, pour le problème qui nous occupe. Il a publié cet ouvrage nommé *Le Désenchantement du Monde* (1985) qui fait autorité sur la question. Proche de Dominique Bourg, il a été un protagoniste actif de la controverse autour de l'écologisme. La confrontation avec Marcel Gauchet se révèle en effet particulièrement éclairante, pour comprendre le statut de l'écologisme, ainsi que celui de la modernité. Pour cet auteur la clé de la scientifisation des savoirs, à l'époque moderne, n'est pas dans une sécularisation entendue comme une disparition du religieux, mais dans sa reconfiguration : il est devenu privé, se retirant de l'espace public, sans se retirer des sociétés. Dieu quitte la nature, ce qui laisse la nature à disposition de la manipulation humaine. De là, évidemment, que l'écologisme et son souci de protection de la nature puisse être compris comme un « retour à » une époque révolue. Les écologistes sont-ils alors ces contempteurs du *New Age*, comme ils sont décrits parfois ? Pas exactement. À l'examen c'est au libéralisme et à l'industrialisme que le *New Age* se révèle lié, moins qu'à l'écologisme. Plus ennuyeux, la définition que Gauchet propose de la religion se révèle difficile à distinguer d'une définition de la science : « *le dehors comme source et l'immuable pour règle : voilà véritablement le noyau dur des attitudes et de la pensée religieuses* » (*ibid.* : 20). La science a bien les mêmes caractéristiques : c'est un discours sur « le dehors » (la nature), en tant que celui-ci est « immuable » (les « lois de la nature »). Et que penser des « lois de l'économie », dans ce contexte ? La quête de valeur ajoutée devient bien, avec la modernité, le point fixe de l'activité de la société civile ; et la rationalité dont elle procède est « extérieure », au sens où il y a ou il n'y a pas « gain économique », ce n'est pas une question d'opinion mais de calcul. Elle n'est donc pas seulement « scientifique », selon cette définition de Gauchet, mais « religieuse ».

Arrivés à ce stade nous ne pourrons pas plus longtemps ignorer l'objection marxiste classique selon laquelle Ferry et Gauchet ne font que sacraliser l'ordre libéral, c'est évident. Pour les marxistes, les libéraux ont une propension bien connue à n'opposer que des ordres formels, abstraits, pour nier les destructions et les souffrances concrètes, en voulant à tout prix « maintenir l'ordre ». L'essence du geste marxiste, qui se trouve en cela en parfaite continuité avec le romantisme, et avec l'écologisme, est au contraire d'opposer le concret (le vécu) à l'abstrait. Pourtant le marxisme a réduit le concret à la lutte des classes et à l'expansion des forces productives, l'être humain exerçant son « activité générique » au travers des sciences et techniques. C'est même précisément par ce biais-là que le capitalisme était jugé porteur d'universel. C'est ce que le marxisme classique conservait du capitalisme, le fruit du « travail du négatif ». La régularité avec laquelle les divers postmodernismes qui se réclament de Marx ont évité cette question est tout aussi remarquable, comme s'il s'agissait là du plus sacré de tous les sacrés, comme le supposait Jacques Ellul. Si elle est « réflexive », la postmodernité ne l'est, aux yeux de l'écologisme, que sur des aspects secondaires, sans conséquence ses fondements profonds. Comme Deleuze et Guattari, elle continue de penser que l'harmonie passe par l'échange à bénéfices réciproques. Aucune autre forme de civilisation ne semble possible. La postmodernité ne semble donc pas plus sécularisée que la modernité : elle « croit » et a foi tout autant qu'elle dans l'expansion des forces productives. Au contraire les

écologistes opposent, rapport après rapport, « la science » à ceux qu'elle qualifie de « techno-optimistes » ou de « cornucopiens », qui, comme Ferry, comme Gauchet, et comme bien d'autres, estiment que la question écologique est soluble dans les institutions héritées.

Qui a « foi » et qui « sait », alors ? Le partage entre le religieux et le scientifique semble poser problème. Nous devons donc reprendre cette question à nouveaux frais. Le cadre que propose Gauchet est insatisfaisant. Plutôt que d'examiner une par une toutes les thèses disponibles sur la nature de la science et celle de la religion, ce qui serait fort long, nous poserons d'emblée que le cadre proposé par Sartre et par Whitehead est le plus proche de la vérité, en la matière. Nous le confronterons rapidement avec les thèses les plus connues en matière de religion, notamment Durkheim, Lévi-Strauss, Dumézil, Eliade, Bourdieu, Girard et Gauchet. Puis nous montrerons que ce cadre est capable de rendre compte des enjeux d'une décroissance, hypothèse que l'anthropologie moderne exclut, et qui est pourtant la conséquence logique d'une prise au sérieux de l'écologie politique. Notre anthropologie passe ces tests et se propose donc à la fois comme fondement anthropologique de l'écologie politique et comme universel alternatif à celui proposé par la modernité, puisque ces deux questions n'en forment qu'une. Si l'écologisme est si critique de la modernité, c'est parce que ce signifiant est mobilisé pour justifier un ordre qui lui semble contraire à l'universalisme de l'espace écologique et de la science.

Mais voici que se font jour deux objections, chacune plus lourde d'enjeux que l'autre. La première est que cette « anthropologie par provision » pourrait bien n'être que le résultat d'élucubrations parisiennes, françaises, européennes ou occidentales. Or le problème de l'écologie politique n'est pas celui d'une décroissance, ni même d'une prise en compte de la nature, mais celui d'une alternative à l'universalisme moderne qui se trouve mis en échec en pratique dans le processus international. Se pose donc la question de la validité de cette anthropologie dans un contexte non-occidental, non-moderne, non-Français. Si les sociétés n'aspirent qu'à la croissance, ou qu'à la lutte des classes, comme le soutient l'universalisme moderne, alors l'écologisme échouera, et nous devrons conclure que l'universalisme est une chimère que poursuivent les sociétés, sans espoir de fin, dans une espèce d'hégélianisme éternisé. La seconde objection est plus redoutable encore, mais elle va dans le même sens. Elle vient de ce que la modernité se définit comme étant le lieu de « l'égalité », alors que le monde non-moderne, qu'il soit antique, moyenâgeux ou sous-développé, serait celui de « la hiérarchie ». C'est ce que soutiennent les libéraux (Bourg, Aron, Gauchet etc.) et le marxisme classique, en tant que la bourgeoisie est « révolutionnaire ». Cela implique que le « pas de côté » que tente l'écologisme ne serait rien d'autre qu'un retour « en arrière », une sortie de la modernité. Est-ce fondé ? N'y a-t-il, hors des sociétés de croissance, que la hiérarchie ? Si tel était le cas, ce serait dramatique, car l'universalisme serait un projet totalement vain.

Pour mettre l'universalisme moderne à l'épreuve, le cas de l'Inde s'est imposé, pour plusieurs raisons. Outre les aspects pratiques, sur lesquels nous reviendrons plus loin, la raison principale, sur le plan théorique, est que la société de « castes » qui est unanimement jugée caractéristique du sous-continent est souvent mobilisée par les observateurs pour donner en exemple une société en totale opposition avec la modernité. Ainsi Edward Shils, pour qui l'Inde est le contre-exemple absolu (1962 : 34) ; Raymond Aron, pour qui les castes sont l'antipode de la modernité (1969 : 274) ; Merkl, qui estime que l'Inde fait figure de miracle démocratique (1993) ; ou Robert Dahl, pour qui l'Inde est une « *improbable démocratie* »

(1998 : 151). Si l'Inde est l'extrême opposé de la modernité, alors c'est un terrain idéal pour tester notre anthropologie par provision, et voir dans quelle mesure elle sait distinguer (vraiment) l'universel du particulier. Si l'Inde des castes se trouvait être quelque chose de plus complexe que ce royaume de la « hiérarchie », alors il serait possible de soutenir la thèse écologiste et plus généralement tiers-mondiste selon laquelle le monde sous-développé ne recèle pas nécessairement moins d'universalité et d'émancipation que le monde développé.

À la lumière de cette confrontation, le risque de « retour à la hiérarchie », brandi par les Modernes pour défendre la croissance, paraît justifié, mais sous un angle inattendu, et nullement mystérieux. Il n'a pas le sens d'un « retour » à une époque cosmologique ou métaphysique, que nous n'avons semble-t-il jamais quitté, puisqu'aucune société ne semble y avoir jamais vécu, une fois les biais ethnocentriques mis de côté. Le risque de « retour à la hiérarchie » renvoie principalement à l'aliénation par la rente, que la croissance permettait superficiellement d'effacer, en assurant une promotion économique de tous, apparemment sans fin. Du point de vue d'Illich, « l'intouchabilité » n'a rien de mystérieux, elle est une conséquence de la rente dont jouissent les Brahmanes, pour s'être arrogés l'autorité sur le périmètre de « la religion » entendue comme pureté spirituelle... Si les modernistes croissancistes n'ont pas vu d'universalité chez les « sous-développés », c'est en partie parce qu'ils ont assimilé la quête de richesses autres que la seule croissance économique (et la lutte des classes) à de la « magie », « superstition » ou « hiérarchie ». Comme ils tenaient cette quête de croissance pour seule rationnelle, ils ne trouvaient dans les autres sociétés que d'incompréhensibles résistances. L'anthropologie fondamentale que nous proposons et dont nous tenons qu'elle est au fondement de l'écologisme est donc du même coup une véritable « anthropologie symétrique ». Elle ne demande qu'à être davantage testée empiriquement pour le vérifier. Elle permet donc aussi de rétablir un dialogue à l'échelle globale, vers des solutions négociées, sans négliger de pointer du doigt les sources de l'aliénation. Partout dans le monde, le problème, c'est la rente. Ceci interdit aussi de trop attendre des négociations internationales, qui ne font que refléter l'état des rapports de forces internes aux États dont les diplomates ne sont que les représentants.

Notre conclusion est donc que l'écologisme a bel et bien même statut que le paradigme qu'il prétend remettre en cause : la modernité, en tant qu'il prétend à l'universalité et en démontre pleinement la capacité, au moins théorique. L'écologisme se présente donc comme un nouvel « universel concret », une nouvelle époque. Ainsi se voit expliqué ce dont Catherine et Raphaël Larrère ou Alain Lipietz avaient eu l'intuition. Cherchant à instaurer une nouvelle économie des immobilités, l'écologisme peut prétendre au titre de nouvelle science aussi bien que de « nouvelle religion ». C'est aussi ce qui signe sa proximité avec le « socialisme utopique », qui se présentait comme une réactivation du christianisme. Son contenu concret est très proche des thèses de Gandhi ou d'Anil Agarwal, d'un village de villages, fondé sur une solidarité « translocale », cosmopolitique. Cette conclusion est pleine d'espoir car elle trace des voies de sortie crédibles, bien que nul ne puisse prévoir où et quand elles se concrétiseront. Car d'après Serge Moscovici, « *il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer* », comme le suggère la devise de Guillaume d'Orange, qui exprime très bien la sagesse qui découle de la nouvelle perspective.

5.1. « L'ordre naturel » contre « l'homme-artifice » ?

Le fait que l'écologisme, en tant que mouvement politique, s'appuie sur l'écologie, une « science de la nature », conduit les observateurs à se méfier d'une triple confusion qui ne dirait pas son nom, et menacerait le politique dans son existence même, la subjectivité qui le rend possible se trouvant radicalement exclue, sans droit de cité, d'une manière ou d'une autre.

La première confusion porte sur la distinction entre les faits et les normes. L'écologisme, se fondant sur une science, serait susceptible « d'éviscérer » le politique, comme l'a écrit Bruno Latour dans un ouvrage à succès (Latour, 1999 : 35). Une telle posture serait « *une bizarrerie stratégique* [chez les écologistes] *qui rend impraticable le combat politique* » (*ibid.* : 34). Luc Ferry met aussi en avant une « *nouvelle cosmologie* » (1992 : 22), qui renoue avec une notion, « *qu'on croyait discréditée jusqu'à la racine* », celle de « *système* » (1992 : 23) – ce que confirme Latour (1999 : 36). Le marxisme classique, qui avait remplacé le politique par la science, constitue un précédent et un repoussoir de choix en la matière. Le cas de Jerry Mander, cité plus haut, n'est pas isolé. Barry Commoner (1972) estime en effet que l'observation de la nature permet de tirer quatre « lois », des règles pour l'agir écologique :

- tout est connecté à tout, dans la biosphère ;
- tout va quelque part, il n'y a pas de « déchets » dans la nature et pas d'ailleurs où jeter les choses ;
- la nature sait mieux que nous (« nature knows best ») ;
- tout se paie dans la nature, il n'y a pas de « repas gratuit ».

Ces maximes sont largement reprises dans la littérature écologiste. Elles sont citées par Dominique Simonnet, par exemple (1979 : 15) et par Lalonde (Lalonde & Simonnet, 1978 : 61). Ceci trahit-il, de la part des écologistes, une tendance à dériver les normes des faits ?

La seconde confusion viendrait d'un usage abusif du recours à la biologie qui, sans tuer complètement le politique, l'amputerait quand même sérieusement, à l'instar de la « sociobiologie » qui cherche à expliquer des comportements humains par des déterminants biologiques (Guille-Escuret, 1996), ainsi la célèbre thèse d'Edward O. Wilson selon laquelle les comportements sont largement déterminés par la génétique (1980) ou la théorie du « gène égoïste » soutenue par Richard Dawkins (1976), ou encore Gary Becker (1976). En témoigneraient notamment les curieuses collusions idéologiques qui semblent caractériser le milieu écologiste. On se souvient évidemment des accusations lancées par Dominique Bourg et Luc Ferry, entre autres. Elles ne sont pas isolées. Guille-Escuret fait ainsi d'Ernst Haeckel le père du « *darwinisme social* », ou plutôt du « *lamarckisme social* » : une théorie de l'hérédité des caractères acquis (Guille-Escuret, 1996 : 4045). Konrad Lorenz, qui passe pour être le fondateur de l'éthologie, la science des comportements, et est membre du Comité de Soutien des Amis de la Terre (Samuel, 2006), a maille à partir, dans les années soixante-dix, avec des accusations de collusion avec le nazisme. Jean Rostand, biologiste, membre de la société zoologique de France, fondateur du Front international anti-nucléaire contre les centrales nucléaires (1976) et aussi membre du comité de soutien des Amis de la Terre, est accusé d'avoir soutenu les écrits d'Alexis Carrel et la loi nazie de 1933 prévoyant la stérilisation des

personnes atteintes de certaines formes de maladie mentale (Carrel, 2006 : 8-12). Les conséquences politiques seraient potentiellement dramatiques : de tels courants n'auraient pour tout but que cette « biopolitique » théorisée par Foucault : une politique des corps, ignorant la subjectivité. L'accusation est suffisamment répandue et crédible pour être reprise comme hypothèse de travail par Pierre Lascoumes, qui se demande si l'écologisme n'est pas porteur d'un « écopouvoir », insensible au débat.

La troisième confusion vient de cet acharnement apparent des écologistes contre « l'artificiel », et cette défense corrélative du « naturel ». A nouveau la modernité tient l'artifice pour une condition du politique en tant que tel, au motif que ce domaine est celui dans lequel l'être humain s'organise lui-même, contre le naturel compris comme ce qui se donne spontanément et sans réflexion. La modernité se distingue en outre de l'Antiquité d'Aristote en ce qu'elle ne se contente plus d'imiter la nature, mais de la transformer, soutient-on fréquemment. Les écologistes, en luttant pour le « naturel », ne verrait pas qu'ils sont en train non d'inventer quelque chose de neuf mais de tenter de revenir en arrière – un geste dont nous avons compris maintenant qu'il est à la racine de toutes les catastrophes totalitaires du XXème siècle.

Un indicateur souvent mis en avant pour accréditer ces différentes thèses est que les liens des naturalistes avec les mouvements écologistes militants sont nombreux et étroits. Et c'est effectivement le cas. William Vogt obtient un diplôme de biologie au Bard College en 1925. Il est membre de l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN). Fairfield Osborn Jr est le fils du paléontologue découvreur du tyrannosaure. Il est longtemps président de la New York Zoological Society, aujourd'hui Wildlife Conservation Society (WCS), qui est aujourd'hui à la tête de 500 projets de conservation dans plus de soixante pays[117]. Aldo Leopold obtient une maîtrise de sylviculture en 1909, il est employé pendant dix-neuf ans par le service forestier américain, travaillant dans le sud-ouest des États-Unis (Nouveau-Mexique et Arizona) avant d'être transféré en 1924 vers un laboratoire de produits forestiers à Madison dans le Wisconsin. En 1928, il quitte le service forestier et commence à travailler en indépendant, sur contrats, principalement dans la surveillance de l'environnement. En 1933, il est nommé professeur dans la section de gestion de l'économie agricole à l'université de Wisconsin-Madison. Il est l'un des fondateurs de la Société des Espaces Naturels en 1935. Nommé en son honneur, l'espace naturel Aldo Leopold se trouve aux frontières de la forêt nationale de Gila, au Nouveau Mexique. Rachel Carson est zoologue et a travaillé au Bureau des Pêches fédéral des États-Unis. Barry Commoner est biologiste, il fut professeur de physiologie des plantes à l'Université Washington à Saint Louis, où il crée le Centre de biologie des écosystèmes naturels. Il fonde le Parti des Citoyens, d'orientation écosocialiste, et se présente aux élections présidentielles américaines en 1980. Jean Dorst est professeur au Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris, son ouvrage est préfacé par Roger Heim, spécialiste des champignons, directeur du Muséum, qui voit dans l'ouvrage une expression de la « *raison rigoureuse, inattaquable, souvent d'autant plus cinglante qu'elle est traduite sans excès, comme venue naturellement d'un jugement scientifiquement établi, objectivement atteint dans les limites de l'acquis* » (Dorst, 1965 : 4). Dorst est vice-président de la commission pour la protection des espèces menacées de l'UICN. Paul Ehrlich est professeur dans le domaine de l'étude des populations au département des sciences biologiques de l'Université de Stanford et président du Centre de Biologie de la Conservation. Sa femme Ann est professeure associée au même centre. Le manuel de référence en matière d'écologie, les deux volumes rédigés par François Ramade

[117] Source : Rapport 2010. http://www.wcs.org/about-us.aspx

(2003, 2005), comportent d'importantes sections dans lesquelles sont examinés, et généralement dénoncés, les effets de l'action de « l'homme » sur les milieux. Ramade lui-même a été président de la Société Nationale de Protection de la Nature. Joël de Rosnay est biologiste, il commence par enseigner la biologie et l'informatique au Massachusetts Institute of Technology, à Stanford. Par la suite il est directeur des applications de la recherche à l'Institut Pasteur, puis directeur de la prospective et de l'évaluation de la Cité des sciences et de l'industrie de La Villette. Jean-Marie Pelt, pharmacien agrégé, est d'abord professeur de biologie végétale et de cryptogamie à la Faculté de pharmacie de Nancy. En 1971 il fonde l'Institut européen d'écologie, et enseigne la botanique et la physiologie végétale à la Faculté des sciences de l'Université de Metz. Les auteurs du rapport au Club de Rome ne font guère exception à la règle. Donnella H. Meadows obtient un doctorat en biophysique en 1968 et travaille avec son mari Dennis au MIT sur l'approche systémique. Et l'on pourrait ainsi détailler longtemps les liens entre écologisme et sciences de la nature.

Reprenons ces différentes accusations et examinons-les une à une.

5.1.1. Dériver une norme d'un fait ?

Peut-on dériver une norme d'un fait, allant ainsi à l'encontre de ce que suggère la célèbre thèse de Hume ? Ou n'y a-t-il aucun passage entre le fait et la norme, l'homme n'étant qu'un « *être-pour-la-loi* » (Ferry, 1992 : 54) – une loi purement artificielle, comme le soutient Ferry ? Doit-on récuser toute tentative inspirée de celle de Michel Serres, pour qui on peut dériver un droit d'un fait, sur le modèle de la loi en sciences ? « *Il s'agit d'un droit, donc d'une convention arbitraire. Mais il concerne les faits, établis et contrôlés, ceux de la nature* » (Serres, 1990 : 44). Les normes peuvent-elles ne rien devoir à la nature, et tout tirer de la capacité normative humaine, de ce fameux « sujet de droits », qui serait seul et unique créateur du droit ?

Revenons à la démonstration de Ferry, pour la lire de près, suivant une méthode jusqu'ici éprouvée avec succès. On constate que cet auteur ne tire pas ses normes entièrement de « lui-même », à la manière du baron de Münchhausen qui se soulevait en s'empoignant par ses cheveux. Au contraire Ferry consacre plusieurs pages à diverses expériences du rapport à l'animalité (corrida etc.), étant explicitement à la recherche de normes. Ferry procède par l'expérience, et non par la déduction transcendantale ou quelque autre méthode *a priori*. Il cherche à penser notre rapport à cet objet particulier parmi d'autres, dans le champ de l'expérience : l'animalité. Ce faisant, Ferry est contraint de consacrer de longues pages aux résultats obtenus par les sciences de la nature, dans le but de séparer ce qui, dans la nature, est animal, de ce qui ne l'est pas. Et la conclusion tombe : l'animal n'est « ni homme ni pierre ». Cette différence n'est pas d'ordre moral mais d'ordre empirique, quant à sa source, et ontologique, quant à son statut : l'animal n'*est* ni un homme ni une pierre, et cela ne tient pas seulement à une décision ou à la volonté humaine, serait-elle même l'expression d'une volonté générale. Il existe certes des cas limite, tels que les cristaux et les virus, à une extrémité du spectre, et les grands singes, à l'autre, mais si la différence entre un homme et une pierre a un sens, c'est par nature, et non par convention. Différentes conventions morales peuvent être tirées de ce fait, on se rappelle des divergences entre Ferry et Regan, mais le fait persiste, en lui-même, comme élément objectif de la discussion auquel tous se réfèrent, et qui vient borner les divergences

possibles. Rien ne démontre que l'animal soit une machine, par exemple. Aucun scientifique ne peut, à ce jour, justifier ce qui ne reste qu'une hypothèse et ne permet de rendre compte que d'une partie du comportement animal. Rien ne justifie, par conséquent, de traiter l'animal comme une machine. D'un autre côté rien ne démontre non plus que l'animal soit tout-à-fait un homme, même dans le cas des grands anthropoïdes : c'est ce que disent les faits, et non les normes. Nous sommes donc contraints d'attribuer à l'animal quelque chose qui n'est ni un comportement mécanique ni un comportement rationnel, que Ferry, comme Jonas, appelle « finalité », et que Jacques Monod appelait « téléonomie » (1970). Dans tous les cas c'est bien sur le témoignage de la nature que nous sommes contraints de ne pas confondre la pierre et le chimpanzé, quant au statut ontologique, quand bien même ce qu'est « la vie » resterait le lieu d'une discussion et d'un débat et devrait être adapté aux différentes formes de vie. L'important ici est de noter que c'est bien sur le témoignage de la nature, et non en raison de la structure de notre entendement, ou de notre bon vouloir, que nous attribuons cette finalité. Notre connaissance est construite, mais l'objet est donné. Et ce témoignage de la nature est un élément capital dans l'établissement du jugement moral, puisque c'est de lui que dépend l'attribution de ce statut « *d'analogon de liberté* » qui conduit Ferry à reconnaître des obligations envers les animaux en tant que tels, on l'a vu dans la seconde partie. Il est question ici de vérité comme adéquation, aussi n'est-il pas scandaleux que la convention (conceptuelle) corresponde au fait.

La même démarche vaut au-delà de l'animal, pour les écosystèmes. Ferry part de nouveau en quête de normes, à leur propos. Il met longuement en garde contre tout « vitalisme », « animisme » et autre rapport à la nature qui ferait de cette dernière une entité qui serait de part en part dotée de finalité. Soutenant d'abord que la nature et la montagne sont le domaine du chaos (Ferry, 1992 : 154), que ce sont des lieux à aménager, à humaniser, il admet finalement qu'un ordre existe qui n'est pas le fait de l'humain, que les écosystèmes sont mieux arrangés que la plupart des constructions humaines. Et il finit par reconnaître la possibilité d'élaborer une théorie des devoirs envers la nature comme telle, du fait de son « *équivocité* » (*ibid.* : 211). Une équivocité qui paraît maintenant étendue à tout ce qui a de l'ordre dans la nature, et pas seulement à ce qui possède de la vie ou de l'animalité. Nous devons préserver ce qui nous paraît déjà humain (*ibid.* : 211). Rien n'interdit, par conséquent, tout en restant dans le cadre proposé par Ferry, de soutenir la position de Lovelock, qui voit dans la biosphère un être « organisé », et en déduit des devoirs, une dignité intrinsèque. Lovelock (1997) parle bien d'être organisé et non vivant, il ne soutient pas que la planète se reproduit et génère une descendance à la manière d'organismes vivants, ce qui serait absurde.

Ferry s'aligne donc sur la position de Michel Serres, en substance : d'un fait découle une norme, ou une gamme de normes (car il peut y avoir un certain désaccord), et cela parce que la raison morale s'accorde, d'un individu à l'autre, sur les rapports que nous devons entretenir avec certaines choses. Elle est partagée. Serres a sans doute été trop rapide, sur la forme, trop elliptique, trop poétique, peut-être, dans ses propos, prêtant le flanc à des interprétations éloignées de celle qu'il défendait. On ne sait pas bien, en particulier, si son droit au sens d'une « convention » est morale ou conceptuelle, vérité morale, en tant que quelque chose est universellement important, comme des droits universels, ou vérité comme adéquation d'un concept à une chose. Serres transpose un peu trop brutalement une observation qu'il faite dans le cadre de la pratique scientifique vers une analyse sociale dont il méconnaît les tenants et les aboutissants. Cet auteur n'explique pas bien pourquoi le cas de l'écologie mêle faits et normes. Il ne montre pas assez en

particulier que la nature dont parlent les écologistes est fragile, qu'elle n'est pas inexorable comme la gravité de Newton ou les caractéristiques chimiques des matériaux. Les écosystèmes ne présentent pas de « loi » immuable, ce sont des causalités complexes et évolutives, des déterminismes plastiques qui expliquent par exemple que l'individu s'essouffle lorsqu'il marche et s'élève en l'altitude, sans interdire d'inventer des bouteilles à oxygène pour palier au problème. Les bouteilles sont faites en acier, puisé dans le sol, bref la solution est le résultat d'un réarrangement de la nature. La nature transforme elle-même la nature à grande échelle, comme nous l'avons rappelé dans la première partie. La plasticité est partout, l'écologie n'est qu'une science des causes et des conséquences : c'est un conséquentialisme.

L'accusation de « scientisme » dans ce contexte est vide de sens, ou en tout cas pas plus solide qu'en économie, quand l'expert se livre au décompte des coûts et bénéfices : soit l'ordre (de la nature) est fragile et une norme est défendue pour le protéger, soit l'ordre est inexorable et hors du domaine des normes. Les écologistes ne cherchent à « ancrer » le comportement humain dans « la nature » que parce qu'agir dans cette dernière provoque des conséquences. Et agir en tenant compte des conséquences réelles, et non fantasmées, est simplement l'expression de l'action rationnelle, telle qu'elle est habituellement défendue par les Modernes eux-mêmes. Encore une fois, Moscovici avait vu juste : l'écologie comme science découle des pratiques écologistes, et non l'inverse – de même que l'économie découle des pratiques marchandes. De là qu'Yves Frémion considère l'écologie à la fois comme une science et comme un modèle idéal (Frémion, 2007 : 12). L'écologie cherche à décrire ce qui a un ordre qui semble « déjà humain » aux écologistes et dont ils entendent préserver la pérennité. C'est aussi la science qui permet de fabriquer cet ordre, de le faire émerger. Il n'y a donc pas de confusion entre être et devoir-être : c'est parce que l'être est menacé de disparition que le devoir-être émerge comme lui étant étroitement lié. Le devoir-être n'est pas écrasé sur l'être. La reconnaissance de ce point n'implique pas l'existence d'un consensus sur les normes morales qui sont à promouvoir, d'ailleurs – on se rappelle l'écart entre la position de Ferry et celle de Regan, à nouveau.

Quand on quitte les positions idéologiques abstraites, le fossé entre être et devoir-être n'est pas aussi grand qu'il ne paraît l'être dans les écrits de Bourg, Ferry ou Latour. Le cas des écosystèmes et du vivant n'est d'ailleurs pas si isolé ou extraordinaire qu'il en a l'air. Qu'il s'agisse de la balistique, des techniques de détection d'empreintes, ou tout simplement d'un relevé des emplois du temps et des témoignages, la nature est toujours là, dans les tribunaux, présente, de manière banale : c'est parce qu'une personne ne peut pas être à deux endroits au même moment qu'un alibi peut fonctionner et être vérifié, ou pas. Les « lois de la nature », les possibles et les impossibles, les diverses relations de cause à effet, sont toujours prises en compte dans l'action humaine. L'écologisme ne demande souvent pas davantage que d'étendre cette prise en compte à de nouveaux objets et de nouvelles causalités.

La démarche se révèle d'ailleurs compatible avec Kant, puisque chez lui la distinction entre ce qui relève de la téléologie, dans la nature, et ce qui n'en relève pas ne peut être établie sans le recours de l'expérience et de la discussion contradictoire, nos sens pouvant toujours nous abuser. Pour Kant c'est le travail même des sciences de la nature, jamais achevées, que d'établir ce qui revient au mécanisme et ce qui revient à la finalité (1797 : §74). Cela inclut les humains, bien entendu, et explique que le « jugement téléologique », chez Kant, débouche sur l'intersubjectivité, comme le suggèrent Alexis Philonenko et Alain Renaut. En droit rien n'interdit que l'animalité et même la biosphère en fassent partie, pourvu que le coefficient de

finalité soit différent, bien évidemment. Et là encore c'est aussi une question de fait, d'expérience, de témoignage objectif de la nature, et pas seulement des sens (subjectif). C'est à cette conclusion que Ferry est conduit, contre ses thèses de départ.

L'argument écologiste de la « prise de conscience » écologique[118] se justifie donc pleinement – et rien, chez Kant, ne s'y oppose. Tout indique, au contraire, que cette discussion est la bonne, pour leur combat : les écologistes ont raison d'opposer le vivant au mécanique, car ce faisant, ils déplacent les lignes du vivant, et par la même occasion les exigences éthiques. Ce qui était inerte, dans la conception moderne, devient animé. Et ce qui est animé ne peut être traité simplement comme un moyen : la loi morale semble s'imposer avec cette inexorabilité que lui attribuait Kant. Les caractéristiques intrinsèques d'une chose, son essence, sa nature ont une influence déterminante sur le jugement moral. C'est le déni d'humanité qui a permis aux nazis d'abaisser la barrière morale et d'exterminer les Juifs comme s'il s'agissait de bêtes. C'est le déni d'une nature humaine commune, encore, qui a conduit à théoriser l'existence de races. D'ailleurs c'est le critère que Ferry met finalement en avant au fondement des droits de l'homme moderne, dans un autre ouvrage : « *l'affirmation de l'existence d'une nature humaine* commune » (souligné dans le texte) (Ferry & Renaut, 2007 : 476). Prenons-le au mot : si cet auteur a besoin de se référer à une « nature humaine commune », c'est bien parce que « l'Homme » n'est pas seulement « arrachement » perpétuel à lui-même. Être humain c'est aussi faire montre d'une certaine facticité qui, comme le suggérait Sartre, rend capable de responsabilité, bien qu'on ne sache pas trop comment ce fait se produit (ce qui justifie la précaution dont fait montre Jonas, qui met en garde en matière de manipulations génétiques notamment). L'écologie politique ajoute que les animaux ont aussi quelque chose de commun avec nous, et même que l'ensemble de la nature peut être considéré comme notre « corps inorganique », pour employer le mot de Marx. C'est pour cette raison que l'écologie profonde met en avant une ontologie, avant une éthique. Elle en fait un problème de reconnaissance, en somme. Que l'altérité soit là est d'abord un fait.

5.1.2. Un « sociobiologisme » ?

Second problème : faire appel au vivant, est-ce commettre un « sociobiologisme », un réductionnisme qui cherche à expliquer des comportements humains par des déterminants purement biologiques (Guille-Escuret, 1996) ? Edward Goldsmith, par exemple, est cité comme précurseur d'une politique s'inspirant ouvertement de la biologie (Jacob, 1999 : 242). Une controverse a pu éclater aussi autour de la proposition de Dipesh Chakrabarty de faire entrer l'humanité comme espèce dans l'histoire[119].

Une première objection est que cette thèse amalgame deux choses, en réalité : la reconnaissance d'une dimension du monde que l'on peut qualifier de « biologique », et le « biologisme » ou « sociobiologisme » entendu comme synonyme de réductionnisme, c'est-à-dire de lecture du monde amputée d'une partie de ses faits. Que les écologistes insistent sur la dimension biologique ou plus exactement écologique du monde, cela parce que les analyses dominantes n'en tiennent pas compte et de ce fait ne raisonnent que sur une partie des causes et des conséquences qui sont à l'œuvre n'implique pas qu'ils le réduisent entièrement à cette dimension, sans reste. Ce qui est reproché à la sociobiologie n'est pas de faire appel à la réalité

[118] Première partie du livre de Dominique Simonnet (1979), notamment, mais aussi Arne Naess.
[119] Revue des Livres, novembre 2012.

biologique du monde, qui relève du fait vérifiable, ou alors la biologie et la médecine n'ont pas d'objet et ne sont que des rituels magiques, mais d'expliquer l'évolution d'éléments sociaux, culturels, en particulier quand ils sont enjeu de pouvoir, par des schèmes biologiques, des causalités n'impliquant aucune responsabilité humaine, aucune subjectivité. Comme le souligne Georges Guille-Escuret (1996) la « sociobiologie » se caractérise par le fait de négliger que des concepts tels que la « sélection naturelle » perdent toute pertinence hors d'une définition biologique rigoureuse. Ils ne sont pas valables pour expliquer à eux seuls les phénomènes sociaux ; pour autant il est proprement inconséquent, sur le plan de l'analyse du monde, de ne pas tenir compte des apports des sciences naturelles, puisque notre activité s'objective toujours dans la nature, au travers de notre devenir-matière, de notre facticité, comme le disait Sartre.

En réalité les écologistes sont méfiants envers le sociobiologisme, et même envers la science en général, jugée coupable de réductionnisme, de localisation fallacieuse du concret. Edward Goldsmith, qui est souvent considéré comme le plus « biologisant » de tous, affirme ainsi que « *l'écologie est subjective* » (1992 : chapitre 13). Il n'entérine ni la notion de race, ni la compétition, qui sont caractéristiques de la « sociobiologie ». S'il s'en prend à « l'homme », c'est à « l'homme moderne » (1992 : 209), et non à l'homme en soi. Goldsmith informe son discours des meilleurs résultats de la science. Et en agissant ainsi, en traquant la finalité à la lumière de la science, il ne fait que suivre les conseils de Kant. Il s'écarte explicitement et délibérément de la « sociobiologie », critiquant notamment la thèse du « gène égoïste » développée par Richard Dawkins (1992 : 231). Il précise que « *l'écologie est l'organisation unificatrice de la connaissance* », pas de la vie, pas de la politique ; que si « *l'écologie cherche à dégager les lois de la nature* » (*ibid.* : 26) ce ne sont pas des lois absolues comme en mécanique mais des schèmes de causalités qui indiquent le prix à payer pour une action. Comme en économie. Le modèle, ici, c'est la santé : une régulation fragile, et non inexorable (*ibid.* : 27). Ranger Goldsmith parmi les sociobiologistes, c'est ne pas l'avoir lu. Moscovici va jusqu'à inverser les choses, et faire de l'écologie la fille de l'écologisme (2002 : 197). Et comme ce dernier n'est qu'au stade de projet, de brouillon, « *il n'existe pas actuellement de théorie écologique* » (*ibid.* : 133). Ce qu'il veut dire par là est que l'écologie est le produit des pratiques militantes, des désirs individuels, pas le fruit d'une petite bande de scientifiques qui détiendraient les clés de l'action quotidienne de chacun.

Et la *deep ecology* ? L'épouvantail n'en finit plus de nous décevoir. Naess sépare soigneusement la question de la vie bonne de celle des normes, qui permettent d'articuler les différentes conceptions de la vie bonne entre elles (Naess, 2008 : chapitre 2), plaçant ainsi le juste avant le bien. Il sépare la sagesse de la politique, renvoyant la première à un choix personnel et préservant ainsi une sphère privée (*ibid.* : chapitre 6). Il met en garde contre le danger de vouloir dériver des normes directement de la science (*ibid.* : 74). Affirmer que les huit propositions de la plate-forme de l'écologie profonde peuvent « *être ramenées à un seul et unique principe : celui de l'imitation de la nature* » (Bourg, 1996b : 41) est donc foncièrement inexact, outrancier, Naess n'a jamais soutenu une telle position. L'objection qu'il ferait serait celle-ci : imiter quoi, dans la nature ? La prédation ? La symbiose ? La relation de parasitage ? Ces différentes relations possibles entre les organismes sont toutes présentes dans la nature, dès lors imiter « la » nature n'a pas de sens unique. On reste confondu devant le caractère péremptoire de telles accusations, qui sont dénuées de fondement.

Puisque les écologistes ne confondent pas biologie et politique, alors peut-être sont-ils coupable de réduire la politique à la survie, faisant le lit d'un gouvernement « biopolitique » (Foucault, 2004), au sens où la politique serait ramenée à gestion des corps et des processus vitaux ? L'écologisme présenterait ainsi le même défaut que celui qu'Arendt voyait dans le marxisme : ramener la vie, l'action politique et l'œuvre, à « *la nécessité de subsister* » (Arendt, 1961 : 146), qui se décline, pour le marxisme, comme travail, à l'exclusion du symbolique, puisque la superstructure est déterminée par l'infrastructure. C'est l'un des nombreux reproches que Ferry fait aux écologistes : « *dès lors que la vie devient la valeur entre toutes, dès lors que la transcendance disparaît puisqu'il n'est plus rien au-delà ni au-dessus de la biosphère, on comprend en effet qu'il apparaisse préférable d'être « plutôt rouge que mort »* » (Ferry, 1992 : 139), se référant par là au slogan des pacifistes allemands qui s'opposaient à la mise en place des Euromissiles pour faire face aux SS20 soviétiques. Selon Ferry les pacifistes ne visent qu'à la conservation de la vie, et non des valeurs, aussi réduisent-ils l'humain à l'animalité. Jean Jacob n'est pas loin de suivre ce diagnostic, expliquant que Jonas se garde de tout utopisme et entend modestement protéger la vie au sens biologique du terme (1999 : 236), et que « *la référence aux « générations futures » introduit une dimension biologisante dans le débat politique qui minore de facto l'individu pour le salut de l'espèce* » (*ibid.* : 242).

Les écologistes donnent souvent l'impression, en effet, de ne faire que se soucier des « conditions de la vie », oubliant que la survie, pour l'homme, n'a guère de sens, car cela revient à ignorer tout ce qui est proprement humain. Moscovici, pour exemple, dont on pourrait penser qu'il est le moins susceptible de ce genre de position, affirme pourtant qu'en aucun cas « *le projet de nature ne réglerait les problèmes de la société ! Il établirait simplement un certain nombre de possibilités ou de constantes dont la présence nous semble nécessaire à la vie* » (Moscovici in Ribes, 1978 : 97). Alain Hervé va dans le même sens : « *la priorité des priorités, si nous souhaitons survivre et que nos enfants survivent dans un univers désertifié, ce n'est pas l'économique mais le biologique* » (*ibid.* : 99). Nous ne multiplions pas les citations, pour éviter d'alourdir le propos, mais le constat est là : ce genre de propos peut être trouvé à peu près partout dans l'écologisme.

La thèse n'est pas fausse, mais elle est excessive, comme toujours, et elle procède d'une incompréhension profonde des motivations écologistes. D'abord, sur le plan ontologique, on l'a vu, les écologistes ne confondent jamais l'homme avec l'animal, même s'ils peuvent parfois faire des lectures réductionnistes des sociétés humaines, cela notamment parce que nombre d'entre eux ne sont pas des philosophes mais des biologistes de profession. Cet enjeu peut donc être écarté. Ensuite la lecture de Jean Jacob est pour le moins erronée : Hans Jonas évoque l'enjeu d'une vie « *authentiquement humaine* », et non celui d'une simple survie biologique (Jonas : 1979 : 36), le texte est quand même très clair sur ce point. Serge Moscovici revendique de vivre plutôt que survivre (Moscovici in Ribes, 1978 : 72). De même, pour les pacifistes, il s'agissait de mettre en avant des valeurs supérieures à la conservation de la vie au sens biologique du terme. Ces valeurs différaient simplement de celles de Ferry. Plus généralement, les écologistes cherchent, on l'a vu, à élaborer une « société écologique ». C'est même sur ce point précis qu'ils entendent se différencier des « environnementalistes ». Les sensibilités ne sont certes pas les mêmes, entre Moscovici, pour qui la nature est « *une énorme cuisine* » (Moscovici in Ribes : 66), et Waechter, que l'on sent plus rigoriste. Mais s'en tenir à la relation des écologistes à la biosphère c'est faire

l'impasse sur la critique de l'aliénation, qui est présente dans tout le discours écologiste. C'est aussi avoir une lecture réductrice de la nature, réduite à la question des aménités et des nuisances, et non aux enjeux globaux de « développement durable ». D'où Alain Hervé pour qui « *l'écologie commence partout où les individus ont été pendant des siècles volés de leur identité, de leur autonomie, de leur droit à jouir de la vie* » (1978 : 105). Les lectures superficielles et les petites phrases extraites de leur contexte continuent donc à faire les choux gras des adversaires de l'écologisme, lequel, de son côté, ne fait pas toujours beaucoup d'efforts pour éviter l'ambiguïté.

A récuser toute référence à la biologie on finit par récuser toute attitude rationnelle, et basculer dans un monde de purs esprits, de pure rhétorique, loin de tout expérience concrète. Est-il si difficile de comprendre que Chakrabarty (2009) ne se réfère à « l'espèce » que pour rendre compte de l'insertion de l'être humain dans un ensemble de relations écologiques, ce que ne fait généralement pas l'histoire classique, qui s'appuie sur une ontologie cartésienne ? Et que cela ne retire rien à la dimension culturelle de cette espèce ? Il faut croire que oui. Hannah Arendt, peu susceptible de l'accusation de réductionnisme, distingue pourtant, dans *The Human Condition*, le *bios*, qui désigne la vie spécifiquement humaine, celle des animaux doués de raison, de la simple *zoê*, qui renvoie aux autres animaux (Arendt, 1961 : 110). Évoquer la bio-logie peut donc conduire à l'homme et non à l'animal, au contraire d'une zoo-logie. L'être humain est un animal culturel, un animal politique, comme l'indique la célèbre formule aristotélicienne : *zoon politikon*. Il n'en est pas moins *aussi* un animal. Le doute hyperbolique entretenu à l'endroit des écologistes, loin d'être l'expression d'une rigueur scientifique, finit par se retourner en irrationnalisme, en défiance de principe envers tout discours scientifique. Comme ces auteurs se déclarent par ailleurs de fermes partisans du rationalisme, ceci indique surtout que l'enjeu n'est pas de discuter de l'écologisme, mais de le confiner, de l'empêcher de nuire. Ou alors que la rationalité écologique leur est simplement complètement inconnue, d'où, encore une fois, la nécessité de se documenter un peu en sciences naturelles avant de s'y intéresser, de la même manière qu'il est prudent de prendre des cours de mécanique avant de réparer son auto ou de s'informer sur notre corps avant de s'automédiquer.

Le but de la croisade de Bourg et de Ferry devient plus évident quand on se rend compte que leur inquiétude vis-à-vis d'un possible sociobiologisme qui menacerait nos sociétés reste étroitement confiné à combattre l'écologisme. Le réductionnisme de la biologie moléculaire, qui est pourtant extrêmement fort, les laisse de marbre. Jean-Pierre Changeux, dont *L'homme neuronal* (1983) avait provoqué une certaine protestation du côté des sciences humaines et plus particulièrement des psychanalystes et psychologues, du fait de son caractère outrageusement réductionniste, n'avait pas pour autant été rapproché du nazisme, semble-t-il. À l'inverse les écologistes critiquent ce réductionnisme n'est pas mis à leur crédit par Bourg ou Ferry, c'est au contraire passé sous silence. Encore une fois la critique est sélective et on voit bien que ce n'est pas la référence à la biologie qui pose problème, mais le fait de mettre en avant certains aspects de la nature, certains faits, qui pour être cognitivement construits n'en sont pas moins réels et résistants, en pratique.

Qu'en est-il des personnes ? Commençons par Haeckel. Soulignons tout d'abord qu'il n'a jamais eu aucune place dans l'écologie politique, sauf celui d'illustre ancêtre, d'ailleurs contesté, d'une science nouvelle. Mais admettons la possibilité d'un lien avec l'écologisme et examinons les thèses de l'homme. À son époque, Haeckel est un scientifique très connu, ses « *Énigmes de l'Univers* » (1902) se vendent dit-on

à 400 000 exemplaires. C'est un grand partisan de la théorie de Darwin, qui était et est encore mobilisée, notamment par Marx, Engels et le courant politique qu'ils représentent, contre les thèses religieuses créationnistes. Ses adversaires principaux sont d'ailleurs ce qu'il appelle « le camp de la réaction ». Rien n'indique qu'Haeckel puisse être accusé de « biologisme », sauf à en accuser tous les spécialistes des sciences naturelles, et leur interdire tout accès aux hôpitaux et aux tribunaux. On conviendra qu'une telle position serait un peu abusive et reviendrait en fait à s'interdire de penser. C'est le moment de la nature, chez Hegel, qui se trouverait nié au motif d'être intrinsèquement réificateur.

Quid de Jean Rostand ? Jacques Testart, le père de « l'enfant-éprouvette », explique que l'eugénisme était, à l'époque des propos incriminés, un souci universel (Testart, 1995). Seules changeaient les modalités, avec un eugénisme autoritaire, du côté de Carrel, et un eugénisme libéral, choisi, du côté de Rostand. Et, disons-le brutalement : peut-on échapper à la question de savoir si l'enfant à naître doit vivre ou pas, du fait de sa conformation ? La société contemporaine pratique bel et bien une forme d'eugénisme. Les tests de dépistage de la trisomie 21 sont faits délibérément avant la date légale au-delà de laquelle l'avortement est interdit, par exemple, pour laisser le choix aux parents. Ces questions sont complexes, nous ne les aborderons pas ici ; il suffit pour notre propos de noter que Rostand n'a jamais voulu les trancher par la science. S'il a effectivement soutenu Carrel, ce n'est pas sur le plan politique mais pour ses travaux scientifiques, Carrel ayant quand même obtenu le prix Nobel de médecine en 1912, « *en reconnaissance de ses travaux sur la suture vasculaire et la transplantation de cellules sanguines et d'organes* »[120]. Rostand a salué la percée ainsi obtenue. Cela ne vaut pas soutien à ses idées politiques. Le rapprochement entre Rostand et Carrel est donc abusif, sauf à soutenir que les opinions politiques des scientifiques sont un élément qui doit conditionner leur accès à la profession, ce qui poserait d'autres questions, plus larges. L'accusation de biologisme qui lui est portée est donc excessive, sans ambiguïté possible.

Et que penser du cas Lorenz ? Il est en fait assez similaire à celui de Rostand. Lorenz a cherché, dans les années quarante, à démontrer aux nazis que la « *domestication de l'humanité* », au sens presque moscovicien d'une excessive domesticité, était bien plus néfaste que de prétendus mélanges de races (Nisbett, 1976 : 118). Sa critique portait sur l'ordre social. De l'eugénisme, peut-être ; une vision un peu réductionniste, sans doute, mais peut-être pas plus que la tendance de Freud à tout ramener au sexe ou à la petite enfance. Ça ne vaut pas de soutien au nazisme. La lecture de *L'agression – une histoire naturelle du mal*, qui est son livre-phare, pour la littérature écologiste, lève les ambiguïtés. Lorenz explique que la nature n'est pas l'état de guerre de tous contre tous, et que les situations d'affrontement ne se produisent que dans deux cas : celui de la prédation, et celui de la concurrence. Ainsi ne voit-on jamais un lion combattre un python : ils ne sont pas en concurrence, ni en relation de prédation. Lorenz remarque de plus que la prédation n'implique aucune agressivité de la part du prédateur, il se nourrit comme quand nous prenons quelque chose dans le réfrigérateur. Cela vaut-il caution des chambres à gaz ? L'agressivité a la délimitation d'un territoire pour conséquence, sans qu'il y ait de déterminisme strict. Si elle était appliquée au comportement humain, la thèse de Lorenz justifierait davantage le comportement d'agressivité des « classes dangereuses » envers les classes possédantes que les thèses de Malthus, elle expliquerait même la permanence de l'aspiration au communisme. Abordant le cas de l'homme cet auteur juge que le drame réside dans l'invention d'une technologie meurtrière, qui conduit l'homme à tuer ses semblables au lieu de

[120] http://nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/1912

répartir l'espace disponible. La faute à la technologie, donc, et pas à « l'homme » en soi, ni aux Juifs, ni à une menace pesant sur une race supérieure. Lorenz dénonce la guerre, encourage les amitiés au-delà des frontières, le sport, qui permet la compétition pacifique, et par-dessus tout le rire, car « *l'homme qui rit de bon cœur ne tire pas* ». L'agressivité fait partie de la vie humaine, comme le soulignait Jean-Marie Müller, le théoricien de la non-violence ; le tout est de savoir comment la gérer. Pour Lorenz, vouloir éliminer absolument le mal c'est courir aux guerres de religion ; plus sage est de l'accepter et de le réguler.

Comment peut-on dans ces conditions, faire de Lorenz un nazi ? Ou même un sociobiologiste ? Ou alors doit-on, quand on œuvre dans les sciences de la nature, n'avoir aucune opinion sur la société, sous prétexte de s'intéresser à la nature implique forcément d'être misanthrope ? Mais alors que penser de la modernité, qui se fait une gloire de s'intéresser à la « vraie » nature ? Les écologistes eux-mêmes conviendraient parfaitement que le passage de la science à la société pose problème, puisqu'ils sont si soucieux du risque « d'écofascisme » ; c'était le but de *La Méthode* d'Edgar Morin de surmonter ces réductionnismes, qui sont largement conditionnés par la spécialisation disciplinaire. Comment faire de Morin un sociobologiste, comme le soutient Jacob ?

Nous devons être très attentif aux « biologismes », sous toutes leurs formes, aussi les biologistes devraient-ils, avant d'écrire des livres grands public, avoir le souci de l'écart qui sépare les hypothèses qui règlent leur discipline de celles qui règlent la société et le grand public auquel ils s'adressent. Les scientifiques, qui sont spécialisés, ne doivent en aucun cas être confondus avec des savants, car ils peuvent fort bien, de par l'étroitesse d'un point de vue ancré dans une discipline dont les présupposés peuvent être très éloignés de ceux du sens commun, soutenir des positions qui sont peut-être cohérentes dans leur discipline, du fait des hypothèses de base de celle-ci, et donc « scientifiques », mais qui deviennent scandaleuses lorsqu'elles sont soutenues sans précaution dans l'espace public, où le scientifique explique rarement que ce sont de simples « hypothèses de travail ». Mais rien ne justifie de restreindre par principe le risque de « biologisme » aux seuls écologistes. Pour savoir si un risque de biologisme pèse sur nos sociétés, cette problématique doit être abordée de manière générale, rien n'indique que les écologistes doivent être les seuls à se voir appliquer une sorte de « principe de précaution » maximal à l'endroit de leur énoncés et revendications.

Le procès qui est ainsi fait aux écologistes n'est même pas honnête, qui plus est. Il occulte le fait que les écologistes ne cessent de dénoncer le réductionnisme des savoirs sur lesquels s'appuie l'industrie. L'exemple de l'agriculture industrielle peut suffire à l'illustrer : le vivant est traité comme une chose. Une telle attitude relève bel et bien du « biologisme », ou plutôt du « physicisme » (traiter un vivant comme une chose). Que les écologistes s'indignent de cette attitude n'est pas versé au dossier. Et si Raymond Pronier et Jacques Le Seigneur ont raison de pointer les métaphores biologiques douteuses de Joël de Rosnay, qui voit les être vivants et les hommes comme les cellules de la planète Terre (1992 : 210) – métaphore que même Goldsmith n'a pas osé commettre -, ils ont tort de ne pas remarquer que le même Joël de Rosnay s'est toujours tenu du côté des autorités, de l'industrie, pas des écologistes militants. Pascal Acot s'accordait avec Serge Moscovici pour souligner les risques inhérents au systémisme du *Macroscope* : gommer les spécificités humaines (1988 : 210). Encore une fois, le glissement vers l'autoritarisme ne se produit pas là où nous l'indiquent ces auteurs.

Soulignons enfin que ne voir dans la biologie qu'un risque de biologisme induit un risque symétrique

d'obscurantisme voire de pensée magique, comme si tous les phénomènes observables n'étaient que le produit de la volonté (« l'arrachement » absolu, total et permanent). La biologie peut aussi bien avoir pour effet de « naturaliser » que de « dénaturaliser », c'est-à-dire occulter la subjectivité et la responsabilité qui sont à l'œuvre ou au contraire les démasquer. En soi, la biologie est neutre : elle n'établit que des faits, des partages, des réseaux de causalité. Appelés à expertiser les pièces à conviction dans les controverses techniques, le point de vue discipliné des sciences de la nature peut innocenter ou accuser tel ou tel acteur, comme on le voit dans le cas des changements climatiques, où l'homme et le soleil, voire les rayonnements électromagnétiques, sont désignés tour à tour dans les media comme les coupables du réchauffement (ou d'un hypothétique refroidissement) climatique. Rien n'indique que les choses vont se calmer car l'interaction avec les grandes régulations terrestres engage de multiples causalités - et comporte de grands risques, on l'a vu. Ce que les biologistes communiquent peut être essentiel, pour le progrès de la connaissance et l'émancipation. Comment admettre que les philosophes qui se prononcent avec autorité sur l'écologie politique n'aient pas la moindre connaissance en écologie ? Comment Ferry peut-il savoir que le « le marché va s'adapter » aux désirs écologistes, sans avoir analysé le problème ? La prudence empirique de Kant est oubliée, au profit de jugements dogmatiques. Pourtant c'est la raison collective qui est en jeu. Claude-Marie Vadrot rapportait déjà les mots d'un jeune chercheur, au Sommet de Stockholm, en 1972, scandalisé qu'on lui interdise de dire que l'écosystème est gravement pollué (Vadrot, 1972 : 7). Combien de chercheurs sont ainsi bâillonnés, si ce n'est licenciés pour n'avoir fait que leur travail[121] ? Est-ce là « l'humanisme » ? « Les Lumières » ? On nous permettra d'en douter.

L'universalisme de Ferry ne voit pas que les écosystèmes sont une composante aussi essentielle de la vie humaine que les droits de l'Homme ; il ne s'en soucie même pas. Il ne voit pas ou ne veut pas voir que l'arrachement à « la nature », au sens écologique, c'est la mort, c'est la sortie des milieux dans lesquels la vie est possible, c'est un écart supérieur à « l'intervalle de tolérance » que nous pouvons supporter, même si celui-ci est agrandi par les technologies qui permettent par exemple à des hommes (ou à des singes) d'aller très temporairement dans l'espace hostile. Que des intellectuels dont le gîte et le couvert est assuré se gaussent de cette dimension conduit à s'interroger sur le degré de cynisme de leurs propos. Ferry ne se soucie pas de savoir comment la part la moins riche de l'humanité va bien pouvoir faire face aux problèmes créés par la partie la plus riche. Il ne se soucie pas non plus de savoir si les besoins fondamentaux des générations futures pourront encore être assurés. Voilà où conduit un « humanisme » qui fait de la science un accessoire rhétorique à une liste de principes formels, qui n'engagent à rien.

5.1.3. La nature contre l'artifice

La défense de la nature renvoie-t-elle à une politique qui nie la spécificité humaine, d'être l'auteure d'artifices ? Est-ce une manière de réifier la nature humaine, de lui donner une définition fixe, échappant à la subjectivité et à la réflexivité ? Ferry met ses lecteurs en garde contre ce danger. Qu'en penser ?

A nouveau, à première vue, cherchant une alternative à l'ordre établi, qui ne leur paraît pas durable, les écologistes l'ancrent dans la nature. Pour Brice Lalonde, « *il faut d'abord renaturer l'humain* » (Lalonde

[121] Ainsi Arpad Pusztai, qui fit état publiquement en 1998 des effets des OGM sur le système immunitaire des rats et fut suspendu de ses fonctions. Ewen S.W.B. & A. Pusztai, « Health risks of genetically modified foods », The Lancet, Vol. 354-9179, 1999, p. 684. Ou plus récemment G.E. Séralini (2012).

in Ribes, 1978 : 22). Pour Serge Moscovici, nous devons « *ensauvager l'économie* » (Moscovici in Ribes, 1978 : 81), admettre que la société est « *contre nature* » (Moscovici, 1972). « *Naturalisme* », dit Moscovici, est synonyme « *d'écologisme* », ce qui renvoie à la nature intérieure et à la nature extérieure, afin d'y chercher un appui critique. « *L'écologiste, en somme, regarde les sociétés du point de vue de la nature* » (Moscovici in Ribes : 54) ; « *la nature apparaît alors comme un point de vue différent, voire comme le fondement d'une critique radicale de la société dans laquelle nous vivons* », « *Marx affirme que l'économie classique est la science de la pauvreté. On écrira un jour que l'écologie politique est la science de la pollution, qu'elle s'est créée au moment où le gaspillage des ressources et la destruction du milieu ont pris des dimensions catastrophiques. Mais, pas plus que l'économie, l'écologie ne se limite pas à cela. Elle est, je le répète, l'instrument de l'analyse et de la critique de la société à partir d'un point de vue nouveau* » (*ibid.* : 55). Edward Goldsmith va aussi très loin dans cette direction : selon lui l'éthique « *artificialiste* » est en « *opposition totale* » avec l'éthique « *naturaliste* » (1992 : 423). Yves Lenoir voit aussi l'écologisme comme un « *monde vivant, autonome,* [qui] *se substitue une administration inefficace* » (Lenoir, 1977 : 12). Dominique Simonnet explique à quel point l'homme est « *dénaturé* » (1979 : 49).

Pour Luc Ferry, le geste est intolérable et anti-humaniste par excellence : en mettant en cause l'artifice, en faisant de la nature la référence, les écologistes s'en prennent à l'humain comme tel, dont la nature est de ne pas avoir de nature. « *La haine des artifices* » est donc « *la haine de l'humanité comme telle* » (1992 : 33). L'homme est indétermination, perfectibilité ; son essence est de ne pas avoir d'essence. Même son de cloche chez Dominique Bourg qui, dans *L'Homme-artifice*, ne trouve pas de mots assez durs contre cette idée de réinscrire l'homme dans la nature. Il ajoute que l'idée d'opposer l'homme et la technique, c'est-à-dire l'homme et l'artifice, est extravagante car « *il n'y a pas en effet d'humanité sans objets techniques, ni sans environnement technique permanent* […] *l'humanité et son langage se sont constitués grâce à la manipulation des objets, laquelle est devenue en retour fondamentalement tributaire du langage. On ne saurait donc séparer l'humanité en soi de la technique en soi pour les opposer ensuite. L'avènement de la modernité scientifique et industrielle n'a en rien altéré cet état des choses* » (1996a : 10). La thèse de « l'autonomie de la technique » qui fait de la technique un destin, un système dont l'évolution est absolument impossible à arrêter ou à orienter, à l'instar de Jacques Ellul, est dangereuse car elle retire au sujet sa subjectivité (1996a : 108). Un tel « radicalisme écologique » porteur d'une technophobie « *extravagante et dangereuse* » (*ibid.* : 10) aurait partie liée avec Heidegger et donc avec le nazisme (*ibid.* : 73) car elles naturalisent un phénomène proprement humain. Les sciences sociales elles-mêmes se sont inquiétées. Les sociologues qui se sont intéressés à l'environnement attestent de la difficulté : « *admettre la dépendance des sociétés humaines à l'égard de l'écosystème introduirait la possibilité (qui est aussi un risque) de renouer avec une conception de la société qui remet en cause l'autonomie du social* […] *qui peut s'énoncer sous la forme d'une règle de méthode : on n'explique le social que par le social* » (Dobré, 2003 : 167), et cela depuis la fondation de la sociologie par Emile Durkheim. D'une manière générale les sciences humaines, qui se veulent généralement constructivistes, ont été incommodées par cet aspect de l'écologisme (Fornel & Lemieux, 2008 ; Revue du Mauss n°17, 2001).

Mais de quoi est-il question, chez Simonnet, par exemple, quand il évoque l'homme « dénaturé » ? Est-il réellement question d'un excès de réflexivité ? L'enjeu est-il de renoncer à notre subjectivité, qui aurait en quelque sorte déformé notre vraie nature ? S'agit-il de retrouver l'innocence de la spontanéité animale ?

Pas du tout, ce que Simonnet pointe du doigt, ce sont les conflits qui sont vus comme étant le fruit des institutions de notre société, entre le citadin et le paysan, entre le producteur et le consommateur, entre le public et le privé, entre le vieux et le jeune, entre l'intellectuel et le manuel. Ainsi l'homme est-il dépersonnalisé, drogué etc. Ce qui dénature l'homme, c'est « *cet état de siège permanent qui tente de mettre la société en uniforme* » (1979 : 48). Les auteurs font allusion à la nature comme à un ensemble de jugements dont ils estiment qu'ils seraient partagés par tout être humain se trouvant dans la même situation ; si référence à la nature il y a c'est pour accréditer de l'universalisme des critiques et non pour fixer une essence dans un ordre hiérarchique qui aurait renoncé à la critique et à la réflexivité. Ferry lui-même a été contraint de faire appel à la « *nature humaine* » pour étayer la portée de sa *Philosophie Politique* (2007 : 476), on l'a vu plus haut, qui ne serait sans cela qu'un discours solipsiste, sans portée universaliste, puisque l'ouvrage ne fait appel à aucun argument sociologique.

Le recours à la nature est donc avant tout critique, c'est-à-dire l'exact opposé de ce que comprennent Luc Ferry et Dominique Bourg. La nature, le sauvage est une ressource mobilisée non pas contre « l'artifice » en général mais contre le domestique au sens de « domesticité » (Moscovici, 1974 : 25), entendu comme une forêt d'interdits qui étouffe l'humanité de l'homme et le réduisent à la survie. La nature renvoie ici à l'authenticité des désirs, contre ceux qui sont inauthentiques et donc « artificiels ». C'est la culture qui est prise à partie, au sens des institutions établies, au nom d'une nature plus essentielle et plus authentique. Pour l'écologiste, nous n'osons pas être nous-mêmes, nous nous conformons à ce qu'attend de nous un ordre social mortifère, avec lequel nous sommes invités à rompre. Nous avons vu plus haut ce que cette problématique doit à Mai 68. Cela n'implique pas que les écologistes aient une définition fixe et complète des « vrais désirs ». La question de ce que nous sommes est une longue quête : « *les groupements humains ne cessent de se définir, de dire pourquoi ils sont ce qu'ils sont, humains et non pas animaux ou végétaux* » (Moscovici, 1972 : 6).

Le geste est bien celui du romantisme, pourvu qu'on n'en reste pas à une conception superficielle. C'est contre l'abstraction et le caractère mécanique des lois économiques et de la science positive que Schelling et Whitehead élèvent leurs critiques, jugeant que ces abstractions sont un déni de concret qui font un tort extrême à la liberté et à la civilisation. La nature se présente alors comme ce qui est extérieur à l'ordre donné, à l'ordre constitué, à l'ordre artificiel. C'est là un aspect important du moment romantique, et l'on ne s'étonne plus, dès lors, de voir Ruskin, Wordsworth et d'autres auteurs issus de ce courant fréquemment cités dans la littérature écologiste. Marx lui-même était un romantique, c'est ainsi que peut être compris son appel à la lutte pour faire en sorte que nature et humanité se trouvent réconciliés, « *ce communisme en tant que naturalisme achevé = humanisme, en tant qu'humanisme achevé = naturalisme* » (1844 : 87). « *Marx veut dire que l'homme a retrouvé sa propre nature* », précise le traducteur (1844 : 87, note 1). Chez Hegel aussi le Savoir Absolu implique la réconciliation de la nature avec elle-même. On ne trouve pas chez ces théoriciens de défense d'un ordre naturel fixe, auquel il faudrait se conformer, mais un appel à la prise en compte du concret, à la reconnaissance du témoignage des faits, dans une relation dialectique. Aucun ne condamne la technique en soi ni l'artifice, qui sont deux attributs de l'humanité en tant que telle. L'écologiste non plus.

On ne trouve pas non plus chez les écologistes de défense d'un ordre naturel qu'il faudrait par principe

laisser intact, comme si la technique ou l'artifice devaient être condamnés « en soi », comme le prétend Dominique Bourg. Pour Moscovici l'homme est bien, dans la nature, l'agent d'une transformation de la nature, son *Essai sur l'histoire humaine de la nature* (1962) entreprend d'ailleurs de faire l'histoire des différentes modalités qui se sont succédées dans l'histoire. Pour Hainard aussi le rapport à la nature est « *dialectique* », « *c'est-à-dire que l'homme, en tant qu'individu agissant, se considère comme hors de la nature et appelle nature ce qu'il n'a pas fait. Mais c'est une question de situation. Je suis persuadé que, pour la fourmi, l'homme fait partie de la nature – surtout la confiture- et que, pour elle, la fourmilière ne fait pas partie de la nature* » (1980 : 14). La définition de la nature fluctue, chez les écologistes, mais jamais elle ne s'inscrit contre « l'artifice » en soi. Le « *plan de stabilisation* » que propose l'équipe de *The Ecologist* (1972 : 55-60) n'a manifestement rien de naturel et n'est pas défendu comme tel. Même quand Edward Goldsmith se réfère aux « *sociétés traditionnelles* » comme étant détentrices de savoirs écologiques leur permettant de vivre en harmonie avec leur milieu (1992), il ne cherche pas à s'opposer à l'artifice « en tant que tel ». Tout indique qu'une idée aussi étrange n'aie pas effleuré les écologistes. Pour Moscovici, la question n'est pas d'être pour ou contre la technique en soi mais de décider quelle science et quelle technique (Moscovici in Ribes, 1978 : 71). Lalonde affirme même que « *les retrouvailles avec la nature sont à l'opposé du naturel* » (Lalonde & Simonnet, 1978 : 66-67).

Du côté de Naess et de l'écologie profonde, trouve-t-on ces confusions ? A-t-on là une défense de la nature contre la culture, comme le soutient Bourg (1996b : 43) ? On l'a vu plus haut, les tenants de la *deep ecology* souhaitent en réalité que la nature au sens des écosystèmes (écocentrisme) et des êtres vivants (biocentrisme) soit (ré)intégrée dans la culture, et que cette dernière évolue. La « *réalisation de Soi* », qui est la pierre angulaire, chez Arne Naess, d'une redéfinition des besoins, est réduite par Bourg au seul « *sentiment océanique* » (1996b : 44), dans lequel toute réflexivité serait abolie. Ce n'est pas du tout ce que dit Naess. On est très loin de la soigneuse et patiente élaboration conceptuelle opérée par cet auteur, qui explique de manière détaillée comment la société de consommation dans laquelle nous vivons ne nous offre qu'une vision partielle des conséquences de nos actes, ayant tendance à ne montrer que les bénéfices et à occulter les coûts. L'approche développée par Naess est certes ouverte à une certaine spiritualité, et c'est d'ailleurs aussi le cas de l'écologisme américain (Thoreau, Emerson, Bill McKibben etc.), mais elle ne s'y réduit pas. C'est donc en pure perte que Dominique Bourg s'indigne ainsi : « *il n'y a aucun sens à décrier par principe, voire à refuser toute espèce d'artifice. Autant dénier notre propre humanité* » (1996b : 108). Bourg a construit un épouvantail dont il peut ensuite à loisir démontrer l'absurdité, en l'absence des principaux intéressés.

Et que penser des thèses de Jacques Ellul, enfin ? L'auteur bordelais insiste en effet sur les caractères inexorables du « système technicien ». Mais, affirmant que le « système technique » est une invention récente, qu'il ne date que d'un demi-siècle environ avant la date de rédaction du livre dans lequel il tient ces propos (Ellul, 1977 : 14), comment pourrait-il l'essentialiser ? Ellul voit l'extension du système technicien comme une menace pour la personne humaine, pour l'humanité de la personne, affirmant que « *la science totale de l'homme, c'est la fin de l'homme* » (*ibid.* : 211). Non seulement Ellul admet ainsi qu'une subjectivité existe, mais son analyse est toute entière construite pour la défendre. Si le « système technicien » est jugé « autonome », c'est précisément parce qu'il ignore la subjectivité, et qu'il l'écrase. Bourg, a contrario, semble prendre la défense de l'ordre établi, estimant que la subjectivité peut s'y

manifester sans entraves illégitimes : c'est la « liberté des Modernes ». Mais il se trouve alors pris dans une contradiction. Étant convaincu, à la différence de Ferry, de l'urgence de la situation, Bourg, critiquant et défendant tout à la fois le système technicien, a été amené à défendre, en pratique, des solutions qui ont été un échec, telles que l'économie circulaire ou l'écologie industrielle. Le « système technicien » est resté sourd aux appels de Bourg, ignorant sa subjectivité. Jean-Luc Porquet a pu tranquillement écrire, en 2003, à propos d'Ellul, qu'il était « *l'homme qui avait tout prévu* ». Bourg semble toutefois en avoir tiré quelques conclusions, puisqu'il est revenu sur la plupart de ses positions initiales... comme Bruno Latour (2012). Pour Ellul « l'autonomie » de la technique n'est pas un fait qui serait issu de causes extra-humaines : il met en cause les « *technolâtres* » (1977 : 269), et juge que Galbraith a produit une « *remarquable analyse* » de la technostructure (*ibid*. : 243). Il montre qu'une passion de la technique anime la société (*ibid*. : 217), et explique le rôle de l'État et de la R&D (*ibid*. : 225). Il reprend, finalement, les analyses de Jacques Attali et de Marc Guillaume, qui expliquaient que la théorie économique ne se soucie pas des désirs du consommateur : « *la seule finalité de la production, c'est, selon l'idéologie implicite des économistes, la consommation des biens qu'elle crée, c'est-à-dire leur destruction, leur transformation ou leur usage* » (Attali & Guillaume, 1974 : 127), et l'augmentation agrégée de cette production et de cette consommation. C'est à ce système qu'il faudrait s'en prendre, si l'on voulait véritablement infléchir le cours des choses. L'analyse d'Ellul est certainement criticable, mais les thèses que Bourg lui prête ne sont pas les siennes.

Quand « l'artificiel » ou « l'homme » est critiqué, en réalité, dans le discours écologiste, ce n'est jamais au sens absolu du terme, c'est toujours dans un sens plus précis : celui d'une mise en cause de la société industrielle (ou moderne, chrétienne, occidentale... - bref la culture dominante), des rapports qu'elle engendre, du productivisme, de l'aliénation etc. « L'artifice » ne renvoie pas à la classe universelle des artifices, mais à une catégorie plus restreinte : celles des artifices qui sont sélectionnés, entre tous les possibles, par la société « développée », ou « occidentale » etc. il faut admettre ici que les termes sont flous et que le débat fait rage, au sein de l'écologisme, quant à l'origine du problème, bien qu'il y ait un consensus sur la nécessité de critiquer l'ordre (culturel) établi.

Ellul, par exemple, a beaucoup évolué, dans les trois ouvrages successifs qu'il publie sur le sujet (*La technique ou l'enjeu du Siècle*, 1954 ; *Le Système technicien*, 1977 ; *Le bluff technologique*, 1988), sans parvenir, à notre sens, à une définition qui soit suffisamment précise. En 1954 il commence par la définir comme « *un groupe de mouvements, d'actes généralement et en majorité manuels, organisés et traditionnels, concourant à obtenir un but connu, comme physique, chimique ou organique* » (1954 : 11). La technique assure un fonctionnement impersonnel dont les buts sont connus d'avance ; « *c'est ce « one best way » qui est à proprement parler le moyen technique et c'est l'accumulation de ces moyens qui donne une civilisation technique* » (1954 : 18). Lewis Mumford (1950) est cité en appui. La cybernétique est l'apogée de cette technicisation de tous les rapports humains, qui les vide de leur substance proprement humaine, de leur réciprocité, de leur subjectivité. Dans le système technicien il n'y a plus ni cause ni responsabilité, chacun se contente de mettre en place l'efficacité pour laquelle il a été formé, sans se poser la question du devenir de l'ensemble. En 1977 Ellul, estimant qu'il n'a pas assez bien défini la technique (1977 : 31), consacre près d'un chapitre à en cerner les contours. Par rapport aux outils classiques, tels que classifiés au XIXème siècle, la technique qu'Ellul met en cause possède deux caractères nouveaux : elle n'est plus relative à un aspect, une action, mais à un ensemble (1977 : 32). Elle se réfère surtout à des

machines qui tendent à se substituer à l'homme. Et parmi ces machines on distingue celles qui sont relatives à la fourniture de l'énergie, celles qui utilisent l'énergie (machines énergétiques et qui remplacent l'homme dans son action sur la matière) et celle qui concernent l'information (1977 : 33). En 1988 Ellul n'avait toujours pas changé de diagnostic, contrairement à bien des « socialistes ». L'auteur estime qu'une décennie s'est écoulée depuis son dernier diagnostic et qu'il est désormais trop tard pour espérer changer le cours de la technique ; « *une chance décisive dans l'histoire de l'humanité a été perdue* » (1988 : 10). Il relève que seuls prirent au sérieux ses livres ceux chez qui il jugeait qu'il était trop tard : les États-Unis. Pour lui la technique ne pouvait avoir des effets positifs que si elle se produit avec deux mutations de la société : « *l'accès au pouvoir d'un socialisme révolutionnaire de la liberté (qui n'a rien à faire ni avec le PS ni avec le communisme, il faudrait revenir aux idées de Proudhon, de Bakounine, prendre au sérieux celles de Castoriadis), et puis un bouleversements économico-social fondamental (suppression du salaire, économie de distribution etc.)* » (1988 : 8). Bref, ce qu'Ellul combat, c'est ce dont Ferry et Bourg l'accusent : l'usage des sciences en lieu et place de ce qui devrait revenir à l'éthique et au politique. On ne peut imaginer pire contre-sens.

Le cas d'Ellul n'est pas isolé, au contraire : ce souci de mettre les sciences et technique en débat est bien celui du mouvement écologiste tout entier. « *Nous avions fabriqué, aux Amis de la Terre, une sorte de définition concernant ce que devait être la politique : « la proposition et l'expérimentation de sociétés (sociétés au pluriel, c'est très important le pluriel) »* » (Lalonde in Ribes, 1978 : 25) ; « *choix de techniques, de productions, d'énergies respectant l'écosystème, d'une part ; choix de structures, d'outils, de collectivités conviviales autogérées, d'autre part : voilà les deux grandes directions dans lesquelles s'oriente la politique des écologistes* » (*ibid*. : 26). La « démocratie technique » se situe donc dans le prolongement exact de l'intuition écologiste initiale. Même Robert Hainard partage tout-à-fait l'idée de Marcuse selon laquelle la technique doit être au service de l'homme, et que les faux besoins doivent être reconnus comme tels (1972 : 114). « *Le retour à la nature n'est pas pour moi un désaveu du progrès technique* » (1943 : 178). L'ambiguïté, ici, porte sur ce qu'il y a lieu de qualifier de « progrès », et non sur l'opposition nature / artifice, prise *in abstracto* et de manière absolue. Luc Ferry et Dominique Bourg ont donc été un peu rapides, une nouvelle fois. D'ailleurs comment Leopold, qui est chasseur, forestier, pourrait-il, sans contradiction majeure, élever une objection contre l'artificiel « *comme tel* » ? Si tel était le cas alors il serait pris dans la « contradiction performative » que Ferry croit déceler dans l'écologisme (1992 : 196) : se dire opposé à l'artifice sans pouvoir y échapper. Il n'y a rien de tel. Leopold ne fait pas du respect de l'intégrité de l'écosystème « un absolu », contrairement à ce que soutient Dominique Bourg (1996b : 43). Étant chasseur, comment le pourrait-il. La « critique interne du fondamentalisme » que Ferry croit avoir mis en place porte en réalité à côté de son sujet. Elle ne fait que critiquer ce qu'elle a elle-même construit.

5.1.4. Ordre ou contre-ordre ? La « question de l'Être »

À l'inverse ce qui est gênant est que Ferry identifie totalement « l'artificiel » à « l'industriel ». Ainsi la citation complète de la sentence déjà évoquée de Luc Ferry est-elle celle-ci : « *la haine des artifices liés à notre civilisation du déracinement est aussi la haine de l'humain comme tel* » (Ferry, 1992 : 33 - nous

soulignons). Le passage est extrêmement important. Jusqu'ici, l'argument majeur de Ferry (et de Bourg) contre les écologistes consistait en leur supposée tentative de naturaliser l'humanité. Nous avons vu qu'il n'en était rien, ou si peu. Mais voici que se révèle qu'il commet lui-même le naturalisme tant critiqué. La phrase citée en exergue montre en effet qu'à rebours de ce qu'a laissé penser tout le débat sur « l'artifice », ce qui est contraire à l'humanisme, ce n'est pas ce qui est contraire à « l'artifice », dans l'absolu, mais seulement ce qui est contraire à *nos* artifices, à ceux qui ont été sélectionnés par *notre civilisation*. N'est humaniste que ce qui est le produit de notre civilisation, tout le reste est « *haine de l'humain en tant que tel* ». Ainsi notre civilisation est-elle la seule à pouvoir se dire l'expression de l'humain en tant que tel. Ferry commet de toute évidence le naturalisme tant critiqué. Et il actualise ainsi le risque que Marie-Angèle Hermitte (2011) redoutait : construire deux catégories à l'intérieur de l'humanité, dont l'une serait supérieure à l'autre. Qui sont-ils, alors, ces humains qui sont contraires à « nos artifices » ? Sont-ils dénués « d'humanité comme telle » ? Sont-ils des « sous-hommes » ? La réponse, en toute logique, devrait être positive : les sous-développés sont des sous-hommes, si l'on suit Ferry...

Par cette phrase Luc Ferry soutient une position qui est exactement contraire à ce qu'il a âprement défendu jusqu'ici. Il attribue une nature à l'homme, une vocation, une nécessité, unique, rigoureusement déterminée : non pas l'artifice en général, de manière indéterminée, qu'il s'agisse de l'âge de pierre ou de l'âge du supersonique, mais l'industrie, la société « moderne », « occidentale » – à nouveau, restons dans le flou pour le moment, quand à ce qui est désigné ainsi, contentons-nous de pointer et de mettre en évidence la contradiction. Il n'est pas isolé. François Guéry, par exemple, suit Luc Ferry, dans cet argumentaire : « *l'humanité de l'homme commence avec l'industrie* », et le passé (l'âge de pierre, le Moyen-âge, les peuples autochtones) ou l'ailleurs (les sous-développés, la nature) ne sont là que pour le confirmer (Guéry, 1989 : 64). La position de Dominique Bourg est plus nuancée ; en admettant que la liberté individuelle, via la soumission à l'ordre technique et matériel de la production, a été « élargie » (1996a : 237), il évite l'essentialisme. Mais en présentant l'anthropologie libérale (Hobbes, Locke, Constant) comme un ensemble de découvertes factuelles (2011), Bourg fait bel et bien passer la norme pour un fait. L'humanité se voit clairement assigner une essence.

Si définir l'essence de l'homme est à l'origine des régimes politiques « *les plus effroyables* », comme le soutiennent Luc Ferry et Alain Renaut (2001 : 93), alors nous devons nous compter Dominique Bourg, Luc Ferry et Alain Renaut parmi leurs soutiens les plus actifs. Et en effet le nazisme n'a pas sécrété de législation particulièrement clémente ni pour la nature ni pour les animaux, ce qu'il a fait est de différencier, au sein de l'humanité, une catégorie supérieure, dotée de tous les droits, et une catégorie inférieure, à laquelle ne serait guère reconnus plus de droits qu'aux animaux réputés « nuisibles ». Mais curieusement la position de Luc Ferry n'inquiète pas Dominique Bourg. Et Ferry ne perçoit pas non plus qu'une « contradiction performative » mine l'ensemble de sa démonstration, de part en part. Ce geste de Luc Ferry est pourtant infiniment plus lourd de conséquences, en termes de menaces pour la subjectivité, car c'est l'industrie qui est au pouvoir, et non l'écologisme. Si l'industrie se prend pour l'essence de l'humanité alors le reste n'est qu'expression d'une sous-humanité ou d'une fausse humanité. C'est Ferry, et non Ellul, qui semble donc défendre la thèse du déterminisme technique, dont Dominique Bourg s'inquiète tant. Et ce sont les écologistes qui réclament la « démocratie technique ». Cet aveuglement sélectif de Bourg explique peut-être pourquoi près de quinze ans après son premier ouvrage il doit

constater que l'évolution technique a très peu changé de direction : « *les dégradations que l'humanité inflige aujourd'hui à la biosphère sont sans précédent* » (2010 : 9). On aurait attendu de cet auteur qu'il se demande s'il n'y est pas pour quelque chose.

Prendre au sérieux la position de Luc Ferry permet en revanche d'expliquer pourquoi les écologistes militants, qui ne sont pas philosophes, s'en prennent à « l'Homme » (ou l'Occident etc.) : parce que c'est précisément ce dont leurs adversaires se prévalent. Le procédé est peut-être maladroit, sur le plan stratégique, et mal fondé, sur le plus philosophique, mais il est assez courant, quel que soit le bord politique. La droite est-elle pour le libéralisme ? La gauche radicale se dit « antilibérale », et là aussi c'est peut-être assez mal choisi : cela devient même incompréhensible, vu des États-Unis. La gauche est-elle favorable à la reconnaissance des communautés ? La droite se dit anti- « communautariste ». Les discours militants doivent être resitués dans le contexte qui est le leur, et non analysés comme s'il s'agissait du produit d'écrivains rompus à l'art de la philosophie. Puisque les adversaires des écologistes essentialisent « l'homme », quand bien même seraient-ils des philosophes de profession comme Luc Ferry, les écologistes, qui ne s'embarrassent pas toujours de subtilités philosophiques, s'en prennent à cet « homme » au nom duquel leurs adversaires disent agir. Tel est bien le sens de l'opposition écologiste à « l'anthropocentrisme ». C'est pourtant le seul sens, parmi tous ceux qui sont possibles, que Dominique Bourg, examinant ce terme, laisse de côté ! Du coup, les positions écologistes lui paraissent absurdes et intenables. Jamais personne n'a soutenu la tentative de fonder une « valeur intrinsèque de la nature » qui serait totalement indépendante « *de tout acte d'évaluation* » (1996b : 33), par exemple. Voilà comment une partie de la littérature sur la question écologiste consiste en d'interminables passes d'armes autour de faux problèmes.

Sur le plan rhétorique, les écologistes ont probablement eu tort de s'en prendre à « l'Homme » ou à « l'artificiel », sans autre forme de précision. Ils ont ainsi prêté le flanc à des critiques faciles, et même peut-être permis à certaines positions authentiquement misanthropes de se fondre dans leurs rangs sans être démasquées en tant que telles. Mais sur le fond, si la critique de « l'anthropocentrisme » ne vise que l'homme industriel, alors le « biocentrisme » est parfaitement tenable. L'anthropocentrisme est la conception qui met l'Homme industriel au centre de tout ; le biocentrisme est la position qui met l'*homo ecologicus* au centre de tout. C'est une identité contre une autre, une conception du Bien contre une autre. Le biocentrisme ne désigne pas seulement une position éthique, celle qui est généralement attribuée à Tom Regan et qui soutient que tous les êtres vivants ont le même droit de vivre, mais une ontologie, une thèse sur ce que l'être humain est vraiment : un être vivant, qui vit dans la nature, avec les autres vivants, dans des relations écologiques et qu'il n'est pas une *res cogitans* évoluant au sein d'une *res extensa*. En quoi Ferry et Bourg avaient finalement raison de penser que l'écologisme intégrait une thèse sur la nature humaine. L'erreur a été de penser que les écologistes étaient les seuls à le faire, d'une part, et d'autre part que leur conception était forcément plus « fermée », moins discutée que celle qu'ils défendaient, eux. Au moins l'écologiste reconnait-il ne pas pouvoir s'en passer, au contraire de Bourg et de Ferry qui, tout en prétendant renoncer à toute définition de la nature humaine, font et écrivent le contraire. Le seul tort de la thèse écologiste, peut-être, est d'être minoritaire, et de ne pas pouvoir s'exprimer à l'intérieur de ces « institutions de la liberté » qui sont présentées comme étant l'expression de « l'humain comme tel » par Ferry et Bourg. Si tel est bien l'enjeu alors tous ces débats fondés sur des dichotomies absolutisées telles

que « l'artifice » ou « l'Homme » sont largement hors sujet.

Dans le biocentrisme, l'être humain n'a pas disparu, il est seulement placé dans un milieu qui ne comprend pas seulement des voitures, des immeubles, des magasins, mais aussi tout ce que « l'écologie » décrit, à titre de faits méritant reconnaissance : animaux, plantes, cycles géochimiques etc. Est-il si scandaleux de reconnaître que nous avons un corps, dont les éléments chimiques sont entièrement renouvelés en quelques années ? Qui peut nier le témoignage le plus intime de notre être, à savoir que nous vivons, que nous grandissons, nous atteignons la maturité, nous vieillissons et nous mourons ? Pourquoi refuser de voir que nos œuvres sont prises dans les régulations que l'écologie met en évidence ? Pourquoi un tel irrationalisme ? Un tel déni doit avoir une explication bien plus profonde que de simples problèmes de prise en compte de données scientifiques. Ferry en convient, « *l'affirmation de la liberté ne consiste pas à nier l'évidence factuelle* », mais à postuler une marge de manœuvre (Ferry, 1992 : 43). Quelle est cette marge de manœuvre ? Sartre en avait au moins donné une analyse plus fine. Ferry ne s'intéresse pas aux faits. L'humanisme formel, avec lequel il n'y a pas de désaccord avec les écologistes, lui suffit pour créer un débat... artificiel. Sa conception de l'écologie est donc « superficielle », pour reprendre la distinction opérée par Naess. Ferry ignore ou veut ignorer que nous faisons toujours partie de la chaîne alimentaire, ce qui explique que nous sommes parmi les premières victimes des polluants qui s'y concentrent ; il ignore ou veut ignorer que l'agriculture, dans le monde, dépend toujours de l'arrivée des pluies, et que pour les agricultures qui prétendent s'en passer, c'est au prix d'une dépendance massive aux ressources minières, qui sont épuisables. Ferry n'essaie pas d'en tirer les conséquences, son alternative se résume à créer des ministères et avoir confiance dans la capacité de l'industrie à s'adapter. Il n'envisage jamais sérieusement que l'industrie puisse être le problème, pas la solution ; ou plus exactement, il n'envisage jamais sérieusement que l'humanité puisse être autre chose que l'industrie. Une telle attitude, pour les écologistes, confine à l'acte de foi et à l'irrationalité, au refus de l'examen des faits.

Côté écologiste, la conviction est évidemment inverse : la rationalité technico-économique doit être mise en cause. Elle doit être débattue, et parfois même combattue, bien au-delà du seul cercle des techniciens et des experts. Ainsi se construit une « démocratie technique », provoquant un débat là où *a priori* il ne devait y avoir que le « *one best way* ». La politique s'insère dans le technique. L'attitude contraire est le propre de la technocratie, du « one best way ». Pour Yves Lenoir cette technocratie est contradictoire avec la définition même du politique, qui est fondé sur le choix (1978 : 206). Son discours est celui de la fatalité, voire du terrorisme intellectuel : le nucléaire ou le retour à la bougie[122]. « *Aldous Huxley a montré avec clairvoyance ce vers quoi tendait la Science appliquée : la fabrication d'une société entièrement programmée dans chacun de ses membres, une société dont l'évolution serait bloquée* » (*ibid.* : 239). « *L'ordre technocratique trouve son expression la plus accomplie dans la machine militaire* » (*ibid.* : 243) ; « *résultat : au monde vivant, autonome, se substitue une administration inefficace. L'État remplace la nature, la gestion supplante l'autogestion* » (*ibid.* : 12). D'où le « principe de l'écologisme » : il vaut mieux « *laisser faire la nature que de la corriger au prix d'une soumission croissante des individus aux institutions, des hommes au pouvoir d'autres hommes* » (Gorz, 1978 : 25). Pour Lenoir, la seule solution est de voter avec ses pieds, de mettre en place des structures alternatives concrètes : « *ou bien on accepte*

[122] Jean-Pierre Elkabbach a encore opposé ce (non-)choix en 2011 à la candidate Eva Joly. Voir aussi Les Verts, *Le nucléaire et la lampe à pétrole*, Paris, L'Esprit Frappeur, 1998.

le système ou bien on en sort complètement » (*ibid*. : 248). Critiquer la technocratie ne mène nulle part, car les critiques la renforcent (*ibid*. : 156). Elle s'en nourrit, crée des comités et des contre-pouvoirs qui ne remettent jamais véritablement en cause les politiques. Cela n'arrive pas tout seul, par une « autonomie de la technique ». Si l'expertise est vécue comme mutilante c'est parce qu'elle écrase la dimension politique, parce qu'elle la nie. Lenoir démonte le mécanisme de l'innovation technologique et voit la répétition trois grandes phases, qui recouvrent assez bien ce que nous avons vu dans le cas de l'économie des réseaux : la période du sensationnel, qui annonce l'imminence de miracles, puis la production en série, puis le monopole et l'absence d'alternatives. La technocratie se garde bien d'aller s'affronter à la contradiction avant de se trouver en situation de monopole.

L'écologisme se présente donc plutôt comme un « contre-ordre », se dessinant en creux et en pointillés au terme d'une critique « écologique » de l'ordre technologique. L'écologisme contre l'industrialisme c'est une nature contre une autre, d'où un débat entre sciences de la nature, qui semble impossible quand on pense qu'il n'y a qu'une seule ontologie possible : celle qui permet une hausse de la productivité, dans un monde cartésien. Ce n'est pas la nature contre l'artifice, ou alors au sens de la nature authentique (ce que nous sommes et désirons vraiment) contre la nature inauthentique (ce qu'on nous pousse à faire) : c'est la nature contre la nature. Le contre-ordre écologiste n'est sûr de lui que sur ce qu'il refuse : le nucléaire, les OGM, la technocratie etc. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'écologisme n'a pas de théorie achevée de la société, à la différence du marxisme ou du libéralisme. La « nature » à laquelle il en appelle est dispersée, sous-déterminée, elle n'a pas d'autre but que de s'opposer à l'ordre qui lui est opposé et qui se présente comme inexorable. L'écologie c'est, répétons-le, une analyse des causes et des conséquences. « *L'écologie est une science. La science qui prétend réunir les sciences séparées et mettre en lumière les effets synergétiques des activités humaines. La science qui pose clairement l'alternative : une gestion rationnelle et totalitaire de l'univers (l'écofascisme) sous l'empire de la nécessité, ou bien l'éclatement libertaire des sociétés à petite échelle où aucun individu ne peut déléguer son propre pouvoir* » (Vadrot, 1978 : 109).

Il en découle toute une série de conséquences. La première est que sa foi en la technologie interdit à nouveau de faire d'Elisée Reclus le père incontesté de l'écologisme, car son souci de la nature est contre-balancé par l'éloge du commerce et des voies de circulation, qu'il juge être le moyen par lequel l'humanité prend conscience d'elle-même (Reclus, 1868, tome 2, chapitre 3 : 651). Il croit dans la marche de l'histoire et de la civilisation, qui va permettre de sortir les peuples de leur isolement, source d'ignorance et de croyances naïves. Pour lui la science est un moyen de s'approprier la nature et d'obtenir de « *riches campagnes* » à partir de n'importe quel sol (*ibid.* : 676). Que l'humanité soit devenue un « *agent géologique* » (*ibid.* : 670) le réjouit. Il ne considère manifestement pas « *les peuplades restées dans le naturisme primitif* » (Reclus, 1905, tome 1, livre 1 : 3) du même œil qu'un Robert Jaulin, ethnologue proche conseiller de Serge Moscovici qui lutta contre ce qu'il appelait « *l'ethnocide* » consécutif au « développement ». Ce sont plutôt des « *peuples attardés* » (*ibid.* : chapitre 4), même si Reclus consacre de très longs développements pour définir ce qu'est un « progrès » véritable. Reclus n'a aucune critique à faire à la Science (avec une majuscule) et à la raison. Dans le chapitre consacré à la disparition des espèces il déclare que « *tous les progrès qui ont été faits depuis un siècle dans la science et de la vie, animaux et plantes, ont été en même temps un accroissement du pouvoir humain dans la transformation,*

l'éducation des espèces, la compréhension de tout l'ensemble harmonique des choses » (Reclus, 1905, tome 5, chapitre 8 : 250). La société moderne « *peut revendiquer une supériorité particulière sur les sociétés qui l'ont précédée elle a plus d'ampleur, s'est constituée en un organisme plus hétérogène par l'assimilation successive des organismes juxtaposés. Mais d'autre part, cette vaste société, tend à se simplifier ; elle cherche à réaliser l'unité humaine en devenant graduellement la la dépositaire de toutes les acquisitions du travail et de la pensée dans tous les pays et dans tous les âges. Tandis que les diverses peuplades vivant à part représentent ta diversité, la nation qui vise à la prééminence, et même à l'absorption des autres groupes ethniques, tend à constituer la grande unité ; de fait, elle cherche à résoudre à son profit toutes les antinomies, à faire la vérité une de toutes les petites vérités éparses* » (*ibid*., chapitre 12 : 518). Voilà un jugement que bien peu d'écologistes soutiendraient aujourd'hui.

Ainsi s'explique aussi le fait que Thoreau parle de « wildness » et non de « wilderness ». La non-domesticité, c'est la créativité, le non-conformisme. Pour Thoreau, c'est la nature romantique qui compte, au sens d'une priorité donnée à l'expérience concrète sur les raisonnements et les organisations abstraits. D'où une totale cohérence entre ses engagements non-violents et son souci de la nature. Ainsi s'explique aussi la classification proposée par Serge Moscovici en 1978 qui voyait deux grandes tendances à l'œuvre, dans l'écologisme : le naturalisme « réactif », qui adopte une position défensive, axée sur la « protection » de la nature, avec un fond de rejet des activités « humaines » (en fait, industrielles, modernes, occidentales etc.) et de leur manque de sagesse, sans davantage s'y attarder, attitude que l'on retrouve souvent chez les naturalistes ; et le naturalisme « actif » qui au contraire puise dans ce fond qui, pour l'auteur, est indéterminé car vivant, qu'on appelle « la nature », et y cherche des normes pour construire une alternative, fondée sur une relation plus authentique à soi. La nature est pensée comme un réservoir de créativité, comme l'antithèse de la société, laquelle est de nature répressive. Il s'agit donc d'une *contre-culture*.

Et pour Moscovici cette distinction s'étend bien au-delà des courants dits « écologistes » : c'est la philosophie politique entière qui entre dans ce clivage, Marx appartenant par exemple au naturalisme « actif », constructif, celui qui secoue le joug de la culture pour la dépouiller de ses attributs inauthentiques – et Moscovici de citer les phrases célèbres du jeune Marx, dans *La Sainte Famille* (1844), selon lequel le communisme définit l'humanisme comme un naturalisme achevé, et vice-versa (Moscovici, 1974 : 91 ; 1979 : 238). Moscovici fait du recours à la nature un processus universel contre tous les essentialismes. Ainsi, partout où ils se sont révoltés, « *les hommes ont entrevu et vécu, fût-ce dans un éclair, l'état le plus humain : la communauté des égalités, la communauté des libertés et la communauté des justices. Et ils ont voulu sans attendre, partout, la faire passer dans les faits, dans la vie, comme convenant seule à la nature humaine. La communauté en question, quand elle se réalise, marche vers une réconciliation. Rebelle à l'artifice des codes sociaux, aux séductions et aux commandos de l'autorité, à l'embargo sur le corps, au dénigrement des temps passés, l'homme, au présent, rejoint l'homme proche des origines, celui qu'il croit être encore, l'homme primordial - de la nature* » (1974 : 32-33). La nature moscovicienne respire l'anthropologie libertaire. Elle est en quête de liberté. Elle est source de liberté, de créativité. Elle est ce qui, étant hors de la culture, permet de la régénérer, de l'empêcher de se scléroser. Elle est source de jouvence et de renouvellement, contre une culture qui tend à n'être que répétition et ordre symbolique figé. Kant voyait aussi dans le génie, en tant qu'il donne à l'art de nouvelles règles, une

expression de la nature (1790 : §43).

Ainsi s'explique aussi l'ambiguïté des écologistes à l'égard de la science, c'est une troisième conséquence. Elle rejoue en quelque sorte le désaccord entre Bakounine et Marx, le premier s'opposant au scientisme du second, estimant qu'au travers des théories de Marx c'était simplement ses idées que son auteur défendait. Bakounine s'élève contre cette posture. « *Un corps scientifique, auquel on aurait confié le gouvernement de la société, finirait bientôt par ne plus s'occuper du tout de science, mais d'une tout autre affaire ; et cette affaire, celle de tous les pouvoirs établis, serait de s'éterniser en rendant la société confiée à ses soins toujours plus stupide et par conséquent plus nécessiteuse de son gouvernement et de sa direction* » (Bakounine, 1871 : 52-54). Les « *communistes autoritaires* », dit-il, sont « *une École parfaitement respectable, ce qui ne l'empêche pas de montrer un fort mauvais caractère quelquefois, et surtout d'avoir pris pour base de ses théories un principe qui est profondément vrai lorsqu'on le considère sous son vrai jour, c'est-à-dire à un point de vue relatif, mais qui, envisagé et posé d'une manière absolue, comme l'unique fondement et la source première de tous les autres principes, comme le fait cette école, devient complètement faux.* […] *S'en suit-il que je repousse toute autorité ? Loin de moi cette pensée. Lorsqu'il s'agit de bottes, j'en réfère à l'autorité du cordonnier ; s'il s'agit d'une maison, d'un canal ou d'un chemin de fer, je consulte celle de l'architecte ou de l'ingénieur. Pour telle science spéciale je m'adresse à tel ou tel savant. Mais je ne me laisse imposer ni le cordonnier, ni l'architecte, ni le savant. Je les écoute librement et avec tout le respect que méritent leur intelligence, leur caractère, leur savoir, en réservant toutefois mon droit incontestable de critique et de contrôle. Je ne me contente pas de consulter une seule autorité spécialiste, j'en consulte plusieurs ; je compare leurs opinions, et je choisis celle qui me paraît la plus juste. Mais je ne reconnais point d'autorité infaillible, même dans les questions toutes spéciales ; par conséquent, quelque respect que je puisse avoir pour l'honnêteté et pour la sincérité de tel ou tel individu, je n'ai de foi absolue en personne. Une telle foi serait fatale à ma raison, à ma liberté et au succès même de mes entreprises ; elle me transformerait immédiatement en un esclave stupide et en un instrument de la volonté et des intérêts d'autrui.* […] *Cette même raison m'interdit donc de reconnaître une autorité fixe, constante et universelle, parce qu'il n'y a point d'homme universel, d'homme qui soit capable d'embrasser dans cette richesse de détails, sans laquelle l'application de la science à la vie n'est point possible, toutes les sciences, toutes les branches de la vie sociale*. » (*ibid*. : 55-56). L'attitude des écologistes envers la science peut aussi s'expliquer de cette manière : contestation de la science professionnelle d'État, mais soutien aux savoirs « populaires », venant d'en bas, car répondant aux problèmes authentiques de la société ; critique des « questions inutiles » et soutien aux « questions urgentes », parfois de manière bien peu populaire, ainsi que nous avons pu le voir avec la divergence entre les Verts et le CPNT.

Cela vaut aussi pour l'écologie elle-même. Le conflit se révèle être une nouvelle fois interne aux sciences de la nature. Edward Goldsmith affirme ainsi que « *la coopération est le mode essentiel de la relation gaïenne* » (2002 : 222). Si nous ne nous en rendons pas compte, c'est que nous portons un regard sélectif sur la nature, conforté par les spécialistes. Il cite ainsi une étude qui atteste de ce que l'examen de douze ouvrages d'écologie publiés entre 1980 et 1985 « *montre clairement que la quasi-totalité du débat sur les interactions entre organismes s'est concentrée sur la prédation et la compétition. Sur un total de 718 pages consacrées dans ces ouvrages aux interactions entre organismes, 321 concernent les interactions proie-prédateur, 362 la compétition interspécifique et 35 seulement traitent d'une forme quelconque des*

relations mutualistes » (2002 : 224). Prenant l'exemple de Robert May, Goldsmith déplore que lorsqu'ils admettent la coopération et le mutualisme, « *certains de nos écologistes*[123] *les plus éminents la considèrent comme totalement contre-productive* » (*ibid.*). Ceci conduit Goldsmith à s'élever de nombreuses fois contre une lecture de Darwin trop inspirée de Malthus.

C'est aussi de cette manière qu'il faut comprendre l'intérêt écologiste pour la célèbre « question de l'Être » heideggérienne. Pour Heidegger si nous commettons l'erreur de vivre de manière inauthentique, c'est parce que nous réifions les catégories dans lesquelles nous évoluons. Et c'est bien ce que fait Ferry. Nous nous identifions à elles. Nous ne les remettons pas en cause. D'où ce fait que « *la science ne pense pas* », par exemple (Heidegger, 1958 : 9-49). Car penser, c'est remettre en cause, c'est se tenir dans la « clairière de l'Être », ce lieu où les étants sont suspendus en tant que tels, et où se dévoile la créativité pure, que l'on peut assimiler à « un Dieu », au divin. La remise en cause, chez Heidegger, ne consiste pas à démontrer la validité d'un concept sur un autre, d'une chose sur une autre, car cela revient, d'après lui, à ne jamais penser, à ne faire qu'opposer des raisons à d'autres, des étants à d'autres, sans jamais s'attarder dans l'élément propre du penser, qui est celui, chez Hegel, de la nature, en tant que source ultime de créativité, réponse silencieuse à ce qu'Heidegger considère comme la question fondamentale de la métaphysique : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? L'auteur de la forêt noire en appelle donc à une nouvelle forme de créativité. Vise-t-il « la » technique en soi ? C'est insoutenable, puisqu'*Être et Temps* en fait une dimension anthropologique, « existentiale ». Le titre de sa conférence en anglais (*The Question regarding Technology*[124]) indique bien que c'est la « technologie » que Heidegger remet en cause, et non la technique en général. Et en cela il utilise un concept précis, car comme l'indique Maurice Daumas, historien des techniques : « *cette discipline nouvelle qui vient s'insérer entre la science fondamentale et la pratique des techniciens que les Anglais désignèrent par le terme si expressif* d'engineering, *et que dans ce qui précède, faute d'équivalent français, nous avons nommé la technologie* » (Daumas, tome 3, 1962 : XXI). Là encore la méprise de Ferry et Renaut (2001) est totale. Ils absolutisent le propos de Heidegger pour en montrer ensuite l'inanité, selon un procédé éprouvé. La cible de Heidegger est clairement la conception de la nature comme ensemble de forces calculables, y compris le « capital humain » (le « Gestell »). Que la nature soit calculable devrait d'ailleurs poser, chez Ferry et Renaut, le problème de la liberté, puisque cela revient à dire que tout est déterminé et donc nier la liberté.

Ce qui est problématique, chez Heidegger, est moins sa critique de la technologie que son anthropologie et l'alternative qu'il propose. Cet auteur fait de l'angoisse la possibilité la plus authentique de l'être humain, de l'être-là (Dasein). Sartre répond très justement que ce faisant il retire l'être au néant, et rend le projet impensable, et donc impossible. Il ne reste donc plus qu'un « dieu » pour nous sauver, un pouvoir spontané et extérieur à « nous »... Ernst Bloch estime qu'Heidegger n'a fait que traduire le sentiment de la petite-bourgeoisie confrontée à l'énormité des désastres générés par le capitalisme (Bloch, 1954, tome 1 : 93). Il reflète la conscience de soi d'une classe en décadence (*ibid*. : 139). Heidegger se contemple lui-même en proie à l'angoisse et à différentes humeurs négatives, à des passions tristes. Bloch montre qu'un tout autre « entendre de l'Être » est possible, fondé sur les passions joyeuses : celles qui sont tournées vers l'avenir, vers l'utopie, vers l'espérance. C'est aussi cela, l'existentialisme : que l'humain ne se contente jamais du

[123] Il aurait fallu dire : nos « écologues ».
[124] Heidegger M., *The question concerning technology*, Harper Perennial, 1977.

donné, qu'il soit toujours enclin à faire des rêves éveillés. Les positions d'Adorno et de Bloch, qui ne nient ni l'intérêt de la critique heideggérienne de la technologie ni la présence de la « question de l'Être », est plus congruente avec celle des écologistes, tels que le corpus que nous avons examiné permet de les définir.

Nulle surprise, par conséquent, à ce que sur le plan d'une alternative au désordre établi, Heidegger fasse-t-il apparemment profession de n'en soutenir aucune. C'est le sens de sa réponse à Jean Beaufret, qui lui demande s'il est possible d'établir une éthique à partir de son ontologie. Dans sa fameuse *Lettre sur l'humanisme* (1946), Heidegger répond qu'une éthique est essentielle, mais qu'éthique et ontologie sont des efforts qui tombent dans l'étant et oublient la question de l'Être. C'est en effet le cas. Ce souci de tenir tout recours conceptuel pour une trahison de quelque chose de plus essentiel culmine avec Derrida et une langue qui cherche constamment à nier ce qu'elle a pu établir, même par mégarde, pour éviter de tomber dans le piège qu'elle dénonce. Exercice infini, impossible, qui explique pourquoi le romantisme en général et Heidegger en particulier ont accordé tant d'importance à l'art et aux poètes, jugés seuls capables d'une puissance d'évocation « sans phrase » - ce qui ne veut pas dire sans subjectivité ni sans réflexivité. L'échappée n'est que partielle cependant car l'art et les images sont régulièrement dénoncées pour la facilité avec laquelle elles génèrent de l'idolâtrie. C'est là tout le sens de la critique qu'Adorno adresse à l'irrationnalisme de Heidegger : finir par faire de toute complication conceptuelle une sorte de mystère qui serait à la fois insondable et porteur d'une vérité ultime finit par détruire la raison, et verser dans l'apologie des images, qui sont le lieu privilégié de l'aliénation. Ainsi en arrive-t-on à implorer qu'un Dieu vienne nous sauver... Ce qui nous amène à notre seconde partie.

5.2. L'écologisme, une religion ?

Les rapports entre écologisme et science ayant été considérablement clarifiés, venons-en à la seconde partie de la controverse : « réenchanter le monde », est-ce faire le lit d'une nouvelle religion ? La réflexivité ne serait pas niée, cette fois, mais elle se trouverait malgré tout neutralisée, par l'introduction, dans la sphère séculière, d'un domaine « sacré », échappant à la critique, issu non d'une « naturalisation », comme dans le cas précédent, mais d'une « surnaturalisation ». Les écologistes chercheraient donc à revenir en-deçà de Kant, qui avait, au moyen d'une critique de ses conditions de possibilité, défini avec précision les limites au-delà desquelles l'usage de la raison devient « transcendant », ne trouvant dans l'expérience plus aucune pierre de touche permettant de trancher les différends. Laisser s'installer ou se réinstaller une telle pratique serait à coup sûr un retour en arrière.

Or l'écologisme semble bien être coupable d'une telle dérive. L'écologie est une foi, dit Edward Goldsmith, prenant à témoin « *l'homme traditionnel* [qui] *croyait aveuglément aux principes sacrés dont il était imprégné* » (Goldsmith, 1992 : 97). Pour Hainard aussi « *le seul recours pour l'homme contre ses propres fatalités est l'amour de la nature dont le respect sacré sera le dernier critère de civilisation* » (Hainard, 1972 : 185) Pour Alain Hervé, « *le dauphin parle, nous interpelle. Nous sommes au bord d'une vertigineuse reconnaissance, réconciliation* » (1978 : 107) « *une solidarité de tous les éléments de la biosphère va désormais s'opposer à ceux qui veulent la détruire. Si l'écologie signifie une profonde et*

radicale mutation politique et culturelle, elle commence là. Les hommes cessent de considérer la nature, c'est-à-dire le reste du vivant comme un ennemi à abattre ou à rançonner » (*ibid*. : 106). Ainsi Jean-Paul Ribes affirme-t-il que « *l'écologie sera notre renaissance : notre retour à la Terre. La Terre n'appartient pas aux hommes, disent les Indiens, les hommes appartiennent à la Terre. Là est notre utérus* » (Lalonde in Ribes, 1978 : 12). Sylvie Ollitrault confirme que le militantisme écologiste comporte une dimension missionnaire, dont les écologistes tentent de se défendre en mettant en avant le pragmatisme des solutions proposées et l'absence d'idéologie (Ollitrault, 2008 : 42) ; mais il s'agit bien d'un « militantisme de mission » car les écologistes entendent transformer le monde, et ils se sentent dépositaires d'une tâche précise, qu'il leur revient d'accomplir (*ibid.* : 56). Même les associations NIMBY (not in my backyard, associations fondées sur la défense d'un intérêt précis comme la défense d'un village contre une autoroute etc.) montent en généralité, avec le temps ; le fait d'avoir à trouver des arguments pour justifier leur position les conduit à s'informer sur des domaines dont elle ne soupçonnaient pas l'existence avant de s'engager (*ibid.* : 76). Elles en viennent donc à construire un discours global, critique, sur l'ordre du monde. Les écologistes sont animés d'une solide foi dans l'avenir, comme s'ils étaient des oracles. « *Cela se fera, de toute façon* » assène Brice Lalonde (Lalonde in Ribes, 1978 : 22) ; la tendance écologiste est irréversible (Lenoir, 1977 : 261), inévitable (Moscovici in Ribes, 1978 : 144). Tous ont le sentiment d'ouvrir une nouvelle ère : « *la grande aventure de la face cachée de la Terre commence* » (Hervé, 1978 : 112), ce qui explique que les partis classiques sont « *totalement démunis intellectuellement et idéologiquement* » pour penser la nouvelle situation (*ibid.* : 27). Quel est le statut de tels propos ? Les écologistes appellent-ils à un retour du religieux dans le monde ? Bernard Charbonneau semble indirectement le confirmer, quand il met le mouvement en garde contre le risque de sacralisation (1980 : 98).

Mais la thèse paraît surprenante, vu ce que nous avons dit jusqu'ici. Comment peut-on à la fois faire un usage si prudent de la science et soutenir dans le même temps la nécessité d'un nouveau sacré, ou même seulement évoquer cette question, dans des sociétés modernes qui se définissent comme sécularisées ?

Nous devons tout d'abord préciser un peu ce que « l'enchantement du monde » a à voir avec la religion, car le lien n'est pas évident. Pour ce faire, nous allons partir de la thèse classique de Marcel Gauchet, pour qui le noyau des attitudes religieuses est le dehors pour source et l'immobile pour règle. Ce point de départ se justifie à la fois par sa centralité et son importance, dans le domaine, que par le fait que Gauchet ait été partie prenante, dans le débat sur l'écologisme. Gauchet va nous permettre d'élaborer un peu le problème, qui en reste le plus souvent au registre de l'invective. Nous verrons ainsi un peu mieux si les écologistes entendent vraiment « revenir en arrière » et restaurer ces curieux procès d'animaux du Moyen-âge que Ferry met en avant.

À l'examen c'est la thèse défendue par Gauchet qui se révèle très ambiguë. Gauchet définit en effet la religion d'une manière qui ne permet pas de la distinguer clairement ni des sciences de la nature, ni des sciences économiques. La fameuse « loi de Newton » a aussi l'extérieur pour source et l'immobile pour règle, tout comme le calcul économique, étant objectif pour tous. C'est même pour cette raison que quelque chose comme une « science économique » a un sens. Que science et religion ne soient pas si faciles à distinguer corrobore cependant les observations de Baudrillard, qui disait du PNB qu'il est « *sacré* », qu'il est la vérité de la société de croissance (1970 : 46).

Ce résultat n'étonnera pas l'analyse marxiste, pour qui la théologie libérale est le pain quotidien de notre époque. Marx avait à ce sujet parlé de « fétichisme ». Le libéral confond les relations sociales avec les choses, il ne voit pas que le mouvement des choses est le produit d'une société, et non de « lois » de l'économie. Le problème d'une telle critique est qu'elle n'explique pas pourquoi le marxisme a succombé au même fétichisme, quand il s'agit de l'expansion des forces productives. Ni pourquoi les théories postmodernes s'en sont pris à tout, en matière de « déconstruction », sauf à cet élément. L'*homo economicus*, qu'il se croie libre ou qu'il se découvre exploité, résiste bel et bien à la critique écologiste. Quel est donc le statut de cette « immobilité » que l'on trouve au cœur de sociétés modernes qui disent au contraire se distinguer de toutes les autres par la mobilité et la plasticité de leur ordre social ? Il y a là l'occasion de clarifier ce « qu'encastrement » signifie.

5.2.1. Le « désenchantement du monde »

La thèse de Gauchet, pour la résumer brièvement, soutient que « *que l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacral qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine* » (1985 : I). Le désenchantement est donc un produit historique, c'est le résultat non d'une abolition mais d'un déplacement du sacré. Gauchet ne définit pas précisément ce terme mais l'usage qu'il en fait permet de le définir comme ce qui renvoie à l'absolu, l'indiscutable, l'évident et le non-réflexif. Dans le monde « enchanté » de la « religion première » il n'y a besoin ni d'État ni de science ni de transformation de la nature car pour les humains l'ordre est entièrement donné et il n'est qu'à reproduire, à perpétuer : rien ne change car rien ne doit changer, mais la dimension construite est masquée comme telle, se donnant comme « naturelle » au sens d'extérieur au domaine de la liberté humaine. Tout est ancré dans un absolu qui a été donné une fois pour toutes lors des origines et que le groupe réactualise de son mieux, sans le mettre à distance pour le critiquer, et ne se rendant pas compte qu'il place sa propre liberté dans une situation d'extériorité à elle-même. Le geste moderne n'est pas autre chose que de rendre à la liberté sa véritable place, libérant ainsi, dans la nature, l'action créatrice qui est proprement celle de l'humain.

Aussi est-ce une erreur de comprendre le religieux comme une croyance ou une absence de croyance, ainsi que le soutient le bon sens. C'est réducteur, « *unilatéral* » (*ibid.* : VII). Pour Gauchet le religieux se déplace, se reconfigure, mais ne disparaît pas à proprement parler. La « religion première » est le règne du passé pur, le règne de l'origine, des sociétés dans lesquelles l'État n'existe pas, ni la science, ni l'individu. « *Ainsi la force fondamentale de refus* [de l'État, constaté par Clastres (1974)] *qui définit l'homme s'est-elle principalement exprimée sous forme de rejet de sa propre prise transformatrice sur l'organisation de son monde. L'essence du religieux est toute dans cette opération : l'établissement d'un rapport de dépossession entre l'univers des vivants-visibles et son fondement* » (*ibid.* : 11). Contrairement aux théories courantes qui estiment que la religion « progresse » au sens où c'est à la fin de l'histoire que ce qu'est la religion est le mieux connu, Gauchet estime que c'est au départ que la religion est la plus parfaite, au sens où elle est omniprésence du sacré dans le monde. Tout ce qui règle la vie est reçu de ce sacré, y

compris la connaissance elle-même. L'homme doit tout à ce qu'il reçoit. Ce sont ces sociétés que Dumont appelle « holistes », dit Gauchet (*ibid.* : 18). « *Le dehors comme source et l'immuable pour règle : voilà véritablement le noyau dur des attitudes et de la pensée religieuses, prise comme phénomène historique* » (*ibid.* : 20). Cela permet une égalité sans État, par une coïncidence entre la norme et l'Être.

Un tel ordre aurait pu perdurer pour l'éternité. Mais l'histoire est celle d'une ressaisie progressive de ce qui a été dérobé (1985 : 27). Cela commence par l'émergence de l'État, autour de 3000 ans avant J.-C., en Mésopotamie. Avec l'État et les cités naît une première distance avec la règle, qui produit de la hiérarchie et de la domination. L'ordre qui était spontané est mis à distance, et paraît désormais subi. Après les sociétés primitives, qui sont radicalement ethnocentriques, apparaissent la conquête, les empires, bref des entités collectives qui acceptent d'assimiler et de s'étendre, donc de se pluraliser. L'universel entre dans le champ de l'expérience humaine. Cette première rupture est suivie d'une seconde : ce que Jaspers appelle la « période axiale », qui se produit autour de -800 à -200, avec l'apparition des grandes religions. Contrairement aux apparences l'émergence de la religion est un retrait du religieux. La divinité se concentre dans une région dédiée, et se retire du même mouvement du reste de l'Être, qui se voit donc sécularisé. La masse « d'esprits » qui animaient la nature refluent pour se dissoudre et s'amasser en une toute-présence à soi d'un sujet du monde. L'objectivité du monde est une révolution théorique aux multiples conséquences pratiques. L'homme sort du cadre de la communauté, passe du mythe à la raison, du cosmos à l'étendue. Le christianisme est la religion qui pousse cette logique le plus loin. Ce dieu chrétien est le plus absolu, et donc le plus lointain, provoquant la désacralisation la plus complète du monde. L'expérience se trouve alors structurée de manière totalement différente. Mais une option est encore disponible à ce moment-là, qui a été mise en évidence par Louis Dumont : le retrait du monde, à la manière des moines ou des *sannyasins* indiens. « *Avec à la base le même substrat théologique qui a porté l'avènement de l'univers capitaliste-rationnel-démocratique, la civilisation chrétienne aurait eût pu rejoindre la torpeur et les lenteurs de l'Orient* » (*ibid.* : 203). C'était une option ontologique. L'autre possible était « *l'ordonnancement industrieux du visible* » comme façon d'honorer le Créateur qui l'a voulu tel (*ibid.* : 110). Et c'est cette seconde option que la modernité occidentale a choisie, à la différence de l'Inde.

En conséquence la notion de travail se cristallise peu à peu, résultat d'une religion qui entérine le contact direct avec la divinité : Jésus est un homme comme les autres, et non un prophète (*ibid.* : 165). La rupture décisive est la désolidarisation des créatures intelligentes du reste de la réalité créée. L'homme prend possession du monde et cesse de le subir, comme l'a suggéré Descartes. Le chrétien admet que la faute relève du domaine des choses humaines, et non d'un ordre à jamais immuable. D'où « *optimisation active de la sphère terrestre* » en lieu et place de la soumission limitative à l'intangible (*ibid.* : 100). La relation est pacifique, puisque la propriété est respectée, et transformatrice. « *La liberté de l'entrepreneur ou celle de l'innovateur en général est faite de la contribution que ses actes apportent à distance à l'identité de la personne collective, et du droit à l'inconscience d'être-en-société, à la limite, qu'il tire en retour de l'inaltérable présence à soi de l'englobant séparé que sa pratique à la fois postule et sustente* » (*ibid.* : 127). La neutralité administrative de l'État se renforce quand elle s'étend. Elle est un « *pouvoir neutre* », « *pur* » « *pouvoir d'organisation* »[125], appelé à avoir le monopole du lien de société proprement dit. Il y a

[125] Gauchet M., *Préface*, in Constant B., *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, Éd. Orig. 1819, p. 86.

congruence entre la vague de libéralisation qui se dessine et le basculement vers un avenir pur, dégagé de projections idéologiques. Le christianisme aura été la religion de la sortie de la religion (*ibid.* : 292). Rien de tout cela ne se produit de manière nécessaire ou déterminée, les causes sont énigmatiques mais la leçon est claire : « *c'est en fonction du point d'application qu'il faut juger du contenu des idées religieuses, et non pas en fonction de leur apparent degré interne d'élaboration ou d'organisation* » (*ibid.* : 22).

Certaines accusations à l'endroit des écologistes deviennent donc plus claires, à défaut d'être fondées. Si la fixation de la nature est l'essence du religieux, et que cette essence n'a jamais été mieux réalisée qu'à l'époque des sociétés primitives, alors l'écologisme est non seulement religieux, mais il peut aussi être assimilé à un risque de « retour à l'âge de pierre ». La « *transformation de la nature* » (1985 : 21) étant ce que Gauchet appelle le « troisième aspect » de « *cette immense refonte de l'expérience humaine* » qu'est l'avènement de la modernité et la sortie de la religion, y attenter est extrêmement grave. C'est un blasphème, à proprement parler. D'où une tout autre interprétation possible des positions ou plus exactement des postures de Dominique Bourg et Luc Ferry, dont le propos est moins de discuter des thèses que de maintenir un ordre.

Et la thèse de Gauchet n'est pas isolée. Elle est même très répandue, en sciences humaines. Elle n'entretient guère de désaccords avec les thèses soutenues par Renaut et Ferry, en philosophie politique, par exemple. Elle s'accorde aussi assez largement avec ce que soutenait Raymond Aron (1969), qui disait aussi de la société moderne qu'elle semblait obéir à deux impératifs : « *produire le plus possible et traiter ses membres en égaux* » (1969 : 21), ou encore acquérir la maîtrise des forces naturelles, et se soumettre elle-même à une norme suprême, celle de l'égalité. Pour Aron, la modernité résout de manière la plus efficace qui soit le « problème économique » c'est-à-dire l'existence de désirs infinis face à des ressources limitées. L'hominisation, c'est l'emploi raisonné de moyens, d'outils, c'est une croissance de l'efficacité. Ce qui est proprement moderne est de produire de manière efficace. La socialisation industrielle évolue avec les progrès de la science. Aller sur la Lune, contrôler le climat, éliminer les maladies etc. les Modernes ont confiance dans la science. L'inégalité n'est due qu'aux défauts des institutions et à l'inégalité des talents et aptitudes naturelles. Ceci conduit fatalement à une oligarchie mais l'important est qu'elle soit bien sélectionnée. « *La société moderne tend vers une conception sportive de l'égalité : tout le monde devrait partir sur la même ligne et un seul – le meilleur - gagner* » (*ibid.* : 60).

Pour Aron la modernité est traversée de trois dialectiques. La dialectique de l'égalité, qui forme les classes, d'abord. Nous l'avons déjà largement détaillée. La dialectique de la socialisation, autour de la famille, ensuite. Avec la modernité apparaît le mariage d'amour, et la famille perd sa fonction économique ; la communauté est déconstruite au profit de la société. Pétain a cru un moment pouvoir revenir en arrière mais rien de tel n'est plus possible. La société est fondée sur une nouvelle forme de sociabilité, industrielle. Saint-Simon a été plus lucide que Lénine. Cette socialisation a aussi suscité anomie, destruction du lien social et émergence d'un individu laissé à lui-même. Il y a dans ce domaine beaucoup de nostalgie des sociétés closes, estime Aron ; la solution est banale : élever le niveau intellectuel. La troisième et dernière dialectique est celle de l'universalité. Avec la modernité c'est la première fois que l'humanité vit une seule et même histoire. La société moderne c'est la vérité scientifique et l'égalité individuelle – ou si l'on préfère la raison scientifique et la démocratie. Le développement économique tel

que Colin Clark (1939) l'a le premier exposé exclut toute tradition ou ordre permanent. La modernité est un monde désenchanté. Avant elle on a beaucoup rêvé, aujourd'hui « *l'humanité sait qu'elle ne rejoint la réalité qu'en se détachant de ses rêves et en usant des mathématiques* » (*ibid.* : 276). Les religions promettent le salut sans changer la condition des hommes, à la différence des religions séculières qui veulent « *hâter, par l'action collective, l'avènement d'un ordre conforme à la finalité de la civilisation nouvelle* » (*ibid.* : 270). Les sciences permettent d'élever la productivité. Le développement c'est le travail rationalisé, efficace. Il a pour vocation d'unir l'humanité dans un même objectif. Le sous-développement désigne tout ce qui n'a pas atteint un stade suffisant de modernisation.

« *Est-il légitime de passer de l'universelle vérité de la science, de l'universelle efficacité de la technique à la vocation universelle de la civilisation industrielle ?* » (*ibid.* : 250). Oui, en grande partie, car l'expérience montre que le développement présente bien des traits universels, quel que soit le lieu où il se produit : réduction de la part de la main-d'œuvre employée dans l'agriculture, urbanisation, scolarisation etc. Abondance en vue de quoi ? Il n'y a pas de réponse, les moyens produits peuvent servir diverses fins. Il n'y a pas d'objectif unique à la civilisation industrielle. Va-t-on alors vers une seule culture ? Pas tout-à-fait, la diversité demeure dans les œuvres de l'esprit. Cependant nul ne peut prévoir dans quelle mesure la diffusion de la technique moderne épargnera la diversité souhaitable des cultures. Dans les œuvres de l'esprit les cultures et les individus cherchent des réponses existentielles auxquelles il n'existe pas de réponse définitive. Les trois valeurs de la modernité, égalité, personnalité et universalité se nourrissent peut-être toutes à la source de la modernité, l'ambition prométhéenne. La destruction de la nature ? Elle est rationnelle. Le progrès peut produire des désillusions du fait de l'échec partiel de l'égalité ou de l'universalité, d'où des déceptions. La seconde guerre mondiale, la bombe atomique ? L'histoire demeure humaine c'est-à-dire partiellement irrationnelle. Mais « *rien n'interdit d'imaginer la dissémination de la sagesse en même temps que des armes nucléaires* » (*ibid.* : 209). Aron récuse les analyses d'Ellul : il l'étonne, sans le convaincre (*ibid.* : 336). Il relativise aussi la pertinence des analyses de Galbraith, dans son effort pour démontrer l'inexistence de la souveraineté du consommateur : pour Aron, elle existe quand même.

Sociologues et philosophes ne sont pas les seuls à défendre cette conception. Le célèbre anthropologue Louis Dumont (1911-1998), spécialiste de l'Inde, a soutenu des thèses similaires, qui continuent de faire autorité, et que Gauchet ne fait que reprendre, en grande partie. Pour Dumont l'individualisme est ce qui distingue les sociétés occidentales de toutes les autres, qui seraient « *hiérarchiques* » (1971, 1977, 1978). L'Inde des castes est l'exemple le plus abouti d'un tel ordre. C'est parce qu'elles semblent faire de l'individu la source des normes que les sociétés modernes peuvent être qualifiées d' « individualistes ». Il y a ainsi des sociétés sans hiérarchie qui sont le fait d'individus, et d'autres sociétés dans lesquelles la hiérarchie implique l'inexistence d'individus, exhibant à la place un holisme hiérarchique, comme dans le système des castes. Les sociétés fondées sur l'individu ont ceci de particulier d'être créées à partir de ce que font les individus. Elles ne peuvent donc pas être décrites à l'avance, à la différence des sociétés traditionnelles, qui doivent être appelées « holistes » car elles valorisent d'abord le Tout. Ce que font les personnes est ordonné à la pérennité du tout, du commun. C'est un tel retour en arrière qui a été tenté lors de crises graves de l'ordre individualiste, comme dans les années trente.

Pour Dumont les sociétés modernes valorisent plus les relations entre les humains et les choses que les relations entre humains. Ceci implique une autre conception de la richesse : celle que Marx appelle « *le fétichisme de la marchandise* » (1977 : 14). Un élément clé de ces sociétés est une claire distinction entre « l'économie » et le « politique » (1977 : 14), comme deux domaines séparés de la vie sociale. Ceci implique un changement profond dans la conception de la propriété, qui doit être liée à l'individu et non à un ensemble de conditions sociales, comme dans les sociétés hiérarchiques. Le roi doit abandonner sa volonté d'organiser la création de richesse et « laisser faire » les agents eux-mêmes, qui se transforment alors en « individus ». C'est une révolution des valeurs (1977 : 15). L'économie est la forme la plus achevée d'expression de l'individualisme. C'est du retrait du politique, qui est le domaine du public, que naît l'individualisme. Toutes les spiritualités sont une forme de retrait par rapport au monde, à l'espace public, qui ouvre la possibilité d'un « *individualisme-hors-du-monde* ». Mais les moines qui se retirent du monde le critiquent sans le changer. Le christianisme a ouvert une possibilité spécifique : « *l'individualisme-dans-le-monde* », qui est la seule à rendre les humains égaux. Cette disposition particulière n'a pas été activée avant le XVIIème siècle. Saint Augustin fut très proche de définir l'État comme une collection d'individus, mais l'Église a articulé *auctoritas* et *potestas* de manière analogue à l'Inde : sur le mode de la complémentarité hiérarchique. Le roi est soumis au prêtre dans le domaine des affaires spirituelles, et le prêtre est soumis au roi dans le domaine des affaires temporelles. Roi et prêtre se sont complétés pour faire en sorte que rien ne change. Avec le protestantisme toutefois le retrait hors du monde se concentre dans la volonté individuelle. Nul ordre n'ordonne plus à l'avance les relations entre individus : nous quittons le naturalisme pour entrer dans l'artificialisme. Le lien social n'est plus le résultat de la découverte d'un ordre naturel qui préexisterait, comme dans les sociétés hiérarchiques ; il est issu de la volonté individuelle, qu'il s'agisse en économie de l'échange ou dans la sphère politique de l'État, qui repose sur le contrat, qui est artificiel, que l'on peut rompre à tout moment. De la même manière la science expérimentale procède sans vérité *a priori*, elle teste le réel à partir d'hypothèses et propose ensuite des interprétations, toujours réfutables ultérieurement. Calvin arrive à la fin de ce processus. Cette évolution a affecté la théorie de l'État, bien sûr. Cela a commencé avec Guillaume d'Ockham, au XIIIème siècle, qui a proposé une théorie subjective des droits, ancrée dans un positivisme nominaliste.

Contre l'École de Francfort, Dumont soutient que la modernité se définit par une rationalité spécialisée et non par la rationalité instrumentale. « Tradition » signifie plus ou moins « non-rationnel », c'est-à-dire non-spécialisé. Dans les sociétés primitives par exemple le social ne se détache pas du politique ni de l'économique, ces différentes sphères d'activité sont, comme leur concept, étroitement intriquées les unes aux autres, au point d'en devenir indiscernables, ce qui explique la confusion qui règne dans ces sociétés. Dans le monde moderne, la religion a été supplantée par l'économie et la politique, ainsi le monde s'est-il trouvé « désenchanté ». Les économistes mercantilistes confondaient encore économie et politique, comme les Indiens, dans ce qui servait les intérêts du roi. L'idée à cette époque était que le profit de l'un était forcément la perte d'un autre ; le commerce ne produisait rien, il ne faisait que déplacer les richesses. L'économie était comme prisonnière de la moralité. L'Église condamnait l'usure, et la poursuite de l'intérêt économique était considéré comme un vice. Pour Dumont, Quesnay est celui qui va plus loin parce qu'il pose la question de la vraie richesse. C'était un fermier capitaliste, avec un intérêt peu marqué pour l'industrie, que l'on croyait improductive, à cette époque. Il est le premier à représenter l'économie comme

un tout. Son célèbre « Tableau » (1759) explique comment les investissements réalisés peuvent aboutir à des rendements croissants. Plus tard Turgot va encore plus loin. Il veut abolir les privilèges et égaliser les états. Il découvre la théorie des rendements non-proportionnels. L'étape suivante de l'évolution est la séparation de l'économie du politique. C'est l'œuvre de Locke, dans son rejet de la théorie de l'autorité de Filmer, fondée sur la parenté. Filmer soutient que les sujets du roi sont comme les fils et les filles d'un père. La nature (la parenté) justifie l'autorité. Locke dissout cette théorie et donne un sol ferme à la propriété privée. Les enfants s'émancipent de leur père, deviennent leur égal. L'humanité devient alors propriétaire de la nature (Dumont, 1977 : 70). La propriété est justifiée par le travail et non plus par le besoin. Elle est exclusive – et comme telle facteur d'exclusion, au lieu d'être inclusive, comme en Inde ou au Moyen-âge. La règle de la majorité émerge contre la « volonté commune » de Rousseau, qui exige le consensus, et ne laisse pas de place à l'individu, qui se trouve alors écrasé par l'ordre social. La règle de la majorité permet de faire la place au pluralisme. Les droits de l'Homme définissent le minimum au-delà duquel la majorité ne peut aller. Il y a donc deux bornes, dans ce système : la règle de la majorité et les Droits de l'Homme.

La *Fable des Abeilles* de Mandeville (1714) et la *Richesse des Nations* d'Adam Smith (1776) sont les étapes suivantes. Mandeville soutient que le luxe et la poursuite de l'intérêt privé sont des vices qui servent le bien public. Se satisfaire de peu était un idéal répandu jusque-là, aussi essayait-on d'arrêter de travailler dès qu'on le pouvait. Shaftesbury et beaucoup d'autres moralistes de l'époque s'opposèrent à Mandeville, soulignant les dangers de cette apologie du vice. Smith réconcilie Mandeville avec Shaftesbury, en montrant qu'économie, règne de l'intérêt, et politique, domaine du bien public, ont chacun une sphère propre. La moralité était adéquate à la petite société, dans laquelle la personne peut rencontrer chacun de ses semblables, mais pas à la grande, qui est fondée sur l'économie et l'anonymat. Reprenant la thèse d'Halévy (1901), Dumont explique que Kant est celui qui va nous permettre de sortir de l'utilitarisme pour entrer dans la philosophie rationnelle. Dans l'ordre traditionnel le paysan est paysan de père en fils, c'est un destin immuable que l'on ne songe même pas à contester. L'utilitarisme nous sort de cette situation mais libère des passions qui peuvent conduire à menacer les droits de la minorité. Kant détache la norme morale du cosmos pour l'installer à l'intérieur de la personne. C'est désormais notre « voix intérieure » que nous écoutons en matière de normes, nous savons que ces normes sont de notre fait et non un donné de nature. Nous pouvons donc avoir un rapport « critique » à ces normes, c'est-à-dire un rapport qui s'interroge sur les conditions de possibilité de telle ou telle norme morale, qui n'est donc plus considérée comme donnée (relevant du fait).

L'individu agit désormais d'une manière créative envers son environnement, libéré des attaches de la communauté. Smith est pénétré de l'idée de progrès. Il lie valeur d'échange et division du travail. Marx tente de revenir à la valeur-travail mais pour Dumont il ne réussit qu'à échapper à ce qu'il fallait expliquer : le prix. Le concept de « temps de travail socialement nécessaire » est holiste, il tente de réintroduire la référence à un Tout. On passe peu à peu de relations entre humains aux relations entre humains et choses. L'ordre social n'est plus décidé collectivement mais organisé de proche en proche. Pour Dumont Keynes a voulu réinstaller la subordination, et son premier disciple fut... Adolf Hitler (1977 : 133). Hitler est en effet celui qui a voulu réinscrire la société moderne dans un ordre traditionnel, fondé sur l'esprit germanique. Il a voulu restaurer un ordre passé. Cette tentative était vouée à échouer car

l'évolution de la société allemande, avait rendu impossible toute tentative de ce genre. Marx a en réalité porté l'idéologie économique à sa puissance maximale, comme le montre sa théorie de l'extinction de l'État au profit d'une libre association de travailleurs (1977 : 154). Il a imaginé une interdépendance consciente sans État (1977 : 169). Pour Dumont c'est une contradiction dans les termes : soit l'interdépendance est économique et inconsciente, soit elle est consciente et non-économique. L'élément de la conscience, c'est l'État, le politique. Le marché n'a aucun besoin de discours globalisant, il fonctionne de proche en proche. Toute tentative de compréhension globale de l'économie débouche sur le totalitarisme, socialisme planificateur ou le communautarisme fasciste ou nazi. La théorie de la lutte des classes, donnant la primauté à l'économique comme « déterminant en dernière instance », indique la véritable préférence de Marx contre l'État et le politique. C'est donc aussi grâce aux luttes ouvrières que l'ordre moderne s'est répandu dans le monde. Et l'histoire a confirmé ce que Condorcet prévoyait : la disparition des inégalités entre les nations, qui sont toutes égales devant la loi internationale, et l'affaiblissement des inégalités entre individus, même si persistent des inégalités de talent. Pour Dumont les États-Unis sont la forme la plus achevée de cette forme de société.

Dans ce cadre Dumont propose de réinterpréter le totalitarisme comme un phénomène moderne, Bolcheviks et nazis faisant preuve d'une même volonté d'écrire l'histoire consciemment. L'Allemagne offrait un terreau propice car, à la différence de la France, la nation allemande n'a pas été fondée par une assemblée mais « *dans le sang et l'acier* » (*ibid.* : 156), c'est-à-dire par les liens de parenté et la communauté organique. Pour Dumont elle comporte un élément holistique puissant, avec l'idée d'une culture spécifique et d'une communauté. « *Si les Allemands avaient appris à distinguer entre le pouvoir et le fait, nous aurions évité la farce apocalyptique du national-socialisme* » (1983 : 149). Hitler a essayé de subordonner l'individualisme à la société. Son « socialisme » était une manipulation de masse et sa « nation » ne renvoyait qu'à un pangermanisme raciste. Le racisme est une résurgence de la hiérarchie, le raciste donne un statut à la race. Au contraire de la société féodale, fondée sur un réseau d'allégeances, le lien entre le Führer et les masses était direct. Le totalitarisme est donc un phénomène proprement moderne. Et il peut se reproduire.

C'est une explication qui est très proche de celle d'Alain Renaut et de Luc Ferry. On comprend maintenant beaucoup mieux les réactions passionnées et concordantes de ces auteurs, et de toutes celles et ceux qui les suivent, et ils sont nombreux, à l'encontre des écologistes. Ces derniers sont une « minorité active », qui va à l'encontre de la « règle de la majorité ». Ils tendent à justifier la propriété par le besoin (des écosystèmes) et pas seulement par le travail et l'échange marchand. Ils semblent donc restaurer ce « holisme » antimoderne caractéristique d'un monde « enchanté ». Et pire encore ils entendent « réinscrire l'homme dans la nature ». Marcel Gauchet avait annoncé la couleur : puisque l'humanisme est le résultat de cette « *sortie de la religion* » qui permet science, transformation de la nature et finalement émergence de l'humanité comme telle, alors l'écologisme, en tant qu'« *amour de la nature* », ne peut être que « *haine des hommes* » (1990). Pour lui l'écologisme ne fait que recycler « *un bagage théologique apparemment bien oublié* […] *la classique dénonciation de l'orgueil satanique d'une créature voulant outrepasser ses limites et méconnaissant qu'elle ne s'appartient pas, pas plus que la création ne lui appartient* ». Les écologistes sont des gauchistes qui ont trouvé un nouveau « fonds de commerce ». La haine des hommes se manifeste maintenant « *au travers du rêve d'une nature édénique délivrée du fléau des hommes* ».

5.2.2. Le New Age, écologisme ou rameau de la religion propre à la modernité ?

Les écologistes seraient ceux qui chercheraient à faire appel aux « forces spirituelles » du sacré contre celles de la raison, ceux qui véhiculeraient cette pensée « holiste » jugée grosse de toutes les tragédies imaginables. Plusieurs auteurs suspectent en effet l'écologisme d'être proche d'un nouveau courant religieux appelé « New Age » (Jacob, 1999 : 253 ; Prendiville, 1981 : 143 ; Alphandéry & al. 1991 : 62). Nous retrouvons donc pour la troisième fois cette problématique des « années trente », dont nous avions commencé à discuter en abordant les thèses de Jean Jacob et, au-delà de lui, de Zeev Sternhell. Le risque est-il aussi élevé que le soutient cet auteur ?

Qu'est-ce que le New Age, tout d'abord ? L'objet est moins évident qu'il en a l'air. Les éléments dont nous disposons sur ce courant sont peu nombreux. Le *Dictionnaire des faits religieux* (2010) le situe dans les « Nouveaux mouvements religieux » dont il explique qu'ils sont mal identifiés[126]. Jean Vernette explique dans un ouvrage déjà ancien (1992) que le Nouvel Age est été popularisé en France en 1981 par le livre de Marilyn Ferguson, *Les enfants du Verseau - Pour un nouveau paradigme*. Il comporte certains traits qui ressemblent en effet à l'écologisme, notamment l'importance du lien à la nature, l'idée que nous sommes sur le point de passer d'un paradigme matérialiste à un paradigme sous le signe des valeurs spirituelles (Vernette, 1992 : 11), et le recours à certaines traditions spirituelles orientales, à l'instar de la *deep ecology* ou Greenpeace. Pour Vernette c'est une nébuleuse dont le thème est « *caractérisé par la conviction que l'humanité est sur le point d'entrer, à l'aube de l'ère astrologique du Verseau, dans un âge nouveau de prise de conscience spirituelle et planétaire, d'harmonie et de lumière, marqué par des mutations psychiques profondes* [...] *C'est un syncrétisme de convictions globalement partagées* [...] *La réalisation spirituelle comme objectif de l'existence individuelle, et l'éveil à une conscience planétaire comme objectif de l'existence collective* », inspiré du christianisme, du bouddhisme et de l'hindouisme (Vernette & Moncelon, 1995 : 159-160).

Le problème est que le New Age est explicitement récusé par une vaste majorité d'écologistes. La *deep ecology* elle-même, qui semble pourtant être le courant de pensée le plus proche, prend dès les origines le soin de s'en distancier (Devall & Sessions, 1985 : 5). Et ce n'est pas une simple formule de style, ni une dénégation de surface. Les désaccords de l'écologisme avec ce courant sont profonds. Michel Lacroix montre en effet que c'est dans la lignée de Teilhard de Chardin et de Buckminster Fuller que doit se comprendre le New Age et son thème central : Gaïa. Le New Age, c'est plutôt des techno-utopistes qui pensent que les réseaux informatiques vont présider à l'émergence d'une nouvelle conscience, globale, qui n'est autre que celle de la Nature elle-même, ou du moins de la planète Terre (Lacroix, 2004 : 66-68). Pour Lacroix le Nouvel Age est une spiritualité qui est plutôt à rapprocher du néolibéralisme, vu son lien avec la gestion du stress et certaines pratiques managériales. C'est aussi la lecture que soutient Slavoj Zizek (2005). Ceci explique aussi les étonnantes positions de James Lovelock, le père de « l'hypothèse Gaïa » que de nombreux observateurs, y compris des écologistes, rangent parmi les écologistes les plus éminents. Si cela était vrai alors comment expliquer qu'il soit un membre éminent de l'Association des Écologistes Pour le Nucléaire (AEPN), une organisation qui n'est guère appréciée dans le milieu écologiste, comme

[126] Entrée « Nouveaux mouvements religieux », in Azria & Hervieu-Léger (dir.) *Dictionnaire des faits religieux,* 2010, p. 813.

on peut s'en douter ? En fait Lovelock est plus proche du New Age et des techno-utopistes que de l'écologisme. S'il y a bien un appel à « changer de paradigme » et une référence à la nature, dans l'écologisme, s'il y a bien aussi un attrait pour les spiritualités orientales et les diverses techniques d'épanouissement du Soi, au sens élargi, ce n'est pas pour s'inscrire dans ce courant-là – ce qui serait inconséquent, par rapport à ses propres buts.

Mais le rapport au sacré ? Il est bien plus ambivalent et mesuré que ne le soutiennent les études à charge. Alphandéry et ses collègues reconnaissent que la Terre est importante pour les écologistes mais pas au point d'être vénérée comme un Tout, comme un divinité, « *Gaïa* », qui serait « *un être vivant personnifié* » (Alphandéry & al., 1991 : 42). Les écologistes affirment explicitement que « *les écosystèmes ne sont pas sacrés* » (Lalonde in Ribes, 1978 : 33 ; Moscovici in Ribes, 1978 : 70). Même Goldsmith n'utilise le terme « holisme » qu'au sens de « propriétés émergentes », au sens où nous observons que la vie se maintient sur Terre, en équilibre, en dépit des innombrables actions et interactions qui l'habitent constamment – ce qui provoque un étonnement qui n'est pas sans rapport avec la thèse du « dessein intelligent », une thèse qu'aucun des auteurs que nous avons consulté n'a jamais soutenue, alors même qu'elle est aujourd'hui largement diffusée aux États-Unis, sans que Luc Ferry ne s'en offusque outre mesure. Et rappelons enfin que Tansley (1935) a construit son concept « d'écosystème » contre un autre concept, qui se voulait holiste, justement : la « communauté biotique ».

Même aux États-Unis, où la spiritualité et la religion sont plus présentes dans l'espace public qu'en France (Casanova, 1994), les grandes figures de l'écologisme ne sont pas liées au New Age. John Muir s'inscrit à la suite de Ralph Waldo Emerson (1803-1182) qui définit la nature comme une entité divine qui englobe tout et que nous connaissons mal, que nous ne savons même pas voir, tant nous sommes absorbés dans nos activités quotidiennes et impersonnelles (*Nature,* 1836[127]). La nature est un lieu de solitude, de retrait par rapport à la vie agitée de la société, qui permet le recueillement. Il prône la fusion du Soi et de la Nature, un Éveil bouddhique. C'est pour cette raison que ce courant a été appelé « transcendantaliste ». Loin de faire l'apologie de la technologie, il cherche au contraire à se mettre en retrait par rapport à elle. C'est aussi le cas d'Henry David Thoreau (1817-1862), un autre précurseur célèbre de l'écologisme étasunien, dont nous avons pu évoquer plus haut à plusieurs reprises l'intérêt pour la *wildness*, et pas seulement la *wilderness*. Ceci justifie de nouveau de faire de la désobéissance civile et autres manifestations de ce genre un rameau de l'écologisme et pas un ensemble d'éléments accessoires comme le prétend Jean Jacob.

Un autre élément empêche de relier simplement l'écologisme et le New Age, compris au sens d'un mouvement de type millénariste. En effet les études sociologiques n'indiquent pas que les écologistes confèrent une quelconque portée politique ou transformatrice au religieux, par rapport aux problèmes qu'ils portent. Ils ne sont pas de fervents défenseurs d'une abolition de la loi de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État, à l'inverse de certains mouvements religieux. Ils ne sont pas particulièrement sensibles à « la religion » au sens ordinaire du terme, comme discours sur les fins ultimes (la vie après la mort, le statut de la Bible etc.) : 20% des répondants sensibles à l'écologie sont aussi soucieux de religion, contre 33% de ceux qui s'en désintéressent (Inglehart, 1990 : 478). Les écologistes se montrent donc plus séculiers et « modernes » que la moyenne, contrairement aux allégations. S'ils ont recours à des pratiques

[127] http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/emerson/nature-contents.html

dites « spirituelles », par exemple la méditation, ils n'en font pas une politique. Quand Charbonneau déplore une perte de spiritualité c'est dans un sens que ne renierait pas Luc Ferry, car pour lui « le spirituel » renvoie à ce que Husserl entendait par là (Husserl, 1935) : une dimension proprement humaine que l'on peut aussi nommer « culture », le lieu des discussions sur les fins. Pas nécessairement les fins « ultimes », celles qui relèvent de « la religion » au sens courant du terme (ce qu'il y a après la mort etc.), mais des fins « terrestres », si l'on peut dire. En combattant une possible manifestation des « forces de l'esprit », c'est aussi l'expression du pluralisme que ce libéralisme cherche à extirper... Curieuse démocratie ! Au contraire l'écologisme cherche à pluraliser les fins possibles, en témoigne par exemple le débat sur les nouveaux indicateurs de richesse.

Donc rien, dans l'attitude écologiste, ne laisse penser à une attitude « irrationnelle » au sens d'un appel aux forces « spiritualistes ». Ce qui est critiqué, au titre de « la raison », c'est la raison industrielle (ou productiviste, ou occidentale, ou cartésienne etc.), encore une fois. Et si appel aux forces spirituelles il y a, c'est au sens de la psychologie sociale : pour provoquer un changement, il faut mobiliser, et donc jouer sur les émotions, la sérialité, comme le font d'ailleurs les autorités et les entreprises, comme l'a montré notre analyse de l'économie des réseaux, plus haut. Les finalités écologistes sont corsetées dans les finalités industrielles, elles cherchent à s'en dégager ; il n'y a là rien « d'irrationnel », sauf à refuser que le débat sur les fins sorte des limites imposées par la société de croissance, et sauf à refuser à certaines parties de la société civile les moyens de mobilisation massivement utilisés par d'autres. Nous comprenons, du reste, pourquoi Luc Ferry évite de s'intéresser à l'économie. Il lui faudrait sans doute reconnaître que la quasi-totalité des accusations qu'il adresse aux écologistes devraient en réalité avoir pour cible l'industrie et les autorités publiques qui, en tant qu'acteurs de changement social, agissent aussi comme des minorités actives.

Les écologistes qui se réclament le plus souvent de la raison sont mêmes ceux que Jean Jacob rangeait parmi les plus « spiritualistes » : les « personnalistes bordelais », Bernard Charbonneau et Jacques Ellul. Ce dernier a consacré un livre entier pour expliquer que l'expansion du système technicien représente une « *trahison de l'Occident* » (Ellul, 1975), au sens où celui-ci était porteur du sens critique. Jacob continue donc de se livrer à sa sociologie asymétrique, qui implique de toujours faire deux poids, deux mesures. Le fond importe peu, en réalité ; ce qui fait problème, pour les observateurs, n'est pas de faire appel à l'émotion, mais que cette émotion ne suive pas les schémas reconnus, et dérange donc l'ordre établi en la matière. L'éloge de l'industrie et de la croissance fait partie soit du domaine « privé », de la société civile, soit du cadre établi, légitime, les observateurs s'abstiennent donc de tout commentaire en la matière ; par contre l'écologisme fait problème, car il ne va pas dans le même sens, n'implique pas les mêmes acteurs, ni les mêmes buts. Pourtant sur le fond les références de Charbonneau à la mort du « grand Pan », à la « grande mue » etc. ne sont pas moins « spiritualistes » que les textes enflammés de Jean Fourastié célébrant les Trente Glorieuses.

Même remarques à l'endroit de Ferry célébrant l'aventure automobile et Guéry faisant de l'industrie la vérité de la condition humaine. Charbonneau n'a aucune fascination pour une nature Eden qu'il analyse à juste titre comme étant le produit illusoire d'une société citadine, mettant en cela le doigt sur une divergence importante entre écologistes des villes et écologistes des champs : quand les uns parlent de

« nature » ils renvoient à la biosphère, aux aménités et aux nuisances, tandis que les autres parlent plutôt d'usages de la nature. Il n'a pas non plus de nostalgie pour les sociétés primitives, au contraire il souscrit entièrement à la thèse soutenue par Marcel Gauchet selon laquelle les sociétés primitives ou paysannes ne se distinguent guère du cosmos dont elles font partie, que ce sont les villes et la distance qu'elles instaurent qui rendent la nature visible et font d'elle un manque (Charbonneau, 1969, 1972). Ce qu'il déplore, et la position d'Ellul est similaire, est que nous ayons perdu les fins de vue. Les moyens que nous avons mis en œuvre pour atteindre certaines fins, notamment la raison critique, sont devenus contre-productifs et produisent à leur tour une aliénation. Bref, toujours la même rengaine : ce que réalisent l'industrie et la croissance n'est pas le progrès, et il est urgent de se mobiliser pour rétablir la situation.

Au contraire de ce que prétendent Aron, Gauchet, Ferry et Bourg, les écologistes se vivent comme ceux qui, tels les Lumières, s'efforcent, sur fond d'une analyse de la nature, d'un effort de science, de lucidité, de déconstruire les mythologies modernes et d'en montrer le caractère oppresseur. Ils montrent qu'une part grandissante de l'humanité voit ses ressources essentielles menacées – eau, stabilité climatique, terre. Ils montrent que le corps inorganique des riches ne survit plus que sous la perfusion de ressources en voie d'épuisement, tel que le pétrole, le charbon ou le gaz, dont l'extraction bouleverse le mode de vie des pauvres, qui ne recueillent que les déchets. Gauchet se réclame de Weber, pour qui le désenchantement c'est la « *rationalisation du monde* ». Mais cette « rationalisation » n'en est pas une, pour les écologistes, car elle désorganise les écosystèmes et opprime les êtres humains. Elle n'est rien d'autre que la progression de « système technicien » étudié par Ellul, la « mégamachine » mise en évidence par Latouche (2004) à la suite de Mumford (1950). Elle ne peut pas être rationnelle, puisqu'elle ne peut pas être universalisée. La fameuse « fable de David Brower », le fondateur des Amis de la Terre, relatée par Brice Lalonde et Dominique Simonnet, n'a d'autre but que de le rappeler : « *prenons les six journées de la Genèse comme image pour représenter ce qui, en fait, s'est passé en quatre milliards d'années. Notre planète est née le lundi à zéro heure. Lundi, mardi et mercredi, jusqu'à midi, la terre se forme. La vie commence mercredi à midi et se développe dans toute sa beauté organique pendant les quatre jours suivants. Dimanche à quatre heures de l'après-midi seulement les grands reptiles apparaissent. Cinq heures plus tard, à neuf heures du soir, lorsque les séquoias sortent de terre, les grands reptiles disparaissent. L'homme n'apparaît qu'à minuit moins trois minutes, dimanche soir. À un quart de seconde avant minuit, le Christ apparaît. À un quarantième de seconde avant minuit commence la révolution industrielle. Il est minuit maintenant, dimanche soir, et nous sommes entourés de gens qui croient que ce qu'ils font depuis un quarantième de seconde peut continuer indéfiniment* » (Lalonde & Simonnet, 1978 : 61).

La thèse de Gauchet peut toutefois être lue dans un autre sens, auquel son auteur n'a pas pensé. Si « *l'extériorité* » pour source et « *l'immuabilité* » pour règle est le signe du sacré, alors la rationalité économique relève bien de ce domaine. Les preuves en ce sens sont très nombreuses, la plus forte étant sans doute que l'activité économique soit *modélisable*. La contradiction entre la prétention de plasticité totale de l'ordre moderne et sa réalité de croissance est au cœur de notre problématique. Raymond Aron affirme ainsi à la fois que le seul ordre reconnu dans les sociétés Modernes est celui du changement et que ce changement se définit par la croissance (Aron, 1969 : 225)... Aucune autre direction ne se trouve autorisée, par conséquent. Pour François Guéry, l'industrie est « *salvatrice et constructive, puissance*

réconciliatrice par excellence », issue de « *pionniers* » et « *prophètes* » ; elle est « *notre message planétaire, notre flèche d'universel* » (1989 : 11). Et l'on pourrait ainsi multiplier les exemples. Lenoir relève que la foire de Chicago en 1933 exhibait, sous le titre *Le siècle du progrès*, une « *maxime totalitaire* » : « *la science explore, la technologie exécute, l'homme se conforme* » (*ibid*. : 181). Peut-on encore dire, avec Weber, que le désenchantement c'est « *l'élimination de la magie en tant que technique de salut* » (Gauchet, 1985 : II) ?

Cette dimension religieuse de l'économie se traduit aussi par des discours prophétiques et, à ce titre, « irrationnels ». Des économistes nobélisables, on l'a vu avec Romer, prophétisent cinq milliards d'années de croissance. Julian Simon (1932-1998) estimait en 1995 que nous avions « dans nos mains et dans nos bibliothèques » de quoi faire une croissance ininterrompue pour les sept prochains milliards d'années. Rendons-nous compte de l'énormité de l'affirmation ! De tels discours sont pourtant pris au sérieux dans d'éminents manuels qui sont diffusés massivement à l'échelle mondiale. Cet ordre a ses prophètes, soutient Lenoir, qui cite cette phrase d'un rapport interministériel : « *on peut prévoir avec certitude que des progrès techniques apparaîtront et continueront comme dans le passé à accroître les possibilités et la liberté d'action de l'homme* », témoignant ainsi d'une foi absolue (Lenoir : 105). Et Ferry reprend cela : « *que ce soit par un surcroît de science et de technique que nous parvenions un jour à résoudre les questions qu'aborde l'éthique de l'environnement est plus que probable* » (Ferry, 1992 : 191). L'accumulation semble tellement essentielle au concept de « modernité » que Lascoumes, qui estime nécessaire de « moderniser » les DIREN (Directions Régionales de l'Environnement) affirme que cela signifie de « *donner plus de pouvoirs et de moyens à un secteur administratif fragile* » (Lascoumes & Bourhis, 2000 : 14). L'espoir est donc mis dans le « toujours plus » de moyens, une nouvelle fois. Même son de cloche du côté de Gauchet, face aux écologistes. La solution, c'est évidemment de continuer dans l'escalade des moyens et de prendre possession de la biosphère tout entière et la « gérer », ainsi la biosphère sera-t-elle faite anthroposphère, « *comme l'a excellemment formulé Dominique Bourg* » (Gauchet, 1990 : 200). Comme si l'accumulation de moyens pouvait servir n'importe quelle fin. Du point de vue écologiste c'est évidemment faux, les moyens ne servent que la croissance et ne génèrent qu'un « système » technicien, étant liés les uns les autres en un réseau. Au final, la solution proposée par Gauchet fait le jeu de l'écofascisme. Est-ce si surprenant ?

Que la croissance et ses conditions (qui peuvent être variables selon les pays) soient le lieu du sacré est bien le diagnostic écologiste. Les modernes se comportent comme si la plus petite limitation de l'expansion industrielle était totalement intolérable, proprement sacrilège : « *remettre en question ce processus fatal, ne serait-ce que pour suggérer qu'il n'est pas entièrement bénéfique, revient à blasphémer contre l'évangile moderniste* » (Goldsmith, 1992 : 9). Alain Hervé estime que la classe politique est « *agenouillée, mains jointes, devant la machine, l'implorant de déverser une pluie de bienfaits* » (Hervé, 1978 : 50). Les savants et experts décident, les politiques suivent. Le progrès est une fatalité. Yves Lenoir témoigne des réticences qui sont opposées à sa volonté de savoir, à propos du nucléaire : « *nous approchions la frontière d'une région tabou, sanctuaire d'on ne sait quel insondable secret. Plus tard, courant 1975, j'eus la révélation du rideau de fer technocratique qui ceinture ce saint des saints en exhumant d'une pile poussiéreuse le désormais fameux décret n°66-406 du 15 juin 1966 relatif à l'assermentation des personnels chargés du contrôle des pollutions radioactives* » (Lenoir, 1977 :

29) « *La CIPR[128] est le catholicisme atomique. « Au nom de la CIPR, je vous irradie... »* » (*ibid*. : 73). La différence entre science et dogme se fait pratiquement inexistante. Pour Yves Lenoir, la théorie, dans l'ordre technocratique, « *sert à prouver rationnellement le bien-fondé de l'idéologie.* [...] *L'idéologie va tellement de soi qu'on la considère comme une donnée de la nature et non pas comme un acquis culturel. À cette nature correspond une « morale naturelle ».* […] *Comme toute morale, la morale naturelle technocratique influe sur le comportement cérébral, sur la façon d'être intelligent* » (Lenoir, 1977 : 207). Quand la science est au service de l'idéologie, s'exclame-t-il, que d'affaires Lyssenko à venir ! (*ibid*. : 219). Pour Alain Hervé aussi l'ordre industriel exhibe les caractéristiques extérieures de la foi (Hervé, 1978 : 113). Le refus de réflexivité et de débat est explicite. « *J'ai demandé à un responsable EDF s'il avait des doutes* », dit Yves Lenoir, « *il a dit n'en avoir aucun* » (Lenoir, 1977 : 114). Les lois économiques sont présentées comme intangibles, et la science comme devant suppléer à tous les épuisements, quand, en réalité, du point de vue d'autres rapports scientifiques, nous en sommes à alimenter la chaudière en brûlant les wagons, faute de charbon, comme dans le train de Buster Keaton : qui est l'utopiste, demande Lenoir (*ibid*. : 153) ? Au citoyen qui veut passer à la faible consommation et au solaire, le technocrate répond que les gens veulent le confort : « *soyons sérieux, vous rêvez. Nous sommes au XXème siècle. Nous sommes une nation développée. Nous sommes un modèle de développement pour toutes les nations du tiers monde qui ne rêvent que de s'industrialiser à leur tour* » (Hervé, 1978 : 55). Rien d'autre n'est possible ni même concevable, penser autrement est tout simplement interdit. « *L'évocation de Mère Nature n'est pas dénuée de caractères religieux* », concèdent Lalonde et Simonnet, « *mais ils sont bien moins choquants que la vénération de la croissance, la mystique de la consommation, l'idolâtrie du travail, le culte de l'État, quelques dogmes politiques récents, le positivisme scientiste ou diverses confessions monothéistes au passé douteux* » (Lalonde & Simonnet, 1979 : 37).

Ces discours sont très actuels, comme nous l'avons vu avec Samuelson et Nordhaus, Paul Romer ou bien d'autres, pour qui la foi dans la technologie suffit, pour toute réponse. La pérennité de cette « rationalisation » repose entièrement, pour son avenir, sur la promesse de « miracles » technologiques qui garantissent son « immuabilité ». Elle n'argumente pas : elle disqualifie quiconque oserait la remettre en doute. Face à cela, l'écologiste n'a que deux solutions : soit abdiquer sa raison, et avoir foi dans les autorités et dans leur capacité à « faire des miracles » pour maintenir les grands partages ; soit douter des grands partages et chercher à ré-examiner ce qui a été mis de côté : tout ce qui est réputé « irrationnel » et inacceptable par la vision du monde en place. Ainsi s'explique que l'on puisse donner raison tant aux écologistes (qui défont la thèse du « désenchantement ») qu'à leurs détracteurs (pour qui défaire les grands partages c'est forcément « réenchanter »). Cela les conduit à s'inscrire à la suite de l'École de Francfort ou de Heidegger pour dénoncer l'emprise d'une certaine rationalité instrumentale, qui manipule les besoins des individus.

Les partisans les plus décidés du New Age sont du côté de l'industrie, répétons-le, comme le confirme encore la question du « transhumanisme ». C'est de ce côté-là, plutôt que sur le plan géopolitique, que nous avons évoqué plus haut, que Marie-Angèle Hermitte (2011) voit poindre le risque d'une différenciation interne à l'espèce humaine, sous prétexte d'un projet de « *dépassement* » de la « *nature humaine* » : l'apparition d'une catégorie de sous-humains, à côté d'une catégorie d'humains ou de

[128] CIPR = Commission Internationale de Protection Radiologique.

surhumains, êtres « *évidemment supérieurs* » dont les droits seraient aussi « augmentés » que ses pouvoirs technologiques (*ibid*. : 203). Et ce projet n'est pas porté par des groupuscules isolés tels que les militants les plus radicaux de la *deep ecology*, mais par des autorités qui ont pignon sur rue, et sont à la tête d'institutions de taille considérable, ainsi William Bainbridge, qui dirigea l'initiative étasunienne sur les nanotechnologies (Dupuy & Roure, 2004).

Que les nanotechnologies et le transhumanisme soient l'objet de critiques fortes de la part de l'écologisme, sur ces points, ne retient pas l'attention de Ferry. Le transhumanisme ne semble guère l'inquiéter, de toute façon, ni l'évolution de la technique. Se posant la question de l'emprise de cette dernière sur nos vies, Ferry conclut que la « *sympathie* » nous tirera bien de là (1995 : 166). À une question d'éthique, d'autonomie, de responsabilité, de liberté, Ferry donne donc une étonnante réponse, qui s'apparente à une foi dans la Providence technique. Il s'agit bien d'une foi, car aucun argument ne vient étayer cette affirmation d'une solution des problèmes écologiques par la technologie. Il fait fi d'un raisonnement rationnel par les causes et les conséquences. Quel est le sens de cet appel à avoir foi dans la technique, quand il est accompagné d'une diabolisation des thèses écologistes, rapprochées du nazisme, fascisme etc. ainsi que d'une exagération de l'importance politique de la deep ecology ? N'est-ce pas *d'hérésie* dont l'écologisme est avant tout coupable ? La vigueur avec laquelle Luc Ferry combat l'idée même de « droits des animaux », pour ne finalement rien lui reprocher d'important, pose question.

De ce point de vue, le « néoconservatisme », que Renaut et Ferry peinent à expliquer (2001 : 184), est facile à comprendre : la technique, l'empire technique, la puissance technique, le maintien de foules immenses dans la dépendance d'employeurs dont Coase avait jugé pertinent de les comparer à des « maîtres », *c'est* le conservatisme à l'époque moderne. Dire que la modernité est une libération permanente par rapport à l'Ancien Régime, qui planerait sur nous comme une menace permanente, comme le prétendent Alain Renaut et Luc Ferry, c'est exhorter les masses à triompher d'adversaires qui ont disparus. C'est un combat qui occulte les sources contemporaines de l'aliénation, et peut donc s'analyser comme un contre-feu. Et inversement, en combattant les mouvements qui cherchent à mettre en œuvre le programme de l'autonomie, ils occultent activement les sources contemporaines de l'aliénation. N'est-ce pas là, précisément, une position conservatrice, qu'ils répugnent à admettre ? Bien sûr ceci renforce les risques d'écofascisme, car c'est la turbulence sociale qui est traitée, et non les enjeux auxquels nos sociétés doivent faire face. C'est exactement l'histoire de Cassandre.

François Guéry, avec le temps, évolue plutôt vers une position qui s'abstient d'inscrire l'industrie (ou l'Occident etc.) dans l'essence de l'humanité. Dans un entretien avec Corinne Lepage, à force d'exemples montrant la difficulté qu'il y a à mettre en place des politiques écologiques, il admet que la question est plus compliquée qu'elle n'en avait l'air et que l'industrie pose de sérieux problèmes (Guéry, 1993 : 298).

5.2.3. La croissance de la productivité comme activité générique

Bourg, Ferry, Gauchet, Aron et Dumont sont des auteurs libéraux. L'ordre du monde qu'ils dépeignent comme étant seul rationnel, et qui se révèle « religieux », au sens d'un déni du réel, c'est celui du libéralisme. On pourrait dès lors s'attendre à ce que la critique marxiste s'en prenne à ses attendus. Tel est bien le cas pour l'exploitation du travail, que Marx déconstruit remarquablement bien, montrant que le

libéralisme agit comme un « fétichisme » de la marchandise, qui occulte les rapports sociaux réels, scientifiques. Mais si nous suivons la synthèse proposée par Jacques Droz comme fil conducteur, une nouvelle fois, il apparaît pourtant que Marx reprend très largement cette thèse apparemment libérale selon laquelle l'échange à bénéfices mutuels est l'activité générique. C'est particulièrement clair dans les premiers écrits, dits « romantiques », de 1844 (*Manuscrits de 1844*) et 1846 (*L'idéologie allemande*). En 1846 Marx estime que Feuerbach n'a pas vu que le rapport réel de l'homme à lui-même « *n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses forces* génériques » (1846 : 132), qui s'incarnent dans l'économie et les rapports de production. Le travail est une activité historique dans laquelle l'homme se réalise peu à peu en tant qu'homme ; d'abord confus et irréfléchi, il devient conscient et scientifique. À l'époque du capitalisme le travail prend la forme de la séparation du travail et des moyens de production, de l'ouvrier et du capitaliste. L'ouvrier s'approprie la nature pour produire un « *monde objectif* » conforme à sa nature (*ibid.* : 63).

La critique marxiste classique de l'aliénation ne revient pas sur ce point, ce qui explique que sciences et techniques, bien qu'étant « bourgeoises » aient pu être considérées comme émancipatrices, c'est-à-dire relativement « neutres » du point de vue des antagonismes de classe. La science et la technique ne sont pas tenues pour des fétiches, mais pour des sciences et techniques. Le travailleur constate bien qu'il est dessaisi de son propre produit, qu'il doit affronter comme un être étranger, une puissance indépendante de sa volonté (*ibid.* : 57), mais la cause n'est que la propriété privée, qui empêche la collaboration dans le « bon usage » d'un *même* outil.

La « ruse de l'histoire », en promettant une réconciliation pour demain, délégitime toutes les luttes qui auraient pour but des résultats plus immédiats dans ce domaine. Le marxisme classique explique en effet que le capitalisme doit faire son œuvre révolutionnaire et arriver à son expression universelle, pure, mondiale, avant d'être renversé. « *Le prolétariat ne peut donc exister qu'à l'échelle de l'histoire universelle, de même que le communisme, qui en est l'action, ne peut absolument pas se rencontrer autrement qu'en tant qu'existence « historique universelle ». Existence historique universelle des individus, autrement dit, existence des individus directement liée à l'histoire universelle* » (1846 : 24). L'explication est « dialectique », mais d'une dialectique bien particulière puisque qu'à chaque stade quelque chose est conservé qui est mis en évidence par la science marxiste et non par consultation des individus, qui se voient donc sommés, en attendant la révolution, se subir l'aliénation, au motif qu'elle est « historiquement nécessaire ». « *Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel* » (1846 : 24). Marx et Engels estiment avoir montré « *que les individus de l'époque actuelle seront contraints d'abolir la propriété privée* » (*ibid.* : 192). Au terme de ce processus l'humanité retrouvera sa vraie nature. Au stade du communisme, « *la manifestation de soi coïncide avec la vie matérielle, ce qui correspond à la transformation des individus en individus complets et au dépouillement de tout caractère imposé originairement par la nature* » (*ibid.* : 152). On sait le flou, en pratique, que Marx a laissé quant au contenu pratique de ce communisme. La nature, identifiée à l'étrangeté du hasard, est entièrement humanisée.

Cette nature n'est pas n'importe quelle nature, Marx revient longuement sur le sujet. « L'industrie *est le*

rapport historique réel *de la nature, et par suite des sciences de la nature, avec l'homme* ; *si donc on la saisit comme une révélation* exotérique *des* forces essentielles *de l'homme*, *on comprend aussi l'essence* humaine *de la nature ou l'essence* naturelle *de l'homme ; en conséquence les sciences de la nature perdront leur orientation abstraitement matérielle ou plutôt idéaliste et deviendront la base de la science* humaine*, comme elles sont déjà devenues* » (1844 : 95) « *L'histoire entière a servi à préparer (à développer)*[129] *la transformation de « l'homme » en objet de la conscience sensible et du besoin de « l'homme en tant qu'homme » en besoin* [naturel concret]. *L'histoire elle-même est une partie* réelle *de* l'histoire de la nature, *de la transformation de la nature en homme. Les sciences de la nature comprendront plus tard aussi bien la science de l'homme, que la science de l'homme englobera les sciences de la nature : il y aura une* seule science » (*ibid.* : 96). Le travail est la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature. « *La société est l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature* » (*ibid.* : 89). « *Il faut surtout éviter de fixer de nouveau la « société » comme une abstraction en face de l'individu.* […] *En tant que* conscience générique *l'homme affirme sa* vie sociale *réelle* […] *de même qu'inversement l'être générique s'affirme dans la conscience générique et qu'il est pour soi, dans son universalité, en tant qu'être pensant* » (*ibid.* : 90). Rationalisation, modernisation, industrialisation : ici aussi, c'est tout un, comme chez Gauchet.

Le *Manifeste du Parti Communiste* (1847) résume la conception de Marx et d'Engels : « *la bourgeoisie moderne est* […] *le produit d'un long développement, d'une série de révolutions dans le mode de production et les moyens de communication* ». « *À chaque étape de l'évolution que parcourait la bourgeoisie, correspondait un progrès politique* » (1847 : 21). Partout où elle est passée, la bourgeoisie « *a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de la sentimentalité à quatre sous dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange et, à la place des nombreuses libertés si chèrement acquises, elle a substitué l'unique et impitoyable liberté du commerce* […] *La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, donc les rapports de production, c'est-à-dire tout l'ensemble des rapports sociaux* […] *poussée par le besoin de débouchés toujours nouveaux, la bourgeoisie envahit le monde entier* […] *Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand désespoir des réactionnaires, elle a ôté à l'industrie sa base nationale. Les anciennes industries nationales ont été détruites, et le sont encore tous les jours* […] *À la place de l'ancien isolement et de l'autarcie locale et nationale, se développe un commerce généralisé, une interdépendance généralisée des nations* […] *Par le rapide perfectionnement des instruments de production et l'amélioration infinie des moyens de communication, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares* […] *Elle forme un monde à son image. La bourgeoisie a soumis la campagne à la ville. Elle créé d'énormes cités* […] *arraché une importante partie de la population à l'abrutissement de la vie des champs* […] *La centralisation politique fut la conséquence fatale de ces changements* » (*ibid.* : 25). « *La bourgeoisie, au cours d'une domination de classe à peine séculaire, a créé des forces productives plus nombreuses et plus colossales que ne l'avait*

[129] Dans le manuscrit de Marx, les deux termes (Vorbereitungs – Entwicklungs) sont écrits l'un au-dessus de l'autre, commente le traducteur dans la note 2, p. 96.

fait tout l'ensemble des générations passées. La mise sous le joug des forces de la nature, le machinisme, l'application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, la navigation à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques, le défrichement de continents entiers, la navigabilité des fleuves, des populations jaillies du sol : quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces productives sommeillaient au sein du travail social ? » (*ibid.* : 25).

Inutile de détailler davantage, nous retrouvons ici tout ce que Jacques Droz a présenté comme étant le fruit de la science marxiste. La victoire du prolétaire implique l'émergence de la bourgeoisie, qui se caractérise par un souci de déterritorialisation et de centralisation permanentes. Avec cette émergence, les autres régimes sont renvoyés sans exception et sans distinction à « la tradition », et leur destruction, par la bourgeoisie, n'est qu'un mal relatif, dialectique : un petit mal pour un plus grand bien. Cette destruction est « créatrice », pour reprendre l'expression de Schumpeter, elle met en jeu une « ruse de l'histoire », une « ruse de la raison ». Ce qui se conserve, c'est la fonction de l'entrepreneur, justement, et ce n'est pas un hasard si Schumpeter fit partie des économistes qui pensaient qu'une évolution des sociétés industrialisées vers le socialisme relevait quasiment de la certitude. Le Parti a souvent été décrit comme assumant la fonction de l'entrepreneur, créateur de richesses. Les Bolchéviks ont en fait trouvé « *une technique de développement à l'usage des peuples qui doivent sauter les étapes et construire la société industrielle qui n'est pas sortie spontanément de leur sol historique* », le parti unique joue le rôle d'entrepreneur (Aron, 1969 : 47).

Marxistes et libéraux s'accordent donc tous deux avec l'histoire des techniques dépeinte par Maurice Daumas, pour qui « *la technique semble, en effet, avoir suivi une courbe ascendante continue sans avoir à proposer des solutions incertaines. Il ne semble même pas qu'elle ait connu des périodes de stagnation ou de régression* » (Daumas, 1996, tome 1 :). Chaque peuple est décrit comme amenant sa contribution, dans une description toute hégélienne. Si l'Orient n'a pas connu de développement c'est en raison du néo-confucianisme qui subordonne « *tous les autres facteurs culturels à l'éthique* », qui cherche à faire non des savants ou des techniciens mais des sages (*ibid.* : 307). À partir du XVIIIème siècle « *le processus d'invention est soumis à un progrès cohérent et simultané du niveau technique général* » (*ibid.*, tome 2 : XIV). Avec l'apparition du machinisme, l'apparition de « *la croyance en son développement presque infini, croyance qui sera celle des ingénieurs que nous citions, plus haut, figurent sans doute parmi les caractéristiques des plus essentielles des techniques de la Renaissance* » (*ibid.* : 27).

Affirmer, même en creux, que les besoins issus du développement des forces productives sont génériques, donc universels, est-ce autre chose qu'inscrire l'homme dans un ordre naturel ? Non : c'est exactement la même chose, car ce qui est défini, ce ne sont pas seulement les besoins mais la manière de les satisfaire, et donc un rapport à la nature. Sur ce point, et sur ce point seulement, le marxisme s'accorde avec les thèses de Gauchet et de Dumont, et même avec ce fameux discours de Dakar de Nicolas Sarkozy, dans lequel il estimait que si l'homme africain n'était « *pas entré dans l'histoire* », c'est parce qu'il « *vit avec les saisons* », que son idéal de vie est « *d'être en harmonie avec la nature* », qu'il ne connaît que « *l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine ni pour l'idée de progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, l'Homme échappe à l'angoisse de l'Histoire qui*

tenaille l'Homme moderne mais l'Homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance. Jamais l'Homme ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin »[130].

Le conflit avec les revendications écologistes est maintenant évident : tout frein mis à l'exploitation de la nature est forcément de nature religieuse ou en tout cas anti-humaniste. Ici modernité, Occident, croissance, science etc. sont des termes interchangeables et complémentaires, pour parler de la réalité vécue dans les sociétés de croissance, les autres sociétés n'ayant d'existence qu'en négatif, en manque, en tant qu'elles ne sont pas des sociétés de croissance. Une telle perspective est inacceptable, pour l'écologisme. La seule alternative possible, si l'on veut maintenir une perspective universaliste, est qu'il y ait des parcelles d'universalisme hors de l'Occident. Ceci explique que l'écologisme ait d'emblée été tiers-mondiste. Ceci explique aussi que l'écologisme s'en prenne de manière très vague à « l'Homme », « l'Occident » etc. : tout simplement parce que l'adversaire qu'il vise n'est pas plus précis sur ses propres origines ! Du point de vue marxiste l'écologisme veut faire tourner à l'envers la « roue de l'Histoire », car « *le prolétariat seul est une classe vraiment révolutionnaire. Les autres classes déclinent ou périssent avec la grande industrie ; le prolétariat au contraire en est le produit le plus authentique* […] *les classes moyennes, le petit industriel, le petit marchand, l'artisan, le paysan, tous combattent la bourgeoisie pour sauver du déclin leur existence de classe moyenne. Elles ne sont pas révolutionnaires, mais conservatrices. Bien plus, elles sont réactionnaires, elles cherchent à faire tourner à l'envers la roue de l'Histoire. Si elles deviennent révolutionnaires, c'est qu'elles sont sur le point de passer au prolétariat ; elle défendent alors leurs intérêts futurs et non leurs intérêts actuels* » (Marx, 1874 : 33). C'est à ce niveau que Gorz a résisté.

Si l'objection qui consiste à faire de l'abolition du capitalisme un préalable à toute politique écologiste possible tombe d'elle-même, c'est donc avant tout parce que le contenu d'une praxis révolutionnaire est devenu indéterminé. Peut-on encore, comme Marx, appeler à libéraliser pour pousser le capitalisme dans ses contradictions (*Discours sur le Libre-Echange*, 1847) ? Tout dépend de l'analyse que l'on fait d'une éventuelle « ruse de l'histoire ». Les choses sont devenues plus incertaines aujourd'hui à ce sujet, c'est le moins qu'on puisse dire, même si de nombreux auteurs marxistes continuent de soutenir cette thèse, ce qui les conduit à faire cause commune avec le libéralisme, et explique bien des conflits avec les écologistes autour du « progrès », du « travail » et de la « modernité ». Ainsi Jacques Bidet suggère-t-il que l'horizon du capitalisme est l'État-monde, qui réaliserait la modernité (1990, 1999). Pour l'écologisme, le marxisme est victime d'un fétichisme de la technique.

Qu'on parle de religion ou de science, ce qui résiste à la remise en cause, dans tous les cas, côté marxiste et libéral, c'est l'usage de la nature en tant qu'elle génère de la « plus-value relative », de la productivité physique, des « gains de productivité ». C'est bien sur ce point que les écomarxistes échouent, on l'a vu. John B. Foster continue par exemple logiquement d'affirmer que la science et la technique modernes ont révolutionné l'attitude « *infantile* » de l'homme envers la nature (Foster, 2000 : 125), donnant ainsi un sens très classique à ce qu'on doit entendre par « développement »... Au contraire les mouvements qui, tels les écologistes, critiquent la science et la technologie, les OGM, le TGV, le nucléaire, les navettes spatiales,

[130] Site web de l'Elysée. 10 octobre 2010.

sont facilement accusés d'être opposés au « progrès », sans plus de justification. Alfred Schmidt, dans un ouvrage déjà ancien (1962), convenait aussi que si Marx et Engels se souciaient de la dégradation de la nature, ce n'était pas pour la préserver mais pour l'exploiter de manière plus rationnelle (1962 : 207). Pour Schmidt aussi, la technique est neutre par rapport à la lutte des classes : la grande technique, dit-il, survivra au capitalisme et restera relativement indépendante de son organisation sociale (1962 : 211-214).

5.2.4. La postmodernité, une modernité sécularisée, « réflexive » ?

On pourra nous rétorquer que le grand récit marxiste se défait dans les années soixante, sous le coup de remises en cause théoriques et de Mai 68. En naissent le structuralisme etc. Mais curieusement l'écrasante majorité d'entre eux reste fidèle à la croissance, et donc au récit qui la sous-tend. Sous réserve d'un inventaire plus complet, Derrida lui-même a tout déconstruit, sauf la croissance. D'où l'échec pratique de ce postmodernisme, en tant que tentative de remise en cause de la modernité, et le fait qu'il soit resté très largement académique. Et d'où l'accusation marxiste récurrente envers ce courant de négliger l'économie. L'écologisme ne néglige pas complètement, il parle d'ailleurs.

L'exemple de Deleuze et Guattari, souvent jugés proches de l'écologisme, peut illustrer ce point. L'histoire qu'ils content est proche du récit de Dumont. Pour les auteurs, la schizophrénie est le seul universel (1972 : 165) ; présent depuis toujours, il n'est découvert qu'à la suite de plusieurs processus de décodage et de déterritorialisation, qui culminent dans le capitalisme. Dans les sociétés primitives et le despotisme l'essence subjective du désir est rapportée à des grandes « objectités » (qui ne sont pas sans rappeler les « faitiches » latouriens) qui masquent l'identité de nature entre la production molaire et la production moléculaire. Le capitalisme en tant que « *corps plein* » de l'argent, précédé historiquement et ontologiquement du « *corps plein du despote* » (féodalisme) et du « *corps plein de la terre* » (sociétés primitives), est le seul « *socius* » (ou champ social) ouvrant à la fois les perspectives les plus schizophréniques et celles qui sont le plus porteuses de répressivité. Le travail et le capital s'y trouvent tous deux déterritorialisés, décodés. « *La thèse de la schizo-analyse est simple : le désir est machine, synthèse des machines, agencement machinique – machine désirante. Le désir c'est l'ordre de la production, toute production est à la fois désirante et sociale* » (1972 : 356). Dans son essence le capitalisme est jugé être industriel avant d'être marchand, c'est bien cette activité-là qui est jugée « générique », dans le vocabulaire de Marx. Le capitalisme fait les machines, qui sont issues de la déterritorialisation du travail et de l'argent. Elles en sont le résultat. Et le processus est illimité, soutiennent Deleuze & Guattari : il n'y a pas d'entropie si ce n'est celle qui est générée par Œdipe (1972 : 471). La plus-value machinique est énorme, elle est issue de la science et la technologie (1972 : 283). La crise des ressources n'en est pas une, le nucléaire déplace les limites plus loin (1980 : 579). La machine ne pose donc aucun problème en soi, seul compte le régime d'investissement qui préside à leur articulation. C'est aussi la lecture qu'ils font d'Ivan Illich (Appendice à l'*Anti-Œdipe*). L'antimachinisme humaniste de Chaplin est interprété comme un désinvestissement des machines désirantes elles-mêmes (1972 : 487), c'est une voie qui est récusée. Ce qui pose problème à Deleuze et Guattari, ce n'est pas la technostructure, c'est quand elle prétend agir d'elle-même, car c'est alors qu'elle prend une couleur fasciste. Science et technologie sont donc de purs outils : seul compte leur « investissement ». Rien ne sépare les thèses de Deleuze et Guattari, sur ce point du rapport aux machines et donc à la nature, des thèses marxistes

classiques.

Même écho du côté de Habermas, et cela depuis toujours. *La technique et la science comme idéologie* (1967) n'est pas une critique des sciences et techniques mais une réponse à Marcuse qui soutient qu'une autre science et technique serait possible si un autre projet était concevable. Pour Habermas rien de tel n'est nécessaire. L'évolution technique obéit à une logique qui correspond à la structure de l'activité rationnelle par rapport à une fin et contrôlée par son succès, c'est-à-dire une structure de travail ; dès lors elle est unique, et on ne voit pas comment nous pourrions renoncer à la technique, notre technique, au profit d'une autre technique qualitativement différente. La rationalité par rapport à une fin n'a pas d'alternative. La technique renforce simplement nos fonctions : voir, se mouvoir etc. Ce ne sont que des moyens, qui peuvent être mis au service de projets très différents. Ces projets sont établis et réglés collectivement par l'activité communicationnelle entendue comme une interaction médiatisée par des symboles. Le capitalisme c'est l'innovation instituée comme telle, et Habermas se réclame ici de Marx et de Schumpeter (1967 : 28). Au motif qu'on peut en discuter et que c'est ça l'important, Habermas se dispense très largement d'une critique des sciences et techniques. La critique illichienne lui est inconnue. Il ne renouvelle pas la critique marxiste de l'économie politique. Et sa position n'a jamais varié. Dans *Naturalisme et religion*, qui traite du renouveau du religieux, la variabilité culturelle se voit limitée par l'auteur aux impératifs de modernisation (2008 : 258). Habermas soutient que les religions doivent être subordonnées à la tolérance, au motif que ce sont des visions totales du monde. La modernité est dispensée de ce soupçon d'être une vision totale du monde, bien que la croissance soit une finalité centrale. *Le discours philosophique de la modernité* (1988) confirme que Habermas endosse pour l'essentiel le discours classique de la modernité sur elle-même, et se trouve donc aveugle à sa propre partialité.

Les post-marxismes reprennent donc, pour l'essentiel, le Grand Discours de la modernité. Et c'est aussi le cas de la plupart des sciences humaines. Ce que dit Aron plus haut est repris un peu partout comme une évidence, il serait fastidieux de multiplier les exemples. Même son de cloche du côté des « communautariens ». Taylor, bien qu'en appelant à un retour à Hegel et à la Sittlichkeit, au nom d'un véritable pluralisme, se réclame du « libéralisme » au sens américain du terme, et l'ordre « providentiel » de la main invisible y a toute sa place (Taylor, 1989 : chapitre 16), ce qui ne présente guère d'originalité par rapport aux thèses d'un Luc Ferry. Et si Sandel défend le « toujours plus » libéral, c'est parce qu'il estime qu'il est universel (Sandel, 1999). La « modernisation écologique » n'échappe pas à cette fausse réflexivité, qui continue de ne porter que sur ce qui ne remet pas en cause la dynamique fondamentale de croissance. On joue sur les mots : « croissance verte » pour signifier une croissance qui allierait croissance économique et respect de l'environnement etc. L'exemple du Sommet de Rio en juin 2012 l'a démontré avec la plus grande clarté. Les pays en développement tels que le Brésil on rejeté les solutions techno-futuristes mises en avant par les pays développés, telles que la géoingénierie, les nanotechnologies, les OGM etc. qui ont été comprises comme autant de manières de vouloir vendre des produits manufacturés et brevetés par les pays riches. Leur objectif est clair : la croissance économique. Ils souhaitent avoir les moyens d'agir par eux-mêmes et non plus continuer de dépendre du Nord. Aucun d'entre eux ne souhaite dégrader l'environnement mais tous considèrent que les pays riches n'ont fait que trahir leurs promesses, depuis 1992, voire 1972, ce qui est largement exact.

Quelque chose résiste donc vigoureusement à la critique : l'ordre social qui intime d'accumuler, et les institutions qui vont avec. On ne peut simplement l'attribuer au libéralisme puisque cet ordre résiste aussi vigoureusement du côté marxiste. Comme il n'y a pas de dehors au marxisme et au libéralisme pris ensemble, depuis le XIXème siècle, les écologistes ont bien raison d'en s'en prendre à « l'Occident », au « christianisme », « à la modernité » etc. car c'est bien à ces événements ou à ces entités que la société de croissance attribue sa naissance.

La quête de productivité donne fatalement un sens à l'histoire, comme l'a relevé Postone dans *Temps, travail et domination sociale* (2009). Face à la révolution du développement, ce qui fait obstacle, dans les autres cultures, doit être abattu. C'est aussi vrai du champ du « développement politique » (Badie, 1988). Le sujet vaut la peine d'être abordé, car il éclaire les multiples implications de la croissance. La lecture de l'ouvrage de Badie montre que les auteurs de référence, dans ce domaine, soutiennent tous, d'une manière ou d'une autre, la thèse défendue par Gauchet, d'un développement comme émergence d'une humanité véritable. Ces théories tiennent les concepts de « modernité » et « développement » pour équivalents. Le récit est toujours plus ou moins celui synthétisé par Louis Dumont. La modernité c'est quand une culture incorpore une attitude d'enquête et de questionnement au sujet du choix humain, soutient David Apter (Apter, 1965 : 10). Le développement est fondé sur une différenciation des rôles « *technologiquement signifiants* » (*ibid*. : 57) – et surtout pas les autres ! Les sociétés « *traditionnelles* » au contraire ne feraient pas « attention » à la division fonctionnelle du travail (*ibid*. : 98), préférant sans doute les agencements dysfonctionnels. Le colonialisme est souvent présenté comme une force modernisatrice (*ibid*. : 50). Les pays sous-développés sont généralement identifiés à l'Ancien Régime, ainsi Bruce Cumings à propos de la Corée (2005 : 211-235). Pour Shils, être moderne, être « *dynamique* », être « *démocratique* », être « *scientifique* », être « *économiquement avancé* », « *industrialisé* », jouir d'un mode de vie basé sur la technologie (1962 : 8-9). La culture « *traditionnelle* » se caractérise au contraire par l'absence de citoyenneté, des guides issus du passé et vus comme adéquats au présent, l'absence d'individualité, de créativité, d'efficience (*ibid*. : 31). Pour Almond & Powell aussi, la démocratie authentique ne peut être qu'industrielle (1993 : 57). Pour Talcott Parsons aussi, la différenciation est centrale, et elle est ce qui permet une adaptation toujours accrue (1973 : 28). Pour Samuel Huntington, enfin, l'expansion de la modernisation a provoqué l'occidentalisation (kémalisme) ou son rejet, « *tentative désespérée d'isoler une société du monde moderne* » (1996 : 77). Ces propos s'écartent peu de ceux d'Arthur Lewis, pour qui « *c'est en relevant les divers défis lancés par son environnement que l'homme peut, de multiples façons, arracher à la nature plus de biens pour un moindre effort* » (Lewis, 1954 : 27) ; et dans cette aventure un ensemble d'attitudes sont déterminantes, telles que la volonté d'économiser, le désir de richesses, l'effort, l'esprit d'aventure, car « *le progrès du savoir demande un esprit raisonneur, curieux et porté à l'expérimentation* » (*ibid*. : 173). Schumpeter (1911) conditionne « le changement » à l'existence de combinaisons nouvelles de production, accroissant, évidemment, la « valeur ajoutée », à l'existence d'agents exceptionnels pour les introduire (les entrepreneurs) et à l'existence de moyens de financement (un système de crédit).

La classification proposée par Apter ne fait donc qu'exprimer l'opinion commune, faisant du kémalisme la voie royale d'une modernisation, quelle que soit la société.

	Hiérarchique (délégation de l'autorité)	pyramidal
Consumatoire (sacré) (Weber)	A – collectivité sacrée – coercition parfaite	D -Théocratique, féodal
Instrumental (séculier) (Weber)	C - kémalisme[131]	B – Séculier-libertarien – information parfaite

Source : Apter, 1965 : 24.

La « modernité » se trouve être intimement liée à cette définition-là du changement, comme on le constate, à l'exclusion de tout autre. « *Moderne* » ne s'impose d'ailleurs qu'à la fin du XIXème siècle, contre ce qui le précède[132] ; il est traduit à l'étranger comme « *maîtrise des techniques avancées* »[133] ou « *occidentalisation* »[134]. Gérard Raulet, évoquant « le point de vue des philosophes », estime qu'il n'y a pas de définition univoque de la modernité, pourtant toutes les définitions ont le même point commun : la productivité économique[135]. Que l'on parle de « révolution », de « raison », d'absence de « retour du même » et de « progrès », ce que Raulet a en tête ne comprend jamais de décroissance, et impose donc un sens défini à l'histoire. Citant Habermas, Raulet se demande ce que signifie que la modernité « *tire ses normes d'elle-même* » et ne trouve pas de réponse. Nous pouvons lui répondre : « elle-même » renvoie à une définition de l'être humain, aussi ces normes ont-elles toutes la productivité comme point fixe, par-delà leur apparente diversité. Ainsi l'être humain tire-t-il de « lui-même » ses propres normes. D'où cette utopie de l'État-monde chez Jacques Bidet. Même la nation est dite dépendre de l'activité industrielle, qui va forcément croissante (Gellner, 1987 ; Shils, 1962 : 8-9).

Il n'est donc pas surprenant que les romantiques et les mouvements qui se réclament de lui aient fait preuve de « relativisme » dans leur conception du progrès, s'intéressant à toutes formes de non-modernité, sans pour autant les tenir pour supérieures à la modernité. Ainsi s'explique cette curieuse configuration du situationnisme, que Patrick Marcolini semble avoir quelques difficultés à expliquer (2012 : 182), qui consiste à s'intéresser tout autant à l'avenir qu'au « passé », en tant que toute forme de vie qui n'est pas basée sur les formes les plus « avancées » de productivité doit être regardée comme prémoderne et tenue pour appartenant au passé universel de l'espèce humaine. A partir du moment où cette flèche de la productivité est relativisée par rapport à d'autres critères de « progrès », c'est la direction du temps elle-

[131] Rappelons que le « kémalisme » vient de l'exemple de la Turquie de Mustapha Kémal, « le père de tout le peuple » (traduction littérale de « kémal »), qui, dans les années 20, donna à la Turquie un alphabet latin, une réforme de la langue, un code civil et une constitution laïques, calqué sur la Suisse et la France etc.
[132] Seguin J.-P., « Le mot « moderne » et ses dérives au XVIIIème siècle », in Vadé Y. (dir), *Ce que modernité veut dire*, Bordeaux, Presses de l'Université de Bordeaux, 1995, p. 4.
[133] Billion R., « De la notion de modernité en chinois moderne : champs sémantiques et applications », in Vadé Y. (dir), *Ce que modernité veut dire*, Bordeaux, Presses de l'Université de Bordeaux, 1995, p. 102.
[134] Levy C., « « Moderne », « modernité » au Japon, adoption et création d'un concept », in Vadé Y. (dir), *Ce que modernité veut dire*, Bordeaux, Presses de l'Université de Bordeaux, 1995, pp. 109-114.
[135] Raulet G., « Le concept de modernité », in Vadé Y. (dir), *Ce que modernité veut dire*, Bordeaux, Presses de l'Université de Bordeaux, 1995, pp. 119-141

même qui se trouve modifiée : le monde prémoderne, qu'il soit passé ou sous-développé, n'est plus synonyme d'étape à dépasser, il ne renvoie plus un état de manque mais à des voies possibles vers un progrès différent.

C'est pour cette raison que la critique des philosophies de l'histoire à laquelle se livrent Luc Ferry et Alain Renaut manque son objet. Ces auteurs identifient en effet trois modalités de la philosophie de l'histoire (2007 : 187-189) : la Raison sans Volonté ni mystère (tout est rationnel, il existe une interprétation unique, vraie de l'histoire - marxisme), la Volonté sans Raison ni Être (toutes les interprétations se valent, liberté absolue - anarchisme), l'Être sans Volonté ni Raison (il n'y a pas d'histoire – société primitives). Ils ont raison, dans leur référentiel, car pour eux la volonté, c'est la subjectivité individuelle, la raison, c'est le droit, et l'Être c'est la nature (religion ou science). Aucun des trois ne suffit à faire l'histoire. Mais la solution qu'ils proposent est purement formelle, homologue aux « institutions de la liberté », qui se croient exemptes de tout conception déterminée du Bien : il s'agirait d'admettre une pluralité des philosophies de l'histoire, tout en maintenant un horizon kantien ou plus exactement fichtéen d'émancipation (2007 : 391-423). Une telle solution est dénuée de fondements empiriques, en raison du sens unique qui est imprimé à l'histoire par l'économie. Le pluralisme se voit confiné aux discussions entre philosophes ou historiens, au mieux, à l'exclusion de tout examen sérieux de la réalité. Leur critique ne s'exerce que contre ceux qui souhaitent exercer la critique ! C'est précisément le rôle d'un prêtre que de maintenir la vérité dans des bornes étroites, laissant se tenir une discussion qui donne l'illusion d'une ouverture, alors que l'essentiel est masqué, toute critique étant activement discréditée, au moyen de repoussoirs tels que le nazisme, le fascisme etc. qui permettent de protéger le sacré établi.

5.3. Science ou religion ? La nécessité d'une anthropologie fondamentale

Marxismes et post-marxismes semblent donc vérifier ce diagnostic posé par Gauchet, à son insu : si le « religieux » désigne ce qui, dans une société, est tenu pour être « immuable et extérieur », alors la croissance est une religion. Mais l'immuable comme règle et l'extérieur comme source peut tout aussi bien caractériser la raison, c'est donc a bon droit qu'il existe une « science économique ». Et la loi de la gravité de Newton, exemple toujours mis en avant comme parangon de science moderne, a aussi le dehors pour source et l'immuable pour règle. Comment distingue-t-on la science de la religion, dans ces conditions ? La modernité serait-elle un ordre aussi enchanté que les autres ? Ce résultat assez surprenant est corroboré par le fait que la série de questions qu'il provoque inévitablement sont justement celles qui accompagnent l'écologisme, et qui portent, d'une manière générale, sur le statut de la raison.

À ce stade se manifeste un besoin urgent de préciser les termes du débat. Nous devons complexifier un peu notre conception du religieux, pour évaluer ce que la thèse de Gauchet a de pertinent, et ce qu'elle laisse de côté. Le « sacré » est-il aussi immuable qu'il en a l'air ? Ne s'est-il déplacé que deux fois, dans l'histoire de l'humanité, à la Renaissance et lors de la venue du Christ parmi nous, comme le suggèrent Dumont et Gauchet ? Comment se déplace-t-il, s'il est immuable ? Ni Gauchet ni Dumont n'en disent rien. Nous devons donc reprendre à nouveaux frais la question de la condition humaine.

Il serait long et fastidieux d'examiner les thèses considérées comme majeures sur la question. Nous allons procéder à l'inverse de ce que nous avons fait jusqu'ici et partir du résultat de notre enquête, pour le confronter à ses possibles objections. Nous ferons d'emblée l'hypothèse que ce sont Alfred North Whitehead et Jean-Paul Sartre qui fournissent le cadre théorique le plus adéquat pour penser le religieux et la constellation de concepts qui lui sont attenants, notamment le sacré, le symbolique et le divin. La pertinence de Jean-Paul Sartre, pour penser une question qui semble nous contraindre à remonter jusqu'aux fondements les plus absolus, nous semble déjà avoir amplement été démontrée. Avec Whitehead, dont Sartre s'est explicitement inspiré, nous allons élaborer cette question du rapport à la nature que Sartre n'avait saisi que sous l'angle de la « matière ouvrée » et dans la perspective des mouvements ouvriers. Whitehead est en effet celui qui non seulement entend reprendre Hegel, à partir de sa philosophie de la nature, mais il entend de plus accorder une place toute particulière à l'organisme, c'est-à-dire à la vie, contre une pensée de la nature qui lui semble négliger les apports de la biologie. Si Whitehead est tout désigné pour cet exercice, c'est aussi parce qu'il est cité à la fois dans la littérature écologiste (Hermann Daly, en particulier) et par Jean-Paul Sartre (1960 : 145). Nous allons ainsi nous forger une « anthropologie fondamentale par provision », que nous allons ensuite tester. Une rapide confrontation avec les auteurs classiques du domaine (Durkheim, Lévi-Strauss, Eliade, Dumézil, Girard, Bourdieu) au moyen de la somme récemment proposée par Camille Tarot (2008) nous permettra de vérifier la pertinence du cadre auquel nous aurons abouti, en particulier sa capacité à distinguer science et religion.

La conclusion qui tombe, à la suite de cette « anthropologie par provision », est que science et religion ont même objet, au fond, comme l'avait montré Hegel : elles parlent du cosmos dans lequel nous nous inscrivons, ce grand Tout qui constitue l'horizon de notre expérience. La « nature », comme lieu du cosmos, peut se dire en un double sens, comme lieu émancipateur (expression de ce qui est « véritablement humain », y compris ce qui « paraît déjà humain », comme les écosystèmes) et comme lieu aliénant de l'immuable, en tant qu'il est subi. Et l'on a donc raison, sous cet angle, de se méfier de « la nature », d'y voir un risque permanent d'aliénation, de réification. Mais à condition de ne pas oublier le second terme de l'alternative. La nature, c'est aussi la créativité et le changement, c'est aussi notre patrie, notre être véritable. S'arracher à cette nature-là, c'est s'aliéner. Hegel disait que philosophie et religion ont le même objet : l'Absolu, le Tout, et que la différence entre les deux est que la première connaît par concepts, alors que la seconde connaît par représentations, un mode de connaître qui ne respecte pas entièrement les caractères du vrai, notamment l'épreuve empirique. Whitehead ne s'écarte pas de cette perspective, qui reste kantienne. Mais dans les deux cas une légalité est possible, qui forme un *cosmos*. Le cosmos religieux se distingue en intégrant des éléments qui ne sont susceptibles d'aucune expérience possible, et qui peuvent être par exemple purement logiques, comme les mathématiques, ou purement importants, comme la foi dans le Christ. Nous verrons d'ailleurs que Whitehead estime d'ailleurs que les quatre formes de « lois de la nature » donne lieu à quatre formes de religion (panthéisme, déterminisme, artificialisme et monothéisme), dès lors qu'elles sont appliquées hors de toute expérience possible.

L'extériorité que les sociétés humaines ne peuvent réduire, c'est tout simplement celle du droit, en tant que règle collective permettant d'obtenir le Souverain Bien, mais n'ayant aucun contenu déterminé. Ce droit désigne à la fois les règles symboliques, en tant que pratiques (la culture), et les « lois de la nature », qui

se déclinent donc de quatre manières différentes. Ce droit s'objective dans le devenir-conforme de la nature en général, une nature dans laquelle s'exerce l'action des individus, tout aussi bien que dans le devenir-conforme de la nature elle-même, indépendamment de l'action humaine. Kant avait voulu borner le champ de la métaphysique, en raison de combats impossibles à trancher par le recours à l'expérience. Les Modernes rappellent doctement la leçon kantienne. Mais ils oublient que « l'expérience » ne se donne pas forcément de manière directe, au travers de la perception, qu'elle est médiée par la société et par la nature. A partir de quand les experts ne sont-ils plus dans la science mais plutôt dans la religion ? Que doivent croire les citoyens qui n'ont pas la possibilité de faire eux-mêmes l'expérience, et qu'ils doivent s'en remettre aux spécialistes pour élaborer leur jugement ? Whitehead fournit pas la réponse, son *Essai de cosmologie* ne comprend pas de théorie structurée de l'aliénation et du changement social. C'est ici que Sartre complète Whitehead. Du point de vue de la praxis, la coïncidence entre newtonisme et cartésianisme d'un côté et économisme (Walras) ou « matérialisme historique » (Marx) de l'autre n'est pas fortuite : une même légalité a été mise en place dans notre relation à la nature prise comme un tout, c'est-à-dire comme un cosmos, incluant les autres êtres humains. Cette légalité est celle de la croissance.

Notre anthropologie fondamentale montre donc pourquoi passer de la productivité économique à la productivité « écologique », quoi que l'on puisse comprendre par ce terme, à ce stade, c'est changer de perspective à un point qui fausse tous les repères et génère un nombre d'anomalies tellement grand que le « code » principal (la culture « occidentale », « moderne » etc.) conclut généralement à une erreur de perception de la part de l'opérateur. D'où la dénégation forcenée des enjeux écologiques, y compris de la part de la part des scientifiques de profession, dont les rationalités spécialisées et parcellaires ont néanmoins en commun les présupposés cartésiens de la modernité. Un changement de paradigme ne met jamais en cause un seul point, une seule théorie. Il se manifeste par un ensemble de rayons lumineux épars perçant un bouclier logique qui jusque-là semblait invulnérable, tant il avait un temps paru pouvoir répondre à toutes les objections qui lui ont été faites. On ne peut le saisir que par la synthèse, ou s'épuiser à colmater les brèches qui sont ouvertes un peu partout.

L'ampleur de la remise en cause et la diversité des possibles qui se font jour pour poursuivre l'aventure humaine expliquent le fouillis apparent du « New Age », et pourquoi il est malgré tout légitime d'en faire une composante de l'écologisme. D'innombrables minorités actives, qui seront sans doute encore plus nombreuses dans l'avenir, au fur et à mesure de l'épuisement des stratagèmes mis en place par le paradigme dominant pour faire face à la crise, adoptent un ton qui se fera de plus en plus prophétique au fur et à mesure que l'hypothèse cosmologique écologiste sera démontrée, ne serait-ce que par l'échec pratique des experts cartésiens à trouver des solutions. Un tel changement est créateur, c'est-à-dire « religieux », au sens où il fait littéralement « des miracles », quand il a lieu, au sens où il rend possible ce qui ne l'était pas. Son ressort profond est le sacré, tel que Sartre l'a identifié, et tel que l'anthropologie du don a pu l'élaborer. Le don n'a autrui pour but que de manière indirecte, c'est la structure qu'il vise, de là cet apparent paradoxe d'un don « gratuit », sans retour. Il est plus juste de le lire comme un investissement de long terme dans la « culture » au sens large, à savoir dans ce qui est « important », au sens de Whitehead. Par le don l'individu démontre à autrui sa fidélité à des valeurs ; le don est une mise en scène de l'attachement à des priorités, le rituel est le moment pendant lequel l'individu doit objectiver ce à quoi il tient vraiment, en sacrifiant ce qui lui est secondaire.

Sur le plan de l'organisation sociale la forme la plus aiguë du changement de paradigme est la révolution, le moment de fusion des institutions dans des groupes. Dans un tel processus le charisme et l'espérance en un avenir meilleur jouent un rôle majeur, comme le montrent Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, qui fondent sur Sartre leurs analyses du populisme. C'est un aspect du « socialisme utopique » que l'on avait un peu trop vite oublié. Marx serait-il né sans le « nouveau christianisme » de Saint-Simon ? Aurait-il eu le succès qu'il a connu sans ce Grand Récit qui nous expliquait comment rejoindre le communisme, l'Eden à venir ? Les individus ne sont pas naïfs pour autant : ils demandent des gages, ils ne croient pas les magiciens sur parole, ils veulent voir les miracles, les toucher. Une utopie concrète ne peut « prendre » que si elle répond à des problèmes concrets, de manière convaincante. C'est par ici que revient l'épreuve des faits, comme le rappelle Ernst Bloch.

On mesure aussi ici l'importance de la philosophie de la nature, dans l'économie de l'*Encyclopédie* de Hegel. Cette partie a souvent été jugée datée, à bon droit. Mais elle a été laissée de côté, car nul ne voyait vraiment ce qu'une mise à jour pouvait changer, sur le plan politique. Au contraire nous soutenons ici que la philosophie politique n'a d'autre but que de définir la nature humaine, qu'elle ne fait qu'un, finalement, avec cette quête. Quelle que soit la thèse qu'on défende, en philosophie politique, elle se ramène fondamentalement à une anthropologie. L'erreur des commentateurs a été de croire que la philosophie de la nature de Hegel ne contenait que des données issues des sciences de la nature, domaine extérieur à la philosophie politique, qui était donnée dans les deux autres parties du système. C'est une erreur, qui n'apparaît que lorsqu'on admet que la forme des sciences de la nature n'est pas détachable des pratiques sociales de la nature – ce qui est marxiste.

5.3.1. La question de la « cosmologie » - Whitehead

Quelques mots de biographie sur cet auteur pour commencer. Alfred North Whitehead (1986-1947) est peu connu et l'on pourrait faire erreur sur la personne, par exemple le tenir pour un écologiste fondamentaliste à tendance New Age. Le philosophe anglais est un mathématicien, auteur, avec Bertrand Russell, des fameux *Principia Mathematica*. Voilà qui rassurera les plus cartésiens d'entre nous. Cité par Bergson, reconnu par Deleuze comme le dernier grand philosophe anglais (Deleuze, 1988 : 103), il reste largement méconnu en France. Ce n'est pas un hasard si les rares spécialistes de la profession qui se soient intéressés à cet auteur font aussi partie de ceux que l'on croise dans la littérature écologiste. La traduction du grand livre de Whitehead (*Process and Reality*) a ainsi été faite avec le concours de Dominique Janicaud, auteur d'une critique de la technique d'inspiration heideggérienne (*Puissance du rationnel*, 1985). L'un des rares ouvrages en français qui présente l'œuvre de Whitehead a été rédigé par Isabelle Stengers (2002), philosophe des sciences auteure de plusieurs ouvrages sur les cosmopolitiques et la dignité des savoirs populaires.

Les trois ouvrages principaux de Whitehead sont *La science et le monde moderne* (1926), *Processus et réalité* (1929) et *Aventures d'idées* (1933). Disons-le d'emblée : l'œuvre de Whitehead est reconnue par tous comme difficile, notamment parce que l'ouvrage principal, *Processus et réalité*, est constitué d'un amoncellement de couches successives qui ne sont pas toujours très cohérentes entre elles. Connaître

Whitehead dans le moindre de ses détails suppose de maîtriser un vocabulaire exotique assez important, l'auteur s'en justifiant en montrant que le vocabulaire spécialisé est le fait de toute science (1933 : 297). Celui de Whitehead comprend des « concrescences », « objets éternels », « réversions conceptuelles » etc. à quoi s'ajoutent les huit « catégories de l'existence », les vingt-sept « catégories de l'explication », les neuf « obligations catégoriales »... sans oublier les sept composantes fondamentales de tout système d'idées (1933 : 211). Nous n'allons pas tout aborder. Nous nous en tiendrons à un ensemble de lignes générales qui nous paraissent être capables d'éclairer avec suffisamment de clarté la problématique écologiste, en tant qu'elle met en cause les présupposés « religieux » de l'époque moderne, tels que Gauchet les a définis, et permet d'accorder à la science toute sa place, et rien que sa place.

Pour Whitehead, l'objet propre de la philosophie spéculative est la cosmologie. « Cosmologie » est, dans le vocabulaire de l'auteur, synonyme de « métaphysique » , définie comme « *la tentative pour former un système d'idées générales qui soit nécessaire, logique, cohérent, et en fonction duquel tous les éléments de notre expérience puissent être interprétés* » (1929 : 45) comme autant de cas particulier du schème général. Chaque mot compte. Est « métaphysique » le point de vue dépourvu de passion qui prend en considération la nature des choses avant toute investigation spéciale particulière (Stengers, 2002 : 229). Chercher à rendre compte de la totalité des éléments de notre expérience suppose un « système d'idées », car aucune d'entre elles ne peut rendre compte de tout à elle seule. Est « adéquat » un système d'idées qui ne laisse échapper aucun élément et rend compte de tous, qui a même texture que l'expérience (Stengers, 2002 : 46). Est « cohérent » un système dans lequel chaque idée tient compte de toutes les autres dans une relation de présupposition mutuelle, « d'interitude » *(betweenness*) (1933 : 299). La « cosmo-logie », ce n'est pas seulement l'objet de la science spéciale indiquée par ce nom, cette branche spéciale de l'astrologie qui étudie « l'univers », cette chose immense dans laquelle se trouve la Terre. La cosmologie au sens de Whitehead, c'est l'étude de tout, de l'ensemble des sciences en tant qu'elles sont chacune le lieu de l'expérience d'une région de la nature, qui désigne la totalité de ce qui est (Whitehead, 1920). Économie, sociologie etc. sont donc ici des branches de la cosmologie.

L'auteur estime procéder méthodologiquement à l'inverse de tous les autres concepteurs de systèmes métaphysiques, nous l'avons déjà dit en introduction car c'est aussi la méthode qui a été choisie pour l'ensemble de ce travail. Rappelons quand même ici les principaux éléments. Pour Whitehead les principes premiers de la métaphysique ne sont pas la base qui permet ensuite d'élaborer tout le système : ils sont le but de la discussion (1929 : 52). Ils ne sont jamais formulables de manière complète, leur connaissance est asymptotique. Toute élaboration de système de ce genre est une « *aventure d'idées* » (1933 : 41). Ce sont des idées qui sont mises à l'essai. La philosophie, comme tout autre science, applique la méthode de « *l'hypothèse de travail* » (1933 : 290). Pourquoi s'intéresser à ces principes, pourrait-on objecter ? Kant n'a-t-il pas rendu la chose superflue, voire dangereuse ? Les sciences spéciales n'ont-elles pas raison d'avoir fait profession d'ignorer toute discussion métaphysique de ce genre, tenant implicitement la dispersion des savoirs pour la meilleure garantie contre le caractère éventuellement totalitaire de leur totalisation ? Pour Whitehead une telle attitude est la porte ouverte à l'irrationalité. L'autarcie des sciences spéciales positives (biologie, physique etc.), au nom de laquelle la métaphysique est généralement rejetée, crée un ensemble de vides entre les disciplines qui rend impossible la critique des concepts qui sont malgré tout utilisés et définis, différemment, par chacune de ces sciences. Les sciences spéciales sont très

rationnelles dans leur champ et très irrationnelles au-delà (1929 : 49).

Pour Whitehead, un essai de cosmologie se donne comme une tentative de fonder en science tout ce qui peut l'être, c'est-à-dire : tout. Les exigences de perfection logique, de cohérence et d'adéquation doivent partout être maintenues (1929 : 49), pour viser à se rapprocher de la vérité. Les travers de la spécialisation sont constamment critiqués par Whitehead. L'une d'entre elles est que le monopole exclusif de sciences qui ne sont que spéciales sur des concepts qui ne sont que généraux provoque une polysémie que personne ne contrôle et qui fait notamment l'objet d'incessantes disputes entre disciplines scientifiques. Ainsi le concept de « champ » recevra-t-il une définition en physique qui sera fort différente de celle qu'il reçoit en agronomie, sans qu'il n'y ait jamais de discussion critique sur la pertinence du terme, sur sa capacité à indiquer l'expérience sans tromper. Le sens commun se trouvera écartelé entre des définitions concurrentes et contradictoires, et il sera jugé de haut par chacun des spécialistes pris un à un au motif qu'il ignore ce que sait sa discipline. Ainsi les spécialistes de SHS qui accusent les biologistes de sociobiologisme et ces derniers qui les accusent de relativisme. Loin d'éclairer l'action, la science contribue ainsi à l'obscurcir. Whitehead se méfie beaucoup des abstractions, sa philosophie entière est tendue vers cet unique objectif d'éviter les « *abstractions mal placées* » (ou « *localisation fallacieuse du concret* »), qui génèrent cette métaphysique comme champ de bataille que Kant avait bien raison de dénoncer, mais dont il n'a pas suffisamment élaboré l'économie. C'est une erreur de penser que les mots sont les véhicules de la pensée, car le langage, étant plastique, et généraliste, est fragmentaire et incomplet. Les significations sont toujours floues ; pour les rendre plus claires il faut recourir à l'expérience, à la logique et à la cohérence des sentirs entre eux. Whitehead choisit soigneusement les mots qu'il emploie, et s'il recourt à des néologismes c'est pour extraire les mots de la gangue d'émotions et d'indications qu'ils emmènent inévitablement avec eux. Le langage ne peut toutefois jamais éviter complètement les erreurs qu'il suscite (1929 : 304).

Pour Whitehead la philosophie a trop mis l'accent sur l'esprit, elle a perdu le contact avec les sciences (1926 : 223). Le philosophe doit faire preuve d'audace spéculative, mais d'humilité devant les faits (1929 : 66). « *C'est dans leur traitement des « faits têtus » que les théories de la philosophie modernes sont les plus faibles* » (1929 : 226). Le cas de Luc Ferry l'a parfaitement illustré jusqu'ici, tant cet auteur fait un usage des concepts qui est peu contrôlé par l'expérience. Tout discours qui se fonde sur la vérité doit pourtant en appeler au témoignage des faits (1929 : 95). L'exercice est moins aisé qu'il en a l'air, car les faits sont dispersés dans des sciences spéciales qui utilisent des termes qui ne sont précis que dans leur étroit milieu, précision qui se perd dès qu'ils en sortent. Chacun peut le constater quand un scientifique est amené à donner son avis sur un sujet, ainsi de ce spécialiste du temps cosmologique, au cours d'une émission télévisée, qui dénie à un non-spécialiste son expérience du temps, au motif que le « vrai » temps, c'est le temps tel que lui-même l'a défini. D'où tient-il cette autorité ? De ce qu'il projette abusivement la précision acquise dans sa discipline sur l'imprécision du sens commun, qu'il assimile à de l'ignorance. L'expérience qu'il fait du temps au travers de ses instruments n'est pas plus « vraie » que celle des profanes, ou celle des autres sciences des résultats desquelles il est souvent le premier ignorant. Que l'espace-temps soit courbe, et non linéaire, comme Einstein l'a mis en évidence, n'invalide pas l'expérience quotidienne. Comme le remarquait Husserl, dans certaines régions de l'expérience, « *la terre ne se meut pas* » (1934), et quand « le soleil se lève », le matin, nous ne sommes pas obligés de corriger

pour dire que « la Terre a tourné » : les deux faits sont empiriquement vrais. Whitehead adopte un perspectivisme qui exclut tout relativisme. Avec cette conséquence que l'ensemble apparemment hétéroclite des faits ne donne pas de théorie générale toute prête (1929 : 101).

« *L'examen du caractère qu'on doit attribuer au donné dans l'acte d'expérience ne saurait être trop précautionneux. Tout le système de la philosophie en dépend* » (1929 : 266). La vraie méthode est semblable au « *vol d'un avion* », elle ne cesse d'aller et de revenir de l'expérience à la « *rationalisation imaginative* » (1929 : 48). La tâche de la philosophie est de recouvrer la totalité rejetée dans l'ombre par la sélection à laquelle procède sans cesse la conscience, et plus généralement les perceptions. « *La raison croit en proportion directe du rôle critique du jugement pour discipliner le plaisir de l'imagination* » (1929 : 296). Mais tout n'est pas connu : l'inconnu reste l'inconnu (1929 : 46). C'est un point crucial de la philosophie de Whitehead, qui rejoint explicitement le souci romantique du concret, en particulier Wordsworth, Shelley et Coleridge : n'omettre aucune expérience, rendre compte de toutes celles qui sont fondées, éclaircir l'expérience par d'autres expériences. Le souci sous-jacent est aussi de nature démocratique, nous le verrons plus loin : aucune expérience ne doit être écartée par la seule raison de l'autorité. L'expérience ne s'explique que par l'expérience. « *L'élucidation de l'expérience immédiate est l'unique justification d'une pensée ; et le point de départ de la pensée, c'est l'examen analytique des composants de cette expérience* » (1929 : 46).

À voir comment Whitehead valorise l'expérience, nous pourrions penser qu'il exagère la valeur du présent et relègue passé et avenir comme autant de moments illusoires, produits de la mémoire ou de l'imagination. Il n'en est rien. L'auteur critique les théories de la perception, qu'elles soient sensualistes ou subjectivistes. Pour lui c'est même de la manière de rendre compte de la perception que découlent les difficultés de la métaphysique moderne (1929 : 208). Aux sensualistes, il reproche de s'en tenir au « *présent immédiat* », ne voyant pas que les « données » de l'expérience ne sont jamais « *claires et distinctes* » et demandent toujours des investigations pour être précisées. Ainsi l'examen de la biologie de l'œil permet-elle de comprendre que nous ne percevons que certaines longueurs d'ondes, et de comprendre pourquoi l'usage d'un instrument nous permet de rendre perceptible ce qui ne l'était pas. Le subjectivisme que Whitehead prête un peu abusivement à Kant, sans doute parce qu'il veut s'inscrire à la suite de Hegel, ne tient pas non plus, pas plus que la seule logique, car rien, dans l'expérience, ne permet d'attribuer l'organisation des choses au seul entendement. Cela ne revient pas non plus à dire qu'il n'y à rien à tirer des sens ou de la logique, au contraire ; mais le domaine de validité des enseignements provenant de ces expériences doit être établi de telle manière à ne pas outrepasser leurs droits.

Le « *présent immédiat* », conscient ou non, n'est qu'une tranche ou une « *coupe* » du monde. Il exhibe un ensemble d'entités qui sont contemporaines les unes des autres. Une telle coupe ne peut rendre compte de la génération de ces choses, ni de leur avenir. Avant de percevoir et de décrire le morceau de cire, Descartes est né, a grandi, a appris un langage, a hérité d'une constitution biologique rendant possible un ensemble d'expériences à partir desquelles il peut raisonner. Cet héritage possède une inertie, qui conditionne non seulement l'avenir, mais aussi très fortement ce « donné » que les théories sensualistes croient naïvement pouvoir saisir de manière immédiate. Ce sont d'ailleurs les incohérences du donné qui impliquent l'impossibilité du solipsisme, comme chez Sartre, car l'existence même de l'introspection rend

nécessaire un examen de sa genèse, y compris dans le cas de ce donné que nous sommes nous-mêmes en tant qu'être organisé (« biologique »). Nous sommes une entité parmi les entités, un ego-objet parmi les objets. Le monde transcende le sujet connaissant : voilà la situation primaire (1926 : 178), que Sartre reprendra à son compte. L'élucidation de l'expérience ne peut se faire que de manière systémique, « herméneutique » pourrait-on dire si ce concept évoquait davantage l'expérimentation et non le seul travail conscient sur le symbolique, dont Whitehead estime qu'il est loin de rendre compte de l'ensemble de l'expérience, ce qui explique l'intérêt qu'il porte aux sciences naturelles, mais aussi à la psychanalyse et à la psychologie. Les humains sont conduits par leurs passions aussi bien que par les molécules de leur corps (1933 : 94). Toutes les expériences, répétons-le, doivent être prises en compte, car toutes ont quelque chose de pertinent. L'adversaire, c'est le réductionnisme. Et la formulation de ce qu'elles ont de pertinent ne peut se déterminer qu'en essayant de tenir compte de ce que disent toutes les autres expériences. Cela permet de préciser les concepts, de ne pas leur donner une validité qui excède l'expérience. « *C'est la tâche de la métaphysique que de déterminer les limites d'application de telles notions abstraites* » (1929 : 174).

L'une des erreurs les plus répandues en métaphysique est d'avoir généralisé à partir de l'expérience d'un secteur donné du monde, à l'exclusion des autres. Ainsi de la physique mécanique, qui exclut l'organisme ; ainsi de l'expérience consciente, au détriment des déterminants « inconscients » etc. De là vient le fait que la philosophie occidentale tend à générer des oppositions telles que le corps et l'esprit, qu'elle cherche ensuite à mettre en évidence dans l'expérience, à l'image de la « glande pinéale » cartésienne. Une telle approche est rejetée par Whitehead. Les hypothèses doivent toujours rester prudentes. Ce qui retient l'attention écologiste, ici, est l'effort déployé par Whitehead pour rendre compte de l'organisme et de la vie. Bien qu'il ne trahisse aucune référence « écologique » à proprement parler, Whitehead estime comme les écologistes que le fait de focaliser sur les régions mécaniques de l'univers a rendu l'organisme très mystérieux. Au point que Whitehead qualifie sa philosophie de « philosophie de l'organisme ». Le souci d'intégrer le vivant ne conduit pas à négliger les autres champs de l'expérience, bien au contraire. L'expérience sert à borner l'imagination, qui a toujours tendance à prendre les abstractions pour des réalités, à les hypostasier en « substances » dont elle s'échine ensuite à démontrer l'existence. Pour Whitehead il n'y a rien de tel qu'une « substance » ; cet auteur est, sur ce point, radicalement anti-aristotélicien. Se tenir au plus près de l'expérience, c'est aussi rejeter la différence entre les « qualités primaires » (que la science mathématique mettrait en évidence) et les « qualités secondes » (que nous appréhendrions dans l'expérience toujours trompeuse des sens). Ce sont pour Whitehead deux expériences qui sont à tenir ensemble, sans que l'une soit « primaire » et l'autre « secondaire ».

Mais s'il n'y a pas de « substance », alors qu'y a-t-il ? Pour Whitehead tout ce qu'on peut dire du réel, à l'aune de l'expérience de la physique quantique, des découvertes d'Einstein, et de l'histoire, c'est que son fondement ultime est de l'ordre de la multiplicité créatrice. Tout change, constate Whitehead, et il tient qu'une des tâches fondamentales d'un système d'idées est de parvenir à indiquer ce que cela veut dire, concrètement.

Quatre notions forment la base du système d'idées whiteheadien : les « entités actuelles », qui sont les choses réelles dernières dont le monde est constitué ; le « principe ontologique » selon lequel la raison

dernière des choses doit toujours être trouvée dans les entités actuelles ; la « préhension », qui désigne un processus d'unification et d'appropriation rassemblant un ensemble d'entités actuelles sous une unité ; et enfin le « nexus », un ensemble articulé d'entités actuelles qui se préhendent mutuellement, formant une « société ». Un nexus est une immanence mutuelle (1933 : 264), un « *ensemble d'entités actuelles dans l'unité relationnelle constitué par leurs préhensions mutuelles* » (Jean Ladrière, cité dans Whitehead, 1993 : 312, note 3). Il n'y a donc que des relations. C'est aux nexus que l'on a le plus souvent affaire dans l'expérience, quels que soient les instruments utilisés pour y parvenir. Un nexus forme un ordre. Les entités actuelles ne sont pas des substances, ce sont des événements, la manifestation d'une créativité qui ne peut être caractérisée en tant que telle, mais toujours de manière indirecte, par ses résultats. La nature naturante, pourrait-on dire, ne se laisse saisir que par la nature naturée, elle se dérobe toujours à son objectivation. Heidegger et Derrida feront de cet écart une philosophie, dans une démarche que Whitehead aurait réprouvée, car elle dénie à certaines expériences leur réalité, mais l'idée est la même. Les entités actuelles sont « *ce qui peut* », ce qui exerce un pouvoir (1933 : 172, 180). Être quelque chose, « *c'est pouvoir être découvert comme facteur dans l'analyse d'une actualité* » (1933 : 257). Aucune théorie de la « substance » pourrait par exemple rendre compte du fait que l'atome ne comporte que 92 possibilités, ou que le croisement du zèbre et de l'âne donne le zébrâne, un organisme incapable de se reproduire, ou que nous soyons là à rédiger cette partie d'un texte pour une HDR. L'entité actuelle est radicalement contingente. En droit, tout est possible, la créativité sous-jacente est sans limites.

Une perception humaine est une entité actuelle parmi d'autres, avec ses caractères propres, comme les autres. C'est une préhension dont la particularité est d'être duelle, mentale et physique, « *abstraite* » et « *efficiente* », car l'être humain est un animal culturel, politique. Elle unifie et exclut. Mais elle est motivée par la poursuite de valeurs, comme toutes les préhensions. « *La valeur individuelle émergente de chaque entité devient l'existence substantielle indépendante de chaque entité* » (1926 : 225). L'importance est ce qui guide les préhensions, c'est la généralité ultime (Stengers, 2002 : 266). Chez Whitehead « *l'importance* » doit se comprendre de manière large, elle agit dans toutes les régions du cosmos, de la nature, c'est elle qui produit le mouvement. Cela vaut aussi pour le comportement humain. C'est parce qu'ils se passionnent pour tel ou tel secteur de l'inanimé que les physiciens s'adonnent à leur activité, comme les footballeurs à la leur. Toute entité actuelle est donc intérieurement déterminée par l'importance qu'elle accorde à telle autre, et extérieurement « libre » (ou indéterminée). L'entité actuelle forme le donné et est formé par lui. Elle n'est en effet rien d'autre qu'une préhension, une unification ponctuelle du milieu, lequel n'est composé que d'autres entités actuelles, qui se préhendent mutuellement. « L'ordre de la nature » est l'ordre qui règne dans l'ensemble des régions de l'univers, notamment dans la biosphère. Chaque préhension est guidée par une valeur et tend à une « *satisfaction* ». Une fois atteint ce point, l'entité actuelle se change en autre chose, ainsi émerge la nouveauté. L'intensité de l'élan créateur d'une occasion est proportion de son coefficient d'intensité subjective (1929 : 109). Le fondement de l'expérience est l'émotion, « *le fait fondamental est la naissance d'une tonalité affective à partir de choses dont l'adéquation* (relevance) *lui est donnée* » (1933 : 230). D'où ce fait qu'il n'y a pas de phrase qui ne soit un pur énoncé ; elle est toujours une incitation à produire une attitude psychique déterminée.

Puisqu'elles deviennent toujours, les entités actuelles ne peuvent être l'expression « d'universaux » éternels, dont elles ne seraient que l'expression particulière. Un tel schème d'idées exclurait la nouveauté.

Il n'y a pas d'harmonie préétablie, seulement un ensemble de perspectives qui cherchent mutuellement à se préhender et à se satisfaire. Si la créativité sous-jacente est sans limites, avons-nous dit, un nexus peut durer, par contre. Un nexus est un ensemble d'entités actuelles coordonnées entre elles, c'est une mise en ordre « sérielle » d'objets persistants, formant une ligne d'héritage, une société. La préhension est en effet une décision qui renvoie l'entité actuelle au-delà d'elle-même, emportant avec elle un héritage mais faisant aussi émerger une nouveauté, une innovation. Le futur est donc immanent au présent, en ce sens que le présent porte en sa propre essence les relations qu'il aura avec le futur. Le futur est au présent ce qu'un objet est à un sujet. Aller au-delà de soi c'est aussi prendre possession, une mise en conformité. Que les objets durent, « *persistent* » est un élément de l'expérience. Leur durée n'est jamais garantie, elle n'est que le résultat des actes, qui sont eux-mêmes la conséquence d'un but qui se maintient. C'est aussi un fait de l'expérience que nous tenons un ensemble d'objets pour durables, par exemple un horaire de train. Que des objets soient tenus pour durables est le résultat de l'induction. Celle-ci est fondée sur une prémisse cachée : cette présupposition tacite que l'avenir particulier inclut des actualisations qui ont une étroite analogie avec le contemporain, et plus généralement que l'ordre général du milieu immédiat se maintient. L'avenir peut être dérivé du présent au travers de la continuité d'un héritage. « *La notion de loi, c'est-à-dire d'un certain degré de régularité, ou de permanence, ou de récurrence, est un élément essentiel dans l'incitation à la technologie, à la méthodologie, à l'érudition et à la spéculation* », sinon une masse de détails n'est pas comparable avec une autre masse de détails (1933 : 161). La prévision historique comme dans l'induction scientifique, le problème est celui des faits qui sont à retenir, c'est-à-dire à sélectionner et à classer par ordre d'importance (1933 : 138).

« *Toutes choses s'écoulent* », et c'est l'une des grandes tâches de la métaphysique d'élucider ce que cela signifie (1929 : 340). Il existe deux sortes de fluences : la concrescence (les préhensions, « *la constitution interne réelle d'un existant particulier* ») et la transition (le « *périr perpétuel* ») (1929 : 342). Le temps est périr perpétuel ; mais la créature périt et est immortelle, puisqu'elle va toujours au-delà d'elle-même. Le périr est l'amorce du devenir ; « *le non-être des occasions est leur « immortalité objective »* » (1929 : 162 ; 1933 : 307). La préhension a la satisfaction pour but. C'est un idéal qui marque le terme du processus de concrescence d'une même préhension. Il existe des nexus de nexus, des sociétés de sociétés, des sociétés de molécules à l'intérieur de sociétés de cellules qui sont elles-mêmes à l'intérieur de sociétés de corps, et ainsi de suite. La coordination résulte d'un élément commun à chacun des éléments (1933 : 265). Il manifeste une durée *(endurance)*.

Il existe donc quatre niveaux de l'ordre (1929 : 160). Le premier résulte des préhensions. L'adaptation permet d'atteindre un but et ainsi émerge un premier ordre. Ce but est relatif à l'échelle d'intensité de la satisfaction des entités actuelles. Se donne ainsi un second niveau de l'ordre : celui des intensités. Elles peuvent être électriques, logiques ou émotionnelles, peu importe. Un troisième niveau résulte des contrastes qui naissent avec un nexus. Les contrastes se distinguent des incompatibilités, ce sont des différences qui persistent comme telles, c'est le moment de la différence non-abolie chez Adorno. Un quatrième niveau est celui de la créativité, de cet élan qui va toujours au-delà de soi, vers la perfection – l'Eros (1933 : 351). « *Le problème de l'évolution est le développement d'harmonies durables de formes de valeurs durables, se fondant dans des réalisations supérieures de choses au-delà d'elles-mêmes* » ; « *la réaction romantique fut une protestation en faveur de la valeur* » (1926 : 118).

Une société se caractérise par son degré d'ordre c'est-à-dire d'harmonie. La concrescence est le procès par lequel l'univers, avec sa pluralité de choses, acquiert une unité individuelle propre. La satisfaction est le point culminant ; c'est un idéal privé qui est la cause finale de la concrescence (1929 : 345). Il y a donc deux phases : la réception du monde actuel (macroscopique) et l'idéal privé (microscopique), le moment efficient et le moment téléologique. L'efficience est le passage de l'actuel au réel (quand une valeur s'objective, devient réalité), et le téléologique, le passage du réel à l'actuel (quand le réel est saisi dans ce qu'il devrait être) (1929 : 349). C'est la dialectique des faits et des valeurs sur laquelle nous avons déjà eu l'occasion de revenir. Une profondeur de satisfaction ne peut être atteinte que par un ordre adéquat. Ses éléments sont arbitraires et comme donnés. Ils résultent en réalité d'une genèse, sans la connaissance de laquelle on ne peut rien expliquer. Avec les discordances croît l'insignifiance (1929 : 199), qui n'est rien d'autre que le défaut de coordination, et ainsi se défait une société. Toute harmonie effective exige juste ce qu'il faut d'ordre et de chaos. Le chaos est déclin des intensités. La société n'est efficiente qu'au travers de ses membres individuels, la coordination n'a pas d'effet comme telle. Une société vivante est celle dont l'évolution ne peut s'expliquer par aucune tradition. Les désirs primordiaux relèvent de la quête d'intensité, et non du souci de préservation de soi. Le vivant évolue par préhension de son milieu, notamment pour rechercher l'intensité et la satisfaction procurée par la nourriture. Le milieu préhende l'entité actuelle tout comme celle-ci le préhende à son tour. Chacun limite l'autre. La chose est donc toujours modification de son milieu. « *Ce que nous savons de la nature extérieure se ramène en définitive à la manière dont les différentes occasions de la nature réagissent les unes sur les autres. L'univers tout entier participe à la nature de chacune de ces occasions* ». Le caractère d'une entité actuelle est donc régi par le donné du milieu, qui limite et dispense tout à la fois. Dans la nature les arbres s'épanouissent par leur association avec la forêt. La nature est plastique mais impose des limites à la vie. La clé de l'évolution est donc un environnement favorable, et « *tout objet physique qui, par son influence, détériore l'environnement, commet un suicide* » (1926 : 135). On voit combien cette philosophie a pu parler aux écologistes.

Whitehead définit le « *rapport symbolique* » comme l'interaction complexe des deux modes ou deux « *pôles* » du sentir qui sont répandus dans tous les organismes : la jouissance et l'appétit (ou : valeur), la « *cause efficiente* » et la « *cause finale* » (1929 : 215), le physique et le conceptuel (1929 : 535). On peut passer de l'un à l'autre par « *transmutation* », mais pour qu'il existe un rapport entre les deux en acte il faut un fondement commun. Un élément essentiel du fondement commun est le lieu présenté. Un lieu est une préhension ; un premier élément du fondement commun est donc une communauté de préhension. La pierre de touche du symbolisme doit toujours être pragmatique. Le langage permet de communiquer des préhensions conceptuelles.

Vérité et beauté sont les deux grandes propriétés régulatrices grâce auxquelles l'apparence se justifie pour la décision immédiate que prend le sujet expérientiel. Ce sont les fondements derniers de l'accentuation et de la prolongation, bref de la valeur.

Il y a trois types de relation de vérité, qui reprennent les éléments énoncés plus haut. La première soutient que, la réalité n'étant ni vraie ni fausse, la vérité est « *la conformation de l'apparence à la réalité* » (1933 : 311), l'apparence étant le point culminant de la perception sensible. Une relation de vérité entre deux

objets revient ici à dire qu'ils ont quelque chose de commun, quoiqu'ils soient par ailleurs « en réalité », terme qui est toujours repoussé, à la manière de la différence entre l'Être et l'étant. C'est la vérité comme adéquation. Pour la seconde relation, la vérité réside dans l'importance ou le caractère intéressant d'une entité actuelle (1933 : 314). C'est une question de valeur. La vérité ici, c'est ce qui vaut vraiment, ce qui est vraiment important. Ça ne se donne pas de manière plus évidente que les autres relations de vérité, Whitehead rejette donc toutes les théories qui font de la valeur le résultat d'une préférence ou d'un instinct qui se donnerait de manière spontanée. La valeur ne s'établit « en vérité » qu'à l'issue d'une enquête, comme pour les autres relations de vérité. C'est « nos convictions bien pesées », selon l'expression de Rawls. La troisième relation, dite « *vérité symbolique* », est insensible à la différence entre réalité et apparence. Elle porte sur une communauté de forme, ainsi les langues dans leur rapport à leurs propres significations (1933 : 319). La logique est une forme limitée de cette dernière espèce.

« *La beauté est l'adaptation mutuelle des divers facteurs dans une occasion d'expérience* », ce qui renvoie à la finalité, comme chez Kant. Whitehead estime cependant se différencier de ce dernier, faisant de la beauté une notion plus large et plus générale que la vérité, en ce qu'elle concerne les interrelations des divers éléments de la réalité entre eux. L'harmonie peut être comprise comme absence de heurts, mais c'est une forme mineure, passive de la beauté. La forme majeure, la plus haute, est la beauté comme croissance de l'intensité du sentir. Le « *sentir discordant* » est l'expérience subjective de la destruction esthétique. « *Le code moral regroupe les modèles de comportement qui, dans l'environnement pour lequel il est prévu, conduiront l'évolution de cet environnement à la perfection qui lui est propre* » (1933 : 370). « *La morale consiste à tendre vers l'idéal* » ; les moralistes sans tonus sont l'ennemi de cette moralité, mais la jouissance immédiate est sans profondeur (1933 : 343). « *Le type d'analyse, nécessaire par-dessus tout, est l'appréciation de diversité de valeur. Je parle d'une croissance esthétique* » (1926 : 230). La sensibilité dans l'impulsion mène à la décadence, l'impulsion sans la sensibilité à la brutalité.

« *La civilisation n'est rien d'autre que la visée inlassable vers les plus grandes perfections de l'harmonie* » (1933 : 345). « *Je propose, comme définition générale de la civilisation, qu'une société manifeste les cinq qualités de la vérité, la beauté, l'aventure, l'art et la paix* » (1933 : 350). La paix est une qualité d'esprit, « *ferme en sa confiance que la belle action est regardée précieusement dans la nature des choses* » (1933 : 350). C'est l'harmonie des harmonies, qui apaise le trouble destructeur et parachève la civilisation. Atteindre la vérité est l'essence de la paix. Progrès ou décadence sont donc les seuls choix offerts au genre humain (1933 : 350). Les idéaux éthiques nous donnent l'exemple suprême d'idées consciemment formulées qui, agissant comme une force motrice, font passer l'humanité d'un état social à un autre ; cela contraste avec les forces aveugles telles que les inondations. L'efficacité des idées vient de leur capacité de persuasion, mais les idées générales sont lentes à produire leurs effets. Un ordre civilisé se signale par la victoire de la persuasion sur la force (1933 : 69, 132). Le mal c'est quand les choses se font mutuellement obstruction (1929 : 524), c'est une inharmonie fondamentale (1933 : 333). Ceci est cohérent avec la thèse proudhonienne de la proportionnalité.

« *L'humanité est,* dans *la nature, le facteur qui manifeste sous sa forme la plus intense la plasticité de la* nature » (1933 : 128). La plasticité c'est l'introduction d'une loi nouvelle. L'intérêt scientifique se révèle donc être une variante de l'intérêt religieux, au sens où celui-ci renvoie au fait « qu'il y a » de

l'importance en général, que tout ne se vaut pas, indépendamment de tout contenu. Le Dieu whiteheadien est très exactement cosmologique, au sens où il n'est rien d'autre que le contenu du « il y a » de l'expérience, sans au-delà, sans surnature, sans « métaphysique » au sens kantien, c'est-à-dire un usage transcendant de la raison. Soutenir que le monde est rationnel comporte forcément l'espérance qu'il le soit (1929 : 101), puisqu'il n'est pas possible de le démontrer au moment où cette hypothèse est faite. L'action créatrice c'est l'univers qui ne cesse de devenir Un (1929 : 124). Dieu est à la fois l'aboutissement de la créativité, le fondement de l'ordre et l'aiguillon du nouveau. Il est évidemment *causa sui*. Il n'est pas ce qui se tenait déjà avant la création du monde, dans le passé, mais ce qui se tient avec toute création, qui ne cesse jamais (1929 : 167, 528). La théorie du processus de créativité immortelle évite d'avoir à recourir à l'hypothèse d'un Dieu créateur initial, comme le fait Newton (1929 : 174) ou d'un Premier Moteur, comme Aristote (1926 : 202), ce que Whitehead juge être l'exemple même de la localisation fallacieuse du concret puisqu'une telle hypothèse est radicalement impossible à confronter à l'expérience. Dieu n'est saisissable que par la trace qu'il laisse, il n'est ni un être ni une substance. Répétons-le : les hypothèses ne visent qu'à rendre compte de l'expérience, de toute l'expérience, dans le même temps leur objectif premier n'est pas tant de rendre compte de cette expérience que d'empêcher l'imagination de divaguer au-delà. Ils « contiennent » l'expérience, dans les deux sens du mot « contenir ».

Il n'y a pas non plus de téléologie générale de l'univers dont nous puissions faire l'expérience (1929 : 199). Néanmoins l'univers semble tendre vers l'unité et cela n'est jamais plus évident que lorsqu'on l'appréhende en coupe instantanée, les entités actuelles contemporaines exhibant une « *unisson du devenir* » (1929 : 218), un ordre réciproque, qui semble plein et harmonieux. On retrouve ici la classique « preuve cosmologique » de Dieu. L'immanence de Dieu résulte de ce que l'ordre qui émerge en coupe donne des raisons de croire que le pur chaos est intrinsèquement impossible. Mais à l'autre extrémité l'immensité du monde contredit l'hypothèse qu'il soit possible d'établir un degré d'ordre tel qu'il interdise tout progrès ultérieur. La plénitude se trouve donc dérangée par le nouveau. Cette croyance en un état final, fréquent dans la pensée philosophique et religieuse, semble due à l'illusion induite par la sérialité, qui semble toujours impliquer une instance finale. C'est ainsi à une analyse des possibles conséquences de la sérialité de classe à laquelle Marx s'est livré. C'est une analyse scientifique de la dialectique des importances, en tant que deux parties s'affrontent dans l'échange.

La nature primordiale de Dieu c'est l'évaluation de tout (1929 : 88). C'est le fait qu' « il y a » de l'importance, que tout ne se vaut pas. Chaque importance indique une direction, mais la « constellation » (Adorno) des importances n'en indique pas clairement. Il y a des finalités à l'œuvre, dit Jonas, et non une seule finalité. En ce sens la vie est une aventure, un ensemble de rencontres, de tentatives, que nulle nostalgie du passé n'habite. « *L'immanence de Dieu dans le monde au regard de sa nature primordiale est une impulsion vers le futur, fondée sur un appétit dans le présent* » (1929 : 87). La science est l'actuel, le divin est l'au-delà, ce qui attend d'être réalisé (1926 : 222). « *Le dessein divin de l'avancée créatrice est de susciter des intensités* » (1929 : 191). La perfection subjective de Dieu dérive de la complétude de sa nature primordiale ; Dieu est aussi la sagesse et la patience infinie (1929 : 531). La sagesse est la coalescence des sentirs physique et conceptuel. Il est aussi vrai de dire que Dieu est permanent et le Monde est fluent, que de dire que le Monde est permanent et Dieu fluent ; que l'un et l'autre sont un ou pluriels, qu'ils sont immanents l'un à l'autre, que l'un crée l'autre, ou enfin que l'un transcende l'autre.

« *Dieu et le monde sont les opposés contrastés en fonction desquels la Créativité accomplit sa tâche suprême de transformation d'une multiplicité disjointe, dont les diversités sont opposées, en une unité concrescente, dont les diversités sont contrastées* » (1929 : 535). « *Dieu et le monde s'affrontent perpétuellement ; ils expriment la vérité métaphysique ultime selon laquelle la vision appétive et la jouissance physique ont autant de droit l'une que l'autre à prétendre à la priorité dans la création* ». Chacune est donc tout en tout (1929 : 535). « *Dans la nature de Dieu, la permanence est primordiale et le flux provient du Monde ; dans la nature du Monde, le flux est primordial et la permanence provient de Dieu. De même, la nature du Monde est un donné primordial pour Dieu et la nature de Dieu est un donné primordial pour le Monde. La création accomplit la réconciliation de la permanence et du flux, dès lors qu'elle atteint son terme final qui est durée à jamais – l'Apothéose du Monde* » (1929 : 535). Dieu est la limitation ultime, on ne peut avancer aucune raison à sa nature puisqu'il est le terrain de la rationalité. Dieu et le Monde ont besoin l'un de l'autre. Aucun des deux n'atteint une complétude parfaite. L'un se meut à l'inverse de l'autre selon son procès ; « *Dieu est le terrain infini de toute vie de l'esprit, l'unité de la vision cherchant la multiplicité physique. Le Monde est la multiplicité des finis, des actualisations cherchant une unité parfaite* » (1929 : 536). « *La téléologie de l'univers est orientée vers la production de beauté* » (1933 : 339), de la sorte se trouve justifiée son existence. Mais il peut échouer. La science et l'art sont la poursuite consciente de la vérité et de la beauté ; « *en eux, la conscience finie du genre humain s'approprie, comme son bien, la fécondité infinie de la nature* » (1933 : 347).

De la difficulté dans l'élucidation réciproque de l'efficient et du final, de l'actuel et de son au-delà résulte que les quatre conceptions connues des lois de la nature ont chacune une certaine validité. La première définit la loi de la nature comme immanence. Elle exprime l'essence intérieure des choses. Un cheval est un cheval parce qu'il en a les attributs et les besoins : tous les chevaux mangent de l'herbe, c'est une loi de la nature. La seconde conception de la loi de la nature est le commandement. C'est l'effet d'une cause externe, par exemple le champ gravitationnel, qui prescrit leur comportement aux pommes quand elles tombent, ou la loi, qui prescrit les comportements. La troisième loi est la description. Ce sont par excellence les mathématiques, les équations qui décrivent le comportement de la matière. Une loi de la nature n'est telle, dans ce cas, que quand elle est mise en évidence dans une description, logique ou pas. Enfin la dernière loi de la nature est la convention. Elle est construit par le concept (1933 : 163, 171). Une loi de la nature n'est telle que si elle fait l'objet d'un consensus.

De ce que Monde et Dieu sont des opposés contrastés découle que chacune des quatre formes des lois de la nature, absolutisée, exagérée (ce qui est pour Whitehead l'un des obstacles les plus sérieux dans l'élaboration d'un système d'idées), donne une « *localisation fallacieuse du concret* » soit, respectivement : le panthéisme (tout est besoin), le monothéisme (tout est commandé) (1933 : 173), le déterminisme (tout est écrit) et l'artificialisme (tout est construit). Whitehead ne nomme pas les deux derniers mais la conclusion semble évidente. Le panthéisme consiste à voir tout s'exprimer partout, alors que la matière inanimée ne s'exprime pas ; le monothéisme voit partout l'expression d'une volonté divine, qui échappe à nos sens et à notre expérience ; le déterminisme coule le monde entièrer dans la logique, et tient pour impossible un quelconque « miracle » ou irrégularité ; pour l'artificialisme enfin tout est contingent et rien n'a « d'essence » stable. Soulignons ici à nouveau le choix des termes, fait de telle manière à être valable dans toutes les régions de l'être, de la physique aux sociétés humaines, en passant

par l'organisme.

Le lien entre science et religion ne peut pas être mieux décrit. La science, c'est ce que fait Whitehead, et seulement lui. Une science particulière n'est science que pour autant qu'elle contrôle ses concepts de manière aussi précise que lui. Elle ne peut pas se rendre dans la société et tenter de normaliser le vocabulaire courant sans se soucier de ce qu'en disent les autres sciences, elle ne peut pas généraliser ses hypothèses à des régions du monde qu'elle ne connaît pas. La religion dans les limites de la science c'est la créativité pure, qui ne se laisse voir que parce les traces qu'elle laisse. Ce sont les « dotations initiales », la nature en tant qu'elle est arbitraire et contingence absolues, en tant qu'elle est évolution, en tant qu'elle remet sans cesse en cause les acquis de la science, générant toujours de nouvelles expériences. Au-delà, la religion est superstition, elle est illusion, magie, prestidigitation, manipulation, fétichisme et finalement aliénation. Si l'un n'est pas toujours facile à distinguer de l'autre, c'est en raison de la créativité de la nature, notamment des sociétés humaines. En raison de cette créativité ce qui n'existait pas hier existe aujourd'hui. Et le vecteur de cette créativité est l'émotion. Les créateurs et les démiurges ont donc un discours prophétique et exaltant, jouant sur les émotions : ils parlent de ce qui n'est l'objet d'aucune expérience possible, puisque cela se situe dans l'avenir, et ils en parlent de manière à provoquer ce changement, en générant des émotions. Comme les individus ne sont pas tous dans la situation du prophète, ou de l'expert, ils ne peuvent faire l'expérience qui est la sienne, et doivent en partie s'appuyer sur la confiance. De là les phénomènes décrits par Moscovici et la psychologie des foules, qui peuvent à bon droit être qualifiés de « religieux », sans pour autant sombrer dans la superstition. Ils en ont tous les traits : exaltation, foi relativement aveugle, phénomène apparemment mimétique etc. L'économie fait appel à ce moteur, au travers de la publicité et du discours sur le progrès.

L'*Essai de cosmologie* proposé par Whitehead permet de surmonter bien des difficultés que nous avons rencontrées jusqu'ici. Elle permet, en particulier, de différencier adéquatement la science de la religion au sens du domaine du divin, le domaine du monde et celui de Dieu. Ce n'est pas « l'immuabilité » qui caractérise « le divin », à l'encontre de la science, mais l'impossibilité de valider empiriquement tout affirmation à son propos, bien que ses effets se fassent constamment sentir, du fait que « quelque chose existe » plutôt que « rien ». Le divin n'est saisissable que de manière évanescente, comme « l'Être » chez Heidegger. Le domaine de la science est celui des étants, celui des affirmations partielles qui sont empiriquement testables. Divin et monde sont deux aspects de la nature. Science et religion sont bien le domaine de la rationalité, comme chez Hegel. Rien de « surnaturel » n'appartient en propre à une cosmologie rationnelle. Whitehead reste donc fidèle à Kant. Que les affirmations soient testables dans l'expérience n'implique pas de souscrire à la doctrine qui sera défendue par Popper, plus tard (1963, 1972), qui fait dépendre les conditions d'établissement de la vérité de manière trop étroite de la physique, dont les expériences sont répétables à l'identique. Histoire, géographie, philosophie etc. gardent leur pertinence. Popper, appartenant aux « libéraux de la guerre froide », se méfie excessivement de toute forme de totalisation, de tout « grand récit », au motif que c'est déjà un premier pas vers le totalitarisme. La thèse est excessive. Whitehead soutient au contraire que nous ne pouvons pas échapper à l'exercice de totalisation, sauf à entériner l'incohérence entre les différentes thèses que nous soutenons sur le monde. Plus largement toute quête de sens, en tant que le sens est le produit de la synthèse, comme le suggère Whitehead à la suite de Weber, implique une totalisation. Interdire la totalisation, c'est donc interdire le sens, c'est

produire un résultat inverse à celui que le libéralisme prétend garantir : la libre discussion sur les fins. « *La moralité de la perspective est inséparablement liée à la généralité de la perspective* » (1929 : 65). Entre exclure la discussion sur les « vérités ultimes », au sens de thèses religieuses, s'appuyant sur un usage transcendant de la raison, et interdire toute discussion sur les fins, ce qui éteint le débat public et confie le pouvoir aux techniciens, aux professionnels, la limite est extrêmement fine, en pratique comme en théorie.

5.3.2. Critique de l'harmonisme whiteheadien

Le moment romantique, c'est-à-dire l'accent mis sur le concret, chez Whitehead, permet de distinguer cet auteur des formes les plus conservatrices de libéralisme. Mais cet auteur nous laisse pour le moins insatisfait, sur le plan de l'analyse des antagonismes sociaux. Whitehead ne nous dit pas grand-chose de ces nexus particuliers que sont les sociétés humaines. Ce sont les travaux de Sartre qui sont ressortis, au fil de notre analyse, comme étant ceux dont l'universalité était la plus grande, et permettant de sortir des catégories trop étroites du marxisme, sans abandonner l'ambition d'une critique sociale aussi radicale que possible. Nous avons constamment vérifié la centralité théorique de la *Critique de la Raison Dialectique*, au regard d'une tentative de refonder une théorie de l'émancipation qui soit adaptée aux enjeux de l'écologie et de la mondialisation. Sur le plan théorique Sartre peut aussi être lu comme une tentative de reprise des travaux de Whitehead, en tant qu'ils peuvent être éclairants pour la dynamique des sociétés humaines. La preuve la plus évidente de cette filiation est la centralité du concept de « sérialité » chez Sartre, emprunté à Whitehead. Sartre ne reprend pas directement Whitehead, mais l'homologie formelle est réelle. Les « nexus » deviennent des « ensembles pratiques », par exemple, et les « préhensions » sont des « totalisations pratiques », ou *praxis*.

Et Sartre va encore nous éclairer, ici, sur le plan de la dialectique de la science et du sacré. Il montre l'importance et en même temps relativise la théorie maussienne du don, en regard du changement social. Il explique le jeu du sacré, dans les sociétés humaines. Il éclaire comment « tient » une société humaine, et comment elle change, en entrant en « fusion ». Ce n'est pas un hasard si Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe ont fait reconnu la pertinence des analyses de Sartre dans leurs travaux sur le populisme. Ce que dit Ernst Bloch sur le rôle de l'espérance complète le propos de Sartre, et achève de démontrer à quel point une révolution, entendue comme changement social de grande ampleur, présente extérieurement tous les caractères d'un mouvement « religieux » : prophéties, miracles, pouvoirs extraordinaires conférés à certains individus etc. Autant d'éléments qui n'apparaissaient pas dans la philosophie de Whitehead et complètent ce que nous avons déjà pu examiner du changement social. Moscovici est encore présent ici, avec des travaux tels que *La machine à faire des Dieux.* La forme de la « révolution » écologiste se trouve aussi mieux expliquée, et indique à nouveau une parenté avec les mouvements dits « agrariens », comme l'avait indiqué Juan Martinez-Alier. Selon nous l'élément commun, entre ces deux mouvements, réside dans la critique de la rente. Ils cherchent tous deux à provoquer un changement collectif sans véritablement prendre le pouvoir, à infléchir l'État et plus généralement toutes les positions de quasi-souveraineté (science, école etc.), sans se contenter d'en substituer les personnes.

Sacré, ruse de l'histoire et structure des révolutions

Rappelons tout d'abord l'importance et l'ambiguïté de la science, dans les sociétés. La sérialité consiste en ce que nos actes sont définis de l'extérieur, et cela n'est possible que du fait de leur facticité : « *la découverte capitale de l'expérience dialectique, je le rappelle tout de suite, c'est que l'homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l'homme* » (Sartre, 1960 : 193). La relation réelle des hommes entre eux est donc ternaire : moi, l'autre et l'objet (*ibid*. : 221). La philosophie focalise trop sur l'esprit, dans sa relation avec le droit, et pas assez sur les sciences et techniques, sur le concret, comme l'a montré les cas de Renaut et de Ferry. « La *praxis, quelle qu'elle soit, est d'abord instrumentalisation de la réalité matérielle. Elle enveloppe la chose inanimée dans un projet totalisateur qui lui impose une certaine unité pseudo-organique* […] *Si l'unité persiste* […] *c'est par l'inertie matérielle* » (*ibid*. : 271). Ainsi la matière devient-elle « *matière ouvrée* »[136]. Des contre-finalités peuvent se produire, pour différentes raisons ; Sartre cite le cas du défrichage excessif des arbres en Chine, qui a produit une érosion (*ibid*. : 272) – un exemple que reprend Gorz (1959 : 73). Alors le travailleur devient sa propre fatalité matérielle (Sartre, 1960 : 274). « *Le sens du travail humain, c'est que l'homme se réduit à la matérialité inorganique pour agir matériellement sur la matière et changer sa vie matérielle* » (*ibid*. : 289). « Se réduire », ici, ce n'est pas un « biologisme » : c'est s'engager. Ce n'est qu'en étant matière que l'individu peut agir sur la matière. L'être humain en tant que pur esprit ne produit aucun changement perceptible dans le monde. La matière travaillée devient par et pour les hommes le moteur fondamental de l'histoire : en elle les actions de tous s'unissent et prennent un sens, c'est-à-dire constituent pour tous l'unité d'un avenir commun. Sans la « matière ouvrée », les pensées et les actes s'évanouiraient (*ibid*. : 295). « *La praxis comme unification de la pluralité inorganique devient unité pratique de la matière. Les forces matérielles rassemblées dans la synthèse passive de l'outil ou de la machine* font des actes *: elles unifient d'autres dispersions inorganiques et, par là même, imposent une certaine unification matérielle à la pluralité des hommes* » (*ibid*. : 295).

La limite de la démonstration, toutefois, est significative : Sartre considère que l'extériorité est « inerte », que « *la matière est* […] *régie par des lois d'extériorité* » (*ibid*. : 234) cartésiennes. Autrement dit la matière est inanimée, elle n'est pas cette « toile de la vie » (*web of life*) qui est au cœur de la praxis écologiste. Cependant Sartre atteste de l'importance majeure de la science, sur le plan de l'action émancipatrice, et plus largement dans le jeu des « ensembles pratiques » que sont les sociétés. Qu'une action se fonde sur la science c'est-à-dire sur une conception ou une autre de la vérité est la condition *sine qua non* de son efficacité. C'est ce qui permet à l'individu de manifester sa volonté, d'atteindre ses objectifs, et au jeu des individus comme tiers médiateur de produire ses effets collectifs. Sans science adéquate, l'action est irrationnelle, au sens de la folie clinique, de la perte radicale du sens du réel, ou alors elle produit des contre-finalités. Ainsi retrouvons-nous l'entrelacement des faits et des valeurs, du donné et du devenir, du fait et du fait « fait », au travers de l'idéal. Si faits et valeurs sont étroitement entrelacés c'est parce que la valeur ne se manifeste objectivement que par des faits, qui sont le résultat d'une action, d'une activité, d'une intensité. La science n'est pas créatrice, elle ne fait qu'attester du réel, elle est un mode d'être qui exclut ou devrait exclure l'émotion. Il n'empêche que les faits qu'elle observe sont aussi créés par

[136] « Ouvrée » vient de « ouvrage », ouvragé.

des valeurs, pour autant que le monde est plastique et que des organismes agissent en son sein.

Mais comment sont faits les faits sociaux ? Comment tiennent-ils, en tant que faits collectifs, si ce ne sont que des valeurs ? Pourquoi les individus n'agissent-ils exclusivement en fonction de leurs préférences et de leurs caprices ? Pourquoi ne cherchent-ils pas systématiquement leur intérêt personnel, pourquoi ne se comportent-ils pas systématiquement en passagers clandestins, comme le suppose le modèle de l'intérêt économique ? Sur le mode de la sérialité, explique Sartre chaque individu est avec l'autre sur le mode de « l'être-autre » que soi-même. C'est le milieu, physique (agencements, encombrement) et symbolique (persuasion), qui dicte sa conduite, et l'empêche de trop s'en écarter. Outrepasser ces lignes (émettre une opinion « excessive », entrer dans une propriété privée etc.), qui ne sont pas forcément visibles, c'est entrer dans la zone du sacré, du Serment que chacun a fait, ou que ses ancêtres ont fait et dont il a hérité, quand le groupe dont il fait partie s'est constitué. L'origine du serment, c'est la peur, la peur de la disparition de l'intérêt commun, dans la mesure où chacun, s'il agit à sa guise, menace tout autre au travers de la menace qu'il représente pour la continuité du groupe (Sartre, 1960 : 528). Le groupe doit se produire lui-même comme pression sur ses membres. En tant qu'agent possible de la dispersion du groupe, chacun fait courir un danger aux autres. Jurer, faire serment, c'est oser réclamer la peine maximum si je trahis le groupe, c'est réclamer qu'on me tue si je fais sécession. La « *fraternité* », ici, c'est le droit de tous à travers chacun sur chacun. C'est le sacré qui constitue la structure fondamentale de la « *fraternité-terreur* » dont le potentiel ravageur s'est exprimé pendant la révolution française, quand chacun essayait de contraindre les autres à la solidarité au moyen d'une escalade de la terreur. Le sacré se manifeste à travers les choses, dans les actes. D'où naissance de cérémonies (*ibid.* : 541). Et pour Whitehead en effet les cérémonies permettent de revivre la vie émotionnelle, de la réactiver (1933 : 346). Le sacré est donc le moyen mis en œuvre par les membres des ensembles pratiques pour maintenir la cohésion de l'ensemble auquel ils appartiennent, chacun des membres bénéficiant de ses effets. Il est construit mais il se manifeste aussi comme une extériorité, une nécessité, un « *faitiche* », car sans cela il se déferait. La nécessité est entretenue, régénérée ; elle repose sur le serment ou sur la sérialité, le serment risquant de « dégénérer » en sérialité.

Quand Whitehead estime qu'une société est d'autant plus harmonieuse qu'elle est intensément vécue, Sartre montre que les totalisations auxquelles se livrent les autorités établies peuvent être fort éloignées de celles qui sont le lot des individus. Sartre oppose le concret à l'abstrait, à la suite de Marx, mais ce qu'il entend par là est très différent : c'est l'expérience vécue par les individus sériels qui se trouve opposée aux représentations que le quasi-souverain offre à la série de sa propre action. La lutte des classes n'est pas congédiée : elle est relativisée, située au sein d'autres luttes, d'autres « contradictions » telles que le genre, les cultures etc. bref tout ce que nous avons pu voir jusqu'ici. Ainsi s'explique la forme des luttes, quand elles ne relèvent pas du cas particulier de la lutte des classes. La masse opprimée se trouve démunie, face au « quasi-souverain », dont le pouvoir s'exerce au moyen de la sérialité. Qu'un individu ose « profaner » l'ordre commun, par exemple en commettant un acte illégal, et il est accusé de vouloir semer l'anarchie, menaçant la communauté entière. Le quasi-souverain qui prétend exprimer la voix de la majorité (représentativité) montre du doigt le minoritaire comme facteur de trahison et de désordre, prenant la masse à témoin. Celle-ci est dans l'incapacité de vérifier les dires de « l'anarchiste », étant en situation de sérialité, et donc ne pouvant se concerter. Elle se comporte donc comme un ventre mou, discutant en privé,

cherchant à s'informer, afin de savoir si cette minorité active est un libérateur ou un tyran. Le quasi-souverain est aussi une minorité active, mais il est en position de force, du fait de sa situation, c'est toute la différence. Le jeu de la représentation permet ainsi que conforter le pouvoir de quelques-uns sur tous les autres, en décourageant les velléités de contestation.

La structure du rapport de force explique toutefois pourquoi la minorité active ne peut pas simplement aspirer à prendre le pouvoir et à renverser le quasi-souverain : un tel acte ne suffirait pas à produire le changement social escompté, même s'il peut y contribuer, car l'objectif n'est pas seulement de se mettre dans la situation du quasi-souverain, à sa place, celui-ci se trouvant exproprié, mais de provoquer un déplacement des sérialités. Le quasi-souverain n'a pas un pouvoir total sur les séries, qui l'enserrent et bornent l'étendue de son pouvoir. Son pouvoir n'est que de jouer sur les sérialités établies, et encore, cela dépend aussi de la base sociale sur laquelle il s'appuie. C'est pour cette raison qu'une politique dirigiste risque à tout moment de se dissoudre dans le milieu dans lequel elle veut opérer (Sartre 1960 : 399). Ce qui fait sa force pour conserver l'ordre établi fait sa faiblesse pour le changer. Ainsi s'explique une nouvelle fois que les mouvements écologistes se répartissent sur cet axe libertaro-libéral dont nous n'avons cessé de constater la raison d'être : quand on veut changer la sérialité, prendre le pouvoir n'est pas forcément le plus efficace, comme le démontrent les déboires des différents ministres « de l'environnement », de Poujade (*Le ministère de l'impossible*, 1975) à Corinne Lepage (*On ne peut rien faire, Madame la ministre : chronique d'un État impuissant*, 1998). Tout est cohérent, validé empiriquement et logique conceptuellement (les trois critères de vérité selon Whitehead) pour indiquer que la praxis écologiste est *très différente* de la praxis de la lutte des classes.

Le changement dans l'organisation des séries est confronté à une aporie : l'impossible récurrence, l'impossibilité de chacun de discuter avec tous. On se trouve dans cette situation de la poule et de l'œuf qui est celle d'un effet de réseau, quand personne n'a intérêt à avoir de téléphone parce que personne n'en a. Ici aussi, de la même manière, personne ne change parce que personne ne change, et cela parce que les individus sont maintenus dans cet ordre sériel qui est le leur. De là l'inertie dans le changement social. On peut bien sûr montrer qu'un autre progrès est possible, sur le plan rationnel, en démontrant que le progrès actuel n'en est plus un. Mais la démonstration est purement conceptuelle, elle ne suffit pas pour engager des actes. Il ne suffit pas, comme semble le penser Jean-Pierre Dupuy (2002), qui raisonne dans le contexte d'une théorie du choix rationnel, de croire dans la catastrophe de malheur pour l'éviter. Quels que soient les raffinements atteints par cet auteur, il n'y a pas d'issue tant qu'il laisse de côté les phénomènes de psychologie des foules tels que ceux analysés par Moscovici. Individuellement l'individu a *envie de croire* dans toutes ces merveilles que nous promettent les nanotechnologies, biotechnologies, géoingénierie etc. S'il a envie d'y croire c'est parce qu'elles répètent l'ordre établi, en particulier cette conception de la nature qui tient cette dernière pour de la matière est inanimée, et d'autant plus facilement manipulable qu'on est remonté à ses briques fondamentales. La matière, ici, c'est un lego. Un militant écologiste pourra bien montrer rationnellement que la génétique ou les nanotechnologies ne mènent nulle part, que l'on dépense beaucoup d'argent sans trouver grand-chose de nouveau, et que de toute manière tout ça ne répond pas aux problèmes auxquels la société est confrontée. L'individu n'a pas envie de croire à ces explications. La raison est simple : remettre en cause ce progrès, c'est toucher au sacré. Les militants n'y parviennent en réalité qu'en provoquant des phénomènes de foule, qui peuvent s'apparenter à des

paniques, par exemple en touchant la santé. Que les OGM ne soient pas en mesure de aujourd'hui répondre à la question de la faim dans le monde est d'une totale évidence si on se penche sérieusement sur la question. Nous avons des technologies disponibles, vérifiées, validées, qui sont capables de le faire : l'agriculture paysanne, biologique etc. Mais elles ne séduisent pas, elles ne sont pas choisies, car elles ne se situent pas dans les lignes établies de sérialité. Beaucoup préfèrent croire dans le salut par le sacré existant, par exemple le nucléaire. Ainsi s'explique aussi que nous ne voulions pas croire à ce que nous savons (Dupuy, 2002). Pourtant la remise en cause est inéluctable, dès lors que le maintien du sacré existant provoque des phénomènes de foules qui sont potentiellement du même ordre d'intensité que lui. Telle est la « ruse de l'histoire ». Et c'est bien le cas des enjeux écologiques.

Tout changement de grande ampleur dans l'ordre du sacré relève de la psychologie des foules, et non du rationnel. C'est pour cette raison que l'on confond souvent le sacré au sens religieux du sacré au sens séculier. D'après Sartre et Whitehead, toute thèse sur le divin qui ne serait pas une « architrace » derridienne ou une « écoute de l'Être » heideggérienne tombe dans le champ de la « métaphysique » au sens kantien du terme : un usage transcendant de la raison. On ne pourrait à strictement parler *rien en dire*, aussi faudrait-il l'exclure absolument du champ de la discussion publique. Mais cela revient à extirper le sens lui-même de la discussion collective, voilà le grand problème. L'erreur de Kant est d'avoir laissé de côté la question de la psychologie des foules. La raison a besoin d'errer, pour créer. Elle a besoin de se faire Dieu, pour briser les règles existantes et faire œuvre de nouveauté. D'où la persistance de la question de « l'esprit des années trente », dans les travaux sur l'écologisme. L'écologisme veut changer la société, mais se méfie du pouvoir du sacré. Il hésite, veut y recourir sans en payer le prix, parle de « révolution écologique » (Frémion) tout en affirmant qu'elle s'obtient non par le Grand Soir, mais par les petits matins (nom de l'éditeur des Verts). Jusqu'où a-t-elle raison ? Cela dépend de l'analyse concrète de la situation. C'est à la tactique et à la stratégie de le dire, la réponse à cette question sort de notre analyse. Mais la diversité des mouvements existants témoigne aussi de la diversité des réponses possibles à cette question. Réformistes ou révolutionnaires, en tout cas, ces mouvements ne cherchent pas à proprement parler à prendre le pouvoir, mais à l'influencer, à l'infléchir, pour qu'il ne les trahisse pas.

Ces éléments concordent largement avec ceux qui ont été proposés par Serge Moscovici. Dans *La machine à faire des dieux* (1988) l'auteur, relisant *L'éthique protestante ou l'esprit du capitalisme*, montre de manière convaincante le rôle du charisme dans le changement social, et en éclaire un peu plus la nature. Pour Moscovici le charisme donne à certains êtres humains des pouvoirs « *extraordinaires* » (1988, 250), quasi-divins. Ces pouvoirs extraordinaires existent bel et bien : Lénine fait littéralement des miracles. Et les foules ne se pressent que pour suivre Lénine, et pas Mme Michu, aussi talentueuse soit-elle. Lénine produit un changement qui est littéralement « impossible », sur le plan rationnel, au sens où il le rend possible, de par sa position de quasi-souverain. Pour produire ces miracles les individus doivent croire dans Lénine, qui joue le rôle de point focal d'où les séries peuvent fondre et se réarranger pour réorienter leurs effets collectifs. L'erreur est de croire que ces miracles ne sont que le fait de Lénine, en tant que personne, c'est-à-dire de croire que Lénine est un Dieu. A ce moment-là la raison erre loin de la science, et sombre dans la superstition. L'incapacité dans laquelle se trouvent les individus de faire l'expérience de leur action collective les rend toutefois très vulnérables à cette erreur, d'où les dérives vers le « culte de la personnalité ». Lénine a sans doute certaines qualités adéquates mais sa personne singulière n'importe en

rien dans le processus, qui est collectif. Son efficace vient de que Lénine est une personne dont les talents sont à peu près adéquats avec la situation dans laquelle il se trouve, cette position qualifiée par Sartre de « quasi-souveraine ». La société sérielle se parle, au travers de son corps. Les mots que Lénine prononcent compte moins par leur sens rationnel que par leurs effets de médiation sur les motivations collectives, leur propension à faire bouger les lignes de sérialité, les lignes du sacré.

On rejoint aussi les observations d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe sur le populisme, un auteur qui cite nommément Moscovici. Dans son souci de réhabiliter le populisme, Laclau retrouve sur son parcours les obstacles que nous avons rencontré pour rendre compte de l'écologisme : l'idée que l'objet étudié se situerait en-deçà du clivage droite-gauche, qu'il se ramènerait à un phénomène biologique, « naturel » (2008 : 52). Laclau et Mouffe se voient aussi contraints de corriger les simplifications produites par Sterhnell : non, toute rupture avec le positivisme de l'ordre établi ne conduit pas nécessairement au fascisme (2009 : 104), la preuve est empirique : les années trente ont aussi conduit au New Deal. Comme le souligne Pierre Milza, « *la volonté de régénération politique, la recherche d'une troisième voie, le souci d'intégrer les classes moyennes aux projets de reconstruction de la démocratie comptent parmi les traits majeurs du paysage politique des années trente [dans son entier]. Le fascisme – ou ce que l'on imagine être le fascisme – représente l'une de voies choisies, pas la seule, ni sans doute la plus fréquentée* » (Milza : 39). Ces traits communs sont maintenant explicables : face à un problème insoluble dans les cadres hérités de la démocratie, seuls les phénomènes de foule, qui sont « irrationnels », peuvent nous permettre de nous en sortir, en rendant possible ce qui est impossible. Eux seuls peuvent déplacer le sacré.

Comme Moscovici, Laclau se tourne vers Freud pour renouveler l'approche de la psychologie des foules inaugurée par Le Bon, Tarde ou Taine, jugée conservatrice : le peuple est vu comme un enfant capricieux toujours en recherche d'un maître. Ce sont autant de manières de congédier la « demande sociale », et de maintenir « la rationalité ». Comment peut-elle être entendue, contre ceux que Laclau et Mouffe appelle « les dominants », et que Sartre nomme les « quasi-souverains » ? Comment se manifeste le véritable souverain, quand les cadres dans lesquels il se trouve pris l'enserrent de telle manière à l'étouffer ? Comment rétablir la souveraineté de chacun des tiers médiateurs, seule véritable démocratie ? Comment générer des minorités actives qui vont instituer des cadres plus adéquats, que chacun sera tenu de respecter comme quelque chose d'extérieur à lui ? Comment, dans le cadre d'États multinationaux, articuler des langages et des identités qui sont désormais pluralisés (2009 : 37) ? Comment réaliser cette totalité absente, cette harmonie whiteheadienne que les luttes cherchent à composer (2009 : 45) ?

Le peuple comme souveraineté n'existe que dans ces moments de praxis totalisante et instituante, dit Laclau, au cours desquels une nouvelle nécessité est inscrite dans l'Être comme un surgissement radical, la « nécessité » étant définie comme « *système de positions différentielles dans un espace suturé* » (2009 : 212). La définition est proudhonienne : la cohérence avec l'anthropologie politique que nous élaborons ici est totale. Ce moment de « *position de sujet populaire* » divise l'espace politique en deux camps antagonistes, que l'on pourrait avec Sartre appeler d'un côté les médiateurs passivisés redevenus actifs dans un moment de fusion de la sérialité, et de l'autre les quasi-souverains, une minorité qui cherche à rétablir la passivité pour maintenir un pouvoir considéré comme illégitime par celles et ceux qui le subissent (Laclau & Mouffe, 2009 : 268). Le peuple occupe un temps le pouvoir, avant de se retirer, le

laissant inévitablement aux mains de quasi-souverains qui risquent de le détourner à leur profit. Le populisme est bien, en ce sens, une « *logique politique* » (2008 : 141), qui a à voir avec des situations telles que celles des années trente. Il se manifeste bien par des révoltes et des mouvements millénaristes (2008 : 145). La « guerre de position » décrite par Gramsci consiste donc à déplacer les frontières entre les « ensembles pratiques », à générer des équivalences qui permettront d'obtenir une agrégation suffisante des demandes les plus importantes pour générer l'état de fusion nécessaire à leur mise en place, au moins partielle (2008 : 180).

Whitehead et Sartre permettent de préciser le cadre proposé par Mouffe et Laclau sur plusieurs points, qui tiennent à leur ancrage « postmoderne », qui se traduit par un manque de prise en compte des conditions concrètes. Ces auteurs exagèrent le poids de l'idéologie, du « code », et sous-estiment le rôle des « conditions objectives » et matérielles, notamment la sérialité, ce qui rendrait moins mystérieuse et plus concrète la définition qu'ils proposent de la nécessité. L'homme est un être matériel au milieu d'un monde matériel qui veut changer ce monde qui l'écrase, dit Sartre, à juste titre : « *l'homme comme avenir de l'homme est le schème régulateur de toute entreprise mais la fin est toujours un remaniement de l'ordre matériel qui par lui-même rendra l'homme possible* » (*ibid*. : 224). « *L'avenir vient à l'homme par les choses dans la mesure où il est venu aux choses par l'homme. Les significations comme impénétrabilité passive deviennent dans l'univers humain les remplaçantes de l'homme : il leur délègue ses pouvoirs. Par contact et action passive à distance, elles modifient l'univers matériel tout entier : cela signifie à la fois qu'on les a gravées dans l'Être et qu'on a coulé l'Être dans le monde des significations* » (*ibid*. : 290). « *Dans l'indissoluble couple « matière-entreprise humaine » chaque terme agit comme un transformateur de l'autre : l'unité passive de l'objet détermine des circonstances matérielles que l'individu ou le groupe dépassent par le projet, c'est-à-dire par une totalisation réelle et active qui vise à changer le monde* » (*ibid*. : 294).

Ceci explique aussi les observations de Raymond Aron, qui parlait en 1943 de « religions séculières » pour le marxisme et le nazisme (1944 : 264), les définissant comme « *les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporaines la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité* » (1946 : 288). L'erreur d'Aron a été de croire que cela ne s'appliquait qu'aux deux courants cités (marxisme et nazisme), à l'exclusion du libéralisme. Les sociétés de croissance n'échappent pas à cette logique, en témoignent les discours de Romer sur les 5 milliards d'années de croissance, de Kurzweil sur la « singularité » et la venue d'une post-humanité. Et en témoignent encore les textes de Ferry et de Bourg qui, loin de s'inscrire dans une « science », ont cherché à défendre un sacré, une « religion civile ». Que Tocqueville soit rassuré, par conséquent : cette dimension n'a pas disparu des sociétés de croissance. Gunnar Myrdal, économiste suédois libéral venu au tiers-mondisme, en pressentait d'ailleurs l'existence, affirmant la nature religieuse du « credo » américain (Myrdal, 1944 : 74), notamment l'idée de peuple « élu ». Robert H. Nelson montrait de son côté à quel point l'économie confond les faits et les valeurs (2001 : 72), et il concluait en disant que la religion économique est la plus irritante de toutes car elle refuse son contenu religieux (2001 : 313). Ces analyses étaient toutefois trop imprécises pour avoir saisi ce qui se joue.

« Le don », opérateur du changement dans l'ordre du sacré

Mauss et Godbout affirment que le don est générateur de lien (2007 : 117), mais ils ne montrent pas bien pourquoi, à notre sens. L'explication tourne souvent autour d'un mystérieux « lien social », dont on se demande de quoi il est fait, ou d'un « échange », qui serait générateur de « dette », laquelle se conserverait et devrait être rendue plus tard, ou de « rites » etc. Ces explications sont d'ordre psychologique, symbolique, religieux ou économique. La valeur et le symbolique se trouvent un peu saisis comme des substances en soi, déconnectés des pratiques, produisant des « localisations fallacieuses du concret » tels que « la philia », chez Godbout, qui suffirait à faire tenir « le social ». Cette conception est excessivement psychologisante, elle ne prend pas assez en compte le concret, la la science, la matérialité. Alain Caillé ne consacre par exemple que quelques lignes à cette question, dans sa *Théorie anti-utilitariste de l'action* (2009 : 87), alors qu'après Sartre elle nous semble anthropologiquement capitale.

Sartre rappelle à juste titre que la liberté est facticité et, comme telle, contingence absolue. Elle originellement rapport au donné, qui se donne comme pouvant être changé (Sartre, 1960 : 532). Pour l'individu dans son comportement ordinaire, l'ordre, le rythme et la direction du changement est donné par le sacré, tel que défini plus haut. Que chacun des tiers-médiateurs joue bien son rôle et le « bien commun » se trouve réalisé. L'abondance, c'est ce que Whitehead appelle « l'harmonie ». Elle ne dépend pas particulièrement des rendements croissants mais de la reconnaissance de la contribution matérielle de chacun à la prospérité commune, d'où les longues discussions qui sont consacrées dans les sociétés humaines à la définition de la richesse et de la « productivité » ; discussions qui sont ramenées, dans les sociétés de croissance, au seul rapport entre le capital et le travail, sous la forme d'un « partage du gâteau » dont la composition n'est plus beaucoup interrogée. Sartre suggère que le travail ne consiste pas en l'économie de temps comme le pense Jacques Bidet mais en une objectivation de soi dans le monde (1960 : 216). Ce travail, pour se voir reconnu, intègre l'Autre à la totalisation en cours, et se voit donc contraint de se situer par rapport à la totalisation que l'Autre est en train d'opérer.

Cette anthropologie suggère que c'est à la structure que l'individu fait don, en premier lieu. C'est à elle qu'il fait allégeance, en acceptant le don et en rendant ce qui lui a été donné. « *La découverte capitale de l'expérience dialectique, je le rappelle tout de suite, c'est que l'homme est « médié » par les choses dans la mesure même où les choses sont « médiées » par l'homme* » (Sartre, 1960 : 193). Ceci explique que la relation entre donateur et destinataire du don soit très lâche, le donateur semblant donner « gratuitement » à la personne qui reçoit le don, et que le don en retour ne s'exerce pas forcément sur la même personne que celle qui a donné. Ce phénomène n'est étonnant que dans la mesure où c'est le modèle de l'échange économique que nous avons en tête : deux personnes s'échangent quelque chose, qui passe d'une main à une autre. Du point de vue du don peu importe, au contraire, qui reçoit du moment que les dons concourent à renforcer la structure collective, qui est transpersonnelle et n'est donc que partiellement saisie dans un échange interpersonnel. L'important est que le don circule, de manière visible, et proportionnée, comme le suggère Proudhon. Quelqu'un vous a donné, vous devez donner à quelqu'un, peu importe la personne et c'est comme ça que « la chance » reviendra vers vous : qui n'a entendu cet adage populaire universel, qui se trouve ici fondé et justifié. C'est bien parce que le don circule, au sens mimétique, que l'on s'assure de ce que chacun prend sa part de charge de la structure collective, générant ainsi le bien

commun et donc « la chance ». Plus le don est aléatoire, plus il est impersonnel, et donc plus il est ostensiblement fait à la structure, au milieu objectif. A l'extrême, c'est à la divinité que le don est fait : à la créativité pure, impersonnelle. Le véritable destinataire du don est donc la structure collective, la collectivité, dans sa facticité. Et cela parce qu'il n'y a guère le choix : la transcendance d'autrui reste à jamais inaccessible. D'où la « dépense » au sens de Bataille. Et c'est efficace, au sens où le résultat collectif est obtenu.

C'est parce que le bien commun est effectivement généré que les participants sont encouragés à continuer à donner. Si l'on suspend ce résultat empirique, scientifique, alors « le lien » devient mystérieux et semble n'avoir plus pour but que la conservation de la communauté, des rites, des ancêtres etc. ou une autre entité psychologique quelconque. Une telle perspective fait de la communauté une fin en soi alors qu'elle n'est que le moyen, pour les individus, d'améliorer leur condition, de manière très indirecte. Le don ne s'apprécie que relativement à ses effets concrets sur le milieu commun. L'individu a donc intérêt à donner, et de manière efficace, car c'est cela qui témoigne extérieurement de son engagement envers l'œuvre collective, en tant que celle-ci, pour être maintenue dans l'être, doit continuer à être créée, jour après jour, année après année, en s'adaptant à l'évolution du contexte et notamment de la nature. Ce n'est pas la personne que vise le don, mais la fonction, et le sacré qui la définit. C'est la chose que vise le don, en tant qu'elle est sacrée. La personne n'est visée qu'indirectement. Ceci explique que le don n'ait pas disparu dans les sociétés modernes. Le don est toujours au fond de l'échange, en tant qu'infrastructure, comme le suggère Alain Caillé, mais dans une dimension beaucoup plus large, qui inclut notamment les fins, leur résultat objectif.

Il est donc juste, à notre sens, de dire que le don, ayant rapport à l'harmonie, a forcément rapport au tout, en tant qu'il précède les parties, comme le suggère Sartre (1960 : 220), et qu'il est donc anthropologiquement antérieur à l'échange, qui est impossible sans cela. Le don rend l'échange possible. C'est bien conforme à l'observation historique. Ce n'est qu'après avoir beaucoup « donné », au sens passionné du terme, que les rapports entre individus ou entre sociétés se normalisent et s'engagent dans l'échange. L'échange économique est un cas particulier du don, plus que l'inverse, au sens où il n'est apparemment impersonnel que dans la mesure où il reproduit les structures dans lesquelles il s'insère. Les deux parties ne sont quitte que si le contenu de l'échange s'insère harmonieusement dans la cosmologie dans laquelle cet échange a lieu, à l'endroit et au moment où il a lieu. Le « hau » n'a donc rien de mystérieux : c'est l'importance, en tant qu'elle est détachée de la chose. Si Mauss s'interroge autant sur cette « substance », c'est parce qu'il est victime, comme Godbout, de cette dichotomie courante en sciences humaines qui conduit à séparer le sens de la chose comme une substance séparée de la chose qui est dès lors considérée comme n'en étant que le « support » accidentel. Au contraire il n'est pas accidentel que cette chose-là soit adéquate à ce sens-là, dans l'expérience, puisque c'est cette chose-là qui produit cet effet-là, et non une autre. Il n'est pas accidentel qu'une société de croissance ait utilisé le pétrole plutôt que les pierres. Quand on remarque comme Whitehead que le support n'est pas plus accidentel que ne l'est le sens, alors le « hau » perd son mystère, il n'est autre que ce que nous appelons « la valeur » et qui n'a jamais été, en économie, affaire de simple échange.

Le second élément explicatif vient de ce que nous sommes toujours engagés, dans une situation, et qu'il y

a deux grandes manières de le faire, comme nous n'avons cessé de le voir et de le revoir, au fil des chapitres. La première manière est rationnelle, scientifique, philosophique. Elle correspond à un individu qui « fonctionne », au sens où il se contente de jouer le rôle attendu, sans passion. L'individu agit sur le mode réflexif, calculateur. Son intérêt serait de se comporter en passager clandestin. S'il n'agit pas ainsi, c'est parce qu'il a implicitement fait le serment, et parce qu'il est pris dans des phénomènes de sérialité. S'il s'écartait du comportement attendu, il sera vu comme une minorité menaçant la majorité. Il serait stigmatisé. Tant qu'il n'a pas de raison suffisante de le faire, il reste dans le rang, même s'il est n'est pas convaincu par ce qu'il fait. Cette manière d'être engagé est celui de la réciprocité immédiate, directe et obligatoire, telle que l'échange marchand ou la règle de droit. C'est un devoir rationnel d'obéissance aux règles établies, sous peine de sanction ; un tel devoir est aussi dans l'intérêt des individus, puisqu'il concourt au bien commun, à l'harmonie. C'est un mode « froid », sériel, dont nous avons vu qu'il n'est pas le seul possible. Sur ce mode d'engagement l'ensemble pratique produit un nouveau qui a la particularité d'être toujours orienté dans la même direction puisque ce sont toujours les mêmes sérialités qui sont à l'œuvre. Le « progrès » n'est jamais totalement surprenant. L'histoire semble avoir une direction précise.

Autre chose est le fonctionnement « chaud », passionné, « moléculaire », soit qu'il concoure à faire l'apologie de l'ordre établi, parce qu'il le pense menacé (mode « paranoïaque », dans la terminologie de Deleuze et Guattari) soit au contraire qu'il entende le changer (mode « schizophrénique »). Ici l'individu est engagé sur le mode de l'émotion, il fait « don de soi », s'engage dans des pratiques dont la vocation est de palier aux déficiences de l'ordre collectif (caritatif), de le changer (réformisme) ou même de le renverser (révolution), que ce soit pour rétablir un ordre passé (paranoïaque) ou pour en instaurer un nouveau (schizophrénique). Ici se manifestent toutes ces actions que l'anthropologie estime relever du « paradigme du don » : caritatif, associatif etc. La différence avec le mode précédent n'est pas que le don est absent du premier et actif dans le second : le don, au sens où nous l'avons défini plus haut, avec Whitehead et Sartre, est toujours actif, tout le temps, car il est le milieu même de l'action, en tant qu'elle se rapporte au sacré, à la structure collective, à l'ensemble pratique en tant que tel, qui ne peut exister sans une telle continuité. La différence est que l'on voit, dans ce second cas, que le don ne s'adresse pas à un individu, mais à autre chose, alors que dans le premier cas les individus suivent « leur intérêt ». Aussi le don paraît « gratuit », il paraît être « un don », sans retour. Sur le mode passionné, l'individu n'est pas calculateur, ou pas de la même manière. Il n'est pas dans un usage tactique des institutions, détaché, réflexif, distancié, mais dans la mobilisation des émotions. Ceci explique à nouveau que le don soit partout, et pas seulement dans l'Économie Sociale et Solidaire. Dans les entreprises aussi, les salariés ou les dirigeants peuvent donner de leur personne, ne pas être engagé uniquement sur le mode de la fonction rationnelle et froide. Sur le mode passionné ce sont les fins qui animent l'individu, qui poursuit quelque chose « d'important ». Plus la personne donne est plus elle est admirée, sans pour autant être aimée, comme nous l'a appris Serge Moscovici. Elle agit comme une minorité active, elle sort de la majorité molle et anonyme, sans conviction.

Le changement, avons-nous dit, ne va pas forcément dans le sens d'un progrès. S'il est « paranoïaque », le don cherche l'ordre, et non la proportionnalité. Godbout donne une bonne indication, ici, quand il suggère après Hirschman que le domaine couvert par le don serait celui de la « loyalty », à côté de « l'exit » (marché) et de la « voice » (politique) (2007 : 99). Il faut alors distinguer, à la suite de Moscovici, deux

formes de loyauté : envers l'institution (la conformité) ou envers les valeurs (la révolution) – le « molaire » et le « moléculaire », à nouveau. La loyauté envers l'institution tend vers cette impossible « restauration de l'ordre établi ». Rien de tel que « la conformité » n'est possible, en effet, à partir du moment où celle-ci n'est qu'un effet statistique. Dans l'ordre paranoïaque l'individu cherche en vain à sa conformer à un ordre fantasmé, ce qui dégénère en terreur, chacun soupçonnant les autres de trahison, et en dictature, puisque tous attendent du quasi-souverain, le chef, qu'il dicte ce qui est à faire. La loyauté envers l'institution est loyauté envers l'autorité. Elle « ferme » la communauté, en faisant peser le soupçon de trahison, dont la sanction est l'exclusion, voire l'exécution. C'est la fraternité-terreur, qui se fabrique de toutes pièces au besoin une menace extérieure dans le but d'assurer sa propre cohésion. La loyauté envers les valeurs au contraire met l'autorité au défi d'être utile pour la collectivité. Elle compare le réel avec l'idéal, aspire à la proportionnalité parfaite : « *de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins* ». Être « loyal » ne signifie plus simplement « être fidèle ». C'est pour cette raison, estime Balibar (2010) dans une analyse fine de « l'individualisme possessif » de McPherson, que pour Marx ce n'est pas tant dans l'abolition de la propriété privée que « l'expropriation des expropriateurs » trouve sa vérité mais dans un rétablissement de la propriété individuelle, ou « propriété de soi ». Dans notre perspective, plus hégélienne, la propriété de soi c'est la réconciliation de la nature avec elle-même. La loyauté envers l'autorité implique une forme étroite de don, dont le but est d'attacher l'individu au chef. Ce dernier est le donateur universel, tous lui « doivent » énormément, et ne peuvent jamais rembourser. Ceci explique pourquoi Sartre voit dans le don un embryon de hiérarchie (Sartre, 1960 : 219).

Espérance et utopie : l'Esprit Absolu

Un dernier élément reste à examiner : pourquoi avoir foi en la révolution ? Sur quoi se fonde l'espoir d'un changement ? Quel est le lien de ce processus avec science et religion ? Ceci nous conduit à la question de l’utopie avec laquelle nous avons conclu notre partie 4.

L'utopie renvoie a minima à quelque chose qui n'est pas là, et qui n'a peut-être jamais eu de lieu nulle part. C'est d'ailleurs le sens étymologique du mot : u-topos, u-topia. Le terme est attribué à Thomas More (1516), dans un ouvrage éponyme qui se situe explicitement dans la lignée de la *République* de Platon, comme en témoigne d'ailleurs le sous-titre : *Du traité de la meilleure forme de gouvernement*. Ce sous-titre situe d'emblée « l'utopisme » dans une perspective bien plus large que les élucubrations de quelques rêveurs isolés, puisqu'on ne voit guère comment un régime, quel qu'il soit, pourrait s'épargner de penser sa propre rationalité. La *République* de Platon, c'est une utopie, mais aussi l'expression de la raison, en tant que critique du réel. L'ouvrage de More part d'une description très critique de la société anglaise existante, le triomphe de la ruse et de l'égoïsme, la justice dure envers les faibles et absente envers les forts, et se demande s'il s'agit là d'une fatalité, ou si d'autres mondes sont possibles. Et il décrit une île, qui échappe à ce destin. Son nom vient d'un conquérant, Utopus, qui lui conféra ses institutions exceptionnelles. L'ordre proposé est rationnel : la famille agricole comporte quarante membres, trente familles sont dirigées par un philarque etc. chaque maison a un jardin, tout le monde s'adonne aux travaux agricoles, la mode est bannie etc. L'objectif, c'est d'éteindre l'envie, la jalousie, et pour cela d'accorder une pleine mais égale reconnaissance à tous. Ils vivent selon la vertu, qui consiste à vivre selon la nature. More écoute patiemment le voyageur mais n'est pas convaincu. Ce qui le choque, en particulier, c'est la communauté de

vie et des biens, communauté qui « *détruit radicalement toute noblesse et magnificence, et splendeur et majesté, choses qui, aux yeux de l'opinion publique, font l'honneur et le véritable ornement d'un État* ». Et le livre s'achève ici, sans conclusion explicite.

Bien d'autres utopies pourraient être citées ici, témoignant de l'activité constante de l'humanité en la matière (Paquot, 2007) : *L'Arcadie* de Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814), *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon (1651-1715), le *Code de la Nature* de Morelly (1717- ?), les *Entretiens de Phocion* de Gabriel de Mably (1709-1785), l'*Icarie* de Cabet etc. Ces théories connaissent des débouchés politiques, la plus connue étant la « conspiration des Égaux », dirigée par Gracchus Babeuf, dont le nom est un hommage aux Gracques, initiateurs d'une réforme agraire dans la Rome antique. Pour les Égaux, la propriété individuelle est « *la source principale de tous les maux qui pèsent sur la société* » (Buonarotti, 1842 : 81), le moyen par lequel « *les plus adroits ou les plus heureux dépouillèrent et dépouillent sans cesse la multitude* » (ibid. : 86). La société véritable ne reconnaîtra pas le droit de propriété, mais seulement le droit d'usufruit. Les Égaux tentent de soulever le peuple mais la manœuvre tourne court, l'insurrection attendue n'a pas lieu et Babeuf est guillotiné. L'industrialisation conduit à l'émergence de nouvelles utopies : Owen, Fourier etc. Le socialisme lui-même est une utopie : « *entre 1830 et 1840 les termes d'owenisme et de socialisme deviennent interchangeables* » (Droz, 1974, tome 1 : 272). Près de 200 phalanstères voient le jour, notamment dans la région de Boston. Victor Considerant mène une expérience au Texas, avec Jean-Baptiste Godin, un industriel fabricant de poêles en fonte et de cheminées, lui-même initiateur de phalanstères en France. L'expérience de Considerant tourne rapidement à l'échec mais le « familistère » de Godin dure plus d'un siècle, et de nombreuses expériences perdurent ou se renouvellent. La coopérative Longo Maï, fondée en 1973 et toujours active de nos jours, se réclame en partie de Fourier.

Si l'égalité est toujours le cœur des utopies, la question du sacré est rarement laissée de côté, dans ces projets. Les premiers socialistes sont unanimes à voir dans Jésus le premier des prolétaires. La période est perçue comme étant celle d'une errance entre le christianisme ancien, perdu pour toujours, et le christianisme nouveau, espéré à l'horizon (Rignol, 2003 : 29). Les premiers socialistes ont le souci d'une renaissance, qui se présente fréquemment sous les traits d'un *Nouveau Christianisme* (1825). Le démon, c'est Malthus et sa théorie du « *tout va pour le mieux* » (Buret, 1840 : 36). Le laissez-faire, le laissez-passer, c'est le laissez-mourir, s'exclame Louis Blanc (1849 : 10). L'utopie découle de l'égalité, d'une espérance de reconnaissance de tous, dans sa capacité créatrice, dans sa capacité de « médiateur », à l'égal des autres. La solidité de cette aspiration interdit de penser qu'elle échouera, même si elle est sans cesse menacée par cette mauvaise foi si bien analysée par Sartre, par cette capacité des individus à se mentir à eux-mêmes, à « s'autosérialiser », en quelque sorte.

Les nombreuses objections qui se dressent sur la voie de celui qui parle d'espérance et d'utopie témoignent à leur manière de sa nature. L'utopie est rejetée comme étant « utopiste », au sens d'un projet socialement ou physiquement impossible, et donc indigne voire irresponsable d'être poursuivi. Ceci indique en creux que pour que l'utopie soit possible, il faudrait « un miracle » - or rien ne l'interdit, en droit, comme nous l'avons vu plus haut dans le cas de Lénine. L'utopiste est stigmatisé en raison de son irréalisme et de son inaptitude à tenir compte du monde tel qu'il est, ce qui le conduit à imposer ses vues à autrui, de manière dogmatique, sans même s'en apercevoir, seul ou collectivement. C'est effectivement le cas des minorités

actives, qui, par leur « consistance », peuvent faire montre d'une certaine rigidité. Elles peuvent aussi surestimer le pouvoir de l'État, ou se trouver dans la situation décrite Nous avons tous en tête comment les revendications de dictature du prolétariat, menées au nom d'un « Grand Soir » de la classe ouvrière, ont dégénéré en culte d'un seul : Staline ou Kim Jong-Il. Nous avons aussi en tête la tragédie nazie, et son rêve d'un Reich qui devait durer mille ans, et qui n'a même pas duré dix ans. C'est dans ce contexte que le libéralisme se glorifie régulièrement d'être une pensée « *anti-utopique* » (Michéa, 2007), au sens où il entend faire primer le juste sur le bien. C'est aussi pour cette raison que le libéralisme ne peut pas être vraiment pluraliste. Enfin on se souvient de la condamnation dont les utopies ont fait l'objet, de la part de Marx et d'Engels. Ce sont les projets fondés sur la bonne volonté que ces auteurs qualifient « d'utopiques ». Ils leur opposent la science de l'histoire, qui seule sait voir, dans les tendances agissantes, un mouvement et une direction. Pour eux, les utopies substituent à l'activité sociale l'ingéniosité de leurs inventeurs, qui sont des personnes isolées : « *pour eux l'avenir du monde se résout dans la propagande et la mise en pratique de leurs plans sociaux* » (Marx, 1847 : 60).

Ces différents éléments nous disent tous quelque chose de l'utopie. C'est Ernst Bloch, toutefois, qui fournit l'analyse la plus achevée de l'utopie, à ce jour. Il permet à la fois de valider les analyses que nous avons faites jusqu'ici et d'expliquer le bien-fondé de la critique de Marx, ainsi que ses limites.

Tout part d'une distinction entre le rêve éveillé et le rêve nocturne, chez cet auteur. Dans le rêve éveillé nous gardons la maîtrise de notre ego, nous sommes ancrés dans l'amélioration du monde, pas dans les satisfactions fictives ou sublimées. Le rêve éveillé révèle l'existence d'un non-encore-conscient. Il est le mode de l'ad-venant, l'air frais du matin, qui annonce qu'un nouveau jour commence. Ces espérances ne sont pas vaines, car le monde n'est pas « *compact* », il n'est pas fermé : il est ouvert, il est « *plastique* ». Le possible utopique n'est pas celui de la science, qui n'établit que le possible objectif factuel, sans rapport direct avec le souhaitable. « *La fonction utopique arrache les affaires de la culture humaine au divan de la simple contemplation : elle découvre de la sorte, à partir des cimes réellement vaincues, la perspective non idéologiquement gauchie du contenu humain de* l'espérance » (Bloch, 1954 : 193). « *L'île perdue sur laquelle Utopia est censée se trouver, est sans doute un archétype, mais ce qui l'emporte en lui ce sont les figures idéales d'une perfection recherchée, synonyme d'épanouissement libre ou ordonné du contenu de la vie* » (*ibid*. : 210). L'ad-venant n'est rien d'autre que « *l'identité de l'homme rendu à soi-même avec son monde réussi pour lui* » (*ibid*. : 375). L'utopique renvoie à l'instant, à la plénitude du présent. « *Le Tout saisi dans le sens de l'identification est le Par-dessus-tout (Uberhaupt) de ce que les hommes veulent foncièrement* » (*ibid*. : 379), identité qui gît dans le fondement obscur des rêves éveillés, et qui est le Souverain Bien. Notre patrie, notre Heimat, c'est ce foyer humain au sein de la Nature. L'utopie de ce Souverain Bien, Unique Nécessaire, régit toutes les autres, « *bien qu'elle ne soit encore qu'un pressentiment tout comme l'est aussi la présence réelle des hommes* ». Pour Bloch cette voie est celle du socialisme, la praxis de l'utopie concrète. C'est aussi ce qui a orienté les philosophies antérieures. C'est le seul état sincère chez tous les hommes. Il est une recherche, une pulsion, un besoin.

Cette faculté créative de la conscience anticipante est un fait. Les théories qui n'en rendent pas compte se voient contraintes de créditer le Nouveau à quelque entité surnaturelle telle que Dieu. Ainsi Descartes avec la Création continuée, Hegel avec le Savoir Absolu, ou Freud avec les seuls aspects coercitifs de

l'inconscient : ce sont trois manières d'ôter à l'humanité sa faculté la plus digne. Bloch rejoint donc ici les les thèses de Whitehead : la créativité est sans pourquoi, toute tentative de définir sa substance revient à une localisation fallacieuse du concret.

Selon Bloch les affects d'attente positifs ne sont que deux, espoir et confiance. Ils sont toujours présents pour faire pendant, respectivement, à la crainte et au désespoir. Ce sont des possibles qui sont toujours à portée de main. Ici s'avère une nouvelle fois le caractère réactif de la philosophie de Heidegger : l'angoisse n'est pas ce qui révèle le sujet à soi, mais au contraire ce qui le dépossède de lui-même. L'angoisse ne débouche que sur un néant meurtrier et glaçant, duquel seule une intervention surnaturelle peut nous tirer. Elle ne porte aucune possibilité d'utopie. L'homme remet son destin entre les mains de causalités aveugles. Loin de s'élever, il s'abaisse, il démissionne, il renonce à lui-même. C'est l'espérance et la confiance qui sont notre être-authentique, selon Bloch, aussi sont-ils immortels. L'acte créateur, c'est « l'arrachement à la nature », et vice-versa. Ils sont donc toujours là pour nous tenter, pour nous séduire, pour nous pousser à franchir le pas, à aller voir plus loin que les rôles préfabriqués derrière lesquels nous sommes amenés à nous abriter. Untel qui quitte une carrière « prometteuse », un autre qui « renonce » à « une fortune » etc. Nous n'aimons pas être dérangé, sauf par l'Inattendu ; ce qui nous ravit de la sorte, « *c'est le plaisir de vivre une existence différente* » (*ibid*. : 57), de nous sentir vivants, créateurs, plutôt que morts, figés. Tant que nous gardons de la jeunesse dans notre cœur, que nous ne nous rigidifions pas dans une attitude insensible, nous sommes ouverts à la nouveauté et à l'aventure, nous sommes prêts pour le grand départ, si jamais l'occasion se présente.

Reconnaître l'existence du souhaitable n'est pas suffisant. Le regard tourné vers l'avant n'est pas rêveur au sens du rêve nocturne, il est exigeant, il demande des preuves, il ne s'engage pas sans bonne raison, il veut la vérité, dans les trois sens mis en évidence par Whitehead (logique, éthique, adéquation). Il est d'autant plus pénétrant qu'il est conscient. Il anticipe et prolonge le Donné dans les possibilités futures de son être-transformé, de son être-amélioré. D'où la théorie de la lutte des classes élaborée par Marx, qui convenait au contexte de son époque. Marx avait raison de dire que l'utopie véritable se fonde sur la science. Son erreur n'est que de s'être appuyé sur un seul mouvement social, prolongeant ainsi l'économisme des théories libérales, qui ne voient de changement qu'au travers de l'échange, et de n'avoir pas bien saisi le rôle des minorités actives. Ainsi se vérifie une nouvelle fois que le cadre théorique proposé par Sartre, Moscovici et Whitehead est plus général, plus universel que celui élaboré par Marx et Engels. La lutte des classes est pleinement expliquée, justifiée, jusque dans les errements des révolutions, mais elle est relativisée, au sein des « mouvements sociaux », dont la forme générale est plutôt celle du populisme. Si Laclau et Mouffe n'en rendent pas réellement compte, c'est parce qu'ils évoquent la « contingence », pour marquer l'ouverture des processus sociaux à la nouveauté, au lieu de la « créativité », comme le fait Whitehead. Le potentiel de créativité d'un mouvement, son « tonus », vécu et ressenti par ses membres, est l'expérience sur la base de laquelle l'espoir émerge.

L'utopie a bien quelque chose de divin, en ce qu'elle cherche à rendre possible l'impossible, et qu'elle sait, par expérience qu'un tel geste peut être fait. Le Nouveau, c'est une sorte de Saint Esprit, comme dit Zizek (2011 : 538 ; Flipo, 2012). L'utopie, au fond, est « *une invocation d'un ordre, à venir ou à faire, contre un désordre présent* » (Hervieu & Léger, 1979 : 156). Telle est sans doute le véritable sens du mythe de

Prométhée, bien loin des versions productivistes et croissancistes qui ne voient de création que dans les rendements croissants. Pour Habermas aussi, la raison insuffle l'idée transcendantale d'un vivre ensemble qui s'établirait si les lois morales étaient respectées, une sorte de royaume de Dieu (Habermas, 2008 : 20). Pour Adorno aussi, réinterprétant Durkheim, la religion c'est un l'adoration de l'universel en tant qu'unité et accord possible accord de tous ; dans l'Esprit l'unanimité de l'universel devient sujet, et en lui la société s'adore (1966 : 303). Tel est l'*Esprit Absolu* hégélien.

Plusieurs facteurs peuvent toutefois conduire à masquer les potentialités utopiques du réel, dit Bloch. L'une des causes principales est de confondre le jugement problématique (ex : Louise est peut-être à la maison), qui porte sur un état de fait objectivement certain (Louise est, ou pas, à la maison), mais inconnu pour tel individu, avec le jugement assertotique (exemple : à brève échéance une fusée ira sur la Lune), qui porte sur un état de choses objectivement incertain (on n'ira peut-être jamais sur la Lune). Le jugement assertotique porte sur le non-encore advenu, il pose la question de la possibilité réelle et pas seulement de la possibilité objective factuelle. Il porte sur les faits faits et pas seulement sur les faits. Cette dernière n'est qu'une question abstraite qui comporte d'innombrables réponses (la France pourrait être située en Espagne, la Révolution aurait pu ne pas avoir lieu etc.) sans pour autant nous apprendre grand-chose de ce que nous avons à espérer d'une situation. La connaissance des faits peut même si bien contribuer à maintenir l'imagination dans les limites du « réaliste » qu'elle en vient à l'empêcher de saisir le Nouveau, se contentant de caboter indéfiniment autour du Donné. Le connu empêche de s'aventurer dans la possibilité réelle. On ne peut connaître ce qui n'est encore jamais advenu.

Sur le chemin de la nouveauté, par ailleurs, trois causes peuvent faire échouer l'entreprise, sur le plan émotionnel. L'imagination peut consommer par avance l'expérience attendue, tout d'abord, et se trouver déçue quand il faut cueillir le fruit. C'est pour cette raison que les romantiques sont hostiles au mariage : le moment amoureux est tellement beau, tellement parfait qu'il doit être recherché par lui-même, disent-ils, ce qui interdit toute stabilisation. Une seconde cause de déception consiste à poursuivre l'image plutôt que la transformation du réel. Le réel ne peut rivaliser avec l'image de perfection que l'on a créée, et surtout les deux ne doivent pas être confondus : c'est bien le réel qui est à transformer, et non le sujet qui doit se mettre à divaguer et à poursuivre des chimères au mépris des conséquences de cette quête sur le réel. Une troisième source d'insatisfaction provient des apories de la réalisation : même quand l'objet se présente, il se trouve toujours quelque chose qui est à la traîne. La réponse à ces objections réside dans le « vers quoi » de l'intention. Ces obstacles peuvent être encouragés par des causes sociales, en particulier par le quasi-souverain soucieux d'asseoir sa domination. Dans sa phase de préparation l'idéologie sert à légitimer une infrastructure encore fragile, en s'opposant à la superstructure vermoulue de la classe dominante. Ensuite, quand elle règne, elle défend tout ce qui améliore sa stabilité et son embellissement. Puis, sur le déclin, « *elle embaume la pourriture de l'infrastructure* », « *la revêt d'un éclat phosphorescent en baptisant la nuit jour et le jour nuit* », instaurant cette « novlangue » dont parlait Orwell, un auteur très lu dans les milieux écologistes.

Enfin nous pouvons vieillir. Avec l'âge le don d'anticipation, déçu, a pu s'éteindre, s'il n'a pas su vivre. Il a pu s'atténuer avec le désir de confort qui augmente. Mais il a aussi pu se renforcer, atteindre une maturité accomplie, pour qui il est devenu plus facile de donner que de prendre.

L'écologisme est-il le prochain grand espoir, la prochaine utopie ? Tout l'indique. La dégradation de la nature, que tout le monde peut percevoir, sous différentes formes, et qui ne pourra pas être cachée bien longtemps, induit mécaniquement une remise en cause du sacré moderne. De nombreux rapports sont venus renforcer les constats que faisaient ces premiers « utopistes » : Rapport du Millénaire sur les Écosystèmes (2005), dernier rapport du Club de Rome etc. L'Agence Internationale de l'Énergie elle-même a été forcée de reconnaître que nous avions passé le pic de pétrole conventionnel, en 2006, ce qui nous explique pourquoi les entreprises de l'énergie se risquent maintenant à aller dans des zones plus risquées, telles que l'Ardèche ou la Seine-et-Marne, pour y chercher des ressources « non-conventionnelles », indiquant du même coup que la question pourrait devenir un problème d'usage de l'énergie, et pas seulement d'exploration et d'exploitation. Le premier rapport du Club de Rome, en 1972, malgré des moyens informatiques qui nous semblent ridicules, avait donc vu juste sur ce point. Une analyse exigeante de la situation conduit à la conclusion qu'un changement se produira, que c'est le mouvement réel de l'histoire et non une utopie abstraite. On retrouve le rôle de la science.

Mais où sont les grands mouvements écologistes ? N'avons-nous pas affaire qu'à des mouvements marginaux, isolés, « utopiques » au sens critiqué par Marx ? Où sont les majorités ? Bloch souligne à juste titre que l'espérance serait plate si elle n'était soutenue par la force d'un Moi et d'un Nous. Or nous ne voyons pas vraiment se constituer un mouvement mondial, qui soit porteur d'un tel ordre. Doit-on désespérer ? Non, pour plusieurs raisons. La première est que le changement n'est pas forcément visible. Comme le suggère Moscovici, les minorités actives agissent de manière souterraine. Quand les valeurs qu'elles portent deviennent majoritaires, leur œuvre est achevée. Cela peut se produire n'importe quand. Nul ne peut le prévoir puisqu'un tel changement a lieu dans la dimension transcendante des individus, qui n'a pas nécessairement de traduction objective immédiate. Une seconde raison est l'importance de la *praxis*. Comme l'a montré le mouvement ouvrier, une coordination mondiale n'est nullement nécessaire, pour un mouvement d'ampleur planétaire. Il suffit que les situations soient homologues, autrement dit que des séries existent. Bloch le montre aussi à sa manière. C'est moins la coordination que la situation, qui fait le mouvement, le changement : « *seule l'attente commune d'un avenir commun est de nature à créer des liens véritables et à fonder les bases d'une amitié solide* » (Bloch, 1954 : 40, 180). Or « l'écologie » est bien quelque chose qui peut être expérimenté partout.

5.3.3. Une anthropologie fondamentale par provision

Ces éléments nous permettent d'établir quelques définitions d'une « anthropologie fondamentale par provision » que nous allons ensuite confronter avec quelques auteurs de référence, pour en contrôler la pertinence, et vérifier du même coup la solidité de notre analyse de l'écologisme, en tant qu'il est une critique de l'universalisme moderne :

– par « symbolique » on peut reprendre sans le changer ce qu'en dit Whitehead, à savoir que c'est une interaction entre les deux pôles de la perception que sont les causes efficientes et les causes finales. Le symbolique accueille donc non seulement la religion, mais aussi la science, ce qui explique que l'on puisse facilement prendre l'un pour l'autre, risque renforcé par le fait que l'expérience qui s'accumule dans les « ensembles pratiques » utilise principalement le véhicule du langage. Whitehead estime que le langage

est l'une des principales sources d'expérience, avec les institutions (1933 : 295). La société se régule sur un ensemble d'expériences qui ne sont en réalité faites que par quelques-uns et restent donc virtuelles pour la majorité. Entre l'expérience réellement faite par ces éclaireurs et ce que le public en perçoit, toutes sortes de distorsions peuvent se produire, ce qui peut engendrer un grand nombre de « localisations fallacieuses du concret », intentionnelles ou non. A ceci s'ajoute la structure même de l'action, qui « fait des faits », et rend donc réel ce qui n'était que virtuel. Ainsi certaines « localisations fallacieuses du concret » ne sont-elles que temporaires, le temps de construire le concret qui leur correspond. Nous commençons à comprendre pourquoi le jeu des apparences et des représentations dans l'espace public est si important pour comprendre l'évolution des sociétés.

– par « sacré », on peut entendre ce qui, dans la praxis, est scellé par le serment, garant de la pérennité des engagements des individus dans un ensemble pratique. Le sacré est l'élément immobile, physiquement et mentalement, pour la bonne raison qu'il est important. Il n'est donc ni vrai ni faux, relativement aux autres critères de vérité (logique et adéquation), et peut à ce titre sembler parfaitement arbitraire, pour l'observateur extérieur. L'importance étant transcendante, l'observation des faits ne peut en donner qu'une trace indirecte. Le sacré rejoint le divin puisque comme disait Whitehead qu'il y ait de l'importance est une manifestation divine, à la source de toute création – ce qui se manifeste tout particulièrement lorsqu'on prend le monde en coupe, on l'a vu. Étant l'une des formes de la vérité, il semble extérieur, puisque ce qui est important est important en soi, et non par volonté, artifice ou arbitraire. Le sacré désigne bien ce qui ne peut être ni échangé ni vendu, comme le suggère Godelier (2007). Il n'a rien de mystérieux, mais il se révèle tortueux, pour l'individu, car il est constitué d'un jeu complexe de renvois, de niveaux et d'emboîtements, qui ne s'arrête pas aux frontières d'une communauté. Il relève à la fois du symbolique, puisqu'il est intelligible, et des choses, puisqu'il se traduit avant tout dans des actes, dans la configuration d'un milieu – il suffit de penser à Jérusalem, ou au Mur de Berlin. Le lien du sacré au sacrifice est pratique : le sacrifice a pour but de régénérer les émotions en démontrant ce à quoi on tient, ce qui est important. Le sacrifice, c'est l'engagement, c'est démontrer en acte qu'entre deux choses importantes, l'une des deux l'est plus que l'autre. Le rituel n'a pas d'autre but que de créer les conditions de la démonstration d'un tel engagement. Le rituel doit donc créer les conditions émotionnelles nécessaires à ce que soit rendu un jugement « en vérité », d'où leur caractère souvent étrange et incompréhensible pour le non-membre.

– la « religion » c'est le lieu de l'expérience divine, c'est-à-dire de la créativité, dans les limites de l'expérience. Il est plus juste d'ailleurs de parler de « spiritualité », de vie de l'esprit, en tant qu'activité sur les fins et non sur les moyens, être et non avoir.

– la « superstition » désigne l'immobile, le sacré, quand celui-ci se dérobe à toute explication rationnelle ou se situe au-delà de l'expérience. C'est aussi la définition la plus courante de la « religion ». Un rituel est explicable, bien qu'il soit impossible de le pratiquer et de l'expliquer en même temps, de même que nous ne pouvons voir et nous regarder regardant dans le même moment, comme le montre Sartre. Le rituel, bien qu'engagé, est rationnel. Il repose sur un usage rationnel des émotions. Dès lors que cette raison se perd, la superstition, qui est une forme d'aliénation, d'oppression, n'est pas loin. On comprend donc que la superstition se refuse souvent à tout examen rationnel et se contente d'insister sur la

« foi », c'est-à-dire sur l'émotion, l'importance en tant qu'elle nous saisit et nous fascine. Une telle définition nous semble compatible avec les avertissements issus de Kant. Et nous retrouvons ici une nouvelle fois la problématique des années trente.

– la « culture » c'est l'ensemble des repères sacrés d'une société, en tant qu'elle est saisie de l'extérieur et de manière rationnelle, non-engagée. Cette somme de repères fait que « l'ensemble pratique » a une cohérence et devient « un ensemble », générant un bien commun, et non des obligations insensées et disparates. Saisir la culture implique une totalisation, puisqu'elle exige un horizon commun articulé. Elle se voit mieux de l'extérieur, car pour le membre d'une culture les faits se confondent facilement avec les normes, via le sacré. Sacraliser, en effet, c'est établir un ensemble de nécessités qui résultent de l'importance accordée à une chose, importance qui, étant évidente, « vraie », au sens de l'importance, se confond avec la nature. Ainsi chaque peuple pense-t-il incarner la véritable humanité. La culture forme cette structure que le structuralisme a essayé de saisir. En vain, car sa plasticité est toujours plus grande que toutes les typologies qui ont été proposées. La culture peut être confondue avec la religion, au sens de superstition, dès lors que l'origine des pratiques et leur création sont attribuées à des entités surnaturelles. Il y a bien, néanmoins, un mystère des origines, et plus largement de toute création. La culture intègre le moment de la rationalité, de la science, sans s'y réduire, puisqu'elle code aussi le sacré, l'émotion.

– la « science » conserve le sens que ce terme a chez Whitehead, soit : la métaphysique, celle-ci n'étant que le « système d'idées » qui suit l'expérience au plus près. C'est un sous-secteur de la culture, qui exclut l'émotion. Étant historique, la science n'est pas nécessairement cumulative, puisque le monde change. Qu'elle soit cumulatrice n'est pas un signe de scientificité supérieure, au contraire puisqu'il ne peut y avoir d'accumulation que si aucun véritable changement n'a lieu. La science n'est émancipatrice que quand elle répond aux questions que se posent les éléments les plus faibles de la société. La division cognitive du travail doit donc être soumise au principe de différence développé par Rawls (une inégalité n'est justifiée que si elle bénéficie aux plus démunis). Habermas est passé à côté de ce problème.

– la « société » ou « ensemble pratique » désigne le nexus ou ensemble coordonné d'actualités pratiques, sous l'angle émotionnel ou sous l'angle rationnel, sans exclusive. La société est l'ensemble des pratiques et des nécessités qui résultent de la géographie des valeurs, de la configuration spatio-temporelle de « ce qui est important » ; ce terme désigne bien, comme chez Whitehead, le degré de généralité le plus important, qui comprend sous lui toutes les autres distinctions que nous avons faites ci-dessus.

– le « politique » désigne le lieu du changement social et sa structure, qui est *dialectique*. Que la politique soit créatrice, et que le changement se fasse sur le mode théorisé par Sartre, Whitehead et Moscovici explique le lien du politique au religieux. Mais cela explique aussi le lien avec les sciences, ainsi que le comportement des scientifiques. Si la science est un mode rationnel d'engagement, la politique des sciences ne l'est pas : elle est sujette au sacré et à l'émotion (le synchrotron qui va découvrir la « particule de Dieu »...). C'est pourquoi les scientifiques qui cherchent à fasciner leurs auditeurs sortent de la science proprement dite pour servir d'autres buts : la culture, dont la forme la plus haute est la civilisation, qui peut aussi bien s'entendre comme émancipation que comme soumission à l'autorité, ou la religion, entendue comme superstition. La politique de la science peut conforter l'ordre établi, en

démystifiant les forces contestataires, ou au contraire aller contre l'ordre établi, en le démystifiant.

Contrôlons maintenant cette anthropologie fondamentale avec quelques grands noms du domaine, au détour de la somme proposée par Camille Tarot (2009).

Comme Durkheim notre anthropologie accrédite le lien du sacré et de la religion avec la société. Mais Durkheim a une tendance excessive à substantialiser le sacré et la société, à laquelle nous ne souscrivons pas. Whitehead rend bien compte de cela, quand il note que la routine est le dieu de tout système social (1933 : 140). Il montre bien que substantialiser ce dieu risque de dégénérer en superstition. Cela vaut aussi pour la Science, la Médecine, la Circulation, les Musulmans, les Intégristes etc. et toutes sortes de phénomènes sériels. On comprend par contre pourquoi le sacré est « tabou », dangereux, interdit, et pourquoi il a tendance à se diffuser. Il n'y a rien de mystérieux. Sartre en rend compte, sans avoir à rien hypostasier. Le sacré est dangereux et il se diffuse parce qu'il provoque des effets collectifs, étant transindividuel. Il est « tabou » parce que l'expliquer l'affaiblit, étant de nature émotionnelle, de l'ordre des valeurs. Pour se maintenir et persister dans l'être le sacré doit être une norme qui se confond avec un fait, une vérité extérieure. Freud suggère dans *L'Avenir d'une illusion* que ce qui est le moins assuré dans une civilisation est ce qui est le plus important, d'où l'interdiction d'aller chercher des preuves. Vouloir l'expliquer revient à le mettre à distance et à le relativiser, cela suspend l'engagement. C'est pour cette raison que les sociétés séparent les lieux de réflexion des lieux d'engagement, les deux étant mutuellement exclusifs. On comprend aussi pourquoi le « religieux » au sens du sacré est tout-à-fait compatible avec le laïc. Les sociétés modernes ne sont pas dénuées de ce religieux-là, qui reste omniprésent, car constitutif, anthropologique. Une limite de Durkheim est aussi de ne s'intéresser qu'à la structure, et non à sa genèse, ou si tel est le cas à avoir tendance à ne voir « l'effervescence » que comme un moment de réaffirmation de la conformité, comme le montre Moscovici, plutôt qu'une action délibérée de « minorités actives ». Enfin Durkheim laisse les sciences de la nature totalement de côté. Le totémisme, par exemple, est expliqué comme un enjeu de régulation des identités, des parentés, et jamais comme un moyen d'agir sur le milieu. Une lecture écologique du totémisme permet en effet de suggérer que c'est un moyen de maintenir à un niveau élevé les différentes populations animales et végétales dont les Aborigènes dépendent pour l'intensité de leur société. Car les Aborigènes aiment comme les autres à se satisfaire d'une bonne nourriture, de services écologiques etc. autant de faits dont « la croyance » ou la « conscience collective » a bien du mal à rendre compte, ayant par avance et par postulat méthodologique congédié tout recours aux sciences de la nature. On se souvient de la célèbre maxime durkheimienne : n'expliquer les faits sociaux que par d'autres faits sociaux. Malheureusement c'est risquer de ne rien expliquer du tout, et verser dans une forme ou une autre de psychologisme, car le cosmos et la facticité sont des faits sociaux universels, requérant des sciences de la nature pour être compris et situés, sous peine de ne pas réussir à situer adéquatement la ligne de démarcation entre les différentes entités, sociales, « naturelles », humaines ou non.

On peut aller plus vite pour les autres auteurs. Eliade de toute évidence exagère l'importance du sacré et refuse à l'humain sa raison, et ne conserve que son émotion. La science n'a aucune place dans sa perspective. Dumézil a aussi le tort de s'en tenir aux fonctions, à l'acte, et pas au devenir. Il s'en tient aussi beaucoup trop au seul aspect verbalisé, conscient, laissant de côté leur écart inévitable avec les

pratiques, ne serait-ce que parce que le discours peut désacraliser (ou sacraliser, s'il est dans le registre émotionnel). René Girard de son côté focalise excessivement sur le bouc-émissaire, qui n'est qu'un cas particulier, l'un des plus détestables, de régénération du sacré, qu'on devrait se garder d'élever en généralité. Tout rite joue ce rôle-là, tout don de soi. On voit bien l'enjeu du bouc-émissaire, d'après Sartre : montrer qu'on est prêt à sacrifier la vie de quelqu'un pour démontrer son allégeance au groupe, et régénérer le serment. La guerre est une autre manière inutilement destructive de le faire. La non-violence est la réponse civilisée face à cet enjeu fondamental, comme le suggère Whitehead. Comme le note Tarot, de plus, Girard est trop dépendant du christianisme pour ne pas vouloir nous émouvoir et influencer notre adhésion envers ce Dieu qui se serait fait homme et aurait finalement porté sur lui tous les péchés du monde. Jésus a été un non-violent, et mérite à ce titre les hommages correspondants ; mais le bouc-émissaire n'est pas « le » fondement des sociétés. Même chose du côté de Lévi-Strauss, qui exagère l'importance du sémiotique dans la conduite des sociétés, et fait disparaître la science comme la religion. Ne restent que les signes, un peu comme dans certaines analyses de Baudrillard. La critique bourdieusienne ne manque pas de pertinence mais elle est trop économiciste, rationaliste, elle efface l'élément émotionnel et avec lui la possibilité de changement. Elle tend donc à réifier l'ordre du monde. Tout semble nécessaire et inexorable. Cette critique sous-estime la fragilité et la plasticité de l'ordre qu'elle décrit.

A ce stade de l'exposé, le lecteur pourrait se dire que notre proposition ressemble fortement à celle de Marshall Sahlins, souvent cité dans la littérature écologiste. Elle s'en approche en effet, mais elle s'en distingue aussi très fortement, de quatre manières. Premièrement Sahlins tend à donner à la culture l'ambition d'un projet, il parle ainsi d'une « *intention culturelle* » (1980 : 214). Il n'y a rien de tel de notre côté, « la culture » en tant qu'unité est un effet statistique. Il n'y a, d'une certaine manière, que des individus dans leur relation avec un « bien commun » qui est le résultat de leurs pratiques. D'ailleurs c'est là le second désaccord : Sahlins tend à exagérer l'enjeu symbolique. Dans sa critique du « second » marxisme (le « matérialisme dialectique) et du libéralisme, il veut démontrer que ce que ces deux paradigmes tiennent pour être un « matérialisme » n'en est pas un, car la relation à la nature se fait toujours au travers d'une culture, d'un réseau symbolique signifiant. Mais ce faisant cet auteur évince la question de la science, qui dit bien quelque chose de la vérité du monde. Ce n'est pas « un symbole » comme un autre, qui pourrait fort bien être mystique ou autre. Troisièmement, l'anthropologie proposée par Sahlins n'est pas politique, elle n'offre aucune dimension conflictuelle. Cet auteur cherche, comme Dumont et bien d'autres, à élaborer un schéma transparent, alors que le nôtre reste opaque, non seulement à la société considérée, tant qu'elle n'est pas réconciliée, mais aussi à l'anthropologue, qui ne jouit pas ici de privilège particulier, cela d'autant moins qu'il assume par ailleurs des fonctions diplomatiques, puisqu'il vient d'une autre société, d'une autre nation, fait lourd de sens et qu'il serait vain de cacher. Le symbolisme de Sahlins n'étant ni politisé ni conflictualisé, il peut déboucher sur ce constat que la théorie marxiste des besoins est vide, alors que c'est grossièrement faux, comme en témoignent les nombreuses revendications ouvrières. La dernière différence anéantit toute tentative de faire de Sahlins un anthropologue écologiste avant l'heure : si cet auteur ne cesse de mobiliser la catégorie de la nature, c'est en un sens déterministe, comme si « naturalisme » devait toujours renvoyer à un ordre fixe et éternel, qui ne concerne au mieux que les lois de comportement de la matière inanimée, quand elles sont abstraites d'une situation qui est plastique et

donc transformable, en réalité. Pour Sahlins « *les forces matérielles considérées isolément* [de la culture] *n'ont pas de vie propre* » (1980 : 258). Tout juste accorde-t-il à l'écologie de pouvoir déterminer des « *limites de viabilité* » (1980 : 213). Les connaissances dont dispose cet auteur dans le domaine des sciences de la nature sont trop frustres, pour lui ce concept renvoie manifestement soit à la physique soit le darwinisme. Fort heureusement les sciences de la nature offrent d'autres démonstrations plus convaincantes quant à ce qu'est « la nature ».

Cette brève confrontation permet d'affirmer que notre anthropologie fondamentale par provision est une bonne approximation de la vérité, en particulier en regard de ce qui nous importe : élucider l'écologisme. Elle semble suffisamment solide pour nous permettre d'avancer. Voyons maintenant ce qu'elle peut nous apprendre des enjeux d'une décroissance.

5.3.4. À l'épreuve d'une décroissance

Que la croissance soit à ce point au cœur de la modernité, explique le caractère particulièrement scandaleux et provocateur de la proposition de « décroissance » qui a été faite au début des années 2000. Nous ne revenons pas ici sur le détail de la naissance de ce mouvement hétéroclite, que nous avons détaillé ailleurs (Flipo & al., 2010). Un retour sur le débat qu'il a suscité nous permettra toutefois une seconde vérification de la pertinence de notre anthropologie fondamentale par provision, après la confrontation avec les auteurs classiques du domaine. Si cette anthropologie permet de rendre compte des débats qui ont eu lieu autour de la décroissance, en particulier cette curieuse collusion objective entre Jean-Marie Harribey et Luc Ferry, si elle permet de comprendre encore un peu mieux ce que signifie un « changement de paradigme », quand il s'agit d'une société, alors le gain en intelligibilité qu'elle procure sera encore un peu mieux établi. Et nous aurons encore plus vérifié que cette anthropologie est bien celle des mouvements que nous nous sommes proposés d'étudier.

La diversité des sources du mouvement de « la décroissance » donne une première indication. Nous avions identifié cinq sources conceptuelles principales, dans la littérature sur la décroissance : anthropologique (Serge Latouche), économique (Nicholas Georgescu-Roegen), spirituelle (Pierre Rabhi), démocratique (Paul Ariès, Vincent Cheynet) et écologiste (Flipo & al., 2010). Chacune d'entre elle a une très bonne raison de s'opposer à la croissance. Chaque raison est suffisante. La diversité des sources peut être compris comme autant d'aspects différents d'une même remise en cause, plus que comme cinq manières distinctes de comprendre la décroissance. D'ailleurs, en pratique, les querelles entre les différents mouvements de la décroissance portent essentiellement sur les alternatives, priorités et stratégies à mettre en œuvre, pas beaucoup sur le diagnostic. Ils souscrivent tous peu ou prou aux cinq grandes raisons de mettre en cause la croissance, qui sont d'ailleurs convergentes entre elles : parce qu'elle suppose une nature humaine qui n'est pas universelle, se révélant ainsi intolérante (Latouche) ; parce qu'elle suppose la domination d'une science qui écrase la démocratie (Ariès, Cheynet) ; parce qu'une croissance économique infinie n'est pas possible (Georgescu-Roegen), ni souhaitable (écologie) ; et enfin parce qu'un tel ordre est profondément insatisfaisant sur le plan de la vie de l'esprit (Rabhi). Ces différents aspects étaient déjà présents dans les années soixante-dix.

L'ouvrage que nous avons co-rédigé en 2010 était fondé sur l'expérience de plusieurs dizaines de conférences publiques sur la décroissance. Six questions reviennent fréquemment, du côté du public, témoignant à nouveau de la profondeur de la remise en cause, en pratique :

- la décroissance, est-ce la fin du progrès scientifique et technique ? Si le progrès scientifique et technique est défini comme celui qui repose sur une division toujours plus poussée du travail, sur des réseaux et des « *détours de production* » toujours plus longs, ainsi que Latour caractérise la science « *moderne* » (1989 : 630), alors la réponse est oui. La réponse est encore oui, si la science c'est l'idéal de mécanicité de toutes choses, idéal qui est rendu par l'apologie de l'organisation et de la mégamachine, qui s'étend sans fin. Mais cela n'implique nullement la fin de la raison, ni de la science ni de la technique, comme ont pu le prétendre Luc Ferry ou Dominique Bourg. C'est la fin de « la science » au sens moderne, mais pas de la science tout court. Une autre science, écologique, est possible, elle est même déjà là.
- la décroissance est-elle malthusienne ? La réponse a en partie été donnée plus haut, quand nous avons abordé la dimension économique. Pour la résumer à l'essentiel, la prétention des sociétés modernes est que la croissance invite toujours plus de monde à la table, et donc que la contrainte de Malthus a été levée, ce qui rend notamment le partage inutile, côté libéral : chacun peut valoriser ses talents, il lui suffit de « créer de la valeur ». La décroissance affirme d'emblée que non, le banquet ne peut croître à l'infini, et rien n'indique qu'une telle position soit fantaisiste. Comme cet argument a été dans la bouche des libéraux conservateurs, historiquement, il est demandé si le courant de la décroissance en tire les mêmes conclusions : la guerre, la famine et les maladies. C'est bien naturel. L'observation empirique montre que non, ainsi que l'indique la centralité du partage, dans l'écologisme, et pas seulement du partage de la valeur « ajoutée ». D'où aussi le tiers-mondisme. Il existe cependant un risque, pour celles et ceux qui suivraient l'écologisme, de n'avoir affaire qu'à des petits-bourgeois qui se paient de discours et qui, le moment venu, défendront leur propriété. Et aussi le risque que la fin effective de la croissance en tant que pourvoyeuse de territoires en plus se traduise par des comportements malthusiens de la part de ceux qui se trouvent en position de quasi-souveraineté : c'est « l'écofascisme » tant redouté par l'écologisme.
- la décroissance, est-ce la privation ou la joie de vivre ? La question est de bon sens : dans un monde où le bonheur est le résultat exclusif de la consommation, et même du niveau de consommation, la décroissance paraît en effet relever de la plus parfaite absurdité. Qui ne veut pas la croissance veut la pauvreté, dans ce monde-là, aucun autre possible n'est disponible. Les consommateurs sont comme les Mélanésiens face au cargo des Blancs qui amenait chaque fois des quantités énormes de marchandises dont la provenance était totalement mystérieuse. Marx a bien eu raison de parler de « monde enchanté » de la marchandise, l'insuffisance de sa critique n'a porté que sur l'omission de la sphère de la consommation, de la réalisation de la valeur, qui a pris aujourd'hui un poids énorme. D'où l'insistance écologiste, au travers de mouvements tels que la « simplicité volontaire », sur les « vraies » richesses, c'est-à-dire sur ce qui est « vraiment » important. Notre anthropologie indique que c'est l'important qui fait le mouvement social, et pas la

consommation ; une « réduction de consommation » n'est donc pas réservée aux saints, comme le suggèrent certaines lectures telles que celles de Fitoussi et Eloi (2008)

- la décroissance, est-ce la récession et le chômage ? Oui, mais seulement dans une société de croissance, comme l'indique très bien Serge Latouche. Si l'important est la croissance alors la pression sociale et le sacré maintiennent la pression sur les individus dans ce sens. Mais rien n'interdit de voir les choses autrement, dès que d'autres « valeurs » sont poursuivies. Si la nécessité pour chacun et chacune d'accéder à un emploi ou à un revenu digne devient importante, si c'est une valeur en soi, alors un revenu universel peut être mis en place, ou une politique de l'emploi qui aille au besoin jusqu'à sacrifier la croissance pour arriver à ses fins, choisissant les investissements les plus riches en emplois, et non en valeur ajoutée.
- la décroissance concerne-t-elle les pays « sous-développés » ? Dans le monde de la croissance, la réponse est évidemment non, puisque le développement c'est la croissance, et le sous-développement est forcément une condition indigne. Mais cette réponse est une impasse, un idéalisme, puisqu'il n'y a pas de croissance infinie dans un monde fini qui soit possible, et que la croissance des uns a déjà pour conséquence la dégradation des conditions de vie des autres. La perspective d'une décroissance concerne donc tout le monde, puisque ce qui est en jeu est la question de l'universel. Une telle conclusion conduit à la question du développement : quelle est sa définition ? S'il n'est plus identifié aux sociétés de croissance, alors les « sous-développés » n'en sont donc pas forcément, et un dialogue planétaire redevient possible, nous ne sommes plus contraints de mesurer notre « progrès » à notre seule progression sur l'échelle de l'accumulation de la valeur ajoutée (PIB). Dire cela n'implique pas que tout individu ou pays doive décroître. C'est aussi ce qu'indique le principe des « responsabilités communes mais différenciées » : que les situations sont différenciées.
- la décroissance n'implique-t-elle pas une vision dirigiste ou autoritaire de la politique ? Oui, si « la démocratie », ce sont « les institutions de la liberté », comme Ferry les définit, c'est-à-dire la croissance ; oui encore, si la liberté passe par la lutte des classes, dans une perspective révolutionnaire classique, c'est-à-dire en poussant l'expansion des forces productives. Non, si l'enjeu est de mettre en place une véritable démocratie, qui admette une discussion sur tous les choix, et pas seulement ceux qui ont la croissance ou les conditions de la croissance pour résultat. Moins « la démocratie » selon Ferry peut répondre à cette demande écologiste, qui n'ira qu'en grandissant, plus elle révèle qu'elle n'est qu'un régime autoritaire, malthusien, gangréné de rentiers.

Le fait que ces différentes questions, et celles qui vont suivre, viennent spontanément à l'esprit du public, puisque c'est ainsi que nous les avons sélectionnées pour construire le livre (Flipo & al., 2010), démontre que l'individu moderne a parfaitement conscience de la centralité de la croissance dans nos sociétés, même s'il ne dispose pas toujours des moyens conceptuels nécessaires pour le formuler de manière compréhensible. L'individu sait, sans toujours pouvoir s'exprimer, ni mener l'enquête qui serait nécessaire pour savoir le faire, et pour en mesurer toutes les implications. Les questions qui sont posées sont d'une très grande profondeur, à la différence des discours technocratiques et creux que l'on tient le plus souvent

sur le « développement durable » ou la « protection de l'environnement ». Les « objecteurs de croissance » ne s'y sont pas trompés. Le terme permet de faire bouger les lignes, de désacraliser la croissance, d'ouvrir des possibles là où l'impossible était la loi.

Ces six questions convergent logiquement et inexorablement vers une septième, qui porte sur « le développement ». Pourquoi « la décroissance » et non « le développement durable », est-il souvent demandé par le public. Une première réponse est que le second terme ne dit plus rien « d'important », il a été « vidé de sa substance », selon l'expression consacrée. Mais c'est là le constat d'un état de la sphère médiatique, qui ne touche pas à l'enjeu philosophique sous-jacent. Une seconde réponse permet de mieux mesurer les enjeux d'une décroissance. « Le développement », c'est le développement de l'activité générique (la hausse de la productivité) et ses résultats : la réorganisation de la nature et du monde. « Développement » a toujours été lié à la croissance, comme en atteste une recension récente des théories du développement qui ont été mobilisées en économie, au cours de ces cinquante dernières années, dans les sphères onusiennes (Berthelot, 2004). Le développement est une anthropologie de la productivité, dont tout analyste s'est aperçu depuis longtemps qu'elle nécessitait, pour être mise en place, une révolution sociale complète, touchant tous les secteurs et sous-secteurs de l'organisation collective. Comme le note Ellul « *tout discours sur la technique est, veut être, un discours sur l'homme, sur le primat de l'homme, sur l'objectif homme* » - pas seulement le bonheur de l'homme mais sa réalisation pleine et entière (Ellul, 1988, 155). Si l'humanisme consiste à mettre en place les institutions permettant la réalisation de la « vraie » nature humaine, alors mettre en cause la croissance, c'est mettre en cause l'humanisme : on comprend la nature de l'opposition rencontrée par les écologistes. L'écologisme lui-même recule devant l'ampleur et la profondeur des implications. C'est sur ce point qu'André Gorz résistera, toute sa vie. Il se fait le défenseur d'un tiers-secteur mais ne renonce pas à « la technique », c'est-à-dire à la dynamique en réseau des gains de productivité.

C'est parce qu'on ne peut s'extraire d'une série sans engager des pratiques alternatives que les tentatives postmodernes de déconstruction des Grands Récits a été un échec. Elle a échoué parce qu'elle est restée abstraite. Elle n'a eu aucune prise sur le changement social profond, soit qu'elle l'ait finalement entériné (Deleuze et Guattari chantant les bienfaits de la croissance) soit qu'elle s'en soit tenu à des aspects secondaires des dynamiques en cours (Heidegger qui en appelle à la poésie). Pour le dire autrement : rien de profond, dans les régulations modernes, n'a été désacralisé par le postmodernisme. N'étant pas désacralisées, ces régulations ont conservé leur efficace. Elles ont continué à manifester leur efficace, étant agie, par conviction, ou par inertie, effet de sérialité, quand l'adhésion subjective manquait. Elles n'ont pas été déconstruites. Pour y parvenir une situation « d'effervescence » est requise. Les écologistes le savent, dans le fond, ils la souhaitent et ils la redoutent. Effervescence salvatrice, mais qui, ouvrant la porte sur le nouveau, peut toujours déboucher sur tout autre chose que ce qui était anticipé. L'expérience des révolutions socialistes a servi de leçon. Néanmoins le temps est compté. Le non-changement a pour prix la dégradation de la nature. Il faut donc aussi mobiliser. Le catastrophisme et les discours prophétiques ont cette fonction. Ils sont gros d'une situation d'exception qui peut déraper. C'est de ce dilemme dont témoigne l'appel de Lipietz à un usage « modéré » du catastrophisme (2012). Au risque de voir ses propres recommandations dépourvues d'efficace pratique. Tout se passe comme si, en réalité, pour changer la croissance il fallait en passer par ce que Sartre appelle « l'apocalypse », le moment où une série

se dissous dans un groupe en fusion (Sartre, 1960 : 461). C'est la seule manière de « dissoudre la nécessité » (ibid. : 460). C'est un moment révolutionnaire.

Sans changement dans les valeurs, on se trouve pris entre deux situations également catastrophiques, avec d'un côté la récession, et de l'autre la destruction de la nature, comme le note Tim Jackson (2010). Pour que la récession ne soit plus une récession mais un processus qui soit qualitativement orienté dans une autre direction se pose la question de cette direction elle-même, question qu'évitent les propositions marxistes, qui s'en tiennent à invoquer la démocratie ou ne pas tenir compte des conséquences des mesures qu'ils proposent, en termes de production, sur la société. Parler de « régulation » des économies, en introduisant histoire et sciences sociales, comme le proposent par exemple Rousseaux & Zuindeau (2007), ne nous sort pas véritablement du problème, car ce sont des propositions rationnelles, qui n'enthousiasment pas, qui n'engagent pas d'épreuve de la valeur, de ce qui est important. Ce dont il y a besoin, c'est d'engagement, de rituels, au sens défini plus haut. La description que fait Pascal Canfin (2007) de ce que serait une « économie verte » pose le même problème. L'auteur raconte la vie telle qu'il la vit, lui, en tant qu'individu. Le lecteur découvre qu'être écolo, ce n'est pas revenir à l'âge de pierre, du moins pas pour Canfin. Mais la rationalité émotionnelle de sa démarche nous échappe. On ne voit pas bien pourquoi l'auteur s'acharne sur la climatisation de la voiture, par exemple, plutôt que sur le nombre de voitures. Canfin mélange des choix personnels, non susceptibles de générer des politiques publiques – sauf à ce qu'elles soient autoritaires – avec d'autres questions qui sont par contre de nature politique. Canfin mélange aussi le privé et le public, mais pas suivant « les bonnes » lignes, celles qui sont vécues. Ce qu'il manque, c'est une vision, une perspective qui soit partagée, c'est-à-dire qui se tienne dans le domaine public (dont les lignes sont mouvantes, par rapport au privé). C'est rationnel, mais sans grand effet sur le plan émotionnel. D'où l'impuissance d'un parti vert qui n'a pas beaucoup de militants, et donc peu de remontée du terrain, et donc peu de leviers : l'un alimente l'autre. Mais d'où aussi, sans doute, la prolifération de scénarios. Faut-il encore qu'ils nous enthousiasment ! Et qu'ils se diffusent partout dans la société. France Nature Environnement s'est rendu compte de l'enjeu, en cherchant à défendre un développement « durable et désirable ». Mais les obstacles sont nombreux. L'ordre marchand n'a évidemment aucun intérêt à un tel changement, qui découragerait les ventes. Il est donc un puissant obstacle. On voyait bien où allait le capitalisme, à peu de choses près, en poursuivant sur sa lancée, et en faisant l'hypothèse de ressources infinies, c'est d'ailleurs pour cette raison que les écrits de Marx conservent toute leur acuité, pour qui ignore l'écologie.

5.4. L'universalisme moderne à l'épreuve de l'Inde des castes

En nous donnant une anthropologie fondamentale par provision, nous avons pu complexifier quelque peu la compréhension que nous avions de ce qu'un « monde enchanté » signifie. En examinant brièvement les enjeux d'une décroissance, nous avons pu commencer à vérifier la pertinence d'un tel cadre, pour éclairer l'action. C'est parce que la perspective d'une décroissance n'est ni moderne (au sens d'une anthropologie des sociétés de croissance) ni antimoderne (au sens d'un particularisme étroit) qu'une telle perspective est si difficile à saisir, et génère de curieuses alliances entre marxistes (Jean-Marie Harribey) et libéraux (Luc

Ferry). Et c'est parce que les choses se jouent en partie dans le champ de la « psychologie sociale », au sens de Moscovici, que la frontière entre science et religion est si difficile à établir. L'enjeu est finalement de savoir qui enchante qui, au jeu des miroirs déformants et du contrôle des passions et des représentations, dans un contexte où l'exploitation du travail n'est que l'une des formes possibles de la contre-productivité provoquée par les abus de pouvoir. Un tel jeu est à la fois aliénant et nécessaire pour l'action collective, c'est aussi dans ce sens-là que « les hommes font leur histoire sans le savoir ». L'enchantement ne fonctionne toutefois que sous certaines conditions, les interprétations qui sont proposées pour rendre compte de ce phénomène sont souvent trop unilatérales. Les individus ne suivent pas n'importe qui, n'importe quand, pour n'importe quelle aventure. La rationalité scientifique est toujours à l'œuvre, traquant les « abstractions mal placées ». C'est même le contenu de cette rationalité qui est en réalité l'objet du combat, soit, en termes whiteheadiens, le contenu de Dieu. Et il faut reconnaître qu'à ce petit jeu de contrôle de la rhétorique publique, les adversaires des écologistes ont été les plus forts, jusqu'ici, même si sur le plan de l'analyse l'écologisme paraît plus rationnel que l'industrialisme, et multiplie les preuves sa puissance en la matière.

Il reste toutefois deux grandes objections à surmonter, qui ont déjà été évoquées plus haut. La première est que l'anthropologie fondamentale que nous tenons pour être au fondement de l'action écologiste en tant qu'elle vise l'universel pourrait bien n'être que le résultat d'élucubrations parisiennes, françaises, européennes ou occidentales. Nous devons donc vérifier sa validité, son universalité, en regard des enjeux internationaux. C'est un souci tout whiteheadien des faits. Sans cela nous ne pourrons pas vérifier que le statut de l'écologisme est bien celui que nous avons mis en évidence jusqu'ici, et nous ne pourrons pas non plus proposer d'hypothèse crédible quant à son avenir dans l'espace international, ou transnational, qui est le lieu où se tient l'enjeu que nous nous sommes proposé de penser. Il ne servirait à rien, en effet, de trouver une issue qui ne serait que locale à enjeu dont le caractère problématique vient de sa globalité, de sa dimension planétaire, comme l'indiquent le fait qu'il soit intimement lié, dès le départ, aux sommets internationaux. La seconde objection vient de ce que la modernité se définit comme étant le lieu de l'égalité, alors que le monde non-moderne, qu'il soit antique, moyenâgeux ou sous-développé, serait, pour simplifier, celui de la hiérarchie – comme l'indique d'ailleurs la classification proposée plus haut par David Apter. Si c'est vrai, alors cela voudrait dire, si la modernité est liée à la croissance, comme nous avons pu le montrer, que l'absence de croissance serait forcément un « retour en arrière », de l'égalité vers la hiérarchie. De là aussi vient cette objection fréquemment rencontrée par les écologistes selon laquelle la critique de la croissance est forcément synonyme d'apologie réactionnaire du passé, d'un « âge d'or » qui aurait disparu (Besset, 2005 ; Di Méo, 2006 etc.). C'est ce qu'il nous faut vérifier maintenant. L'objection est importante, si l'on veut tenir l'exigence de l'émancipation.

La démonstration a été largement déblayée ces dernières années par de nombreux travaux s'inscrivant dans la lignée des pensées déconstructivistes et postmodernes, que nous serons amenés à mobiliser. La plupart d'entre eux manquent cependant de deux éléments qui sont cruciaux pour notre problématique.

Le premier est la précision des termes utilisés. Aucun d'entre eux, à notre connaissance, n'a pris le temps de définir la modernité avec la précision que nous avons essayé d'atteindre ici, pour de tout autres raisons que les leurs, puisque nous sommes partis d'un problème qui leur est généralement étranger. La raison

provient aussi pour une part de la division des tâches et de la spécialisation, encore une fois. L'étude de « l'Autre » en tant que non-moderne ou en tout cas en tant qu'incomplètement « moderne » (ou « sous »-« développé ») est historiquement le terrain privilégié de l'anthropologie. Or ce champ comporte une double faiblesse. La première est d'avoir largement abandonné l'ambition d'une anthropologie fondamentale, au motif que la chose serait irréalisable, les constructions proposées par le passé ayant toutes démontré leur imperfection. La totalisation serait forcément illusoire et, pire, aliénante, mystificatrice. Et nous verrons plus loin pourquoi le fait est particulièrement vrai dans le champ postcolonial. En réponse l'anthropologie s'est, comme la sociologie, émiettée en une multitude de « terrains » et objets provoquant l'émergence d'autant de sous-domaines que rien de précis ne relie, sinon une similarité de pratiques[137]. La seconde est d'avoir largement laissé le terrain du monde « développé » ou « moderne » aux seuls sociologues, à quelques exceptions près. On comprend bien pourquoi, du fait de l'histoire des disciplines. Mais alors l'anthropologie s'est exposée au risque de ne plus maîtriser ses propres concepts, comme le suggérait Whitehead. Cherchant à répondre à un problème global, planétaire, l'écologisme ne peut se permettre de ne proposer qu'une kyrielle de solutions locales sans lien les unes avec les autres. Cela pose en outre un problème épistémologique qui, pour être bien connu par les anthropologues, n'en est pas moins assez peu traité : savoir ce qui, dans l'observation et l'interprétation qu'on peut faire d'une société « autre », est du fait de la société observée ou relève des cadres de la société dans laquelle l'observateur a l'essentiel de son passé. Même un auteur aussi informé que Nicholas B. Dirks (2001), par exemple, utilise le terme « individualisme » avec une très grande imprécision, comme s'il s'agissait seulement de situer le rôle de l'individu par rapport aux structures sociales. D'après nous ce terme est susceptible d'une définition précise, totalement dépendante des sociétés de croissance. Répétons-le une nouvelle fois : si la liberté des Modernes peut s'autoriser à ne pas se soucier d'autrui, c'est uniquement dans la mesure où ajouter de la valeur est compris comme n'en privant aucun autre ayant droit, c'est uniquement dans la mesure où l'échange est gagnant-gagnant. Dirks, méconnaissant sans doute l'économie, ne peut l'apercevoir.

Affirmer que nous avons atteint une précision dans les concepts utilisés qui est plus grande que d'ordinaire n'a pas pour but de nous attribuer un mérite particulier. C'est plutôt la conséquence du second manque qui est à relever dans les études évoquées : leur faible répercussion politique. Comme le remarquait Meera Nanda (2010 : 24) le postcolonialisme, le postmodernisme, les « cultural studies » et la critique des sciences ne sont pas beaucoup sorties des universités, en Occident. Se demander si la modernité a des origines « multiples » (Eisenstadt, 2000), ou si l'Occident n'a pas « volé » l'histoire d'autres pays (Goody, 2010) etc. sont des questions qui sont plus importantes pour les pays dominés que pour les dominants. Elles n'ont en Occident de conséquences qu'indirectes et secondaires, comme par exemple dans le rapport des populations plus anciennement installées avec les populations plus récemment immigrées. Ainsi peut-on contribuer à expliquer pourquoi le conflit israélo-palestinien s'incarne en partie dans les cités françaises. Autre chose est de se demander si la dynamique de civilisation si particulière enclenchée en premier en Occident, de modernité et donc de croissance, peut encore durer très longtemps, et si tel n'est pas le cas, quelles en seront les conséquences pour l'universalisme et l'émancipation. Non seulement une telle remise en cause sort du périmètre de l'université occidentale, et même des cercles savants, mais elle a

[137] Comme on pourra en juger par exemple ici : http://openanthcoop.ning.com

même plutôt tendance à les prendre de cours, comme l'indiquent le peu de travaux sur ces questions, alors que les négociations internationales sont le lieu de tant de déclarations explicites. Tout se passe comme si, ici, l'Occident protégeait ce qu'il a de plus sacré, à ses yeux, en s'interdisant de le penser. Car le penser serait le dénaturaliser, le mobiliser, et donc risquer de le perdre. Le perdre ce n'est pas seulement perdre des représentations ou une histoire, un passé, c'est s'appauvrir, « renoncer au progrès » etc.

En résumé, à la différence des études postmodernes et postcoloniales qui peuvent s'en tenir à pluraliser le réel, ou en rester au domaine du symbolique, du « texte », nous avons, quant à nous, un problème concret à résoudre : montrer qu'il y a une voie concrète de solution à l'échelle planétaire, pour la civilisation, en-dehors de la croissance.

Pour trouver cette voie, nous avons été contraints de déconstruire les présupposés anthropologiques de la modernité, et élaborer une anthropologie fondamentale alternative. Nous l'avons brièvement testée sur une hypothèse de décroissance. Il reste à la tester sur une société « sous-développée », « non-occidentale », « non-moderne ». Dans ce but, l'Inde nous a paru être un excellent terrain, pour plusieurs raisons. La première est que ce pays est de tous celui qui est le plus régulièrement mis en avant en raison du degré de perfection qu'il aurait atteint dans la « hiérarchie », en tant qu'organisation sociale opposée à la modernité. Aron, Dahl, Shils etc. nombreux sont les auteurs occidentaux et plus particulièrement français à avoir estimé que l'Inde est la terre qui abrite le système social le plus antagoniste de celui qui a émergé en Occident entre le XVIème et le XIXème siècle. À tort ou à raison, nous verrons. Toujours est-il que, si l'on suit l'avis de ces auteurs, si notre analyse survit à l'Inde, et qu'elle continue de montrer qu'une société émancipée est possible, même sans croissance, alors elle survivra à toutes les autres sociétés « sous-développées », aucune n'étant réputée plus éloignée de la liberté et de la démocratie. L'Inde permet de s'installer dans un « ailleurs » permettant d'élargir le savoir, comme le suggère Jackie Assayag (2005 : 13).

L'Inde présente en outre certaines commodités, pour une telle entreprise, qui ne sont pas négligeables. Tout d'abord nous disposons d'un auteur clé sur le sujet : Louis Dumont. Cet auteur a non seulement passé toute une vie à définir, précisément, ce que sont les différences entre l'Inde (*Homo hierarchicus*) et la modernité (*Homo aequalis*), entre la hiérarchie et l'égalité, mais il a été repris, on l'a vu, et largement commenté, par la suite, par les auteurs modernes, postcoloniaux et postmodernes. Aucun autre auteur ne présente une telle conjonction d'intérêts, dans aucun autre pays du monde, à notre connaissance. Si notre anthropologie fondamentale rend compte du débat autour de Dumont, elle rendra aussi bien compte de l'anthropologie indienne que de l'anthropologie moderne, puisque c'est le dialogue entre Orient et Occident qui se joue autour de Dumont. Cet auteur étant discuté depuis près d'un demi-siècle, le matériau disponible pour confronter nos thèses avec les siennes est abondant. L'exercice risque d'être long, mais l'enjeu est élevé. Si la fin de la croissance et donc de la modernité doit nous reconduire dans la société de castes, c'est la discussion de cet auteur qui nous le démontrera. Si par contre ses analyses sont prises en défaut alors une « troisième voie » sera peut-être possible, qui restera à définir. Un second avantage vient de ce que l'Inde ne fait pas partie de l'ancien empire colonial français. L'analyse est plus propice à la sérénité qu'elle ne le serait avec des pays nord-africains, par exemple où les enjeux politiques sont encore brûlants et passionnés (mode de l'émotion). Notre entreprise sera moins facile à écarter du revers du bras au motif qu'elle serait « simplement » anticoloniale, produit du « sanglot de l'homme blanc » etc. Un troisième

facteur tient à ce que l'Inde est, parmi les pays en développement, l'un de ceux qui possède la plus grande activité académique, étant dotée d'un vaste réseau d'universités de rang international. La thèse a donc aussi été discutée côté indien, et cela dans les formes imposées par l'université. Ce n'est plus l'Occident qui discute avec lui-même, ou du moins plus autant. Ce n'est pas un hasard si l'Inde est très présente sur le front postcolonial, au travers, en particulier, des « études subalternes », qui sont extensivement discutées en Occident. Rares sont les pays en développement, à notre connaissance, à avoir une telle audience, une telle présence, même s'il est vrai qu'elle concerne plutôt le monde anglo-saxon. Nous pourrons ainsi avoir accès à ce que l'Inde dit d'elle-même, fait d'elle-même, dans son rapport avec l'Occident. Une dernière raison tient enfin à la langue employée : l'anglais. Les indianistes considèrent évidemment que l'anglais ne permet pas de saisir la réalité indienne dans toute sa complexité, néanmoins une partie du débat académique indien a lieu en anglais, indépendamment de toute considération d'utilité de la langue pour l'international. L'accès est donc facilité, pour quelqu'un qui ne maîtrise que deux langues : l'anglais et le français.

Homo hierarchicus pourrait être tenu pour dépassé. Tel n'est pas notre point de vue, ni celui des principales parties prenantes, dans ce débat. Pour Ronald Inden, H.H. est « *la thèse la plus importante sur la caste* », et cela aussi parce que « *c'est un livre vers lequel se tournent les intellectuels non-indianistes quand ils veulent apprendre quelque chose sur le sujet* » (2001 : 77). Pour Partha Chatterjee le livre de Dumont est « *la théorie de la caste la plus influente et dont la construction est la plus sophistiquée sur le plan théorique* » (Chatterjee, 1993 : 177). Le *Handbook of Indian Sociology* (2004) de Veena Das confirme : Dumont « *est peut-être l'interlocuteur le plus connu de l'Inde en Occident* » (2004 : 21). L'ouvrage a été largement discuté à sa sortie, en 1966, en Inde et ailleurs. Les objections et les soutiens que Dumont a reçus, de la part des spécialistes comme du public indien seront extrêmement instructifs pour notre projet. Les indianistes reconnaissent toujours une certaine pertinence à la thèse de Dumont. Robert Deliège estime par exemple que les travaux de l'anthropologue ne sont pas obsolètes (2004 : 9). C'est pourquoi la discussion de Dumont, dans le contexte qui est le nôtre, paraît être un bon choix. Discuter Dumont, c'est discuter de la possibilité et du contenu de l'universalisme.

Nous procéderons en trois étapes. Nous allons tout d'abord rappeler les éléments académiques du débat, avec d'un côté les thèses de Dumont, sur l'indianité, dans sa différence avec la modernité, et de l'autre les arguments qui lui ont été opposés. Puis nous nous déplacerons en Inde, pour examiner les principales discussions sur le sujet. Nous constaterons que les biais, dans la lecture que Dumont fait de l'Inde, sont nombreux. Et qu'ils invalident la prétention à l'universalité de nombre de postulats modernes, sans pour autant les récuser tous. Il s'avère en réalité que la modernité a, pour parler comme Whitehead, *exagéré* son universalité. Et que Dumont, avec d'autres, a exagéré le particularisme indien. Ouf. La voie est libre pour d'autres universaux concrets. Notre anthropologie fondamentale sortira de la confrontation en s'en trouvant plutôt confortée.

5.4.1. Louis Dumont : la hiérarchie auscultée par l'égalité

Dumont voulait mettre sur pied une sociologie de l'Inde, et il a souvent expliqué pourquoi une telle entreprise était nécessaire. C'était une partie d'un projet plus vaste, la construction d'une « anthropologie

sociale », qu'il situait à la suite de Mauss et Frazer, en tant que l'enjeu était de rendre compte de l'unité humaine tout autant que des différences, sur un plan sociologique (Dumont, 1978, Appendice C : note 1 et 2). « *À quoi bon aller en Inde, sinon pour contribuer à découvrir en quoi et comment la société ou la civilisation indienne, par sa particularité même, représente une forme de l'universel ?* » demandait Dumont (1978 : 16). Si l'ethnologie était utile, cela devait être dans une perspective sociologique (1978 : 22). Pour Dumont *Homo Hierarchicus* était plus qu'un essai sur la société indienne. C'était une triple tentative de définition de la modernité, de la sociologie et de l'universalisme (*ibid.* : §34). Il n'y en a pas eu d'autres depuis. Voilà qui confirme s'il en était besoin la centralité de cet auteur pour notre projet.

Dumont se présentait souvent comme un disciple de Marcel Mauss. Pour lui la société était un « *système symbolique* » (Dumont, 1964 : 13). C'est avec Mauss qu'il estimait avoir appris une méthode pour l'observation de terrain (1978 : 21), ou plus exactement une pratique du terrain. De Mauss Dumont comprenait l'objectif de la sociologie comme un effort de définition de la société comme « *un tout* » (1964 : 101), un tout fait de touts s'englobant les uns les autres. « *La sociologie n'a peut-être qu'une seule loi, qu'on peut appeler la « loi de Parsons »* […] *qui est que chaque sous-système social est gouverné en premier lieu par le système auquel il appartient* » (1978 : 403). Dumont se réfère aussi souvent à E.E. Evans-Pritchard, dont l'étude sur les Nuers lui avait semblé avoir accompli des progrès considérables, laissant de côté la quête de « *lois* » pour s'intéresser aux « *structures* » (1964 : 92). Pour lui, le grand apport de Lévi-Strauss était d'avoir relié ces structures à la linguistique. Dumont s'estimait aussi très attaché à l'étude de l'histoire, en particulier la littérature autochtone. Nous verrons que cette histoire restait confinée aux textes anciens, se désintéressant de l'histoire de courte durée, et que c'est l'un des points qui lui a été le plus reproché, car cela produit artificiellement un effet de fixité dans les règles de la société examinée. Pour Dumont la sociologie de l'Inde devait se construire à « *la confluence de la sociologie et de l'indologie* » (Madan, 1999 : 477), considérant que « *l'indologie* » était la seule source permettant d'éclairer les études de terrain, puisqu'il n'y a pas d'histoire écrite qui soit disponible. Dumont était convaincu que l'étude du système des castes – et pas seulement de la caste prise de manière isolée – était très utile pour construire une sociologie générale (1978 : 7). Un trait de sa méthode était de focaliser sur les extrêmes, avec l'idée que cela permettait de rendre plus visibles les principes organisateurs d'une société (*ibid.* : §34). C'est là une idée qui est reprise à Durkheim, puisque c'est de cette manière que cet auteur justifie l'étude des sociétés primitives (1912 : 1).

Dumont a mené une véritable réflexion sur le comparativisme, ses critiques l'oublient parfois. Il estimait devoir prêter une attention toute particulière à trois biais principaux. Le premier était l'ethnocentrisme, en particulier l'égalitarisme moderne que l'observateur avait tendance à projeter sur la société indienne, dont il estimait qu'il masquait la particularité indienne : la hiérarchie (1978 : 17). Un autre biais était le « *comparativisme naïf* ». Les empiristes, en donnant trop d'importance aux études de terrain, pensent trop souvent qu'ils peuvent comprendre une société sans devoir dans le même temps analyser leur propre cadre idéologique (Dumont, 1977 : 7). Or un tel empressement génère inévitablement des distorsions. Le troisième biais consiste à « *assigner aux idées, croyances et valeurs – en un mot, à l'idéologie – une place de second rang dans la vie sociale, au motif qu'elles peuvent être expliquées par, ou réduites à d'autres aspects des sociétés* » (1978 : 15 note 1). La critique vise évidemment les marxistes, mais aussi les démarches « béhavioristes », en raison de la négligence dont elles faisaient preuve à l'égard des valeurs et

idées. Idées et action, institutions et individus empiriques doivent tous être pris en compte dans l'analyse. Les gens agissent sur la base de valeurs et d'idées (1978 : 19). Certains critiques ont accusé Dumont d'avoir une préférence pour la tradition. Il a peu répondu aux critiques qui lui étaient adressées, en général. Mais sur ce point il s'en est défendu en dévoilant un autre aspect de sa démarche : le souci d'une démarche compréhensive (1983 : 271), qui implique d'adhérer aux valeurs du système social étudié, pour le comprendre.

L'argument principal de Dumont : *Homo Hierarchicus*

Quelques mots de contexte avant d'exposer l'argument de Dumont sur le « système des castes ». *Homo Hierarchicus* est publié pour la première fois en français en 1966. Il est traduit en anglais quatre ans plus tard. L'édition complète a été publiée chez Gallimard dans la collection TEL en 1978, traduite en anglais et publiée aux Presses de l'Université de Chicago en 1980, puis aux Oxford University Press en 1988. Cette œuvre doit être complétée par *La civilisation indienne et nous* (1964) et plusieurs monographies, en particulier *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar* (1957).

Dumont démarre son ouvrage par la définition proposée par Célestin Bouglé, marquant ainsi une dette qui permet déjà de situer quelques-uns de ses parti-pris : « *le système des castes divise l'ensemble de la société en un grand nombre de groupes héréditaires distingués et reliés par trois caractères :* séparation *en matière de mariage et de contact direct ou indirect (nourriture) ;* division du travail*, chacun de ces groupes ayant une profession traditionnelle ou théorique dont ses membres ne peuvent s'écarter que dans certaines limites ;* hiérarchie *enfin, qui ordonne les groupes en tant que relativement supérieurs et inférieurs les uns aux autres* » (1978 : 36). Situant comme beaucoup d'autres dans le portugais et l'espagnol l'origine du terme « caste », il retient que « casta » signifie « *quelque chose de non mélangé, du latin* castus*, chaste* » (1978 : 36). La thèse majeure de Dumont est que ce qui lie les trois aspects de la caste entre eux et permet de parler de « *système des castes* », c'est le principe de pureté et d'impureté (§17), en tant qu'ils régulent l'accès au sacré, sans être eux-mêmes le sacré (§106). C'est ainsi que l'on parvient à caractériser l'Inde par la hiérarchie, car la pureté est « *la forme idéologique* nécessaire *du type idéal de hiérarchie* » (§106). Pour Dumont cette thèse est un pari (§106), et tout l'ouvrage tente de l'étayer.

Le système des castes a paru très étrange pour les observateurs occidentaux, et les a déroutés. Dumont met en évidence trois attitudes erronées qui ont pu être tenues à son égard. La première est d'imaginer qu'elles ont été créées par un ancien législateur, c'est « *l'explication volontariste* » (§13). Une autre voit dans les castes un cas-limite d'institutions connues, telles que les classes sociales, sans qu'il y ait de différence de nature, de rupture (§14). Et la dernière en fait un simple produit de la contingence historique, sans chercher à la situer dans une anthropologie générale ou fondamentale (§15). Les castes sont alors une forme sociale parmi d'autres, incommensurables entre elles. Pour Dumont, les deux premières sont ethnocentriques, car elles projettent sur l'Inde une conception égalitariste et donc occidentale de la société, échouant à saisir la spécificité indienne, tandis que la dernière perd la dimension proprement anthropologique, ramenant les castes à un accident parmi d'autres, sans chercher de fondement commun. Dumont cherche à ouvrir une autre voie, qui rende compte adéquatement du système des castes, en tant qu'il permet d'aider à fonder une anthropologie universelle. Ceci implique en premier lieu de ne pas

projeter nos propres idées sur l'objet étudié. Sous cet angle, son projet est le nôtre.

Pour comprendre les castes, les compter est inutile (§21). On doit se focaliser sur deux éléments du système, l'un empirique et l'autre idéologique. Si la caste est une institution pan-indienne, ce n'est pas parce qu'on trouve les mêmes castes partout mais parce qu'elles partagent une idéologie unique. Dumont va chercher à mettre cette idéologie en évidence et à la valider en la mettant à l'épreuve des enquêtes de terrain disponibles. Le but est de définir une structure (§23). Ce que Dumont appelle « l'idéologie » renvoie en gros à ce que nous avons défini plus haut comme le « symbolique », la conflictualité en moins, puisque Dumont cherche des structures, des lieux communs, et pas ce qui sépare.

Les castes empiriques sont les *jatis* (§22). Elles ne semblent à première vue n'avoir que des liens accidentels entre elles. Elles sont en réalité organisées en un ordre déterminé par des liens structuraux (§23), dans lequel la position des éléments est déterminée par le réseau des relations. Les castes s'opposent mais aussi se segmentent en sous-castes, des groupes de même nature mais d'échelle plus réduite (§23). Dans le système des castes l'individu n'est pas le fondement de l'ordre : c'est le groupe. L'individu n'a pas d'autre identité que celle du groupe auquel il appartient. C'est le degré de pureté ou d'impureté d'un groupe (une caste) détermine son statut ou rang, définissant ainsi un système (§25). La pureté est définie par le *dharma*, la loi religieuse. Choses, actes, nourriture, professions, événements, lieux etc. sont plus ou moins « purs », du point de vue spirituel, par exemple manger de la viande est moins pur que d'être végétarien. La définition de la pureté change d'une région à une autre, ainsi que les rangs, en fonction de l'interprétation du dharma. Mais le critère existe partout en Inde, et de proche en proche il détermine un ordre pan-indien dans lequel chaque caste a toute sa place, mais seulement sa place.

Les groupes sont endogamiques, les mariages ne peuvent avoir lieu qu'en son sein. L'unité endogamique n'est pas la caste (par exemple les « balayeurs ») mais la sous-caste (les « Pallas ») (§26). Outre le mariage, les gens suivent les mêmes habitudes alimentaires, mangent ensemble (« commensalité ») etc. (§61-65). Un second mariage est moins contraint (§52, §55). Les institutions formelles telles que le « panchayat de caste » (conseil) sont en fait des institutions qui relèvent de la sous-caste. La confusion, pour l'observateur extérieur, provient de ce que c'est la caste qui règle les échanges entre castes : une caste va chercher un barbier, un balayeur, et non telle ou telle sous-caste de barbier, détail qui lui importe peu. La hiérarchie des occupations découle de la hiérarchie de pureté. Si les barbiers, les balayeurs et les laveurs de lessive sont en bas de la hiérarchie, c'est parce qu'ils se livrent à des activités « impures ».

Dumont donne un sens précis au concept de « *hiérarchie* ». « *Pour le sens commun moderne, la hiérarchie est une échelle de commandement où les instances inférieures sont, en succession régulière, englobées dans les supérieures* » (§31), comme dans l'armée. Ce n'est pas le cas des castes, où la hiérarchie est définie comme un « *principe de gradation des éléments d'un ensemble par référence à l'ensemble* » (§31). La hiérarchie est d'origine religieuse, elle est de nature rituelle (§33). La hiérarchie c'est le rang dans le tout (§37), c'est un « *champ* », qui est plus ou moins intense (§97). Le pouvoir comme « *force légitime* » (§71) lui est subordonné (§71). L'armée ou toute autre organisation moderne a au contraire l'efficacité wébérienne pour but final. La hiérarchie ne doit pas non plus être confondue avec la « *stratification sociale* », qui renvoie aux inégalités politico-économiques, à une idéologie égalitaire (Appendice A).

D'après Dumont la littérature ancienne (Védas) et le sens commun indien confirment que les milliers de jatis découlent en réalité de quatre « *varnas* », « *couleurs* » ou états. Tout en haut de la hiérarchie, les brahmanes ou prêtres, au-dessous d'eux les Kshatriyas ou guerriers, puis les Vaishyas, commerçants, et les Sudras, les serviteurs ou « *gens* de *peu* ». Les Intouchables sont une cinquième catégorie, ceux qui sont laissés en dehors de la classification. Pour Dumont, les quatre varnas reposent sur une seule dichotomie, répétée à différents niveaux (§32). Les Brahmanes, Kshatriyas et Vaishyas sont opposés aux Sudras comme ceux qui sont « *deux-fois nés* » – nés à la vie et nés par l'initiation, à la vie religieuse en général. Les Vaishyas sont ensuite opposés au bloc des Brahmanes / Kshatriyas, qui gouvernent ensemble. Ce « gouvernement » ne doit pas être compris au sens moderne : les Brahmanes font respecter l'ordre de la pureté, le dharma, et laissent aux Kshatriyas le soin d'organiser ce qui doit encore l'être après cela. Leur marge de manœuvre est plus limitée que dans le cas d'une société moderne, leur société est donc beaucoup moins mobile, moins dynamique etc. Le pouvoir séculier, y compris le domaine économique, dénommé « *artha* », se trouve ainsi « *englobé* » (« *encompassed* ») par le dharma, la loi religieuse, et doit se conformer à ses prescriptions et limitations (Appendice C). Le roi est indirectement un serviteur du dharma, au travers des conseils du prêtre. Au niveau du pouvoir, cependant, le prêtre est entièrement dépendant du Kshatriya, par exemple pour sa protection.

Les Varnas comme les « classes » appartiennent toutes deux à l'autoanalyse de la société. Mais les varnas sont hiérarchiques : on naît dans une varna, c'est un état naturel des choses. À l'opposé de la caste, la classe est fondée sur le mérite, elle n'est pas héritée. Caste et varnas sont homologiques (§33) : les deux allouent le rang le plus haut aux Brahmanes (§33). Les textes anciens expliquent les devoirs des Brahmanes. Il y a des variations régionales, bien sûr, par exemple dans le sud de l'Inde la catégorie « *Kshatriya* » est pratiquement inconnue. Mais la structure demeure très similaire, ce qui permet de parler de « *système* ».

Du fait du critère de pureté, caste et profession se trouvent liées comme par un ordre naturel, ce qui interdit de confondre la caste avec une guilde (§41), qui a le métier pour finalité et non le dharma. Certaines professions comme l'agriculture sont neutres au point de vue de la pureté mais d'autres sont très fortement marquées, comme les barbiers, les tanneurs, les laveurs etc. Ces occupations sont lourdement ritualisées. Les diverses professions sont liées en un système qui a été nommé « *jajmani* » par divers observateurs. C'est un système de prestations et de contre-prestations par lesquelles les castes comme un tout sont liées ensemble dans le village (§42). Dumont souligne que « *jajman* » vient du sanskrit « *yajamana* », qui veut dit « *sacrifiant* » (par rapport au sacrificateur), ce qui indique, là encore, le lien avec l'ordre brahmanique (§42). La division du travail est fondée sur les relations personnelles héréditaires, et la rétribution basée sur la coutume. Le système Jajmani n'est pas « *économique* », parce qu'il n'est pas basé sur le profit mais sur une orientation vers l'ensemble (« *the whole* ») (§42). Le village est gouverné par la « *caste dominante* » qui est l'équivalent fonctionnel des Kshatriya et se montre aussi despotique que peut l'être la politique dans les sociétés orientales (§74).

Dans le passé, les castes étaient territorialisées, mais d'une manière « *segmentée* » (§71). Ce terme est emprunté à Evans-Pritchard, et avant lui à Durkheim, il désigne des sociétés qui n'ont pas d'unité étatique et centralisée, qui sont faites de groupes n'ayant que des liens partiels entre eux, à la différence de l'État et

de la nation modernes. Ce sont les changements apportés par les Anglais qui, pour Dumont, ont poussé les castes à se déplacer et à se disperser (§72). Ceci explique aussi qu'il n'y ait pas de droits subjectifs sur le sol, mais au contraire de nombreux droits se superposant les uns aux autres, interdisant en réalité toute réelle « *propriété* » au sens moderne du terme (§73) : la dépendance hiérarchique des castes implique en effet que les droits soient « *fragmentés* », eux aussi (§73). La caste dominante est celle qui a plus de poids que les autres (§74). Il n'y a donc pas de distinction claire entre la sphère économique et le politique, répétons-le autant de fois que Dumont le répète (§75). Que les droits soient fragmentés implique aussi que les institutions légales soient organisées de la même manière. En cas de conflit, chaque sous-caste a sa propre institution légale, en théorie. Mais en pratique les conflits sont réglés par la caste dominante, conseillée par l'interprétation que les prêtres font du dharma (§81), lequel semble donc être, pour Dumont, le critère déterminant.

Les nationalistes indiens, quand ils ont décrit l'Inde, voyaient les villages comme de petites républiques. Ils s'appuyaient sur les observations occidentales datant du XVIIIème siècle. Pour Dumont, ces récits de voyageurs n'ont aucune crédibilité, ils véhiculent une vision romantique et naïve de la société indienne. Il n'y a pas de « *conseil* » (ou « *assemblée* ») de village (village panchayat), en réalité, mais des « conseils de caste », constitués de cinq membres, le plus souvent des spécialistes ou des notables, car « *panç* » signifie « *cinq* » (§84). Les conseils de caste règlent les infractions à la coutume. Selon Dumont, la peine la plus grave est l'excommunication, parce qu'une offense est vue comme un élément d'impureté accompagné d'un danger de contagion. Le meurtre et le vol sont d'ailleurs considérés comme moins graves qu'une infraction aux règles de nourriture, qui implique immédiatement une transgression des règles relatives à la pureté, alors que ce n'est pas forcément le cas du meurtre et du viol (§84). Dumont y voit logiquement l'une des preuves de l'extrême importance accordée par les Indiens à la hiérarchie de la pureté, et inversement le peu de considération dont jouit l'individu, dont la vie a peu d'importance en comparaison.

Le système des castes a quelques implications supplémentaires. La première est le renoncement (§92). Théoriquement qui le souhaite peut quitter le système et vivre « *hors-du-monde* », le monde étant le système des castes. Ceci explique la prolifération de sectes. N'importe qui peut quitter le système des castes et ouvrir un ashram, accueillir des disciples et leur enseigner sa voie vers la « *libération* », même si cela n'est pratiqué, en réalité, que par les castes les plus pures, qui sont les plus proches de l'éveil spirituel. La libération consiste en l'abolition du dualisme entre le soi et l'Être. Les renonçants sont appelés « sadhus » ou « sannyasins », ils sont partout en Inde et sont reconnaissables à leurs vêtements de couleur orange et à ce qu'ils portent seulement un bol et un bâton. Cette quête spirituelle est le thème principal des écritures anciennes. Une secte peut devenir une caste, quand l'adhésion devient héréditaire (§93). Une seconde implication du système des castes est la tolérance et l'agrégation. Quand l'Occident approuve ou exclut, le système des castes classe, et de ce fait tolère (§94). Le système des castes se protège en assimilant les éléments étrangers (§95). Le christianisme a ainsi été considéré comme une secte supplémentaire (§105).

La société traditionnelle se voit stable et hors du temps, même si elle se renouvelle, se déplace et change inévitablement au cours du temps. Le mythe et les rituels éliminent le changement (§96), dont la discussion est étroitement limitée à discuter du degré de « *corruption* » par rapport au modèle idéal. En

réalité les castes ne cessent de fusionner et de fissionner, de changer leurs habitudes, d'accroître leur rang, en particulier par la « *sanskritisation* », comme l'a montré Srinivas (1952, repris dans Srinivas, 2000). C'est au niveau des Kshatriyas que la mobilité atteint son niveau maximum. Cette mobilité ne met pas en cause le fait qu'il existe un « système », car le changement se produit à l'intérieur d'une structure qui ne change pas.

Dumont anticipe quelques critiques. Le système des castes n'a-t-il pas été aboli, après l'indépendance (1947) ? N'est-il pas en voie de disparition ? Pour cet auteur, les changements récents (il écrit en 1966) ont été fortement surestimés (§111). L'avenir lui donnera raison et il ne se privera pas de le souligner. Il estime que Ghurye a montré de manière convaincante dès 1932 que les évolutions telles que l'urbanisation, l'occidentalisation etc. ont changé certains attributs de la caste mais pas le système lui-même, qui reste puissant (§112). L'émergence des associations de caste témoigne plutôt en ce sens. Les sous-castes fusionnent plutôt que de disparaître. La référence à la pureté est affaiblie, pas détruite, elle persiste dans les villes. Il qualifie ce phénomène de « *substantification* » de la caste. L'interdépendance locale des castes s'affaiblit, mais la solidarité de caste se renforce (§114). Pour lui, la modernisation demeure partielle (§116), une affirmation qui va susciter bien des débats. La Constitution a prévu un ensemble de dispositions légales et politiques égalitaires mais le cadre hiérarchique ne s'en trouve pas instantanément modifié (§117). La religion se modernise. L'économie de marché émerge. L'ordre traditionnel se combine avec l'ordre moderne comme par exemple dans le rôle des castes lors des élections. Mais la modernité n'est pas encore là.

Autre question : le système des castes est-il une particularité exclusive de l'Inde (§108, appendice A) ? Non, mais pour Dumont la spécificité du sous-continent est bien d'accueillir une forme extrême de hiérarchie. L'Inde montre ce qu'est la hiérarchie sous sa forme « *pure* », affirme-t-il encore bien des années après la publication d'*Homo Hierarchicus* (1977 : 13). Il estime cependant qu'une étude comparable aurait été possible en partant de la Chine plutôt que de l'Inde, vérifiant ainsi que l'opposition entre égalité et hiérarchie est bien ce qui distingue le monde moderne des autres sociétés, présentes ou passées (1977 : 18).

Pour défendre cette thèse Dumont a complété ses analyses par plusieurs études sur la modernité, qui clarifient aussi la thèse d'*Homo Hierarchicus* : *Homo Aequalis* (2 parties) et les *Essais sur l'individualisme*[138]. Nous avons déjà évoqué ces ouvrages plus haut, venons-en maintenant aux points qui sont devenus pertinents, à ce stade. Dumont explique que l'économie est la forme la plus achevée de l'individualisme (1983 : 14), ce qui conforte notre thèse selon laquelle l'individualisme moderne est étroitement lié à la croissance. Dumont omet de problématiser cette question de la « valeur ajoutée », il écrit comme si elle allait de soi : le marché « s'autorégule », pourvu que chacun suive son intérêt particulier. C'est de toute évidence un angle mort de son analyse, qui permet à la fois d'escamoter la question d'un pluralisme qui ne serait pas ordonné à la seule quête de valeur ajoutée, et la question du sens de l'histoire. Pour Dumont, si les sociétés modernes sont « individualistes », c'est seulement parce qu'elles mettent l'individu en valeur, et si les sociétés « traditionnelles » doivent au contraire être appelées « holistes », c'est parce qu'elles valorisent d'abord le Tout. Cette définition extrêmement vague est celle sur

[138] Ici on utilise l'édition TEL-Gallimard 1985. L'original a été publié en anglais en 1977 (University of Chicago Press)

laquelle Dirks s'appuie pour discuter Dumont, ce qui évidemment ne peut le conduire qu'à l'échec, faute d'élément solide sur lequel assurer une prise. L'individualisme implique une autre conception de la richesse, que Marx appelle « *le fétichisme de la marchandise* » (1977 : 14). Ceci implique aussi que la modernité, à la différence de la tradition, différencie clairement « l'économie » du « politique », conférant une autonomie relative à chacun des deux domaines. Une précondition à l'émergence de cet ordre est un changement profond dans la conception de la propriété, qui doit être liée à l'individu et non à un ensemble hiérarchique de relations. Autrement dit : la propriété devient aliénable selon les désirs du propriétaire. Le roi doit abandonner sa volonté d'organiser la création de richesse, et « laisser faire, laisser passer » les individus, sans vouloir les subordonner au Tout. C'est une révolution des valeurs. Fidèle à son entreprise de création d'un cadre unique permettant de décrire toutes les sociétés, Dumont rappelle que l'idéologie désigne, dans le monde moderne comme dans le monde traditionnel, l'ensemble des idées et des valeurs partagées par une société. Il la distingue explicitement des « visions du monde » (« world-view ») qui lui semblent trop relativistes. Les idées fondamentales sont des évidences, du sens commun, ce qui va sans qu'on aie besoin de le dire. Elles ne sont pas « inconscientes » mais plutôt « latentes ». On ne peut s'empêcher de noter les innombrables correspondances avec les thèses que soutiendra Marcel Gauchet, plus de vingt ans plus tard, dans un livre dans lequel Dumont est d'ailleurs cité (1985 : 18).

Gauchet semble aussi reprendre de Dumont cette idée que la configuration européenne tient beaucoup au christianisme, car celui-ci connaît le renoncement, comme les Grecs avant eux et les Indiens. Le renoncement, c'est « l'individualisme-hors-du-monde », c'est un premier mouvement qui met Dieu hors du monde, et permet ainsi de le « séculariser », libérant l'économie, cet « individualisme-dans-le-monde ». Comme on s'y attend Dumont estime que les renonçants grecs n'ont pas été jusqu'au bout du geste, puisqu'ils n'ont pas changé le monde (1983 : 40), puisque changer le monde c'est la croissance, ils s'en sont simplement retirés. Le christianisme a ouvert une autre possibilité : « *l'individualisme-dans-le-monde* » (1977 : 24). Pour Dumont cet événement est propre au christianisme car c'est uniquement en lui que l'amour et la fraternité sont donnés ensemble au travers du Christ, instituant une égalité entre humains (1983 : 45). C'est parce que l'Église a articulé *auctoritas* et *potestas* de manière analogue à l'Inde, sur le mode de la complémentarité hiérarchique, que cette disposition particulière n'a pas été activée avant le XVIIème siècle (1983 : 64). L'individu ne serait pas venu à l'existence sans ce processus onto-théologique (1983 : 70), qui est aussi un processus d'humanisation (1983 : 71). La « sécularisation » est la même chose que « l'humanisation », c'est-à-dire le développement de l'humanité comme telle. « *Être-hors-du-monde* » se concentre dans la volonté individuelle, nous quittons alors le naturalisme pour entrer dans « l'artificialisme » (1983 : 77). Bourg et Ferry reprennent évidemment cela. En Inde, a contrario, la société est vécue comme un état de nature, un ordre naturel. Cette évolution a affecté la théorie de l'État, bien sûr. L'État est une création artificielle. Les sociétés segmentaires et hiérarchiques peuvent s'en passer, puisqu'elles sont ancrées dans un ordre naturel qu'il n'est pas besoin de discuter.

Contre l'École de Francfort, Dumont estime que la modernité se définit plus par une rationalité spécialisée que par la rationalité instrumentale (1977 : 28). Et il a raison, en effet, en un sens : c'est bien un aspect fondamental de la modernité. Par contraste la rationalité non-moderne relève de la « *tradition* », qui renvoie plus ou moins « *non-rationnel* », affirme-t-il tout de go (1977 : 30), c'est-à-dire au « *non-spécialisé* », ce qui est suffisamment précis pour mettre en avant ce que la modernité a effectivement en

propre, mais trop vague pour ramener la « *tradition* » au « *non-rationnel* ». L'étape suivante de l'évolution est la séparation de l'économie du politique. C'est l'œuvre de Locke, dans son rejet de la théorie de l'autorité de Filmer, fondée sur la parenté. Il donne un sol ferme à la propriété. Maintenant l'humanité comme espèce est propriétaire de la nature (1977 : 70). La propriété est justifiée par le travail et non plus par le besoin. La clause de Locke est mentionnée mais renvoyée à la « *sagesse médiévale* » et au « *holisme* ». Désormais la propriété est exclusive, et elle devient un facteur d'exclusion (*ibid.* : 74). Avant cela elle était inclusive, comme en Inde. Le caractère possessif de ce type de propriété a été décrit par McPherson, ce n'est pas un élément contingent mais un trait essentiel. En effet. La subordination est remplacée par l'obligation morale : l'intériorisation. La règle de la majorité émerge contre la « volonté commune » de Rousseau etc. nous avons déjà évoqué ce grand récit. En conclusion, les États-Unis sont la forme la plus achevée de cette forme de société qui se situe à l'opposé de la segmentation (1983 : 283).

Dumont reprend donc, sans les confronter avec le terrain ni avec leurs critiques, toutes les thèses que le libéralisme tient sur lui-même, on l'aura compris. Il passe totalement à côté de tout ce que nous avons essayé de montrer jusqu'ici, à savoir que le cadre d'analyse libéral, et même le cadre d'analyse moderne tout entier, est orienté, spécifique à une organisation sociale particulière, et non universel.

Pour Dumont, la réflexivité n'existe que dans les sociétés modernes (1983 : 134), qui sont donc les seules à rendre possible quelque chose comme une « *anthropologie* ». Ce sont les seules qui voient les humains comme une seule espèce. C'est aussi le cas de la sociologie (1983 : 232). Les autres sociétés se distinguent comme « *les vrais hommes* », ayant tendance à voir les autres comme des sous-hommes. Dumont ne se demande pas si le fait de ne conférer la réflexivité qu'aux sociétés modernes, quand on en est issu, ne revient pas à soutenir exactement la même chose : que les sociétés modernes sont les seules où vivent les « *vrais hommes* » puisque les autres inhibent ce trait jugé constitutif de l'humanité qu'est la réflexivité. La sociologie ne met-elle pas cependant en évidence une forme de holisme, dans les sociétés modernes, pourrait-on objecter ? Bien sûr que non, selon Dumont : le holisme de la sociologie n'est que « *méthodologique* » (1983 : 11). Nous, Modernes, sommes donc renvoyés à nous-mêmes comme à une forme particulière mais exceptionnelle d'humanité (*ibid.* : 221), affirme Dumont, sans se demander si cela ne revient pas à dire que les non-Modernes sont des sous-hommes. Cette exception est appelée à se généraliser – universalisme ou impérialisme ? Le progrès économique va transformer tous les peuples en modernes citoyens du monde. Il n'y a qu'un seul modèle de science : mécaniste, descriptive, avec un lien clair entre causes et effets ; c'est la physique qui représente le mieux la science moderne, voilà qui n'est pas pour nous surprendre mais implique un rejet total, implicite, des causalités à l'œuvre dans des domaines comme l'écologie et le vivant. Seuls les Modernes ont une connaissance adéquate de la nature (*ibid.* : 267), chez les non-Modernes l'adéquation entre connaissance et action est garantie par la société (*ibid.* : 291), engendrant un arbitraire qui interdit toute maîtrise de la nature. Dumont conclut : comme l'a proclamé Alexandre Koyré, la modernité a remplacé l'énigme du cosmos par l'énigme de l'homme (1977 : 11).

Ce récit de la modernité est d'une très grande banalité, il reprend les lieux communs et les impensés du domaine, dont nous avons déjà largement examiné les limites. Il reste maintenant à examiner si cela est apparu aussi clairement aux critiques de Dumont.

Réception de la thèse de Dumont

Homo Hierarchicus ayant été publié en premier, c'est sur cet ouvrage que les critiques se sont concentrées. Du côté français, J. Maquet (1967) a expliqué que le livre était globalement convaincant, que l'Inde est effectivement structurée sur la distinction pureté et impureté, mais que Dumont a manqué la distinction entre ce qu'il appelle la « *théorie autochtone* » des castes, et ce que la sociologie comparative peut nous apprendre à son sujet (1967 : 120). Le propos reste toutefois un peu vague, quant à cette distinction. D'un point de vue marxiste Claude Meillassoux (1973) a évidemment contesté le parti-pris de Dumont de mettre l'accent sur l'idéologie plutôt que sur les rapports de production, mais il n'a pas remis en cause les caractéristiques de la modernité. Bref, à ce niveau la discussion n'a pas été « postmoderne », elle s'est au contraire située dans les cadres de la modernité.

McKim Marriott (*American Anthropologist,* 1969) est le premier auteur dans le monde anglo-saxon à écrire une recension de l'édition française de *Homo Hierarchicus*. Son avis est très critique. En bon anglo-saxon, il s'en prend d'abord à « *l'intellectualisme* » de Dumont, qui « *construit sa tentative du haut en bas, partant d'une conception abstraite d'une hiérarchie indienne comprise comme un classement purement relatif et non-compétitif orienté par la seule idée du plus haut et du plus bas* »[139] (1969 : 1166). Plus intéressant, Marriott ajoute que Dumont prend sa propre idéologie occidentale pour un précepte et non pour un exemple, il se pose comme seul capable de comprendre la civilisation qu'il analyse, un peu comme le monarchiste Tocqueville quand il étudie l'Amérique démocratique. Dumont s'intéresse à la caste plus qu'à l'Inde. Voilà qui corrobore nos propres conclusions. D'autres éléments vont dans le même sens. Marriott met les étudiants en garde contre le choix fait par Dumont dans le domaine des textes, le Français n'ayant retenu que certains textes en sanscrit, spéculatifs, rituels et légaux, à l'exclusion des autres types de littérature. Pour Marriott, Dumont ne prend pas l'histoire médiévale et sociale au sérieux, et ses comparaisons avec l'Occident se limitent à la lecture de livres, sans étude de terrain. « *Travaillant avec les termes de Dumont et ses contraintes épistémologiques, un chercheur de terrain aujourd'hui perdrait tout espoir de découvrir une structure politique locale, un système économique villageois, un code d'éthique personnel, ou une idéologie paysanne de quelque nature que ce soit qui soit pertinent par rapport à la hiérarchie des castes qui est proposée* » (1969 : 1169). Marriott conclut que l'analyse des données proposées par le livre est largement structurée par l'idéologie personnelle de l'auteur, et que le modèle proposé est irréaliste et impossible à tester. Au mieux cette tentative est-elle heuristique. Marriott estime néanmoins que sa bibliographie très complète fait de l'ouvrage un guide précieux pour les étudiants qui travaillent sur ce sujet.

Ce commentaire de Marriott est très synthétique, il rassemble et cite la plupart des critiques qui ont été faites à Dumont à l'époque. L'accusation d'intellectualisme non vérifiable a été reprise par C.J. Fuller (1971), Khare (1971a), Tambiah (1972), Kolenda (1976). D'autres ont pointé le fait que le modèle est incapable d'expliquer les nombreuses exceptions à ce qu'il définit pourtant comme la règle : les tribus (Fürer-Haimendorf, 1971), les régions ou castes qui ne suivent pas ce qui est décrit (Khare, 1971a, 1971b), le renoncement et les fonction royales réelles (Heesterman, 1971 ; Duncan & Derrett, 1976). « *Une grande théologie comme celle de Dumont ne peut pas être falsifiée* […] *parce qu'elle opère à partir d'une*

[139] Notre traduction.

perspective ex post, elle peut incorporer et digérer n'importe quoi » (Tambiah, 1972 : 834). Que Tambiah utilise le terme « théologie » est assez intéressant, soit dit en passant, en ce qu'il indique un lien vers des thèses qui errent loin de l'expérience. Edmund Leach mentionne un autre travail dont l'ampleur est comparable, *Society of India* de Mandelbaum (1970) qui cite plus de 700 sources bibliographiques (300 de plus que Dumont) et montre que les varnas ne sont pas une catégorie sociale pertinente. Leach en conclut lui aussi que la thèse de Dumont repose d'abord sur des hypothèses voire des convictions personnelles (Leach, 1971 : 14). Dumont est accusé d'ethnocentrisme (Marriott, 1969, 1977 ; Khare, 1971a), de créer une dichotomie entre « nous », les Modernes, et « eux », les traditionalistes (Tambiah, 1972) sans réellement questionner les biais européens et judéochrétiens qui peuvent fausser une telle conclusion (Marriott, 1977). Beaucoup soulignent que le concept de « dharma » est plus polysémique que ne le dit Dumont (Marriott, 1969 ; Khare, 1971a ; Tambiah, 1972 ; Kolenda, 1976), en particulier il intègre aussi le domaine séculier. C'est aussi le cas du concept de « loi » en France, pourrait-on ajouter, dont nous avons vu, avec Whitehead, les différents sens possibles. Dumont ne cherche pas à maîtriser cette évidente polysémie. Or ce concept de « dharma » est nécessaire pour comprendre les classements (Berreman, 1971a, 1971b). Une dernière critique pointe du doigt le fait que l'analyse de Dumont est le discours de l'élite indienne (Berreman, 1971a : 515 ; Das & Uberoi, 1971). Voilà qui serait cohérent, au moins, avec son approche de l'Occident : là aussi, Dumont n'a retenu que le discours des élites, qui pourrait bien pourtant n'être qu'autojustificateur.

Dumont reçoit toutefois quelques soutiens, notamment Barnett & al (1976). Tambiah et Barnett s'accordent sur une chose : les critiques adressées à Dumont oublient trop souvent le projet de l'auteur, qui est d'avoir voulu tenter une synthèse. C'est d'ailleurs ce qui explique en partie que Dumont n'ait pas répondu à des critiques qui lui semblaient hors sujet. Dumont voulait construire une théorie de l'humanité, pas seulement du système des castes. C'est là-dessus qu'il voulait qu'on lui réponde. C'est là-dessus que nous allons lui répondre.

Quand il revient, plus tard, sur ces critiques, Dumont ne vacille pas. Il estime « *très complexe* » l'accueil qui a été fait à H.H., alors que « très critique » aurait sans doute mieux convenu. Il juge que les indologues y furent favorables mais leur intérêt était limité. On les comprend : leur champ s'étend surtout sur l'Inde ancienne. En sociologie aucune revue importante n'en fit la recension. Et en Inde l'intérêt fut très faible. L'un des seuls articles paru en Inde fut celui de Evelyn Woods dans *Economic and Political Weekly* (1971), un journal progressiste très connu dans les cercles intellectuels. Il est plutôt favorable à Dumont et les raisons sont intéressantes à mentionner. L'auteure déplore en effet que le gouvernement ignore de manière aussi évidente les catégories mobilisées par Dumont, qui lui semblent avoir tant de pertinence dans l'espace public indien. Cela ne valide pas la thèse dumontienne, mais révèle une partie de la configuration indienne, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Dumont doit concéder que le livre n'a soulevé de débat qu'en anthropologie sociale. Ce débat, Dumont le juge à la fois « *très élaboré* » et « *contradictoire* » (Dumont, Introduction à l'édition anglaise d'*Homo Hierarchicus*, 1980). Il voit deux opinions qui lui sont favorables, celles de J.H. Hutton, un britannique qui fut officier dans l'Indian Civil Service, connu pour ses descriptions des Naga de l'Assam, et de Nirmal Kumar Bose, « *un gandhiste convaincu* ». Dumont oublie de mentionner T.N. Madan, qui se montra très satisfait de la réhabilitation de la caste, condamnée depuis Henry Sumner Maine (Madan, 1971 : 8). Il conclut que les faits lui ont plutôt

donné raison, son travail ayant été situé à une place respectable dans les études sur la caste. Et il s'en tient à ces propos assez énigmatiques.

Les critiques ont souvent manqué l'intention de l'auteur, c'est indéniable. Mais Dumont s'est aussi montré assez peu enclin au débat. Il décline l'invitation qui lui est faite par Claude Meillassoux (1973), au motif que l'accusation faite par cet auteur de n'avoir pas pris en compte l'histoire dans H.H. justifiait son abstention (H.H., 1980, Introduction note 5). Pourtant Meillassoux avait raison : sa manière de tenir compte de l'histoire a été de lire des textes vieux de plusieurs siècles sinon de plusieurs millénaires, comme si rien n'avait changé. C'est évidemment très insatisfaisant. Il est vrai que Dumont n'avait pas beaucoup de matériau académique. Banerjee-Dube constate en effet, des décennies plus tard, que l'histoire des castes, au sens habituel du mot « histoire », n'existait pas (Banerjee-Dube, 2007 : XV). Les données empiriques sont certes manquantes mais le problème méthodologique demeure : comment statuer sur l'évolution des castes sans cela ? L'ignorer conduit Dumont vers un usage « transcendant » de la raison, au sens kantien. On devine toutefois que la véritable raison du refus de débat avec Meillassoux était le marxisme de ce dernier ; à la même époque Dumont refuse un débat avec un autre marxiste, G.D. Berreman au motif que ses arguments sont des « *slogans politiques* » (Dumont, 1971 : 59). Dumont répondit seulement à Marriott, estimant que sa présentation était la mécompréhension la plus systématique de son livre qu'il aie jamais vu. Pour lui la plupart des accusations ne tiennent pas, les biais mis en avant par Marriott ne sont pas démontrés. Dumont attribue cette résistance des critiques devant le fait de la hiérarchie à leur aversion moderne pour cette forme d'organisation. On conviendra que c'est assez commode. Les observateurs s'accordent d'ailleurs pour estimer que l'auteur était souvent cavalier dans la réfutation de ses opposants (Smith, 1981 : 102). Dumont aussi affirmé, pour justifier son silence, que le livre se défendait tout seul, et qu'il avait quitté le champ des études sur l'Inde. Il estimait d'ailleurs que ses idées gagnaient du terrain (H.H., 1980 : Préface), que Tambiah et Leach auraient ainsi adopté sa thèse sur l'Inde ancienne. McKim Marriott a en effet évolué sur certains points et, à la suite de sa réponse à Barnett & al. (1977), il exprima de la solidarité avec la tentative de Dumont. Il quitta le behaviorisme et chercha à construire une « *ethnosociologie de l'Inde* ». Ce projet n'a pas abouti, Marriott s'est enfermé dans une formalisation complexe dans laquelle il était le seul à pouvoir se repérer (Khare, 1990 : 180). Mais jamais Marriott ne se résolut à s'en tenir à la synthèse proposée par Dumont qui, faute de concurrence à la hauteur, pourrait-on dire, continue de faire référence, y compris en France, pour qui s'intéresse à l'Inde. Si Dumont s'est imposé dans le champ des études indiennes, c'est plus par défaut que par le bien-fondé de sa thèse centrale à propos du « système » des castes. Aujourd'hui le livre est plutôt considéré comme une une porte d'entrée dans les études sur les castes dont il faut savoir sortir ensuite. Le problème est que les non-indianistes ne vont pas au-delà, faute d'ouvrage de synthèse comparable.

Le débat sur Dumont est devenu un lieu commun du domaine. Dumont a donc profondément influencé le champ et ses méthodes (Lardinois, 2007 : 263). Le journal qu'il a fondé, *Contribution to Indian Sociology*, est devenu une référence. Pourtant le projet originel, celui d'une « sociologie indienne » qui serait distincte d'une « sociologie de l'Inde », a quelque peu été laissé de côté par celui qui lui a succédé, T.N. Madan, pour différentes raisons. La première est pragmatique : nombreux sont ceux qui ont reculé devant un tel projet, jugé trop immense. Les anglo-saxons préfèrent les études de terrain, qui évitent la généralisation, même s'ils s'intéressent à cette caractéristique dont ils jugent qu'elle est très française. Avec

l'affaiblissement du structuralisme le projet d'une « anthropologie générale » a aussi suscité moins d'intérêt. Enfin la montée du « postcolonialisme » a mis en défaut l'idée principale, au motif qu'une telle entreprise ne peut être « qu'idéologique » au sens de Marx, cette fois : au service de la domination.

Cette résistance de la thèse dumontienne peut étonner. Comment une synthèse reposant sur des biais aussi manifestes que ceux que nous avons mis en évidence plus haut à propos de ses thèses sur la modernité a-t-elle pu résister aussi longtemps à la critique ? Un élément d'explication est que les travaux de Dumont ont rarement été étudiés comme formant un tout (Lardinois, 2007 : 286). *Homo Hierarchicus* a été analysé sans lien avec *Homo Aequalis* et les *Essais.* Nous retrouvons ici le biais habituel, induit par la spécialisation des savoirs et les effets de sérialité. Les travaux de Dumont sur l'individualisme ont été discutés par les philosophes et les politistes, et H.H. par les indianistes, les spécialistes de chacun des deux champs se trouvant confrontés à un manque de maîtrise suffisant de l'autre champ pour pouvoir mener une discussion solide. Lu hors du champ des études indiennes, H.H. a été pris comme tel, ignorant les critiques des autres indianistes qui, n'ayant pas investi le champ des politistes, ne sont pas lus. A contrario les spécialistes de l'Inde ne connaissent pas assez les travaux sur la modernité pour pouvoir situer la position de Dumont. Les biais mis en évidence par Whitehead jouent à plein. Mais ce n'est pas la seule raison. L'exemple de Sternhell nous a déjà montré comment une thèse mal fondée peut malgré tout devenir incontournable, structurant le débat, obligeant les protagonistes à y avoir recours, sous peine d'être soupçonnés de *ne pas vraiment savoir*. Enfin si les lecteurs non-indianistes de Dumont ne vont pas plus loin, c'est aussi parce que l'ouvrage leur paraît vraisemblable ; d'ailleurs, quand le simple touriste arrive en Inde, ce sont les castes qu'il cherche. Dans le champ des sciences politiques et de la philosophie c'est sans surprise par les auteurs libéraux que Dumont fut accueilli : *Cahiers Vilfredo Pareto* (*Revue Européenne des Sciences Sociales*, 1984), *Esprit*, *Le Débat*. Dumont tient d'ailleurs à remercier Pierre Nora et François Furet (1977 : 7), deux auteurs très proches de Gauchet. On finit par se demander ce que la thèse de Gauchet apporte à celle de Dumont.

5.4.2. L'Inde aujourd'hui et le débat sur la modernité

Venons-en maintenant au débat politique tel qu'il a lieu en actes en Inde. Dumont fait autorité, pour qui ne veut voir de l'Inde qu'un seul livre, puisqu'il n'y a qu'une seule synthèse, et il est difficile, pour un non-indianiste, de lui opposer des arguments convaincants, sans devoir devenir indianiste. À l'inverse les indianistes, n'étant pas spécialistes de la modernité, peuvent difficilement contextualiser Dumont de telle manière à mettre en évidence les biais, pour le lecteur non-spécialiste. Cette situation est similaire à ce que les technologues appellent un « lock-in » : une situation de blocage, qui rend une solution incontournable, en dépit de son inefficacité, par rapport à son but. Un exemple qui est universellement cité en la matière est celui du clavier Qwerty, mis en place sur la base d'un critère qui paraît aujourd'hui complètement absurde : parce que c'est la configuration de lettres qui est la moins pratique, ce qui avait pour vertu, à l'époque des machines à écrire mécaniques, de réduire le nombre de blocage des marteaux provoqué par la vitesse excessive avec laquelle tapaient les secrétaires. Une fois que des milliers puis des centaines de milliers de personnes ont été formées sur ce clavier, en changer la configuration est devenu impossible. C'est un effet de sérialité.

Ce que nous allons faire, pour tourner le problème, est plutôt d'utiliser le débat autour de Dumont et de ses catégories pour vérifier le bien-fondé de notre anthropologie par provision, d'un côté, et les biais que nous avons déjà pu détecter, dans la lecture que cet auteur fait de la réalité sociale, en générale, par-delà les différences qui existent entre l'Inde et l'Occident. Incapable de définir si un « système des castes » existe, nous sommes par contre capables de mobiliser le débat sur les castes pour réarticuler les concepts de manière à réduire les biais dont Dumont fait montre en faveur de la modernité.

Que devient la caste et le « *système des castes* », dans le débat indien ? La plupart des observateurs ont pensé que la caste était une institution archaïque vouée à une disparation rapide (Deliège 2004 : 200), jusque dans les années 1990. Mais elle persiste. En 1949 60% des Indiens pensaient que la caste disparaîtrait rapidement, ils n'étaient plus que 40% en 1969 (Kuppuswamy, 1973 in Deliège 2004 : 201). Cette observation suggère que Dumont avait vu juste, d'une certaine manière : la caste « résiste », elle n'est pas une convention superflue, elle est un « élément immobile » ou en tout cas faiblement mobile. Dumont a-t-il raison ? Ce qui paraît toutefois contradictoire est que cette immobilité n'a pas empêché la croissance économique explosive de l'Inde, après avoir longtemps connu ce légendaire « *hindu rate of growth* » qui confortait la thèse de l'extrémisme indien en matière de hiérarchie. Ce fait ne prend-t-il pas Dumont en défaut ? De quelle manière ? Comment des castes aussi rigides ont-elles pu s'adapter aussi vite ? Et comme expliquer cette autre spécificité de l'Inde, qui est d'être la démocratie qui déjoue tous les pronostics des spécialistes occidentaux du domaine, notamment d'être la seule démocratie issue des décolonisations qui n'ait jamais connu d'interruption. Comment l'économie et la démocratie ont-elles pu se mettre en place, si la hiérarchie de pureté est si rigide ? Comment l'Inde se situe-t-elle par rapport à la modernité ? Différentes réponses ont été données, nous allons les examiner successivement sous quatre angles : la question du sécularisme, de l'économie, de la nation, et enfin de l'écologie.

L'Inde est-elle « religieuse », par opposition au « séculier » ?

Le premier problème qui se pose quand on s'intéresse à l'Inde des castes, ce n'est pas « les castes », mais « l'Inde ». Cet « ensemble pratique » n'a pas l'évidence et l'unité qu'on lui accorderait d'emblée, à la lecture de Dumont, des ouvrages de vulgarisation, des négociations internationales ou des guides de voyage. Ce qu'est « l'indianité », où elle commence et où elle s'arrête est un enjeu qui reste très vif en Inde. Le nexus est faiblement structuré. En fait sa structuration doit beaucoup à l'extérieur, aux Anglais. L'Inde est davantage préhendée de l'extérieur qu'elle ne l'est de l'intérieur, pourrait-on dire en utilisant le vocabulaire de Whitehead. C'est un élément essentiel aussi sommes-nous contraints de démarrer notre enquête par ce côté, dont on va voir qu'il a tout de suite un lien étroit avec ce que le terme « religion » indique.

« Inde » en anglais se dit « India », terme qui vient du perse « hindu », daté de 800 ans environ avant Jésus-Christ. Il désignait alors le nom que les Perses donnaient aux gens qui vivaient au-delà du fleuve Indus, ce qui n'indique aucun élément nécessaire d'unité entre eux. Les Mongols ont ensuite utilisé ce nom pour désigner les habitants du sous-continent, quand ils sont arrivés, et de même les Britanniques après eux. « Hindouisme » vient de « hindu » et ne désigne donc pas d'emblée une « religion ». Cet usage n'est guère attesté avant la fin du XVIIIème siècle, et n'était toujours pas d'un usage commun à la fin du 19ème.

C'est paradoxalement Vivekananda (1863-1902) qui semble être le premier à prétendre que « l'hindouisme » est une religion unique, au sens d'une voie d'interaction spécifique avec l'Absolu. C'est paradoxal puisque, comme ce sera aussi le cas des nationalistes que nous examinerons plus loin, Vivekananda se trouve à exalter une unité politique comme sienne alors qu'elle a été largement reçue de l'extérieur, via le colonialisme. Cette posture s'explique encore par les effets de sérialité : pour mobiliser contre les Anglais, c'est bien sur l'unité « indienne », créée par les Anglais, qu'il fallait s'appuyer. Nous y reviendrons plus loin. Il est utile de noter que les Indiens utilisent aussi le terme « Bharat » pour désigner leur pays, un terme qui renvoie à une terre mal définie mais couvrant semble-t-il à peu près la même aire géographique, et évoquée dans le Mahabharata, comme son nom l'indique (Maha-Bharata : la Grande Inde).

La centralité de la caste dans le regard occidental tient à un autre élément, qui explique que le lien avec la religion ait très tôt été vigoureux. Les Manusmirti ou « lois de Manu » sont en effet le premier texte traduit en anglais, par le fondateur de l'indologie, William Jones (1746-1794), en 1798 (Doniger & Smith, 2001 : xvii). C'est ainsi que la question de la « caste » entre dans le monde savant occidental. Or ce texte comporte des dispositions de type juridiques pour un ordre social fondé sur quatre « varnas », auxquelles les castes seront identifiées, relativisant ainsi les jatis. L'indologie restera marquée par ce départ qui oriente la connaissance « de l'Inde » vers les textes anciens, et encore seulement certains d'entre eux, relatifs au sacré et au religieux, ou plutôt : à ce que nous avons appelé la superstition. L'indologie laisse de côté les récits de voyage. Elle n'a même pas toujours besoin de se rendre en Inde. Si Jones est juge à la cour de Calcutta, Max Müller (1823-1900), considéré comme l'un des plus grands indologues, ne s'y rend qu'une seule fois, et le plus fameux historien de l'Inde, James Mill, dont l'œuvre a été canonisée et servi pour la formation de nombreux Britanniques en partance pour le sous-continent (Dirks, 2001 : 37), ne s'y est même jamais rendu. C'est ainsi que se construit la connaissance que l'Europe se fait de l'Inde, qui dépend aussi, il est vrai, de moyens de communication très différents.

William Jones est linguiste. Il est le premier à faire l'hypothèse que le sanskrit et les langues européennes ont une racine commune, un langage « indo-européen » dont il suppose qu'il était parlé par un peuple unique : « les Aryens ». Comme le sanskrit est proche de l'ancien iranien et de l'anatolien, une thèse se met en place, selon laquelle les Aryens ont envahi l'Inde vers -2000, venant d'une région appelée « Aryavarta », quelque part dans l'actuelle Asie Centrale. Les premiers écrits « indiens » (les Védas) seraient venus avec eux. Voici donc comment se forme une première thèse sur l'origine du système des castes, et sa nature, thèse que l'on retrouve par exemple encore chez Marcel Mauss, et qui a marqué la perception que l'Europe se fait de l'Inde : les Manusmirti sont « la loi des hindous », une loi sacrée, venue du pays des Aryens, qui organise la société en quatre castes réglées par la pureté, plus ce groupe hors caste que sont les Intouchables.

Une telle thèse est pourtant très discutable, à commencer par les textes « sacrés » eux-mêmes. Le plus ancien des Védas, le Rg-Veda, ne mentionne en effet que deux varnas, et non quatre : les « *aryas* » et les « *dasas* ». D'après l'historienne Romila Thapar, ces deux catégories renvoient à un mode de vie, à une culture, et non au religieux (Thapar 2002 : 112). Il n'y a aucune référence aux « *Brahmanes* » dans le Mahabharata (Thapar 2002 : 121), écrit ultérieurement, entre -400 et +400, dont Dumont ne tient pas

compte. Si les Manusmirtis étaient si structurants que cela, pour la société indienne, depuis si longtemps, pourquoi ne sont-ils pas mentionnés ? Ils devraient au contraire être omniprésents. Pour Romila Thapar les lois de Manu ne sont donc pas aussi anciennes que le disait Jones, ni aussi influentes et représentatives. Elles ont probablement été rédigées entre -200 et +200, par des prêtres Brahmanes conservateurs qui n'ont jamais eu le pouvoir de les mettre en œuvre. Sans cela comment expliquer leur absence dans les témoignages historiques qui sont disponibles ? Mégasthène, qui vint en Inde avec Alexandre, en 327, n'en dit rien. Il mentionne brièvement non pas quatre mais sept divisions sociales, sans aucune référence à la pureté ni au sacrifice. Ce sont de simples divisions professionnelles (Thapar 2002 : 62). Pour Thapar le système des castes émerge un millénaire plus tard, pendant la période Gupta (+300 / + 700) (Thapar 2002 : 124) qui est considérée par les indologues comme « l'âge d'or » de l'Inde, en raison de la production intense d'écrits en sanskrit. Pour Thapar c'est plutôt de « *Renaissance brahmanique* » (Thapar 2002 : 280) dont il faut parler : c'est plutôt un tournant conservateur, contrastant avec la période Maurya qui l'a précédée, qui aurait été plus ouverte, plus dynamique. Mais la période Gupta non plus ne témoigne pas non plus d'une généralisation des varnas. Un grand nombre de « *dharma sastra* » (traités de loi) n'ont à l'époque aucun but religieux. Ces écrits sont nombreux, et le *Manu Dharma Sutra*, écrit à cette époque, est le plus conservateur de tous (Thapar 2002 : 261). Ajoutons que la période Gupta ne fut pas seulement « religieuse » : c'est à cette époque qu'Aryabhata calcule la valeur de « pi » et la longueur de l'année solaire, et qu'est créée l'école de logique Nyaya (Thapar 2002 : 324). Les « Lois de Manu », ce texte considéré comme fondateur de la société indienne, côté occidental, en vient donc à ne pas représenter grand-chose, ni avoir forcément de dimension religieuse, côté indien.

Pour Thapar l'âge d'or se situe plutôt durant l'empire Maurya (-321 / -185), à fondement bouddhiste. On trouve alors des écrits qui ne sont pas mythiques mais « politico-économiques » tels que les Édits d'Ashoka, à Delhi et dans le Karnataka, et le traité de Kautilya sur l'économie, l'*Arthashastra* (Kautilya, 1971). Ces écrits ne font à nouveau aucune mention des castes. Ashoka démontre au contraire sa pratique de la tolérance en organisant des conciles religieux (Thapar 2002 : 181). Ses lois sont proches de la théorie bouddhiste de l'État, dont Thapar estime qu'elle est très proche de la théorie occidentale du contrat social. Pour Amartya Sen et Romila Thapar l'époque bouddhiste fut très libérale. Le traité de Kautilya n'est pas inférieur à celui d'Aristote. Les varnas n'existaient pas, il n'y avait que des « jatis », une catégorie qui renvoyait à tout type de groupement, sectes, professions, clans, villages, chefferies etc. Une jati, c'est un nexus, un « ensemble pratique » au sens de Sartre ; elle n'a pas de lien nécessaire avec la pureté ou la religion. Les jatis étaient flexibles et ouvertes, dans les limites, évidemment, que nous avons rappelées plus haut. Nul « système des castes » au sens de Dumont n'était donc observable, jusqu'à ce moment-là.

L'histoire récente de l'Inde permet aussi de mieux comprendre comment se joue la question de la religion, dans son lien avec les domaines séculiers. Le détailler est rendu nécessaire à partir du moment où le regard occidental (ou moderne) va avoir tendance à chercher en Inde des lignes de démarcation familières entre les différentes sphères (religion, politique, économie etc.), et ne va pas les trouver, sans que cela n'indique automatiquement la direction du « manque » d'universalité. Les choses sont en effet plus compliquées qu'elles n'en ont l'air. Les sécularistes du Indian National Congress (INC) tels que Nehru, qui étaient d'éducation occidentale, avaient en effet une lecture de la caste largement fondée sur l'indologie. Elle leur semblait être un enjeu d'ordre purement religieux, qui devait être renvoyé au domaine privé. L'Inde devait

être modernisée, et Nehru pensait, comme bien d'autres, que les institutions telles que la caste allaient décliner avec le développement de la science et de la technologie. Les socialistes sécularistes comme Bipan Chandra évitent toute référence aux Vedas, ils tiennent la caste pour une manifestation locale de la « *fausse conscience* » (Sarkar, 1983 : 55). L'enjeu du « *communalisme* » (conflits entre communautés religieuses) est considéré comme une question « petite-bourgeoise » par excellence (Bipan Chandra, 1984 : 40). E.M.S. Namboodiripad, l'un des leaders du Parti Communiste Indien, explique pourquoi les luttes des Intouchables sont considérées comme faisant diversion par rapport à l'ennemi principal qui est l'impérialisme (Omvedt, 1994 : 177; Namboodiripad, 1996 : 144). C'est donc en grande partie dans les catégories occidentales que se construit le nationalisme indien.

D'autres acteurs de l'époque estiment toutefois que cette posture est intenable, car elle revient à se couper du soutien populaire. Rejeter toute pertinence aux castes, c'est laisser de côté un pan entier de la vie indienne réelle. Les ignorer n'est peut-être même pas les affaiblir. On voit ici tout le jeu de ce que Whitehead appelle « l'importance ». Accorder de l'importance aux castes peut conduire à les renforcer, au détriment de l'indianité et donc de l'État. Mais cela peut aussi conduire au rejet de l'État, à un État despotique, ou au moins à son impuissance, au motif de l'ignorance des réalités locales. L'État est quasi-souverain, et non souverain ; il n'a de pouvoir que s'il s'appuie sur les structures sociales. Pour Bal Gangadhar Tilak, un brahmane du Maharashtra, l'indépendance exige de renforcer les ressources autochtones, pour porter un coup violent aux Anglais. En 1907 les « Extrémistes », autour de Tilak et Aurobindo Ghose se séparent d'avec les « Modérés » de l'INC et entendent agir de manière plus directe (Sarkar, 1983 : 91). Ils estiment aussi que « l'hindouisme » est la culture du sous-continent, et non sa religion, et qu'elle ne doit pas être dévaluée par les Indiens comme l'ont fait les Anglais, qui n'ont voulu y voir qu'infériorité et superstition. L'indépendance implique de prendre en main sa destinée, avec ses ressources propres. Pour Tilak et Dayananda Saraswati les Védas sont le cœur de la culture indienne et datent de plus de 6500 ans. Le nationalisme doit revitaliser cette tradition, et pas seulement moderniser. Pour eux l'hindouisme est une culture, séculière. Elle comprend un sous-domaine « religieux », défini par Vivekananda, mais ne saurait s'y réduire. Le risque, ici, est de renforcer la suprématie des brahmanes, par la même occasion.

La version proposée par Vivekananda place le sous-continent sous un jour très favorable. Pour lui l'Inde était entièrement aryenne. Il n'y avait qu'une seule caste, qui comprenait aussi les musulmans. Les sous-groupes étaient le fait de la profession, comme expliqué dans le Mahabharata, pas du degré de pureté. « Brahmane » n'était pas une qualité héritée mais le nom des « gens de dieu », ceux qui avaient atteint un niveau élevé de vertu. C'était l'idéal de l'humanité en Inde, comme le suggère l'économiste Amartya Sen (Sen, 2006 : 91), prix Nobel d'économie 1998, et d'origine brahmane. « Arya » ne se référait pas non plus à une race, mais à une qualité acquise : la noblesse (O'Hanlon, in Banerjee, 2007 : 179). Mais depuis cette époque la société a été corrompue et certaines catégories ont monopolisé le « *brahminhood* ». Vivekananda voyait sa mission dans la restauration de la spiritualité essentielle de l'hindouisme, dont il estimait que la tolérance était la plus grande de toutes les religions[140]. Pour Amartya Sen n'importe qui avait une chance de passer de la caste la plus basse à un état plus élevé (Sen, 2006 : 96). La position de l'Arya Samaj, une organisation fondée en 1875, est proche de celle de Vivekananda, dont les textes et

[140] Comme il l'a fait dans son célèbre discours au Parlement Mondial des Religions à Chicago en 1893.

prises de positions jouent encore un rôle important dans l'Inde contemporaine.

Au contraire de la caste unique de Vivekananda, Tilak et la Hindu Mahasabha (« grande assemblée hindoue ») ont jugé que les musulmans ne faisaient pas partie de l'Inde. Pour Tilak qui est un leader populaire des luttes nationalistes dans le Maharashtra les Marathas doivent combattre les Anglais comme ils ont combattu avec succès contre les Mongols, qui ont apporté l'Islam. V.D. Savarkar (1883-1966) développe en 1923 une thèse proche de celle de Tilak, qui va avoir une très grande influence par la suite sur la vie politique indienne. Sa conception de « l'indianité » appelée « *Hindutva* » renvoie à une nation, une race, une histoire (Sharma, 2003 : 156). Sa thèse est souvent décrite comme un « *nationalisme culturel* » (*ibid.* : 1). Pour Tilak et Savarkar, les castes ont été corrompues, les Brahmanes n'apportent plus le savoir, les Kshatriyas ne combattent plus, les Vaishyas sont devenus égoïstes et les Shudra ne servent plus la communauté. Ceci affaiblit « Aryavarta », présenté comme le véritable pays des Hindous (*ibid.* : 5). L'Hindutva évoque la nécessité d'une transformation sociale, pour restaurer le bonheur et l'ancienne harmonie. Ils s'appuient sur des valeurs masculines, rejettent la féminité mise en avant par Vivekananda, accusent le bouddhisme et le jaïnisme d'avoir féminisé la société, et s'opposent à la non-violence. Ils s'appuient surtout sur les Védas et les Upanishads, rejettent les Purunas, les sectes et la Bhakti comme autant de superstitions et déviations de la vérité. La Bhakti est une forme de pratique qui permet d'échapper aux varnas, dans la vie terrestre, et les Purunas, des textes tardifs écrits entre 400 et l'an mil de notre ère, soutiennent notamment que les quatre castes appartiennent à la même caste (Sen, 2005 : 11 ; Nath, 2009).

Gandhi de son côté était très opposé à l'exclusion des musulmans, et à l'intouchabilité. Pour lui la caste relève de la coutume, pas de la religion, dont le domaine se borne à la spiritualité. C'est sur cette base qu'il demande au brahmane Nambudini Brahmin en charge du temple de Vaikam si Dieu est dans les Védas ou dans les voix des intouchables (Zelliott, in Banerjee, 2007 : 198). C'est pour cette raison aussi qu'il rebaptise les intouchables du nom de « Harijan », enfants de Dieu. Pour Gandhi les varnas doivent être comprises comme volontaires, elles sont un idéal qui doit rester ouvert à la discussion et non un ensemble de règles contraignantes qui sont à imposer et à respecter. Pour lui le problème principal est la discrimination dont sont victimes certaines professions, jugées « sales », c'est le seul élément à abolir.

Telle n'était pas la position de d'Ambedkar (1892-1956), célèbre avocat intouchable issu du Maharashtra et considéré comme le père de la constitution indienne. Le voyageur peut d'ailleurs voir un peu partout en Inde ce petit homme en costume occidental portant un gros livre sous son bras : c'est la Constitution de l'Union Indienne. Ambedkar étudie à la Columbia University aux États-Unis et se trouve confronté à la discrimination à son retour en Inde. Il décide de devenir leader de la lutte des « Dalits », un terme qu'il met en avant en 1928 et qui signifie « *brisé en plusieurs morceaux* » (« *broken into pieces* » - Rao, 2009 : 15). Pour lui il est très clair que la discrimination est fondée sur la religion : « *la caractéristique principale* [de la discrimination] *est l'isolation et l'exclusion réciproque, qui sont les marqueurs des castes en Inde, et qui sont maintenus non par la routine mais par la foi* »[141] (Ambdekar, 1945 : 185). Reste à savoir quels sont les fondements de cette « foi », notre anthropologie fondamentale a montré à quel point ce terme n'avait pas l'évidence qu'on lui prête souvent. Les difficultés concrètes qui sont rencontrées par Ambedkar dans

[141] « *the chief distinguishing feature is the isolation and exclusiveness which are the hall-marks of the castes in India and which are maintained as matter not of routine but of faith* » (notre traduction)

son combat peuvent en donner une idée plus précise de la nature de l'obstacle. Il commence sa lutte en cherchant à obtenir un droit d'entrée dans les temples réservés aux brahmanes, au motif ou au prétexte de la pureté. Comme la loi britannique considérait que les temples sont un enjeu religieux et donc d'ordre privé, c'était la coutume qui prévalait. Ambedkar a donc été contraint de commencer par faire reconnaître que les temples étaient d'utilité publique. Il remporte quelques succès dans ce domaine. Le passage du privé au public indique toutefois en creux que les lignes du « sacré » sont très mouvantes, et diversement interprétées par les parties en présence, contrairement à la vision monolithique et consensuelle théorisée par Dumont. Une telle diversité d'opinion ne tient pas à un « relativisme » mais à des différences de situation. Ce qui est moyen pour les uns est obstacle pour les autres.

Le cas des temples s'inscrit toutefois de manière trop évidente dans le champ religieux. Voyons ce qu'il en a été du côté politique. En 1932 Ambedkar demande un électorat séparé pour les Dalits, sur la base de ce qui avait été accordé aux musulmans : c'est le Government of India Act de 1909, connu sous le nom de « réforme Morley-Pinto ». Pour une bonne partie du public indien, ces réformes avaient consisté à appliquer la règle du « *diviser pour régner* » (Chakrabarty & Pandey, 2009 : 280) et semé les ferments de la Partition, qui demeure le grand traumatisme national. Gandhi s'oppose donc à des divisions supplémentaires, et entame un jeûne à mort. Ambedkar lui rétorque que craindre la partition, c'est agiter une fausse menace, puisque la discrimination est une forme de séparation de fait (Ambdekar, 1945 : 184). Mais il s'incline finalement. Le « Poona Pact » de 1935 réserve des sièges pour les « Depressed Classes », mais il n'y a pas d'électorat séparé. L'Inde pratique donc dès cette époque ce qu'on nommera aux États-Unis la « discrimination positive », des décennies plus tard, que l'on verra comme une grande avancée démocratique. On comprend que dans un tel contexte les déclarations de Robert Dahl, ce spécialiste mondialement célèbre de la démocratie, à propos du caractère improbable de la démocratie indienne, aient pu faire sourire les intéressés, puisque d'une certaine façon, en regard de la question de la discrimination, la démocratie des États-Unis avait plusieurs décennies de retard sur le sous-continent. Encore fallait-il que les lettrés indiens disposent d'observateurs dans ce pays, ce qui ne s'est produit que tardivement...

Ambedkar met ensuite beaucoup d'énergie dans la Constitution, qui prévoit un certain nombre de dispositions sur les droits fondamentaux (Partie III) telles que l'égalité devant la loi (Art. 14), l'interdiction de toute discrimination de religion, race, sexe, caste ou lieu de naissance (Art. 15), l'égalité d'opportunité devant l'emploi public (Art. 16), l'abolition de l'intouchabilité (Art.17), le droit d'expression (Art.19), la protection de la vie et de la liberté personnelle (Art.21), la liberté de religion (Art. 23-28) etc. La Constitution prévoit en outre des dispositions pour protéger les minorités (Art. 29 à 31). Mais le texte est peu suivi d'effets pratiques. La loi ne fait pas tout. À la fin de sa vie Ambedkar ne voit pas d'autre solution que d'appeler à une conversion massive des Dalits vers le bouddhisme (*The Buddha and his dhamma*, 1956). Il n'est pas beaucoup suivi. L'une des raisons n'est pas religieuse mais pragmatique : le fait de se convertir revenait à s'interdire l'accès aux dispositions prévues par les réservations... La Constitution prévoit en effet que les places réservées dans l'administration centrale soient destinées aux « *tribus répertoriées* » (« *Scheduled Tribes* ») qui représentent 8% of the population[142] et aux « *castes répertoriées* » (« *Scheduled Castes* »), qui sont 16% (Source : Government of India, Census Data, 2001). 27% des emplois publics et universitaires leur sont aussi réservés. En 1977 devant la persistance des

[142] Le lecteur doit garder à l'esprit que les Dalits sont hors du système des varnas, comme les Adivasis.

discriminations la « Commission Mandal » adopte onze critères pour identifier les groupes qui peuvent être considérés comme victimes de discriminations : âge de mariage, participation des femmes, proportion d'enfants scolarisés etc. Une nouvelle catégorie est créée, elle s'appelle les « *Other Backward Castes* » (OBC) et constitue 54% de la population. Les recommandations restent lettre morte jusqu'à ce que le gouvernement de V.P. Singh ressorte le dossier et s'attire une forte critique de la part des écoles et universités – à la fois en faveur et contre les réservations. Certains étudiants tentent de se donner la mort. Les opposants affirment que les réservations ne sont pas adéquatement ciblées, qu'elles vont réduire la qualité de l'élite. Les supporters rétorquent que le mérite sans l'égalité n'a pas de sens. En 2000 Aditya Nigam note qu'une des conséquences de ces débats est que les « sécularistes » ont découvert le caractère séculier des castes, en particulier dans le cas du mouvement Dalit (Nigam, 2000 : 4257).

Plus surprenant encore, au premier abord tout du moins : c'est au motif de la nature « culturelle » de l'hindouisme le gouvernement a voté plusieurs lois réglant la vie privée des Indiens, ainsi le célèbre Hindu Marriage Act (1955), qui reconnaît le droit au divorce et encourage les mariages intercaste, ou le Dowry Prohibition Act 1961 qui règle la dot, contribution de la famille de la mariée à la famille du mari, qui peut être exorbitant et pousser les familles à l'infanticide pour éviter l'endettement et la misère. Ces règles étaient considérées comme « privées » par la loi anglaise – qui avait pourtant permis, non sans contradictions, le Indian Christian Marriage Act en 1889, le Muslim Marriage Act en 1939 etc. Le Hindu Marriage Act 1955 est vu par les partisans de l'Hindutva comme un exemple de la non-neutralité de l'État et de son interférence en matière de religion et de vie privées...

Les positions d'Ambedkar et de Gandhi ne résument pas celles des Dalits. Jotirao Phule (1827-1890), le leader Intouchable des Mahar du Maharashtra a choisit une autre voie : celle de faire reconnaître la « culture Dalit ». L'histoire joue encore un rôle important dans cette stratégie. Phule explique la domination aryenne par l'invasion (Phule in Deshpande, 2002 : 8), et rappelle que les Mahars, d'origine dravidienne, ont combattu avec succès vingt et une fois les Aryens avant d'être battus (Rao, 2009 : 45). Étant guerriers, les Mahars étaient Kshatriyas. Ce n'est que quand ils ont perdu qu'ils sont devenus Shudras, apportant par là un soutien à la théorie qui veut que les varnas ne sont pas une identité fixe, attribuée de manière héréditaire et pour toujours. Les Shudras sont ceux qui ont combattu mais ont été battus, et les « *Atishudras* » (actuels Intouchables) sont ceux qui n'ont pas combattu. Pour Phule les varnas ne sont rien d'autres qu'une idéologie perfide construite par les Aryens dans le but de dominer. Phule estime donc que l'enjeu des castes est séculier, le mépris étant un trait hérité d'une ancienne défaite militaire. Phule a cherché à allier les Dalits et les Marathas non-brahmanes sur la base d'une communauté séculière : le Bahujan Samaj (« la majorité ») (Rao, 2009 : 44). Les combats ont gagné de l'audience. Le Dalit Panther Party est fondé en 1972 à Bombay avec l'intention d'utiliser la violence pour parvenir à ses fins. Le terme est aujourd'hui largement utilisé dans les luttes sociales indiennes.

M.N. Srinivas, dans sa célèbre étude sur les Coorgs (1952), a été le premier à montrer que la promotion sociale existait bel et bien, dans une société supposée immobile. Proche de Dumont, il a mis en évidence un processus de « *sanskritization* », par lequel les basses castes adoptent le mode de vie des brahmanes (Srinivas, 1956 : 200). Plus tard Surajit Sinha a montré une autre voie : la « *rajputization* », par laquelle les castes basses s'élèvent en adoptant le mode de vie de la « caste dominante », sans aucune référence ni à

pollution ni à la pureté (1962 : 35-80). Dans les années soixante-dix les concepts se multiplient pour décrire la mobilité des castes, vers le haut ou vers le bas : « occidentalisation », « tribalisation » etc. (Carroll, 1977). On découvre aussi que les groupes peuvent migrer, changer de nom, de profession, de passé, fusionner ou se scinder. La perspective choisie est aussi très importante : la qualité que les uns reconnaissent aux autres peuvent être niées par les intéressés, et la pureté est loin d'être l'unique critère. Les Nadars du Tamil Nadu ont ainsi réussi à faire reconnaître la qualité qu'ils s'attribuaient (Dennis Tamplemann in Banerjee, 2007 : 93-96). Les Meos du nord-est de l'Inde furent probablement des guerriers (Rajputs), puis des pasteurs sous les Mongols, s'organisant brièvement en un royaume (1775), avant que la loi coloniale ne les assimile à une « tribu criminelle », puisqu'ils refusaient de se soumettre... Les Kallars furent guerriers avant de s'établir et cultiver (Anand Pandian in Banerjee, 2007 : 153-155). Ajoutons qu'entre les registres officiels et l'histoire orale, l'écart peut être énorme (Shail Mayaram, in Banerjee, 2007 : 109-112). Dans le village de Karani les Brahmanes n'ont aucun pouvoir et ne possèdent rien (Jean-Luc Racine, in Banerjee, 2007 : 236-250). Kancha Ilaiah donne l'exemple d'un village dans le sud où n'existe aucune jati et personne n'a jamais entendu parler de « l'hindouisme ». Le village ne connait pas de religion, les inégalités sont limitées et séculières. La sexualité n'y est limitée que par des considérations relative au bien-être des familles et des enfants (Ilaiah, in Banerjee, 2007 : 256-266).

Bref soutenir que l'idée de castes comme d'un « système » et comme d'un système « rituel » est au mieux une vague approximation du réel, accordant un poids excessif au « religieux », entendu comme « pureté spirituelle », cette expression restant bien mal définie.

Les castes constituent de plus en plus une base de mobilisation électorale. À ce titre l'émergence du Bahujan Samaj[143] Party (BSP) est significative. Fondé en 1984 dans le but d'agréger SC, STs, OBCs et Buddhists, c'est un parti national très puissant en Uttar Pradesh, l'un des États où les inégalités sont les plus élevées. Le BSP a remporté l'Etat en 1993, en alliance avec un autre parti. Le fondateur Kanshi Ram commençait souvent ses discours en demandant aux hautes castes de quitter l'audience. Son slogan était « *85% ne peuvent pas vivre sous le contrôle de 15%* » (Jaffrelot, 1998 : 221). La position du Bharatiya Janata Party (BJP - People's Party), le parti nationaliste hindou, sur le sécularisme, est d'autant plus intéressante que cette organisation se veut porteuse de l' « Hindutva » théorisée par V.D. Savarkar. Le BJP est lié à de multiples organisations. L'une d'entre elle est le Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS – National Volunteers Organisation), une association fondée en 1925 qui fut déclarée illégale en 1948 car coupable du meurtre de Gandhi. Une autre est le Vishwa Hindu Parishad (VHP – World Hindu Council), un réseau international très ancré dans la population de sadhus (sannyasins, renonçants). Tous appartiennent au « Sangh Parivar » (« famille d'associations »), dont le but est d'amener « Bharat » au pinacle de la gloire[144]. Et cela commence par jeter dehors les étrangers, notamment les musulmans. En 1990 un épisode va cristalliser les débats sur le sécularisme. Le Sangh Parivar organise des processions énormes dont l'apogée est la destruction de la mosquée Babri Masjid sur le site d'Ayodhya, au motif que cet édifice aurait été construit en 1528 sur un temple dédié à Ram, le roi dont l'épopée est contée dans le *Ramayana*. 1000 à 2000 personnes trouvent la mort dans différentes parties du pays, à la suite de cet épisode. Y avait-il un tel temple à cet endroit ? Les experts, principalement des historiens et des

[143] Littéralement, « le peuple majoritaire ».
[144] www.sanghparivar.org

archéologues, s'accordent sur la présence d'un autre édifice mais pas sur sa nature, musulman ou hindou. « Hindutva » est-il l'expression d'une volonté de revenir en arrière, comme le suggère Meera Nanda (2010) ? Pas exactement : le BJP est le parti qui a fait accéder l'Inde au rang de puissance nucléaire, il n'est donc pas hostile à la technologie moderne, et ce n'est pas une évolution récente puisqu'aucun de ses pères fondateurs ne l'était[145]. La « religion » semble donc éminemment compatible avec l'un des fruits les plus élaborés de l'individualisme moderne : la bombe atomique. Encore plus surprenant encore, pour qui ne connait pas le contexte : le BJP n'est pas un ennemi acharné du BSP, d'ailleurs par trois fois, en Uttar Pradesh, le BSP a fait alliance avec le BJP[146]. Les raisons sont tactiques. Les Dalits ne peuvent donner leurs voix au Congrès et la Gauche, car ils nient la question de la caste et se font les avocats du sécularisme. Ils repoussent ainsi dans le problème dans le privé et l'empêchent se se « politiser ». À contrario les leaders de l'Hindutva parlent de réformer l'hindouisme, en se démarquant de certains propos extrêmes de Savarkar qui expliquait en 1961 qu'Hitler était préférable à la démocratie (Sharma, 2003 : 171).

Face à cette situation complexe le « sécularisme » n'a plus l'évidence qu'il avait. L'émergence de l'Hindutva et du BSP ont provoqué beaucoup de débats dans la classe intellectuelle indienne, dominée par les schémas occidentaux. Cette domination est involontaire : elle est produit d'une sérialité particulière, issue de la construction de l'Inde. Elle n'est pas un choix, comme le croient volontiers les Anglais qui, arrivant en Inde, sont ravis de constater que nombre d'habitudes qu'ils ont initiées sont encore en vigueur, voyant là le témoignage du bien-fondé de leur œuvre passée. Cela vient seulement de ce que les Indiens ne peuvent pas se concerter pour changer de pratiques (effet de récurrence ou de sérialité). On découvre à quel point « l'Inde » n'est pas transparente pour elle-même, ce qui facilite l'implantation de situations de « lock-in » culturels tels que l'anglais, utilisé moins par adhésion que par défaut d'accord sur une autre des 22 langues majeures de l'Inde, ou la synthèse proposée par Dumont. Et il devient de plus en plus difficile de réduire la caste à la classe ou à la varna.

Pour Ashis Nandy, la rhétorique de l'Hindutva instrumentalise la religion, et n'est donc pas « religieuse ». Ses leaders ne sont pas des « croyants » et même pas des pratiquants. Dans son célèbre *An Anti-secularist Manifesto* (Nandy, 1985), Nandy accuse les partisans du sécularisme, principalement le Congrès et la Gauche, d'essayer d'importer une conception occidentale du sécularisme, qui est inadaptée au cas de l'Inde, parce que pensée pour des situations dans lesquelles la religion est organisée en « églises » centralisées. En Inde séparer l'Église et l'État est impossible, puisqu'il n'y a pas d'Église. Et c'est d'ailleurs pour cette raison, explique Nandy, que l'Inde n'a pas connu de « guerres de religion » : parce qu'elle ne connaît pas de texte sacré dont l'interprétation serait monopolisée par une autorité centrale susceptible d'anéantir la pluralité. La religion en Inde a plus à voir avec des pratiques qu'avec un dogme, chacun peut ouvrir une ashram, d'où cette tolérance caractéristique et soulignée à juste titre par Vivekananda. Séculariser à l'occidentale c'est briser cette tolérance, car c'est centraliser. Les émeutes « communalistes » n'émergent qu'avec le colonialisme, pour Nandy, quand les Anglais ont absolument voulu séparer une

[145] D'après Sharma (p.6) il y a quatre figures principales : d'un côté Dayananda Saraswati et V.D. Savarkar qui se revendiquent comme les pères fondateurs, et de l'autre Vivekananda et Sri Aurobindo qui sont souvent cités parmi les fondateurs même s'ils divergent très fortement avec le point de vue de l'Hindutva dans la vaste majorité de leurs écrits.

[146] « BSP-BJP games », Economic and Political Weekly, Vol. 32, n°41, 1997, pp. 2568-2569.

« religion » de la politique, quand ils ont voulu identifier des « communautés religieuses », quand ils ont demandé aux gens de choisir entre être hindou ou musulman, question qui ne se posait pas avant. Le vrai problème est la violence, qui ne peut être évitée que par la tolérance et le pluralisme.

Nandy va plus loin que cela. Pour lui on doit pouvoir librement choisir entre une vie de *sannyasin* et ne pas être forcé de vivre à l'occidentale, « *on a market-based life* ». Les sécularistes sont dans l'erreur, quand ils estiment que la science et la technologie sont libres de valeurs, que ce sont de simples moyens : ce sont des styles de vie, qui impliquent un ensemble d'attitudes et une organisation sociale. La plus grande cause d'intolérance vient de là, pour Nandy. « L'objectivité » de la science et de la technologie sont un autre nom pour l'intolérance dont elles font preuve à l'égard d'autres styles de vie, jugés « faux » ou « irrationnels », et rejetés sans examen. Prétendre que le sécularisme moderne garantit la non-violence est un engagement aveugle, tant qu'il fait de la science et de la technologie une vérité indiscutable. À l'inverse la tolérance est inscrite au cœur de l'hindouisme, qui se l'applique d'abord à lui-même. Ce qui garantit la créativité culturelle unique de l'Inde est un dialogue profond et continu, qui rend impossible de classer les monuments, musiques, communautés etc. en « musluman », « sikh » ou « Hindu ». Essayer de réguler et de classer finit par créer des divisions artificielles, qui dégénèrent en affrontements. Ce passage de l'argumentation de Nandy rappelle l'épisode des « statistiques ethniques » en France avec d'un côté ceux qui, républicains, estimaient que compter reviendrait à creuser les écarts, qu'en France il ne doit y avoir que des Français, et ceux qui, favorables à l'objectivation des faits, espérant par là dégonfler les rumeurs d'invasion nourries par l'extrême-droite et mettre en évidence les discriminations, se prononçaient plutôt en faveur de la production de statistiques. Pour Nandy les leaders de l'Hindutva et les sécularistes ont la même vision du monde : occidentale. La solution réside dans une politique « gandhienne » (sachant que Gandhi est évidemment revendiqué par l'Hindutva, dans le même temps, sous un autre angle), fondée sur la non-violence, le dialogue et la tolérance. Gandhi avait déjà critiqué la modernisation en tant qu'elle amenait le colonialisme, il avait déjà suggéré qu'une véritable indépendance, pour les Indiens, était de ne pas faire comme les Anglais, qui fut douloureux pour eux comme pour les Indiens (Nandy, 1983 : 32). Le sécularisme, affirme Nandy, ne dit rien de la culture, il est ethnophobique et donc ethnocidaire (Nandy in Barghava, 1998 : 324).

T.N. Madan s'accorde largement avec Nandy : ce qui produit la division communale n'est pas la différence religieuse mais son exploitation politicienne dans des buts séculiers (Madan, 1997 : 285). Il souligne que Jinnah, le leader de la *Ligue des Musulmans*, était non-pratiquant, par exemple. Pour Madan, toutes les religions reconnaissent la division entre domaine séculier et domaine religieux, dans une relation « *hiérarchique* » au sens de Dumont (*ibid.* : 286). Mais pour Madan la religion a perdu ce pouvoir inhibiteur qu'elle avait chez Dumont, par rapport à l'État et à la transformation de la nature, et que le christianisme seul avait permis de lever. N'étant pas complètement modernes, les hindous n'ont pas réellement pris conscience que leur religion est une partie séparable de leur mode de vie (*ibid.* : 142) ; mais les conséquences ne se font sentir que sur le communalisme, pas sur l'économie ni sur la transformation de la nature. Madan peut ainsi renvoyer dos-à-dos d'une part les fanatiques qui se fondent sur une compréhension erronée de la religion, et l'utilisent pour le combat politique (d'ailleurs l'Hindutva ne demande pas de créer un État religieux), et d'autre part les sécularistes, qui refusent toute légitimité à la religion dans la vie humaine (*ibid.* : 295). Ce faisant, toutefois, Madan affaiblit considérablement la thèse

dumontienne d'une divergence profonde entre christianisme, science, démocratie et transformation de la nature, d'un côté, et le système des castes, de l'autre, car tout se passe alors comme si la modernisation de la vie quotidienne aurait aussi bien pu avoir lieu en Inde, sans obstacle majeur, ou comme si l'universalisme français était d'abord profondément chrétien, c'est-à-dire très particulariste (à l'exemple de la conception de la laïcité).

Pour Chatterjee la construction de Dumont est unilatérale, la caste est régulée par l'artha tout autant que par le dharma (Chatterjee, 1993 : 180), qui peut bien être séculier, comme on l'a vu. La caste (« jati ») peut désigner une catégorie religieuse (varnas) mais elle peut aussi bien être utilisée comme catégorie biologique (espèce humaine, animaux etc.), sociale ou politique : clan, nation, race, famille ou même des catégories universelles telles que l'humanité (Chatterjee, 1993 : 221). La thèse occidentale qui fait du communalisme et de « l'ethnicisme » une caractéristique liée à un « retard » de développement ne tient pas non plus, sauf à ne plus pouvoir expliquer ce qui se produit en Belgique. Le capitalisme a détruit une communauté qu'il présentait comme « naturelle » pour libérer l'individu et le règne de la liberté, dit-on, mais c'est sans tenir compte de ce que le nationalisme a réellement produit en Occident (Chatterjee, 1993 : 235-236) : misère noire au XIXème siècle, provoquant l'émergence de mouvements ouvriers, colonialisme etc. Les nationalistes, convaincus par le discours occidental, ont postulé une homogénéité culturelle (la « civilisation de l'Indus »), qui était largement absente, sur le terrain. La nation est à construire, à être imaginée, et l'espace public est le lieu pour le faire. Chatterjee pense aussi que la science occidentale est insensible à la culture et ignorante de sa propre partialité (Chatterjee, 1986 : 6), de son propre essentialisme. Anupama Rao, qui s'appuie beaucoup sur l'analyse de Chatterjee, estime que l'émergence des mouvements Dalit est plutôt une chose positive, dans ce contexte : les « subalternes » arrivent à parler. Ils parlent leur propre texte (Chatterjee in Barghava, 1998 : 346). L'Inde doit trouver sa propre voie, sans se laisser intimider par des discours importés.

Certains « sécularistes » ne se laissent pas convaincre par ces thèses. L'attaque la plus violente à l'encontre de Nandy, Chatterjee, Madan etc. est venue de la microbiologiste et sociologue Meera Nanda (Nanda, 2004). Bien que travaillant aux États-Unis, comme bon nombre d'écrivains postcoloniaux, elle exprime une opinion qui est largement partagée à gauche. Pour elle, faire appel à des concepts tels que le « dharma » en politique et critiquer la science et la modernité, c'est clairement faire le jeu de l'Hindutva et des forces réactionnaires. La science et l'émancipation n'ont tout simplement rien à voir avec la culture, elles sont universelles. Elle explique que son combat a commencé quand elle est passée de la microbiologie à la philosophie des sciences. Elle s'est alors trouvée « *face-à-face avec un défi radical à tout ce à quoi* [elle] *avait cru* » (Nanda, 2004 : IX). « *La différence, bien sûr, est qu'alors qu'eux* [les « postmodernes »] *se voyaient comme appartenant à la gauche du spectre politique en raison de leur suspicion de la science 'occidentale' moderne, entre autres choses, je me voyait comme une personne de gauche en raison de mon* admiration *pour les sciences modernes, entre autres choses* » (Nanda, 2004 : X). On notera la présence d'un vocabulaire de type émotionnel. « *Ce qui était célébré par les postmodernes comme « différence » était, plus souvent que l'inverse, une source d'esclavage mental et d'autoritarisme dans les cultures non-occidentales* » (*ibid.* : XI). Pour elle, le discours critique sur les Lumières, le « programme fort » en *sciences studies* (Bloor, 1976 ; Latour, 1999 etc.), le postmodernisme, le postcolonialisme etc et Hindutva sont tous liés par une affirmation commune : qu'il n'y a pas de vérité, que

rien ne permet de distinguer la vérité de la fiction, que tout est « socialement construit » (Nanda, 2004 : 129-130). Elle nomme « néogandhiens » ces courants qui sont eu cœur du problème, qui prêchent un « modernisme réactionnaire » qui lui semble être du même type que pendant la République de Weimar dans les années trente – thématique décidément omniprésente ! Ils se situent dans la lignée des Spengler, Heidegger, Ernst Jünger etc. Hindutva se réfère aux Aryens, comme les nazis. Ces courants sont minoritaires, en Occident, ils ont peu d'impact. Ils sont beaucoup plus dangereux en Inde où la modernisation est loin d'être complète (Nanda, 2004 : 24). Si la renaissance européenne fut le lieu de la redécouverte du matérialisme malheureusement la renaissance hindoue est la redécouverte du mysticisme (*ibid*. : 90). Pour elle la tolérance hindoue est une romance (*ibid*. : 59).

Les postcoloniaux et les postmodernes ne sont pas ancrés dans les véritables luttes, dit Nanda (2004 : 25). La vérité est que les personnes dans les sociétés en voie de modernisation sont en quête de vraies libertés, occidentales ou non (*ibid*. : 155). La pensée postmoderne est une « trahison des clercs », c'est une élite intellectuelle qui ne joue plus son rôle qui est d'éclairer les gens. Les « modernistes réactionnaires » sont seulement en train de vider les concepts de leur sens véritable et de les remplir par des sens issus de la tradition. Le sécularisme comme séparation de l'Église et de l'État est un élément universel de toute société émancipée, cela implique que « *les institutions et actions religieuses perdent de leur signification sociale* […] *qu'ils cessent de fournir une légitimation au profit d'aspects de la vie sociale qui sont de plus en plus dans le monde, dans le domaine public (science, économie, droit etc.) comme dans le domaine privé (mariage, divorce, relations de genre et de caste, obligations alimentaires etc.* » (*ibid*. : 48). Elle reconnaît que certaines parties de la tradition hindoue relève bien de « sciences de l'esprit » (*ibid*. : 84) mais rappelle que l'esprit scientifique s'est construit contre, plutôt que grâce à, l'orthodoxie idéaliste védantique (*ibid*. : 79). La science moderne est fondée sur des affirmations naturalistes vérifiables et le postmodernisme, en déconstruisant les oppositions telles que « nature/culture », rendent impossible cette vérification, réduisant tout à des « jeux de langage » (Lyotard – Nanda, 2004 : 94). Le matérialisme est la seule voie permettant de déconstruire les représentations erronées de la nature, telles que le système des castes (*ibid*. : 150). L'Hindutva va beaucoup trop loin en prétendant l'existence d'une « *science védique* », en affirmant par exemple que les sadhus savaient comment construire la fission nucléaire (*ibid*. : 72)... Exemple sur lequel on ne peut que la suivre, mais qui ne clôt pas le débat, car la science ne se réduit ni à la bombe atomique ni à la technologie. Ambedkar, rappelle-t-elle, dans son combat, s'est fondé sur la science véritable. Et s'il a choisi le bouddhisme, c'est parce qu'il est une forme de compromis entre science et religion. Ambedkar a combattu la doctrine du karma au motif qu'elle ne respecte pas la loi de la conservation de l'énergie et de la matière (*ibid*. : 196). Pour Nanda les Dalits sont matérialistes, parce qu'ils travaillent au contact avec la nature. Ce qui explique la coalescence étrange entre l'Hindutva et la technologie moderne est la montée des propriétaires terriens de classe moyenne (*ibid*. : 251), un phénomène qui ne s'est jamais produit dans les pays développés qui ont mis en place la démocratie après réduction de l'agriculture dans l'économie. Ces paysans sont opposés à la modernité mais ils veulent des réformes pour faire du profit et manipulent l'histoire des « républiques villageoises » pour manipuler les pauvres afin qu'ils les soutiennent (*ibid*. : 253). L'explication semble pour le moins étrange.

Mais Meera Nanda semble à son tour avoir une conception assez idéalisée de l'Occident. La cour fédérale des États-Unis elle-même ne semble pas respecter la séparation de l'Église et de l'État. En 1940 par

exemple elle a condamné les Témoins de Jéhovah qui refusaient de saluer le drapeau américain, geste qu'ils considéraient comme « idolâtre » (Smith in Barghava, 1998 : 196). Elle est donc bien intervenue dans le domaine religieux. Le fait que le président des États-Unis jure sur la Bible (serment) ou qu'il se trouve des représentations de Dieu sur les billets de banque atteste d'une présence forte du religieux dans la vie publique. Comment doit-on le comprendre ? Les observateurs indiens ont aussi pu s'étonner devant la controverse française autour du « foulard islamique », tant il leur a paru évident qu'un tel conflit ne pouvait avoir lieu que dans un pays de culture chrétienne. Les autorités françaises ont prétendu qu'il s'agissait de maintenir la laïcité, sans voir qu'elle interviennent beaucoup dans le domaine religieux, tout en prétendant se tenir dans le séculier, par exemple en soutenant financièrement les écoles privées, ou en aidant à la restauration des églises au titre des monuments historiques etc. toutes aides qui sont refusées aux autres religions ou cultures. Histoire ou prétexte ? Aveuglement sincère ou mauvaise foi sartrienne ? Ce n'est qu'en contexte que l'on peut trancher, ce qui tend à montrer que toute généralisation excessive en la matière se paie de ce que Whitehead appelait une « exagération », et se traduit par une « localisation fallacieuse du concret »...

Pour Marc Galanter il n'existe aucun consensus permettant de définir les castes comme « *religieuses* » (Galanter in Barghava, 1998 : 252). Il rappelle que les cours indiennes de justice ont souvent délibéré sur l'hindouisme, essayant d'en définir les limites, voire même de définir des concepts tels que « *excommunication* », « *superstition* » et même « *pureté* ». Avec peu de succès car ces interventions sont le plus souvent sans influence sur la vie publique. Et, pire, « *les mesures gouvernementales risquent de produire l'unification de l'hindouisme* [tant cherchée par l'Hindutva] […] *On estime généralement que l'unification et l'organisation de l'hindouisme va contribuer à l'intégration nationale, ce n'est pas évident. Le manque d'unité contribue peut-être davantage à cette unité* » (*ibid*. : 289). De toute manière unifier l'hindouisme n'a pas directement de conséquences sur les castes. Pour Robert Deliège, il n'y a en effet aucun rituel « religieux » de caste, ni aucun dieu (Deliège, 2004 : 165).

Pour Rajeev Barghava, qui peut être tenu pour un expert sur le sujet et exprimant l'opinion dominante au sein de la classe intellectuelle, le sécularisme est à la fois désirable et possible. Et ce n'est pas seulement une idéologie occidentale. Il y a, en Inde comme partout ailleurs, la nécessité de réguler les conceptions de la vie bonne (ou des « fins ultimes », surtout quand elles excèdent le domaine de l'empirique) et garantir des droits fondamentaux pour chacun. Mais la neutralité dépend du contexte (Barghava in Barghava, 1998 : 503), et le modèle étasunien ou européen ne peut être transposé en Inde sans être dénaturé, dans son but. Pour Barghava il est vrai que le sécularisme indien repose partiellement sur la tolérance hindoue (*ibid*. : 507).

Pour conclure cette première section on peut dire qu'il n'y a pas d'évidence à ce que les castes forment « un système », ni que la pureté spirituelle ou la hiérarchie soient leur trait le plus caractéristique. Le classement entre castes est un élément parmi d'autres ; il est établi sur la base d'une diversité de critères, qui n'ont pas forcément d'unité globale, ni de transitivité l'un par rapport à l'autre. Le fait de saisir l'ensemble de l'extérieur, en ne tenant compte que de certains repères, donne à l'ensemble une cohérence qu'il n'a pas. La pureté a une validité très variable selon les situations, et rien n'autorise à focaliser uniquement ni même principalement sur cet aspect. À lire les critiques et les travaux plus récents, la

lecture que Dumont fait de l'Inde ressemble à celle d'un ethnologue indien qui brosserait un portrait de la France au travers du seul point de vue des catholiques pratiquants. Une telle description pourrait être exacte, sur le plan empirique, elle n'en serait pas moins à coup sûr très exotique. Cet effet d'exoticité serait plus le fruit de la coupe pratiquée par l'observateur que la caractéristique de la société elle-même. La description ne peut pas être dite « représentative », elle ne correspond à aucune totalisation sinon à celle de Dumont. C'est là que le bât blesse. Cette difficulté explique qu'aucun autre ouvrage n'ait été opposé à Dumont : le manque de données et la difficulté à totaliser sont tels qu'une généralisation a semblé impossible. Il a fallu beaucoup d'intrépidité à cet auteur pour oser produire une telle synthèse, au risque d'une « localisation fallacieuse du concret ».

Le système des castes est-il opposé à l'universalité de « la nation » ?

Venons-en à la seconde catégorie structurante de la modernité : la nation. Chez Ferry et Renaut, et dans la philosophie politique en général, la nation est un choix, on l'a vu, et il n'y a pas d'autre intermédiaire, entre l'individu et la loi, que la représentation. Les « états » (clergé, noblesse et tiers-état), en particulier, sont abolis. Nulle hiérarchie « naturelle » ne se glisse plus dans un ordre qui est désormais artificiel, c'est-à-dire voulu. Avec la nation, c'est donc l'existence du politique, en tant que lieu d'une totalisation volontaire, qui est en jeu.

Dès 1915 H.H. Risley estime que la caste est un élément qui va contre la nation, et que dans ces conditions parler de « Constitution » pour ce pays était quelque chose de futile (Risley reproduit dans Banerjee, 2007 : 73 ; Dirks, 2001). En conséquence de quoi Risley préconisait le maintien de l'État anglais. D'autres Européens ont mis en avant que l'unité de base de l'Inde, c'était le village, et non la nation. Voilà déjà un autre son de cloche, car le village, c'est déjà un premier lieu de totalisation, d'apprentissage de la démocratie, comme l'a suggéré Tocqueville. Le village, ce n'est plus « un segment ». Et en effet cette unité était significative pour les Indiens puisque c'est encore par elle que les ouvriers s'identifiaient, dans les usines, dans les années soixante (Tinker, 1959 : 356), ce qui tend à montrer que la caste n'était pas le marqueur unique ni même dominant. Dumont ne dit rien des villages aussi lui est-il difficile de ne pas exagérer le poids du sacré. L'idée de villages comme de petites républiques a été popularisée en Occident par Charles Metcalfe (1785-1846) (Dewey, 1972 : 297), à une époque où tous les voyageurs décrivaient l'Inde de cette manière, sans mentionner les castes (Dirks, 2001). Cette thèse de la résilience villageoise lui semblait expliquer pourquoi l'Inde avait été si souvent envahie sans perdre son mode de vie. Mais à cette époque les universitaires étaient plus intéressés à étudier les tribus ou la parenté, que les villages ou même les castes, au lendemain de l'indépendance, quand la nouvelle élite entendait mieux comprendre le pays qu'elle allait gouverner, et qu'elle s'en faisait une idée toute occidentale. Béteille, auteur d'une telle étude, regrettait en 1965 que l'analyse laisse généralement le politique de côté (Béteille, 2002 : 141). Cet auteur ne fut guère entendu puisque ce regret est de nouveau émis en... 2006 (Jayal, 2006 : 16). Entre les deux les chercheurs ont quitté les villages pour s'intéresser aux conflits sur les ressources ou aux élections (Singh in Lardinois, 1989 : 41-42), laissant le domaine largement vierge. C'est dire si l'étude de Béteille est importante, au regard de notre problématique, avec, en complément, la fameuse étude de M.N. Srinivas sur Rampura (1955).

Sripuram, le village étudié par Béteille en 1961-1962 est situé dans un district connu pour la rigidité et la complexité de sa structure de caste. Le village était divisé en trois zones : celle des Brahmanes, l'*Agraharam*, comprenant cent familles, le *Cheri*, zone où habitent les Adi-Dravidas (Paraiyars et Pallas, tous deux Intouchables), et entre les deux le *Kudiana*, où habitent les OBC (Other Backward Classes). Les Brahmanes sont de grands propriétaires terriens, les OBC (surtout des Kallas, Maravas et Ahamudiya) des paysans et artisans, et les Adi-Dravidas sont laboureurs et la « classe de service » (barbier, lessive, déchets etc.). Le village compte aussi un gros propriétaire Maratha qui est membre de la famille princière. Béteille, dont le cadre d'analyse est d'inspiration bourdieusienne, relève que le propriétaire prenait jusqu'à 75% de la production, avant que la loi de 1952 ne réserve 40% de la récolte au locataire. Pour les Brahmanes, le village se résume à l'Agraharam. Chaque communauté a ses lieux et ses propres temples. Il y a très peu d'espaces et d'événements communs. Le temple de Shiva est supposé commun mais les Adi-Dravidas ne sont pas les bienvenus. Les Paraiyars sont chrétiens et ont une chapelle. Une école existe depuis 1926 mais à l'époque les écoliers sont surtout brahmanes, avec une minorité d'OBC et quelques Adi-Dravidas. L'école est située dans l'Agraharam. Les Brahmanes sont très fiers de leur nom et protègent leur lignage de toute « pollution » et dévaluation. Parmi les OBC, les noms de caste ne sont guère fixés, cela parce qu'ils essaient de les revaloriser. Certains prétendent être brahmanes (*ibid.* : 88). La migration peut être une solution, Béteille mentionne un nouvel arrivant au village qui prétendait être OBC mais a été démasqué plus tard et a été battu par les villageois.

Le village comporte un panchayat, présidé par un Kalla (OBC). Le conseil est composé de trois Brahmanes, six OBC et cinq Adi-Dravidas, ces derniers devant siéger à part. Le conseil a peu de pouvoir, sauf le président, appelé « grand frère » (« *elder brother* ») dans le village. Les Pallas sont la seule caste à avoir un panchayat de caste. Il est formé d'une assemblée de onze personnes élues qui délibèrent publiquement. Le fonctionnement de cette assemblée semble très proche de la description que Gandhi faisait d'un « *Gram Panchayat* » idéal, au détail près que ça devait être au niveau du village et non de la caste. Le conseil de caste a une grande autorité. Ses règles sont quasi-légales. En cas de grande difficulté toutefois les grands propriétaires sont appelés pour résoudre le conflit. Les relations avec les artisans sont basées sur le contrat, et non sur des fonctions héréditaires. La famille Maratha est hors de cet ordre. Les trois catégories de personnes ont de nombreux liens en-dehors du village, qui n’est autosuffisant sur le plan économique. Étant plutôt spécialisé dans la culture de quelques plantes, il achète la plupart de ses produits artisanaux. Le « village panchayat » gouverne en fait deux villages distincts, et non un, car les Brahmanes viennent d’un autre village avec lequel ils ont gardé des liens très forts, notamment des propriétés et des locataires. De là l'observation selon laquelle ce sont plutôt les castes et les clans qui structurent le pouvoir, plus que l'entité territoriale appelée « village ». Les villageois ont à cette époque une très faible connaissance des enjeux politiques nationaux. Les partis politiques nationaux sont actifs mais ils suivent plus ou moins la structure de caste. Les Brahmanes votent pour le Swatanta Party, un parti brahmane, et les OBC pour le DMK, un parti de castes opprimées. Le Congrès était le seul part à avoir des membres dans les trois communautés. Les Adi-Dravidas, s’ils sont impliqués, soutiennent le Congrès.

La description ne fait pas montre d'un évident « système des castes ». Il y a bien des castes, qui forment un agencement social original et peut-être propre à l'Inde, mais pas de « système » et encore moins l'omniprésence d'une hiérarchie fondée sur la pureté spirituelle et religieuse. Les castes semblent plutôt

être hautement ambivalentes, sur le plan de leur identité, difficiles à cerner.

Srinivas a aussi pu constater à Rampura qu'une caste n'est pas forcément associée à une seule activité (Srinivas, in Lardinois, 1989). Le prêtre travaille souvent dans les champs. Sur 1523 habitants, seulement 100 ne travaillent pas du tout dans les champs. Il observe qu'il est facile de changer d'occupation mais que bon nombre de professions relèvent de monopoles jalousement protégés, comme dans les guildes, sans qu'il n'y ait de lien avec la pureté. La terre est le mode de paiement le plus courant, ce qui indique que « la nature » n'est pas immobile, et qu'elle ne se situe pas non plus à l'opposé radical que la propriété « moderne », dite « possessive » par Dumont, à la suite de McPherson. Les castes sont rivales mais aussi les familles, du coup les amitiés intercaste jouent un rôle important, ce qui irait plutôt contre la thèse d'une ritualisation extrême des rencontres entre castes. À la différence de Sripuram, Rampura connait un grand nombre d'événements communs, un patriotisme de village est papable. Srinivas observe une hiérarchie entre les castes mais conclut qu'il est très difficile de déterminer laquelle. D'un village à un autre la même caste se trouve différemment classée, par exemple. Ceux qui mangent de la viande sont classés plus bas que les autres, car proche des animaux charognards.

À la suite de Béteille et de Srinivas, diverses études, bien que focalisant trop peu sur le pouvoir, ont souligné les principales caractéristiques des villages, affaiblissant les représentations diffusées aussi bien par les nationalistes que par leurs critiques. Le village n'est pas nécessairement ni une république ni un puits de localisme. Les Panchayats ont démontré qu'ils sont plus complexes et parfois plus ouverts qu'escomptés. Leurs performances sur le plan de la démocratie sont très contrastées suivant les lieux considérés. Au Karnataka on trouvait des panchayats coutumiers (« *customary villages councils* », CVCs) qui étaient souvent dominés par les hautes castes mais qui statuaient sur les conflits villageois avec le respect de toute la communauté (Kripa Ananthpur, 2007 : 668). Les décisions étaient prises au consensus, tous assis les uns à côté des autres. Le Panchayat institué par l'État fédéral s'est installé à côté de l'ancien, chacune ayant un domaine propre : pour le nouveau, le développement, pour l'ancien, les conflits (Kripa Ananthpur, in Jayal, 2006 : 33). Le Karnataka est l'un des États les plus développés de l'Inde, mais pas le plus riche. Il héberge notamment la ville de Bangalore, connue pour son industrie des technologies de l'information. La stratégie du « modèle du Karnataka » est décrite comme ayant des centaines d'années derrière elle, étant issue de l'État princier du Mysore (Kadekodi in Kanbur & Rao, 2007 : 649), que Gandhi admirait déjà pour sa démocratie. « *Le Karnataka a une longue expérience dans l'usage de moyens politiques et délibératifs pour faire face à la différence et à la hiérarchie* » *(ibid.* : 650). Le Karnataka a été pionnier dans la mise en place de quotas de genre en 1983, avec 25% de tous les sièges de l'Etat réservés aux femmes. Aujourd'hui le quota dépasse 50% (Kudva, 2003 : 449). Le Karnataka connait une discrimination à l'endroit des Dalit, étant dominé par une caste néo-Brahmane appellée « Lingayats », mais il a aussi des mouvements Dalit très puissants (Pinto, 1995).

Au Kérala, c'est au travers de forts mouvements sociaux, fondés sur les castes, en particulier les basses castes et les hors caste que l'égalité a été massivement améliorée (Rammohan, 2000 : 1234). Plus d'un tiers de la population adulte est affiliée à une organisation de masse. Le Kerala Shastra Sahitya Parishad (KSSP), un mouvement de science populaire, a joué un rôle clé pour atteindre des taux très élevés d'alphabétisation, notamment dans la population féminine. La réforme agraire a été l'une des plus réussie

(Lieten, 2002 : 1542), l'éducation a été universalisée. Le processus de décentralisation a commencé dès 1957, quand le parti communiste est arrivé au pouvoir. Plus de 100 000 personnes ont été employées comme facilitatrices. Les Panchayats ont été très vite responsables de grosses sommes d'argent dédiées aux travaux publics, malgré la faible qualification de ses membres en termes de management. Et, à l'inverse à ce que soutenait Gandhi, l'une des clés du succès n'a été le caractère graduel du changement, mais bien sa brutalité (Sharma, 2003 : 3835), ce qui conforte ce que nous avons dit à propos du mode d'évolution du sacré. Les Panchayat du Kérala sont bien mieux qualifiés que la moyenne indienne, et pour Sharma « *le potentiel des Grama Panchayat à faire face aux enjeux liés aux besoins des gens semble très bon* » (*ibid.* : 3846). Pour E.M.S. Namboodiripad, l'un des leaders de la révolution kéralaise, la décentralisation politique fut plus importante que la décentralisation administrative (Bhattacharya in Jayal, 2006 : 102).

Il est remarquable de constater que la représentation anglaise de la structure politique de l'Inde est étroitement dépendante de l'intérêt des Anglais. Les descriptions de « *républiques villageoises* » datent de l'époque où l'Angleterre s'en tenait encore largement au commerce. Entre 1757 et 1857 l'Angleterre prend peu à peu le contrôle de l'Inde dans sa totalité. À la suite de la révolte des Cipayes, en 1857, elle prend les plein pouvoirs et se proclame « *gouvernement de l'Inde* ». Plus tard cette révolte est apparue pour les nationalistes comme la première guerre d'indépendance de l'Inde en tant que telle. Dans leur souci de gouverner le pays les Anglais ont entrepris des études anthropologiques et ethnologiques (Dirks, 2001 : 198 ; Padmanabh Samarendra in Banerjee, 2007 : 47). Les villages ne sont plus décrits par des voyageurs mais par des administrateurs tels que Henry Baden-Powell (1896) ou Henry Maine (1871, 1883, 1885). Leur souci de lever des fonds les conduit à s'intéresser au système « Jajmani », décrit comme religieux et paternaliste (Dirks, 2001 : 111-116). Quand Henry Maine évoque les communautés villageoises, désormais, c'est pour se référer à la dichotomie que formalisera Tönnies : « *chaque individu en Inde est un esclave des coutumes du groupe auquel il appartient* » (Maine, 1871 : 13). En fait de « républiques », ce qu'on trouve c'est « *une technique de recherche d'un accord par la consultation, permise par la tradition, sous la sanction divine* » (Gould, 1958 : 357). On comprend qu'il soit du devoir des Anglais de venir les libérer...

Comment expliquer l'énorme écart avec les premières descriptions de l'Inde ? Gould l'explique en supposant que les pionniers furent trop influencés par leur connaissance de leurs propres structures municipales (Tinker, 1959 : 357). On se souvient que c'est aussi de cette manière que Dumont avait évincé les meilleures critiques qui lui ont été adressées ; il estime en quelque sorte que ses adversaires sont victimes de leur générosité. Dans cette nouvelle description les Anglais sont dépeints comme les agents de la civilisation et du progrès. Henry Maine compare les villages indiens aux villages teutoniques, plaçant l'Europe en avant de l'Inde sur une échelle unique de développement. Quand Lord Ripon cherche à implanter « la démocratie » dans les villages, dans les années 1880 (Indian Councils Act, 1892), les panchayats résistent et les Anglais l'attribuent à la tradition (Gould, 1958 : 358). Pour Tinker cette résistance vient d'ailleurs : du fait que les autochtones refusent un régime qui est lui-même paternaliste, sinon franchement autoritaire. L'East Indian Company est un pouvoir autocratique et raciste. Ses lois pénales sont dures pour les autochtones, mais un Européen peut difficilement aller en prison, même s'il tue un Indien (Sarkar, 1983 : 21). 50% des dépenses de l'EIC sont militaires (*ibid.* : 16). Dans les années 1880

les Européens occupent tous les postes de l'Indian Civil Service, le corps d'élite de l'administration, à l'exception de seize d'entre eux (*ibid.* : 1). Les Anglais utilisent les Sikhs, Rajputs et autres supposées « races martiales », dans leur langage, contre les autres peuples de l'Inde. Avant la révolte des Cipayes, 14% de l'armée est blanche *(ibid.* : 16). Que dirait-on d'un tel régime s'il était en place aujourd'hui disons, par exemple, en Espagne ? Qu'il est émancipateur ?

Les Anglais n'ont alors aucune motivation pour reconnaître la légitimité d'autorités locales qu'ils ne peuvent pas contrôler. Le Criminal Tribes Act de 1871 leur permet de criminaliser certaines populations, trop résistantes, telles que les Meos ou les Kallars (Pandian in Banerjee, 2007 : 153-155). Nicholas Dirks montre de manière convaincante que les Anglais, qui ont été capables de traiter de manière égalitaire avec les Indiens, voire de les admirer, à un certain moment, les ont dévalué à proportion de la croissance de leur pouvoir sur le sous-continent. La corruption de l'EIC, qui est fortement critiquée à Londres à une époque, commence à être attribuée aux « *coutumes locales* », jugées être capables de corrompre la vertu britannique. L'Inde est de plus en plus présentée comme un pays arriéré, qu'il faut placer sous tutelle. Au cours du procès de Warren Hastings, l'un des directeurs de l'EIC, en 1793, un expert orientaliste explique au Parlement que l'Inde est gouvernée par un régime particulier : le « *despotisme oriental* » (Dirks, 2005 : 108), un terme qui fait fortune par la suite. Edmund Burke, qui figure parmi les accusateurs, caricature délibérément les coutumes indiennes (*ibid.* : 109). En fait, il légitime l'Empire. Les Indiens sont des barbares, leur apporter l'état de droit et la civilisation est un devoir humanitaire. Cela permet aussi de renforcer les pouvoirs de l'EIC. Le Parlement autorise donc l'EIC à conduire la guerre, à lever des taxes etc. autant de pouvoirs qui sont ceux d'un État. Les réformes « managériales » de la Compagnie sont en fait l'organisation de la conquête d'un continent. Le Parlement anglais s'y est d'abord opposé. Puis il s'est laissé convaincre. Le scandale autour du sati, aboli en 1829 par les Anglais, permet d'éclipser le scandale de la colonisation (*ibid.* : 303). Si J.S. Mill critique encore l'aventurisme de Robert Clive, un demi siècle plus tard McCaulay explique que l'homme d'État a été forcé à agir par les événements et qu'il a combattu l'arriération (*ibid.* : 318-322). Et pour la première *Cambridge History of India*, publiée entre 1922 et 1937, Clive est tout simplement un héros (*ibid.* : 326). L'Inde du XVIIIème siècle, décrite par les voyageurs comme prospère et parsemée de républiques villageoises, est devenue le lieu d'un chaotique âge sombre. L'idée de « *mission civilisatrice* » émerge au début du XIXème siècle (*ibid.* : 297). Côté français Christophe Jaffrelot estime aussi que les Anglais ont jeté les bases de la démocratie en Inde, le début du XXème siècle étant une « *phase d'apprentissage* » pour les Indiens (Jaffrelot, 1998 : 19-20). C'était aussi que l'idée développée par la Société Orientale de France, fondée en 1841. La science est ici clairement au service de l'ordre colonial (Lardinois, 2007 : 86-87).

Pour les nationalistes et les historiens indiens contemporains, et d'une manière générale pour les observateurs postcoloniaux, cette histoire de l'Angleterre apportant les Lumières en Inde est grossièrement et volontairement exagérée. En 1926 encore moins de 3% de la population avait le droit de vote : où auraient-ils pu apprendre la démocratie, sinon par le contre-exemple ? Le vrai pouvoir était détenu par les gouverneurs. « L'apprentissage de la démocratie » masque la réalité, qui fut plutôt l'autocratie. Les réformes démocratiques sont celles qui ont été arrachées par le combat.

Sarkar est très critique envers les historiens anglais qui ne s'intéressent qu'aux leaders et jamais aux

mouvements sociaux. Or ceux-ci sont fort nombreux, ils témoignent d'une très grande vitalité de la société civile indienne, vitalité qui n'est pas démentie de nos jours. Au début du XXème siècle Aurobindo Goshe est arrêté pour avoir utilisé des bombes contre les représentants de l'ordre. Une autre bombe tue le vice-roi en 1912 quand il entre dans la capitale, Delhi. Le pouvoir doit faire face à de nombreuses révoltes des tribus et des paysans, des mouvements de caste et des grèves massives (Sarkar, 1983 : 154-158). Le succès de la révolution bolchévique contribue à expliquer cette effervescence (*ibid.* : 175). En 1915 Gandhi arrive d'Afrique du Sud et commence à lutter selon une méthode très connue en Inde : le « *satyagraha* », littéralement « *rester ferme dans la vérité* ». Elle est au fondement de la non-violence. Il s'essaie d'abord à Champaran (Pouchepadass, 1974), puis dans le Gujarat et à Ahmedabad. En mars 1919 les Anglais souhaitent profiter des « *mesures d'urgences* » mises en place pendant la guerre mondiale pour les utiliser contre les terroristes de l'intérieur. Gandhi organisa un satyagraha qui fut « *la révolte la plus vaste et la plus violemment anti-britannique que l'Inde ait connu depuis 1857* » (Sarkar, 1983 : 189). La répression fut disproportionnée. Au Punjab, pour quatre blancs tués, 1200 sont Indiens (Sarkar, 1983 : 189). En 1921-22, le mouvement de Non-Coopération déclenché par Gandhi boycotte les biens et écoles sous contrôle anglais, et fait pour la première fois une demande de complète indépendance. Ce mouvement est suivi partout en Inde. En 1930 la « marche du sel » et le mouvement de désobéissance civile porte onze demandes, dont chacune concerne un secteur de la société (Chakrabarty & Pandey, 2009 : 244-245). Sorti de prison, Gandhi recommence, en 1932. D'autres marches sont organisées par d'autres forces (*ibid.* : 341), chaque fois avec une forte répression. Une femme, Aruna Asaf Ali, plante le drapeau du Congrès sur le réservoir Gowalia à Bombay. En 1942 Subhas Chandra Bose, à la tête d'une « Indian National Army » de 40 000 soldats, déclare la guerre aux Anglais. Le menace était plus symbolique que réelle, mais les symboles sont importants... ils sont même parfois « sacrés ».

En arrivant au pouvoir, les nationalistes n'ont qu'une connaissance superficielle de l'Inde, ayant été pour la plupart été formés à l'étranger. Ce dont ils disposent vient pour partie des colons eux-mêmes, et de l'appareil administratif dont ils héritent. La division coloniale anglaise comptait 560 royaumes gouvernés indirectement et des tribus de diverses tailles (Bhattacharyya, 2005 : 3). Les « provinces », gouvernées directement par les Anglais, sont très diverses. Les mouvements régionalistes sont nombreux et puissants. Les Anglais ont par exemple essayé de diviser le Bengale en 1905 mais ils ont été contraints de reculer six ans plus tard (Sarkar, 1982 : 113). La première organisation politique nationale, l'Indian National Congress (INC ou « Congrès ») est fondée seulement en 1885 (Bhattacharyya, 2005 : 12). Dès 1925 une femme fut élue au Congrès, bien avant que les femmes françaises n'aient obtenu le droit de vote (Sen, 2005 : 7). Les « États princiers » (royaumes) sont souvent aux avant-postes de l'activité politique (Sarkar, 1983 : 366).

Dans les débats de l'assemblée constituante, le village est devenu le symbole de la démocratie perdue, sur la foi des récits de voyageurs du XVIIIème, et sans doute par souci de dignité. Et si l'observation dément cette affirmation, c'est parce que les Anglais ont détruit les villages, dit-on (Tinker, 1959 : 354[147]). Dans les débats constituants, Sarvapelli Radhakrishnan s'exprime ainsi : « *nous ne pouvons pas dire que la tradition républicaine est étrangère au génie de ce pays* […] *Quand les marchands descendaient du nord pour aller au sud, l'un des princes du Deccan posa la question suivante : « qui est ton roi ? ». Le*

[147] Singh T., *The village Panchayat and the Pattern of Village Development*, mimeo, 1955, pp. 2-3, cité par Tinker H., 1959, p. 358.

marchand répondit que « certains d'entre nous sont gouvernés par des assemblées, d'autres par des rois ». Panini, Megasthène et Kautilya mentionnent les républiques de l'Inde ancienne. Bouddha lui-même appartenait à la république de Kapilavastu »[148]. Jaffrelot reconnaît que l'Inde recèle de nombreuses sources de démocratie, notamment la tolérance et la « fitna », la tendance à la sédition, qui implique une grande habileté dans l'art du compromis (Jaffrelot, 1998 : 21). Mais il ne va pas plus loin, se retranchant peut-être derrière la prudence scientifique, une prudence qui joue pourtant implicitement en faveur de la thèse selon laquelle c'est seulement en Occident que la démocratie est née.

La position de Gandhi, souvent justifiée par des références à la Bhagavad-Gîtâ, est très différente. Il l'expose dans son unique livre, *Hind Swaraj* (1910), et en maintient le contenu jusqu'à sa mort. Pour lui une véritable indépendance ne peut pas se réduire à un problème « d'agency » : savoir qui va gouverner. Cela demande aussi d'avoir un projet qui soit différent des Anglais puisque celui-ci a mené aux problèmes connus de tous (Gandhi : 28). L'alternative, pour Gandhi, est de suivre le dharma (Gandhi : 37). La civilisation c'est « *un mode de conduite qui montre le chemin du devoir* »[149], c'est une maîtrise de l'esprit et des passions. Effrayé devant la bureaucratie anglaise Gandhi veut régénérer la « *village republic* », qu'il dit avoir pu observer en Afrique du Sud. « *L'indépendance doit commencer par en bas. Chaque village doit être une république ou un panchayat avec les pleins pouvoirs* » (Harijan, 28-7-1946). « *Suivant l'esprit de l'indépendance (swadeshi spirit), j'observe que les institutions autochtones et les panchayats de village me portent. L'Inde est vraiment un pays républicain, et cela a survécu jusqu'à présent* » (Gandhi, CWG, vol.15 : 160-161). C'est un idéal mais on a vu plus haut qu'il a été opérant, y compris auprès de Nehru lui-même. Gandhi est de plus le seul parmi les nationalistes à être capable de lever des foules immenses. Faire des panchayats le lieu de règlement des conflits est une revendication du mouvement de Non-Coopération. Gandhi donne l'exemple du village de Aundh, dans lequel le panchayat est élu par tous les adultes, la justice est efficace et peu onéreuse, et une éducation de base est apportée à tous (CWG, vol. 79 : 90). Cet exemple a-t-il été inventé ? Probablement pas. Gandhi a peut-être eu le tort de généraliser, mais à l'inverse les adversaires de l'Inde des villages ont eu le tort de généraliser à partir de cas défavorables. Pour Ambedkar par exemple le village est un « *puits de localisme, une antre d'ignorance, d'étroitesse d'esprit et de communalisme* » . C'est dans l'État que le célèbre avocat Dalit place se confiance, et il se félicite que la Constitution aie pris l'individu pour base et non le village[150]. Ambedkar déclare aussi que le gouvernement anglais est meilleur pour les Intouchables que celui des brahmanes (Chakrabarty & Pandey, 2009 : 99), ce qui provoque d'évidentes tensions avec la revendication d'indépendance, qui se joue au même moment.

Énorme diversité d'institutions, territoire fragmenté, histoires multiples, mais aussi énorme diversité linguistique : le recensement de 1962 dénombre 1652 langues maternelles différentes, et celui de 2001 indique que 29 langues maternelles différentes sont parlées par plus d'un million de personnes. Ces langues sont issues de familles très différentes, les deux principales étant l'indo-européen (70%) et le dravidien (22%). Et les castes sont des milliers, sinon des dizaines de milliers. Cette situation a conduit de

[148] Radhakrishnan, *Constitutionnal Assembly Debates*, 1947-01-20 http://parliamentofindia.nic.in/ls/debates/vol2p1.htm Notre traduction.
[149] « *Civilization is that mode of conduct which points out to man the path of duty* » - « *La civilisation est une conduite de soi qui indique à l'Homme la voie du droit* » (Gandhi, 1909, p. 67, notre traduction)
[150] http://parliamentofindia.nic.in/ls/debates/vol7p1b.htm

nombreux observateurs, pendant la période suivant l'indépendance, à prédire une « *balkanisation* » imminente (Bhattacharyya, 2005 : 2).

Pour faire face à ce risque, la Constitution de l'Inde s'est inspirée d'exemples fédéralistes, notamment anglais, canadien et étasunien. Elle est adoptée le 26 janvier 1950, après 165 jours de débats. Voyons quelles sont les dispositions principales.

L'Inde n'est pas exactement une fédération mais une « Union d'États » (Constitution Art. 1-1). Quand la Constitution a été achevée, les États ont été invités à se joindre à l'Union, sur une base volontaire. Les Provinces administrées directement par les Anglais ont tout de suite été membres. Puis les Royaumes ont adhéré. Certains négociateurs ont joué un rôle clé dans ce processus, notamment Lord Mountbatten, le dernier vice-roi des Indes, Vallabhbhai Patel and V. P. Menon, du département des États. La Constitution prévoit aussi des zones autonomes (tribal areas). L'administration s'est étendue et renforcée, par la suite. Dès la fin des années cinquante, la situation était à peu près stabilisée, à l'exception du Nord-Est et de Jammu et du Cachemire. Les États ont à leur tour progressivement réformé leurs institutions, évoluant vers des formes calquées sur l'État central, avec deux chambres. Les villages sont laissés de côté, dans la Constitution, seul l'article 40 indique que les États doivent organiser les « village panchayats » de manière à ce qu'ils puissent se gouverner par eux-mêmes. Mais dès 1952 est adoptée la première disposition les concernant : le Community Development Program 1952, qui organise le territoire en villages, regroupés en « block panchayats », eux-mêmes regroupés en districts, appelés parfois « zilla panchayats ». Cette structure en trois étages existe encore de nos jours. L'État, de son côté, a mis en place les réservations, développé l'industrie etc.

Pour quels résultats ? Le premier et le plus éclatant, c'est la pérennité de cette institution. Les élections ont toujours été un grand succès, notamment en termes de participation : de 46% en 1951-52 à 64% en 1984 (Jaffrelot, 1998 : 11) et 62% en 2009 aux élections nationales (Lok Sabha). L'Inde dispose d'un vaste et complexe système de partis, d'une réelle réparation des pouvoirs. Le pays a déjoué de nombreux pronostics pessimistes, notamment celui du célèbre politologue étasunien, Robert Dahl, mais aussi de Tibor Mende et de Gunnar Myrdal, pour ne citer que les plus célèbres (Jaffrelot, 1998 : 19). En dépit de la fin du « *consensus nehruvien* », dans les années quatre-vingt, et de l'émergence de mouvements tels que l'Hindutva ou les Dalit Panthers ; en dépit d'un niveau élevé de discrimination de caste, des affrontements « *communalistes* », de la corruption (dans certains bidonvilles de Bombay une voix se vend cent à trois cent roupies), des énormes inégalités de richesse, l'Inde est toujours une démocratie, c'est l'un des rares pays décolonisés à n'avoir pas connu de période de dictature, ce qui est quand même remarquable. C'est certes une démocratie « fragmentée », « *segmentée* » (Sudipta Kaviraj), « *de groupe* » (Jaffrelot), comme disent les commentateurs. L'individu n'est pas réellement « la base de la nation », au sens où le lien entre l'individu et l'État reste relativement limité, par rapport à d'autres identités. Mais est-ce que ça change quelque chose, sur le plan anthropologique ? A-t-on affaire à quelque chose de différent du « nationalisme » corse, basque, irlandais, bosniaque ou catalan ? Rien ne l'indique. Rien ne justifie de faire de la nation « segmentée » quelque chose d'étrange et de dépendant d'un « sous-développement ».

L’impression générale que ce nouvel État indépendant conserve des éléments du pouvoir colonial et que le

nationalisme est une œuvre inachevée a conduit à la fondation du collectif des « Subaltern Studies »[151], avec la publication du volume inaugural dirigé par Ranajit Guha en 1982. « *L'historiographe du nationalisme indien a été trop longtemps dominée par l'élitisme – l'élitisme colonial puis bourgeois-nationaliste* » (Guha, 1982 : 1). Ce qui a été caché, dans les deux récits, ce sont les politiques des subalternes. La bourgeoisie indienne a échoué à parler pour la nation (*ibid.* : 5). La lecture est marxiste, d'inspiration gramscienne. Le collectif conclut très vite que ce que les élites considèrent comme étant « spontané », « traditionnel » et « irrationnel » (basé sur les émotions) dans les révoltes paysannes sont en réalité l'expression de *l'agency* autonome des subalternes. Le collectif n'est pas parvenu à situer cette rationalité, gageons que la lecture de Whitehead et de Sartre les y aurait beaucoup aidé.

Aujourd'hui, à l'échelle de l'État fédéral, certains observent une évolution vers une politique « *plébienne* », où la passion l'emporterait sur la raison. L'administration coloniale a gardé son caractère paternaliste (Chakrabarty & Pandey, 2009 : 131). Mais l'Inde est une démocratie depuis plus de soixante ans, il n'y a aucune autre « nouvelle nation » qui peut s'en vanter. Nandy remarque que des violences opposant les Anglais aux Écossais puis aux Irlandais agitaient le Royaume-« Uni » pendant que ses élites soutenaient que les Indiens ne pouvaient pas vivre ensemble (Nandy in Bargava, 1998 : 331). S'agit-il là aussi de « *démocratie de groupe* » ? Est-il justifié de ne pas en parler en ces termes, et de présenter l'Occident comme le lieu où le lien entre l'individu et l'État n'admet pas d'autre intermédiaire ? La réalité empirique pose question, et les cas pourraient être multipliés : Catalogne, Corse etc. L'une des techniques les plus étonnantes est la facilité avec laquelle l'Inde crée de nouveaux États, à l'intérieur de la fédération. C'est ainsi qu'ont récemment été créés le Nagaland, l'Assam, le Meghlaya, le Tripura et le Mizoram. La langue n'a pas joué un rôle déterminant dans la création de trois Etats supplémentaires en 2000 : l'Uttaranchal, le Chattisgarh et le Jharkhand. Un autre était en voie de création en 2009, le Telangana.

Le « système des castes » n'est « national » en aucun sens du mot, si ce terme désigne la nation indienne. Mais les castes prises une à une peuvent avoir une dimension territoriale. Si le sikhisme est considéré comme une religion, par exemple, certaines fractions réclament un territoire souverain, derrière Jarnail Singh Bhindranwale. Les Mukkuvars donnent aussi deux étymologies à leur nom : leur profession et une zone géographique (Ram, in Banerjee-Dube, 2007 : 136). Certains Dalits réclament une terre séparée, un « Dalitsthan ». Frank F. Colon a montré en 1977 qu'une jati peut mourir, que les migrations permettent leur recomposition. Certaines familles ont un nom différent à chaque génération (Colon, 1977, in Banerjee-Dube, 2007 : 81-93). Les données sur ces questions sont extrêmement fragmentaires, ce qui explique que toute tentative de généralisation soit quasiment impossible. Bon nombre de castes démontrent une grande ambiguïté.

La caste est fondée sur la parenté, a-t-on dit plus haut. Elle se définit généralement par son endogamie, au sens où une personne appartenant à une caste doit trouver son fiancé ou sa fiancée dans la même caste. En fait il existe une exogamie interne : on ne peut se marier à l'intérieur de la même *gotra*, sorte de famille étendue (Deliège, 2004 : 121). La « règle de sapinda », par exemple, exclut sept degrés de parenté du côté du père et quatre du côté de la mère. En France premier et second degrés sont interdits mais tout est

[151] Parmi les membres citons Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, David Hardiman, Gyanendra Pandey, Sumit Sarkar, Ramachandra Guha – les universitaires sont entrés et sortis du collectif au fil du temps

permis au-delà du quatrième degré[152]. L'enjeu porte en partie sur le risque d'enfants anormaux. Pour Bouglé (1908) les clans sont les origines de la caste ; pour Deliège c'est impossible car les clans sont exogames (Deliège, 2004 : 101). Il peut aussi y avoir des règles d'exclusion territoriale, comme en Haryana où il est interdit de se marier dans le même village (Chowdhry, 2004 : 4). Le résultat de ces règles d'exogamie est que l'inter-mariage est difficile entre un grand nombre de gotras et de villages, ce qui nous éloigne de l'idée de castes extrêmement refermées sur elles-mêmes, quasiment consanguines, ce que la « règle d'endogamie » peut évoquer.

Les femmes sont mariées très tôt, dans les cas extrêmes avant leur naissance. Les « lois de Manu » indiquent qu'elles doivent être mariées avant leurs premières règles (Laroche-Gisserot, 2006 : 676). En 1951 chez les Lingayats de Kalyan 80% des femmes étaient mariées avant l'âge de quinze ans (Chekki, 1969 : 167). Le Child Marriage Prohibition Act (2006) permet d'annuler le mariage si le fiancé a moins de vingt-et-un ans et la fiancée moins de dix-huit.

Il y a bien des raisons qui vont à l'encontre du mariage intercaste, et qui ne tiennent pas à la pureté. Ces raisons existent aussi en France et expliquent que les mariages ont plutôt lieu entre Français. Certaines sont religieuses, d'autres liées à la capacité d'intégration, à l'harmonie à long terme entre familles, à la proximité géographique etc. A l'époque coloniale, les Anglais interdisaient aussi le mariage avec les natifs, comme quoi les freins mis aux mariages inter-communautés ne sont pas spécifiques à la caste. Lévi-Strauss a montré à quel point la parenté était variable. Le donné naturel n'est pas inexistant en la matière mais il est extrêmement plastique. L'analyse que Sartre propose de la « *fraternité-Terreur* » jette en outre une autre lumière sur la question de la parenté, éclairant notamment la notion de « fraternité », si fortement brandie en France, que nul ne prendrait pour un rapport de parenté direct, bien qu'il soit exact que les « Français » soient à tendance endogame et puissent être considérés comme une jati. La parenté dépend certes de la reproduction biologique (fécondité etc.) mais aussi des règles de mariage, d'héritage, de religion, de division du travail etc.

La modernisation a-t-elle au moins favorisé le mariage d'amour ? En Inde le plus souvent la femme quitte sa famille pour rejoindre le mari, avec une dot, et en échange la maisonnée du mari doit fournir l'hospitalité. Les femmes ont souvent une condition difficile, pour plusieurs raisons. La dot les rend indésirables par les parents, qui doivent parfois se saigner à blanc pour la payer, bien que la dot ait été interdite en 1961. Il semble toutefois que le poids excessif des compensations soit un phénomène récent (Laroche-Gisserot, 2006). De plus les femmes ne transmettent pas l'héritage terrien, ce qui explique que les veuves peuvent souvent avoir un destin très dur. Là encore la loi a cherché à y remédier (Hindu Succession Act 1956). Le mariage est généralement arrangé mais il est d'autant plus codifié que l'on est haut dans la hiérarchie sociale, et cela n'implique pas non plus que les désirs des enfants soient toujours méprisés (Mody, 2002). Le mariage d'amour est plus courant dans les basses castes. Les Indiens ayant fait des études et les Indiens non-résidents (Non-resident Indians - NRIs) plébiscitent toujours le mariage arrangé, même s'ils habitent en Europe ou aux États-Unis, alors qu'ils ont la possibilité de choisir. Le divorce est rare bien que permis par diverses lois (Indian Christian Marriage Act 1889, Muslim Marriage Act 1939, Hindu Marriage Act 1955 etc.). Certaines castes telles que les Lingayats de Kalyan prévoient le

[152] Code civil français Art. 161 à 163.

divorce (Chekki, 1969 : 168).

Il existe aussi des raisons très anciennes pour le mariage intercaste, au travers de « l'hypergamie » : les parents de la fiancée cherchent à trouver un fiancé dans une position sociale plus élevée. Le Hindu Marriage Act 1955 ne reconnaît pas les différences de caste et encourage le mariage intercaste. Mais l'effet pratique reste limité. Les conflits maritaux sont plus souvent arbitrés par les panchayats de caste que par les cours de justice. En Haryana ils peuvent expulser les familles du village et lui interdire son nom, et la police peut difficilement intervenir, faute de légitimité (Chowdhry, 2004 : 10). Les statistiques nationales sur les mariages intercaste étant pratiquement inexistantes, difficile de généraliser. Mais chaque année une douzaine de cas d'exécutions sommaires au motif de mariage intercaste interdits est rapporté. Le chiffre est incertain, ni le rapport Human Rights Watch (2007) ni l'UNHCR ne donnent de chiffre précis. Quand on regarde dans le détail chacun de ces cas, il apparaît en outre que la violation de l'interdiction de mariage intercaste est rarement le seul motif, des histoires d'adultères, de rivalité, des questions d'argent sont toujours impliquées en même temps, comme le confirme Chowdhry dans le cas de l'Haryana, où les panchayats de caste sont tout particulièrement puissants et conservateurs (Chowdhry, 2004).

L'Inde est-elle opposée au développement économique ?

L'économie indienne est la 7ème économie du monde en termes de PNB nominal et la 4ème en parité de pouvoir d'achat (PPP). L'Union a connu un taux de croissance de 5,5% dans les années quatre-vingt-dix et de 7,2% entre 1998 et 2008 (World Bank, 2009). Mais le revenu moyen par habitant n'est que de 1030 $, occupant le 139ème rang dans le monde, le 129ème en PPP. L'industrie des services représente 62,5% du PNB, l'industrie 20% et l'agriculture 17,5%. L'Inde produits ses voitures, ses porte-avions, (l'INS *Vikrant*), sa fusée (*Chandrayaan 1*) etc. Le capitalisme se porte bien, les modèles à suivre sont Mukesh Ambani, 7ème fortune du monde d'après le classement *Fortune* 2010, son frère Anil, Lakshmi Mittal etc. Il n'y a pas eu de famine depuis l'indépendance. La classe moyenne indienne est estimée à 300 millions de personnes, selon les critères indiens. 10 millions de ménages gagnent plus de 200 000 roupies par an, soit environ 3000 euros (Kharas, 2010). D'après l'étude NCAER 2005[153], entre 1995 et 2005 le nombre d'automobiles par habitant a été multiplié par trois (de 16 pour 1000 à 50), de motos par cinq (de 30 à 147), de réfrigérateurs par deux (de 86 à 160) etc. La demande rurale augmente aussi, plus lentement. L'Inde ne connaît pas d'exode rural massif, notamment parce que la croissance est fondée sur les services et que l'offre en emplois urbains peu qualifiés demeure faible.

Mais dans le même temps l'Inde héberge un tiers de tous les pauvres du monde. D'après une estimation de la Banque Mondiale (2005), 42% des Indiens sont sous la ligne de pauvreté internationale de $1,25 par jour (en PPP). D'après les critères indiens 27,5% de la population vit sous la ligne de pauvreté (Planning Commission for India, 2007). Cette pauvreté diminue, elle concernait 60% de la population en 1980, moins de 30% aujourd'hui (World Bank 2005). D'après le recensement décennal de 2001, 35% des ménages avaient recours à des services bancaires, 35% possédaient une radio, 32% une télévision, 9% un téléphone, 44% un vélo, 12% un scooter, et 2,5% une voiture. 34% n'avaient rien de tout cela (Town and

[153] National Council of Applied Economic Research.

and Country Planning Organisation, 2001). D'après le Département des Télécommunications la densité en téléphones atteignait 33% en décembre 2008, avec un taux de croissance de 40%. Certains économistes prédisent que l'Inde sera en 2020 l'une des plus grandes économies du monde (Gupta, 2002 : iv). En avril 2010, la Banque Mondiale estimait que les tendances en Inde étaient plutôt bonnes, en ce qui concerne le développement (World Bank, 2010), même si le nombre absolu de pauvres restait élevé, en raison de la forte démographie (World Bank, 2010 : 15).

Partha Chatterjee note que ce « développement » est bien peu conforme au modèle. Selon la théorie occidentale le nationalisme implique le marché, la disparition des paysans et l'abolition des autres identités, telles que la caste ou l'ethnie. Or l'Inde contredit cette théorie, et invalide aussi le récit de Fourastié : ce pays connaît au contraire l'émergence du marché *et* de la caste *et* une persistance de la paysannerie. La mesure dans laquelle la caste « émerge » dans les années quatre-vingt-dix dépend entièrement de la caste avant cette date, or cette réalité est très incertaine, on l'a vu, pour de multiples raisons (absence de données, difficulté à généraliser pour parler de « la » caste etc.). La différence entre la pratique et la théorie ne peut s'expliquer qu'en reconnaissant le problème posé par le colonialisme, qui était un élément nécessaire du discours universaliste moderne et ne peut donc pas être généralisé (Chatterjee, 1993). Le décret moderne qui congédie le paysan explique pourquoi les nationalistes indiens n'ont fait que remplacer un contrôle (colonial) par un autre (l'État) (*ibid*. : 154). La paysannerie, qui représente 52% de la population active, 70% de la population, aujourd'hui, s'est sans cesse vue dénier sa subjectivité.

Pour les libéraux la mondialisation est une opportunité : « *nous devons améliorer l'accès des pauvres à l'investissement, faire en sorte que les bureaucrates soient remplacés par les marchés le plus souvent possible* » (Bhagwati, 2004 : 58). Mais les analyses d'inspiration marxiste éclairent les choses sous un autre angle. Pour Francine Frankel la libéralisation et la mondialisation ont créé de petites poches de prospérité dans un immense océan de pauvreté et de relégation (Frankel, 2010 : 581). Ceci explique notamment l'extraordinaire progression de la guérilla Naxalite dans les années 2000. Née en 1967 à Naxalbari (d'où le nom) et pratiquement disparue dans les années soixante-dix, elle est réapparue de manière sporadique et contrôle désormais près de 100 000 km2, un territoire grand comme le cinquième de la France. 20% du territoire de l'Inde est considéré comme « *sévèrement touché* » par le naxalisme (Chakravarti, 2008). Charu Majumdar fut son premier leader, inspiré par la doctrine de Mao Zedong et son *Petit livre rouge*[154]. Leur thèse est que les paysans, les basses classes et les tribus doivent renverser le gouvernement et les hautes classes par les armes. Ils jouissent d'un large soutien, notamment dans les universités. L'une des supporter les plus connues du mouvement est la romancière Arundhati Roy.

Comment expliquer de tels changements économiques si le système des castes était aussi rigide que Dumont le prétendait, s'il était inscrit dans la nature, dans l'Absolu ? Si l'ordre selon la pureté est à ce point flexible et ouvert à cette expression soi-disant la plus aboutie de l'individualisme qu'est l'économie, alors qu'est-ce qui le distingue encore, sur le plan anthropologique, de l'Occident ? Et si le manque de développement ne devait rien à la religion, mais tout aux rapports de force internationaux ? La différence ne résiderait-elle alors que dans le moteur du changement, ici le protestantisme, là-bas une autre éthique, qui reste semble-t-il à définir ? Ou tout simplement n'a-t-on pas affaire à un ensemble de domaines de l'action qui sont partout présents, dans les sociétés humaines, en plus ou moins grande intensité, comme le

[154] www.chine-informations.com/fichiers/petit-livre-rouge.pdf

suggère Alain Caillé (2006 : 27) ?

Une première réponse quant à la relation de la caste avec les professions peut être trouvée dans les travaux du XIXème siècle. Risley & Nestfield pensaient que la caste trouvait son origine dans des guildes professionnelles (Deliège, 2004 : 98). Célestin Bouglé (1908) partageait cette opinion, bien qu'il s'accorde avec Dumont sur le fait que l'Inde présentait « *régime le plus contraire à celui que les idées égalitaires tendent à instituer en Occident* » (1908, Avant-propos). Le système Jajmani évoqué par Dumont a été décrit par William Wiser (1936). La caste est, pour certains, au cœur de la division complexe du travail qui existe dans l'Inde rurale (Gould, 1958 : 428). Trois explications, selon Dumont, cherchent à en rendre compte. La première est celle de Dumont lui-même : l'occupation est héréditaire, orientée vers le Tout, subsumée dans un ordre de nature religieuse. Les activités en contact continu avec le sang, la mort ou la saleté sont considérées comme « impure » et doivent éviter le contact avec les autres (Gould, 1958 : 429). Les orientalistes tels que Pocock voient toujours le système Jajmani comme une relation entre des spécialistes religieux de l'enlèvement de la pollution (barbiers, laveurs etc.) et leur « patrons », qui sont les deux fois nés (Lerche, 1993 : 238 ; Gould, 1958 : 431). Dans les années soixante-dix C.J. Fuller (1977) a proposé une autre explication : le Jajmani est un système d'échanges pré-colonial et non-monétaire, fondé sur des droits et des privilèges et non sur le marché. L'échange est basé sur des dons et contre-dons qui reproduisent la hiérarchie sociale (Deliège, 2004 : 180), qui est séculière. Voilà qui nous rapproche de ce que dit Mauss sur le don. Cette interprétation est subdivisée en deux, avec les fonctionnalistes d'un côté et les marxistes de l'autre (Orenstein, 1962). Les fonctionnalistes comme Wiser affirment que le système Jajmani était harmonieux (Deliège, 2004 : 183), tandis que pour les marxistes tels que Beidelman (1959) c'était une tyrannie, insensible à la quantité de bien-être créée, insensible aux conditions locales, et oppressive pour envers les *kisans*, les paysans.

Qu'ils le qualifient de séculier ou de religieux, tous les observateurs s'accordaient pour estimer que le système Jajmani était opposé au modernisme et au capitalisme, incapable d'évoluer. Les métiers sont transmis de manière héréditaire (Deliège, 2004 : 84), éternellement (Gould, 1958 : 432). Beaucoup de castes portent un nom de profession : « *Bhangi* » signifie « *balayeur* », Paraiyars « *joueur de tambour* » etc. (Deliège, 2004 : 169).

Les recherches récentes ont mis en cause ces idées, et révélé à quel point elles coïncident de manière surprenante avec les idées que l'Occident se fait de ses propres origines. En cause : l'impossibilité supposée de la croissance et de modernité. Alors que Gould estime que les professions sont en nombre limité et fixé (Gould, 1958 : 436), ce qui est indispensable pour expliquer que le système n'évolue pas, l'observation a montré que de nombreuses castes pratiquent une profession différente de celle que leur nom indique (Deliège, 2004 : 31), ce qui montre que des évolutions se sont produites, et donc qu'elles sont possibles. En 1911 seuls 10% des Brahmanes sont des prêtres, et seuls 5% des Chamars, dont le nom signifie « tanneur », exercent cette profession (Deliège, 2004 : 170). Par ailleurs, alors que l'opinion dominante veut que le montant de la rémunération soit fixé par « la tradition » et que chacun reçoive sa part en nature tous les six mois (Gould, 1958 : 433), on a trouvé au Tamil Nadu un exemple de salaire fixe avec un bonus mobile (Deliège, 2004 : 185). D'autres travaux ont montré dans les années soixante-dix que les paysans connaissent déjà des relations contractuelles (Deliège, 2004 : 187). Enfin que le système Jajmani soit réticent à l'égard du capitalisme s'explique aussi peut-être par d'autres raisons. Jean Drèze a

en effet observé que là où le « système » a été détruit, et remplacé par l'entreprise privée, le service public a été fortement dégradé, en particulier en matière d'irrigation et d'assainissement (Drèze & Gazdar in Drèze & Sen, 1996 : 95-96). Pour Vivekananda, l'Arya Samaj, le Brahmo Samaj et d'autres mouvement réformistes du XIXème, la caste devait déjà être comprise comme une division flexible du travail, clairement distincte de la « religion ». La recherche semble finalement valider leurs thèses, sur ce point-là. Ceci justifie aussi pourquoi Gandhi estimait que l'intouchabilité était d'abord liée à la discrimination à l'égard de certains travaux réputés « sales ».

Pour les Britanniques les plus conservateurs ce qui explique les progrès de l'Inde c'est la colonisation et le fait de chercher à rattraper l'Occident. Irfan Habib (1963) estime pourtant que les Mongols ont été très sensibles au bien-être des gens et à la productivité des terres, contrairement à la thèse anglaise de la « stagnation ». Rohan D'Souza montre la solidarité qui existe à cette époque en cas de mauvaise récolte (D'Souza, 2006 : 59). L'ère des Mongols est de changement et de prospérité relative. Sa désintégration n'a pas conduit au chaos mais à l'émergence d'États et de la propriété privée (K.N. Panikkar in Habib & Raina, 2007 : 3). Ce n'est pas un « âge sombre » et il n'y a pas d'ordre à « restaurer », comme les Anglais l'ont prétendu. C'est plutôt par les Anglais que vient le désordre. Les famines, par exemple, n'apparaissent qu'à partir du moment où l'East India Company (EIC) commence à lever de lourdes taxes, après 1765, sans sensibilité pour le contexte local (Raj in Habib & Raina, 2007 : 86). Les Anglais évoquent l'ignorance, le retard et la tradition (Dirks, 2004 : 296) pour toute explication de la stagnation mais ils sont eux-mêmes bien peu au fait de l'Inde (Habib & Raina, 2007 : 13). Par exemple au XVIIIème siècle près de 13% de la population est lettrée (Habib & Raina, 2007 : 18), c'est avec la colonisation que ce taux a chuté. Les savoirs indiens, dans le domaine de la chirurgie, la médecine, les mathématiques etc. et l'éducation sont méprisés et volontairement détruits, en raison de la pression fiscale (Baber in Habib & Raina, 2007 : 106). Le fait de considérer les Indiens comme des contemplatifs justifie aussi de ne pas leur transmettre les savoirs techniques (Dionne & McLeod in Habib & Raina, 2007 : 159-160), les confinant ainsi dans les activités à plus faible valeur ajoutée. La fameuse « *Minute sur l'éducation* » de T.B. McCaulay (1835) est un symbole célèbre de cette attitude. McCaulay décide que les écoles n'enseigneront que la littérature et les arts, en anglais, écartant explicitement la science et la technologie[155]. L'EIC agit comme un despote (Dirks, 2004). Des aventuriers y font fortune. C'est Thomas Malthus que la compagnie a embauché pour fonder la première chaire d'économie politique (Baber in Habib & Raina, 2007 : 110). Pour cette entreprise la pauvreté et les famines ne peuvent pas venir des taxes qu'elle lève mais de l'ignorance et des structures sociales « *arriérées* » (Inkster in Habib & Raina, 2007 : 200). L'EIC fabrique la pauvreté qu'elle attribue ensuite aux incapacités endogènes des autochtones. En 1765 le Bengale exporte dix fois plus qu'il n'importe (Dirks, 2004 : 146), cette économie est détruite au XIXème siècle. Irfan Habib a calculé que le « *tribut* » prélevé par l'EIC représente alors près de 9% du PNB (Dirks, 2004 : 147).

« *L'hémorragie des richesses* » (« *wealth drain* ») est un sujet de première importance pour les nationalistes (Sarkar, 1983 : 87). Tout le monde s'accorde aujourd'hui pour dire que la part de l'Inde dans le commerce mondial est très élevée, au XVIIème siècle, et qu'elle a sans cesse décliné au XVIIIème, au cours d'un processus pudiquement nommé « désindustrialisation », et qui coïncide avec l'avancée coloniale. Angus Maddison, dont les chiffres font mondialement référence, estime en effet que la part de

[155] http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html

l'Inde dans le revenu mondial est passée de 22,6% en 1700, comparable à la part européenne (23,3%), à 3,8% en 1952. Sumit Sarkar distingue trois périodes dans l'attitude des Anglais : mercantiliste (1757-1813), fondée sur le commerce de produits agricole ; la révolution industrielle (1813-1858) qui convertit l'Inde en marché pour les produits de Manchester, en particulier textile, et en zone d'exportation de matières premières ; et enfin l'impérialisme financier (fin du 19ème), quand l'Inde exporte son capital (Sarkar, 1983 : 24-25), en particulier au cours de la première guerre mondiale quand s'est produit un « *pillage massif* » (« *massive plunder* »), les frais de guerre britanniques étant largement supportés par l'Inde, avec une augmentation de 300% des exportations de capital (*ibid.* : 169). La concurrence des machines, en particulier dans l'industrie textile, ruine les artisans indiens (Clingingsmith & Williamson, 2005 : 5). La croissance est délibérément « enclaviste » (Inkster in Habib & Raina, 2008 : 219). Du point de vue marxiste, cela retarde la formation de la classe ouvrière indienne (Sarkar, 1983 : 62). Du XVIIIème au XXème siècle, l'Inde régresse, et les causes sont explicables sans devoir recourir à des facteurs tels que « *la mentalité* ». Mais il y a encore aujourd'hui des économistes pour soutenir que la présence britannique a agi comme un catalyseur pour la vie économique (Dirks, 2004 : 155). Ces auteurs mettent par exemple en avant les travaux publics, les chemins de fer qui sont développés sous monopole d'État à partir de 1849 (Baber in Habib & Raina, 2008 : 123), et de manière intensive après 1960. Sarkar rappelle toutefois que cela est payé par les ressources indiennes (Sarkar, 1982 : 37), bien que seule une faible partie de la population aie pu en profiter (*ibid.* : 30). Les trains servent d'abord aux Anglais. Les machines sont importées d'Angleterre, les Anglais font attention à ce qu'elles ne puissent pas être fabriquées localement (*ibid.* : 38). Des travaux d'irrigation démarrent en 1858 (Dionne & McLeod in Habib & Raina, 2008 : 173) dans le but de développer les productions à l'exportation, mais comme le montre Rohan D'Souza l'ingénierie anglaise n'a pas compris que les inondations sont une ressource pour les paysans et non une calamité (D'Souza, 2006 : 182). Au final, les famines augmentent au cours du XIXème siècle (Omvedt, 1994 : 80).

Après l'indépendance le « *consensus nehruvien* » est un « *consensus socialiste et gandhien* », estime Frankel (2010 : 15) : un changement profond pour horizon mais une tactique réformiste utilisant le langage de la « tradition », dans une démarche proche du socialisme fabien. Ceci permet notamment de préserver l'unité des villages, au contraire du système soviétique (Frankel, 2010 : 17), ce qui a sans doute contribué à éviter que le projet ne tourne à la dictature. Ce n'est pas rien. La foi dans l'État que souligne Ashis Nandy s'est bel et bien accompagnée d'un souci de renforcer les capacités d'action à l'échelle locale. Ce qui est moins connu d'ailleurs est que Nehru ne veut pas conserver l'administration britannique, au départ (Chakrabarty & Pandey, 2009 : 128). Mais il accepte par souci de stabilité. Le conseil de village (« *Village Panchayat* ») se trouve donc compléter la stratégie de réappropriation des structures administratives et bureaucratiques coloniales. Bien avant les fameux travaux d'Amartya Sen, et ceux de la Banque Mondiale, les nationalistes ont compris que la démocratie est le principal levier pour la liberté. Frankel note que le consensus repose aussi sur une conscience aiguë des contradictions entre progrès de la redistribution et croissance de la productivité (Frankel, 2010 : 72). Dans le premier Plan quinquennal (1952), c'est l'agriculture qui est la priorité, pas l'industrie. Le Plan vise plus des obstacles socio-politiques que la productivité économique et la technologie *(ibid.* : 94). Vinoba Bhave, l'un des disciples de Gandhi les plus célèbres, marche de village en village pour rassembler les pauvres (*ibid.* : 91) et

demander aux grands propriétaires de donner de la terre aux sans-terre. Les Panchayats ont été réformés. Ils ont eu la charge des « *Community Projects* » et de la planification locale, ils ont reçu des financements de l'État pour le faire. Le monde des affaires n'est pas très satisfait, il veut plus de « libertés économiques ». En 1959 la Fondation Ford se fait l'avocate de ces réformes plus intensives en capital qui sont explicitement écartées par le consensus nehruvien en raison de leurs conséquences antisociales (*ibid.* : 180). La croissance est faible mais le consensus a tenu bon. Le troisième Plan (1961-1966) a toujours les réformes de gouvernance pour objectif principal. Les difficultés sont nombreuses. Frankel remarque aussi que la caste ne relève pas simplement de la fausse conscience comme Nehru l'avait déclaré (*ibid.* : 110).

Les sciences jouent un rôle central dans l'émergence de l'individualisme, chez Dumont ou Gauchet à sa suite, on l'a vu. L'avènement de la science moderne n'est pas possible sans sécularisation, dit-on. Mais il y a encore très peu d'histoire des sciences dans le contexte indien. Et ce qui existe montre que les Indiens n'ont manqué ni d'inventivité ni d'intelligence, ni d'audace dans la manipulation de la nature. L'Indian Association for the Cultivation of Science a été fondée dès 1876, dans le but de contribuer à la diffusion de la chimie, de la physique etc. L'Indian Science Congress est fondé en 1915. Ces associations défendent-elles une science indienne, comme le réclame Ashis Nandy ? La réponse n'est pas nette. Il n'y a pas d'un côté « la tradition comme croyance » et de l'autre « la science comme rationalité », de tels partages sont trop grossiers. Les biographies de deux scientifiques indiens peuvent illustrer cela : P.C. Ray, le père de l'industrie chimique indienne (Baber in Habib & Raina, 2008 : 143), et J.C. Bose, l'inventeur du récepteur radio. P.C. Ray est un chimiste brillant. Sur conseil de Marcellin Berthelot, il rédige *The history of hindu chemistry* (2 volumes, 1902 et 1909) (Habib & Raina in Habib & Raina, 2008 : 243), démontrant que les Indiens utilisent le mercure depuis très longtemps, en particulier dans la médecine ayurvédique, bien avant les Arabes. Mais pour Berthelot l'usage du mercure est grec (Berthelot, *The origins of alchemy*, 1885). Relisant le travail de Ray, le chimiste français l'accuse de préjugé nationaliste, sans même vérifier ses dires (Habib & Raina in Waast 1996 : 217). Cet incident témoigne de la discrimination : même quand ils démontrent d'indéniables qualités scientifiques, les Indiens sont renvoyés à « la tradition », car ces qualités sont trop contraires au préjugé. Ray, profondément déçu, s'emploie par la suite à la promotion de l'ayurveda, la médecine « traditionnelle ». Il fabrique des médicaments autochtones avec la précision scientifique moderne (Gyan Prakash in Habib & Raina, 2008 : 281). La production industrielle de médicaments fondés sur cette médecine est le début d'une success story commerciale mondiale[156]. À la fin de sa vie, toutefois, Ray, le moderniste convaincu, commence à soutenir une conception gandhienne de l'économie (Visvanathan in Habib & Raina, 2008 : 322). Son successeur suit une autre voie puisqu'il fonde l'Indian Science News Association en 1934 (Baber in Habib & Raina, 2008 : 145), profondément moderniste, attaquant la dimension « réactionnaire » du gandhisme.

L'histoire de J.C. Bose est similaire. C'est un scientifique brillant (Nandy, 1980), inventant un récepteur radio avant Marconi (Visvanathan in Habib & Raina, 2008 : 314), lequel reçoit néanmoins le prix Nobel pour son invention (Dasgupta in Habib & Raina, 2008 : 330). Dépité il se tourne vers les « traditions » et cherche à lier la biologie aux Védas, élaborant un concept de vie comme vibration. Cette thèse apparemment farfelue reçoit un certain écho jusqu'en Occident, note Dasgupta (in Habib & Raina, 2008 :

[156] Patel P., « Globalisation of ayurveda – a global vision for the next decade », International Ayurveda Foundation, 2010.

337). Cet auteur ne sait sans doute pas à quel point il a raison. La vibration est au fondement de la conception whiteheadienne de la physique quantique, par exemple, qui s'appuie, comme on le sait, sur les derniers travaux de l'époque. C'est un élément contingent qui contribue à expliquer pourquoi cette thèse a mauvaise presse, en biologie. En effet c'est par une théorie vibratoire que Benvéniste a expliqué la « mémoire de l'eau ». Il a été accusé de fraude et évincé de l'INSERM en 1995[157]. En 2007 Luc Montagnier, prix Nobel pour sa découverte du Sida, a été amené à apporter son soutien à la thèse de Benvéniste, estimant que la dimension vibratoire pouvait apporter à la compréhension du sida[158]. Il explique pourquoi les travaux de Benvéniste ne sont pas tout à fait reproductibles, et donc tout à la fois pourquoi les critiques ont eu ponctuellement raison mais tort sur le fond. Des expériences montrent qu'une eau parfaitement purifiée voit pourtant réapparaître les micro-organismes qu'elle contenait avant. Si la question de la « mémoire de l'eau » a suscité tant de controverses, c'est aussi parce qu'elle est liée à celle de l'homéopathie, dont l'efficacité est toujours déniée par les grands groupes pharmarceutiques et par la médecine « moderne ». Chacun peut pourtant constater l'efficacité de l'homéopathie, en testant par exemple les remèdes sur des bébés, quand les dents poussent. Comment un enfant de six mois pourrait-il être sujet à « l'effet placebo », qui suggère que le médicament ne soigne parce que le patient croit qu'il soigne ? « La science » se prétend empirique mais elle nie parfois le témoignage le plus évident des sens – or errer au-delà de l'expérience est bien la définition de la religion, au sens de superstition... L'homéopathie est parmi les remèdes plébiscités par les écologistes, qui sont aussi ceux qui doutent de la science « moderne », comme une partie des Indiens, bien que pour des raisons différentes. Tout se tient, dans cette affaire, quoique rien ne soit garanti. J.C. Bose de son côté finit par se perdre dans sa quête parascientifique (Nandy, 1980).

Les leaders de l'Hindutva ne sont pas les seuls à penser que l'Inde dispose d'un savoir universel et séculier tels que les mathématiques et la médecine : Amartya Sen, qui ne peut être accusé de faire partie de cette mouvance extrémiste, soutient la même chose. Meera Nanda procède donc par l'exagération, quand elle veut réduire la « *science autochtone* » à la religion ou à l'irrationalité. Elle fait preuve de sa foi dans le discours moderne, comme Nehru d'ailleurs, pour qui, selon la phrase célèbre « *les barrages et les laboratoires sont les temples de l'Inde moderne* » (Visvanathan, 2000 ; Chatterjee, 1993 : 173). Elle fait aussi la preuve de sa méconnaissance de l'Inde. Sen souligne par exemple les travaux de l'astronome Aryabhata (500 A.D.), déjà évoqué, qui, bien avant Galilée, pensait que la Terre tournait autour du Soleil et avait une idée précise de la gravité, bien avant Newton (Sen, 2005 : 28-29, 78). Quand on sait l'importance que l'histoire des sciences accorde à Galilée et Newton, dans la transformation inouïe qu'a connu l'Occident au XIXème siècle, que penser de faits d'une tel ampleur, dans le cas de l'Inde ? N'est-ce pas « important », pour reprendre l'expression de Whitehead ? Difficile, en tout cas, de renvoyer tout en bloc à une défense de « la tradition », comme le fait Meera Nanda. Pourquoi l'Inde devrait-elle se priver d'exporter la médecine ayurvédique ? N'est-ce pas aux scientifiques, plutôt, de s'intéresser à la question, avant de condamner sans connaître ? Soutenir, comme Meera Nanda, que la science occidentale est la seule vision désenchantée du monde (Nanda, 2010 : 3) est trop lapidaire, trop conforme au discours que

[157] Schiff M., *Un cas de censure dans la science : L'Affaire de la mémoire de l'eau*, Paris, Albin Michel, 1994.
[158] Montagnier L. & al., « Electromagnetic Signals Are Produced by Aqueous Nanostructures Derived from Bacterial DNA Sequences », *Interdiscip Sci Comput Life Sci,* 2009.

l'Occident tient sur lui-même. Au moins reconnaît-elle que le capitalisme et la technologie ne sont pas des éléments nécessaires de la démocratie, puisqu'ils sont fongibles dans l'Hindutva.

L'opposition de la tradition et de la modernité rend décidément très mal compte de ce qui a lieu. Elle est beaucoup trop grossière, et insensible au contexte. Ces défauts ne sont pas des détails d'érudit, ils se trouvent exposés dans toute leur grossièreté dans les écrits qui servent de base aux rapports internationaux. Un rapport parlementaire français récent estime ainsi que l'Inde doit se moderniser, regroupant ses parcelles agricoles pour pouvoir mécaniser, et s'industrialiser « *comme le prévoit le modèle classique* » (Sénat, Information report n°146, 2006 : 21)[159]. C'est un point de vue extraordinairement étroit : que feront les centaines de millions de personnes qui se trouveront ainsi inévitablement sans emploi, puisque l'industrie indienne n'a pas, à court terme, les moyens d'absorber un tel afflux ? Cette trajectoire est-elle simplement possible, compte-tenu de la spécialisation internationale du travail, qui ne laisse pas à l'Inde tous les choix devant elle ? N'a-t-on pas dans ce rapport un exemple d'application étroite d'un schéma abstrait réifié, ne s'appliquant qu'à l'Europe, mais abusivement considéré comme « universel » ? Voilà un exemple de « *blueprint thinking* » qu'Ostrom considérait être l'une des causes d'échec de production des biens communs. Ne s'agit-il pas encore là de « religieux » ?

Qui se rend en Inde sera en effet frappé par la coexistence de « traditions » (puja, rickshaw, société paysanne, castes) avec la « modernité » (téléphones mobiles, fusées et satellites). Remarquons une nouvelle fois que cette démarcation procède principalement de l'économie et de la technologie, à l'exclusion de toute autre considération. Ce qui frappe l'Occidental, c'est qu'il y a « encore » (des paysans, des pousse-pousse etc.) et qu'il « n'y a pas (encore) » (de routes lisses, de bus climatisés etc.). Une telle analyse du développement superpose un modèle national occidental, qu'il soit français ou allemand, à l'évolution indienne, sans aucune sensibilité au contexte national et international, ni à l'histoire. Les effets de l'accumulation du capital décrits par Marx et Jacques Bidet sont très perceptibles, en Inde, et ils sont les mêmes partout, à peu de choses près : centralisation, élargissement de la reproduction, modification de la structure familiale etc. et impact écologique grandissant. Mais « la tradition » est autant une ressource qu'un obstacle, dans le développement de l'Inde, ce qui vient plutôt conforter les parti-pris de la Théorie de la Régulation. Les spécificités « culturelles » de l'Inde sont loin de se réduire aux seules « œuvres de l'esprit » évoquées par Raymond Aron. Les Izhavas du Kérala par exemple, qui extrayaient le sucre des noix de coco, se sont lancés dans de nouvelles activités telles que les liqueurs ou la médecine ayurvédique (Deliège, 2004 : 217). Le succès des Marwaris, en affaires, est bien connu en Inde. « Marwar » signifie « désert », il semble qu'ils soient venus du Rajasthan et que leur caste n'ait rien à voir ni avec la pureté ni avec la pollution. Les Nadars du Tamil Nadu ont réussi dans le commerce et adopté le mode de vie des castes supérieures (*ibid.* : 219). Pour Robert Deliège ces réussites économiques jouent un rôle plus important dans la mobilité de caste que des phénomènes tels que la sanskritisation (*ibid.* : 224). On veut bien le croire. Pour Romila Thapar les castes ont même pu aider au développement économique (Thapar, 2002 : 123), étant peu territorialisées et donc potentiellement mobiles...

Les Dalits eux-mêmes ont une attitude ambiguë par rapport au capitalisme. D'un côté ils soutiennent le développement économique parce qu'il leur permet d'échapper à la discrimination qui les frappe en tant

[159] http://www.senat.fr/rap/r06-146/r06-1461.pdf

qu'intouchables. D'un autre côté ils sont conscients des nouvelles servitudes qu'impose le capitalisme (Omvedt, 1988). L'expansion économique multiplie les activités (Deliège, 2004 : 168). Cela explique aussi l'ambiguïté d'Ambedkar par rapport aux Anglais. Il déclara préférer l'ordre anglais à celui des brahmanes. Aujourd'hui encore certains Dalits soutiennent la mondialisation et le « *capitalisme Dalit* », parce que les entreprises qui ont besoin de main-d'œuvre sont peu regardantes sur la caste (Rao, 2009).

L'Inde peut même être regardée comme un exemple pour les pays occidentaux, sur certains sujets. Alors que l'inégalité augmente et que l'espérance de vie des ouvriers et des noirs américains se rapproche de celle de certains pays africains en proie à la guerre civile, et qu'une partie incroyablement élevée de leur population est en prison, l'État du Kérala, par exemple, n'a-t-il pas beaucoup à apprendre aux États-Unis ? C'était l'un des états les plus « arriérés », dans la terminologie moderne, connaissant notamment les formes les plus dures d'intouchabilité et d'esclavage. Aujourd'hui, en dépit d'un revenu peu élevé, le taux d'alphabétisation est plus du double du taux indien moyen (86%) (Sen & Drèze, 1997 : 7) – et meilleur que la Corée du Sud, présentée partout comme le pays qui a la plus grande part de sa population qui arrive à l'université ! L'espérance de vie est de 69 ans pour les hommes et 74 ans pour les femmes. La mortalité infantile et la croissance de la population sont proches des pays développés. Des explications peuvent être données à ces bons résultats. La réforme agraire fut la plus radicale de toute l'Inde. Le Kérala a le plus fort taux de lits d'hôpital par habitant en Inde. La dernière famine date de plus d'un siècle en arrière, et les besoins primaires sont assurés par un réseau très dense de « fair-price shops » (sorte de boutiques de commerce équitable) et des prix contrôlés par l'État. L'un des atouts du Kérala vient aussi de la tradition : c'est le seul État où la propriété agraire était héritée par les femmes, et non par les hommes (Ramachandran in Drèze & Sen, 1997 : 207-317). Une autre clé du succès a été la mobilisation de masse de la population (Ramachandran in Drèze & Sen, 1997 : 207), ce qui a eu lieu sur la base des castes. Le Kérala a aussi été tenu largement à l'écart de l'emprise britannique, sous la période coloniale (Lieten, 2002 : 1540). Enfin il est gouverné depuis plusieurs décennies par une alternance entre le Congrès, parti de centre gauche, et le parti communiste indien...

Bref, rien n'indique que le « système des castes » soit complètement opposé à la croissance économique, pour des raisons qui engonceraient les Indiens dans une situation sans issue.

L'Inde est-elle insensible à l'écologie ?

Vu de loin l'Inde peut sembler être un féroce partisan du développement. Le célèbre écologiste indien Anil Agarwal se souvient qu'aux négociations de Stockholm l'Inde a fait partie des pays qui ont le plus fortement revendiqué le droit au développement, écartant le souci écologique comme « occidental ». « *La fumée est un signe de progrès* » avait dit la délégation brésilienne, et Indira Gandhi a rajouté que la pauvreté est le plus grand pollueur et qu'il faut donc se développer pour protéger l'environnement (Agarwal, 1994 : 350). Ignacy Sachs de son côté publie en 1974 un article constatant que la question de la croissance divise gauche et droite à l'intérieur de leurs propres camps respectifs plutôt qu'entre eux – ce qui se produit aussi en France.

En dépit de ces apparences trompeuses l'Inde possède bien une conscience écologique, comme en témoigne l'article de B.B. Vohra, dans Economic and Political Weekly, le 31 mars 1973, intitulé « Une

Charte pour la Terre ». L'auteur, haut responsable au ministère de l'agriculture, dresse un état des lieux sans concession des différentes formes de dégradation de l'environnement. Le cas n'est pas isolé. L'Inde dispose aujourd'hui de l'arsenal législatif classique, en matière d'environnement : Wildlife protection Act (1972), Prevention of Cruelty to Animals Act (1960) etc. L'amendement 42 de 1976 à la Constitution Indienne prévoit que toute personne doit protéger l'environnement. L'Inde a ratifié toutes les conventions internationales (Ramsar sur les zones humides etc.) et agit activement pour mettre en place leurs dispositions. Il y a aujourd'hui en Inde 102 parcs nationaux et 515 sanctuaires, 18 réserves de la biosphère dont 7 sont incluses dans le programme *Man and Biosphere* de l'Unesco. Elles couvrent 3% du territoire, et l'État se fixe un objectif de 6% - la France vise quant à elle un objectif de 2% d'ici 2019. D'après le rapport 2011 la mangrove s'étend, et le nombre de tigres recommence à augmenter, alors qu'il avait chuté de 40 000 au début du siècle à 2000 en 1970 (Guha, 1997 : 345-352). Un programme prévoit l'aide aux animaux en cas de catastrophes naturelles. L'Inde a mis en place une politique d'usage du gaz pour les véhicules citadins, afin de réduire la pollution de l'air. À Delhi on peut observer partout des panneaux de sensibilisation à la préservation de l'environnement. Les négociations internationales sur le climat en 2009 ont été beaucoup plus suivies par les médias nationaux que les négociations françaises. L'Inde est l'un des douze pays « mégadivers », qui abrite 8% de la biodiversité mondiale totale (Geevan, 2004 : 4686-4689), de nouvelles espèces sont découvertes chaque année : 1650 au cours de l'année 2010-2011[160]. C'est un pays dominé par l'agriculture, en termes de population active et d'occupation des sols. Les forêts couvrent encore 20% du pays. Mais pour certains observateurs la politique environnementale reste dominée par la recherche de la croissance (Geevan, *ibid*. ; Upadhyay, 2004 : 4306-4308). L'inventaire de la biodiversité porte la marque de cette ambiguïté entre conservation (« wise use ») et préservation (wilderness). Pour Anil Agarwal, grande figure de l'écologisme indien, le problème en Inde est que l'environnement c'est un ensemble de programmes ad hoc sans cohérence ni lien avec le développement (Agarwal, 2008 : 346). Mais ne pourrait-on en dire autant de la politique française ?

En matière d'enjeux environnementaux, qui se situent dans le long terme, la question coloniale revient vite à la surface. Madhav Gadgil et Ramachandra Guha ont publié en 1992 une histoire écologique de l'Inde qui a connu un grand succès de librairie. Ils rappellent qu'avec Christophe Collomb la surface disponible par Européen est passée de vingt-quatre acres à cent vingt acres (soit de un à cinq hectares), grâce aux conquêtes coloniales. Le bois indien est massivement exploité pour les voies de chemin de fer, du fait de ses qualités dans le temps (Guha, 2000 : 121). Une traverse de chemin de fer dure douze à quatorze ans, et l'on ne peut en tirer que sept d'un arbre. Les quantités consommées par le chemin de fer sont donc très conséquentes. Assurer l'approvisionnement est l'un des buts de l'instauration du monopole anglais sur les forêts. Il y a en 1865 un débat autour de l'Indian Forest Act dont les termes ressemblent beaucoup au débat environnemental aujourd'hui. Les autorités ont, volontairement ou non, confondu « *open access* » et « *common property* » (*ibid.* : 124). Vandana Shiva confirme et explique que les ressources indiennes sont à 80% en propriété commune librement accessible, à cette époque, 20% seulement étant privatif. Les terres supposément « perdues » (wasteland), en « open access », ont été privatisées pour y cultiver des forêts. Ces terres font en réalité pleinement partie des communs ; ce sont les Anglais, qui évaluent la terre en capacité à générer du cash, qui les ont déclarées perdues. Or ce n'est qu'au regard de leur valeur monétaire

[160] Ministry of Forests, *Annual Report*, 2011-2012. Consulté en ligne.

qu'elles sont sans valeur : elles ont un rôle écologique (Shiva, 1986, 613-614). L'extinction des droits locaux, au motif de son arriération, notamment, est un préalable à l'exploitation commerciale. Les espèces promues par le colon (teck etc.) ont peu d'intérêt pour les villageois, qui voient leurs ressources écartées. La pression accrue sur la forêt réduit drastiquement les espaces disponibles pour les villageois. La culture sur brûlis, qui nécessite beaucoup d'espace, pour être compatible avec les équilibres écologiques, se trouve donc accusée de détruire la forêt. Le labour est promu à la place (*ibid.* : 150).

Jacques Pouchepadass (1995) montre qu'Angleterre et Pays-Bas ont perdu à peu près toutes leurs forêts quand ils commencent à exploiter les forêts tropicales. Dans les colonies la forêt est partout considérée comme un obstacle pour l'usage rationnel et profitable de la terre. Michael R. Dove note d'ailleurs que « *jungle* », lieu supposé de sauvagerie, appelant le défrichage et la domestication, signifie simplement « *forêt* » en urdu, un lieu perçu comme déjà humain (Dove in Guha, 2008 : 90). La hache et le fusil sont les outils emblématiques du pionnier sensé apporter la civilisation. Pouchepadass montre que les colons amènent leur écologie avec eux. Ils sont favorables à un certain type d'agriculture et d'élevage, et opposés à la culture sur brûlis, par exemple. L'étendue des forêts encourage l'illusion de leur inépuisabilité. L'exploitation ne se soucie pas du gaspillage. À Java des centaines d'arbres peuvent être abattus avant d'en trouver un contenant du camphre. En Nouvelle Calédonie les Français bouleversent l'équilibre trouvé entre forêts, prairies et cultures. Il y a de nombreuses révoltes. Les chasseurs cueilleurs sont poussés au bord de l'extinction (Guha, 2000 : 148). Dans les années vingt la campagne de désobéissance civile organisée par Gandhi touche massivement les usages de la forêt (Guha, 2000 : 162).

Il est difficile de connaître dans le détail quelles sont les pratiques en place avant la colonisation, le champ de recherche en sciences humaines étant encore en grande partie vierge, comme le signale Ramachandra Guha (1997), qui a fait figure de pionnier en la matière, avec les travaux d'Amita Baviskar sur les barrages (Baviskar, 1995). Il est certain qu'elles ont varié, et qu'aucune raison n'indique qu'elles aient forcément été écologiques. Néanmoins Jacques Pouchepadass (1995), qui a beaucoup travaillé sur les forêts, note que les Marathas au XVIIIème siècle ont élaboré un code forestier précis, à destination notamment de la construction de bateaux, à l'instar de Colbert en 1669. Cet auteur note d'ailleurs dans le même article que la conception de la forêt comme monument et héritage naturel doit peut-être moins à la wilderness étasunienne qu'à l'école française de foresterie, créée en 1824, qui utilise expressément ces termes. Ann Grodzinds Gold (2000) relate l'histoire d'un roi qui gouverne entre 1914 et 1917 et met en place une politique extrêmement bienveillante à l'égard de la wilderness. Rohan D'Souza montre qu'un delta dans l'Orissa est passé, avec la colonisation, d'un régime dépendant des inondations pour le maintien de sa fertilité à un paysage vulnérable aux inondations (D'Souza, 2006 : 1). La raison avancée est que les Zamindaris, des officiels employés par les Mongols (1575-1707) pour collecter les taxes, issus des notables des villages (Hasan, 1964 ; Ray, 1975 : 264), sont poussés dans une logique capitaliste (D'Souza, 2006 : 52). Les colons ne regardent que le revenu à court terme, à la différence des Mongols. D'où la nécessité qui se fait jour de construire des digues, et les accusations faites par la suite aux paysans de ne pas les entretenir.

Les controverses autour du rôle des Zamindars est exemplaire des difficultés d'interprétation, nous l'avons déjà évoqué. Pour Dirks, le programme d'habitat permanent (« Permanent Settlement ») qui débute au

Bengale en 1793 (Dirks, 2006 : 212) permet de « sécuriser » les droits des Zamindars, les rendant libres d'investir et de faire du profit. Ce qu'ils ne font pas, « *parce que les Zamindars rejetaient semble-t-il les opportunités de richesse* » (Price, 1979 : 207). D'autres expliquent que ce programme a endetté les Zamindaris et permis aux Anglais d'acheter leurs terres. Les nouveaux propriétaires se singularisent par leur absentéisme (Cohn, 1960 : 430). Sumit Sarkar estime au contraire en 1982 que ce même programme transforme les Zamindaris en seigneurs féodaux libres d'extorquer autant de rente que possible, au lieu de les pousser à des investissements risqués (Sarkar, 1982 : 33), d'où la stagnation de l'Inde. En 1936 la Kisan Sahba (« assemblée des paysans »), une organisation de petits propriétaires, demande l'abolition des Zamindari (Sarkar, 1982 : 340). Pour Amartya Sen et Jean Drèze, on l'a vu, les Zamindaris jouent aussi un rôle de service public, leur abolition a dégradé leur qualité (Drèze & Gazdar in Drèze & Sen, 1996 : 94-95). La question reste donc entière, à ce sujet. Elle montre toutefois que le débat tourne bel et bien autour de la problématique des « biens communs », et qu'il manque un cadre théorique tel que celui proposé par Sartre pour élaborer.

Les observateurs s'accordent par contre sur le fait que l'Inde indépendante se construit sur deux grandes visions du progrès, que nous avons déjà évoquées : Gandhi d'un côté et les « modernistes » de l'autre. Elles ont des implications différentes, sur le plan écologique. Gandhi a les paysans avec lui, mais c'est l'industrie qui peut négocier avec les Britanniques, à cette époque. Avec Nehru est mise en place une volonté de rattraper l'Occident : « *industrialiser ou périr* » (Guha, 2000 : 184). Pour Guha, les technologies adoptées n'ont la faveur que des capitalistes, de la bureaucratie et des riches fermiers (Guha, 2000 : 185). La dégradation n'a cessé de progresser, depuis lors : les zones exploitées augmentent, la circonférence de coupe diminue (on coupe les arbres plus jeunes), les terres sont moins fertiles etc. Le savoir accumulé s'est perdu, remplacé par ce savoir réductionniste (Guha, 2000 : 209). Le Centre pour la Science et l'Environnement, fondé par Anil Agarwal, évoquait ainsi en 1997 un « *savoir mourant* » (« *dying wisdom* »), tout particulièrement en matière de gestion de l'eau[161].

Qu'en est-il des mouvements « écologistes » ? Vu depuis un contexte français, la figure la plus incontournable dans le domaine de l'écologie en Inde est Vandana Shiva. Docteur en philosophie de l'Université de l'Ontario Occidental (1979), obtenu avec une dissertation sur la physique quantique, elle s'engage dans le militantisme écologiste, à l'échelle internationale. Son organisation, *Navdanya,* est mise sur pied en 1984. Elle devient membre du Forum International sur la Mondialisation, avec Jerry Mander, Teddy Goldsmith, Ralpha Nader, le philippin Walden Bello (Focus on the Global South), Martin Khor (Third World Network). Auteure de nombreux livres, elle reçoit le prix Nobel alternatif (le « *Right livelihood award* ») en 1993, et bien d'autres prix par la suite. Elle écrit régulièrement dans *The Ecologist*. Shiva s'est engagée contre la privatisation des ressources indiennes par les compagnies étrangères, contre la dérégulation commerciale, défendant les intérêts des petits paysans, s'opposant à la révolution verte et aux OGM. Elle s'est aussi opposée aux brevets sur des médicaments que certaines firmes comme Novartis entendent vendre très cher en Inde. Ces médicaments sont parfois issus de la pharmacopée indienne elle-même, mais n'étant pas brevetée, faute de système juridique, les usagers habituels se trouvent mis en demeure de payer des royalties à des firmes comme Novartis. Navdanya a pour but de sauvegarder l'usage des variétés de semences végétales autochtones, celles-ci étant menacées de disparition par l'expansion,

[161] CSE, *Dying wisdom*, Fourth Citizen's Report, 1997.

dans les années soixante-dix, de la « révolution verte », calquée sur le modèle occidental de mécanisation et d'homogénéisation des variétés cultivées. S'appuyant sur l'article 25 de la déclaration des Droits de l'Homme, qui stipule que chacun a droit à un niveau de vie décent, l'organisation agit pour sauvegarder le droit d'accès à la terre ainsi que les moyens financiers, matériels et cognitifs de la cultiver.

Shiva défend un écoféminisme qui fait de la femme, porteuse de la fertilité, le vecteur principal de la défense de la nature (Mies et Shiva, 1983)[162]. Ce point a pu être relativisé voire critiqué par d'autres auteures, telles que Gail Omvedt (1990 : 1223), pour qui la fertilité n'a pas de lien évident avec le genre biologique, ou, en Occident, Val Plumwood (1993, 2002) ou encore Greta Gaard[163]. Shiva ne semble pas en faire un point de dispute. Par contre c'est la paix et la non-violence que l'on trouve au cœur de son projet, qu'elle situe à la suite de Gandhi. Elle dénonce la civilisation industrielle comme porteuse de guerre et de violence. Shiva et Bandyopadhyay (1986) se sont intéressées au mouvement « chipko », qu'elles ont décrit comme ancré dans la stratégie indienne traditionnelle de résolution des conflits par la non-coopération, *satyagraha.* « Chipko » signifie « embrasser », c'est un mouvement qui prend place dans l'Himalaya au sein de plusieurs communautés rurales dans les années soixante-dix et dont la finalité est de s'opposer à l'exploitation commerciale des arbres. Il s'étend ensuite dans différents Etats indiens. La pratique la plus spectaculaire a consisté à ce que les femmes enlacent (« embrassent ») les arbres de leurs bras pour barrer la route avec leurs corps à l'avancée des bulldozers. Le mouvement finit par obtenir un moratoire de 15 ans sur l'exploitation des forêts. Shiva et Bandyopadhyay décrivent le chipko comme une résistance à cette tendance généralisée à la privatisation productive, sur le plan monétaire. Les auteures y voient les éléments d'une stratégie mondiale contre la destruction écologique. La stratégie chipko a en effet été mise en place avec succès dans de nombreux autres pays, notamment Suisse, Pays-Bas, Allemagne. Les auteures montrent qu'il a été naïf de voir dans ce mouvement un élan « écologiste » au sens occidental et plus spécifiquement étasunien du terme, où le facteur déterminant serait non-matériel (Ronald Inglehart notamment) et subjectif, tel que la beauté scénique. Les conflits sur les ressources forestières en Inde viennent généralement de demandes d'usage qui sont concurrentes. Les Chipko doivent plutôt être vus comme les acteurs d'un développement durable. Mais quel développement durable ? Les auteures estiment que deux modèles se sont opposés, au sein du mouvement. Le premier peut être représenté par Chandi Prasad Bhatt, l'un des fondateurs du mouvement, qui met en avant l'augmentation contrôlée de la productivité, comme solution à la pauvreté. Au contraire la philosophie de Sunderlal Bahuguna, l'un des leaders chipko et disciple de Gandhi, prix Nobel alternatif 1987, préconise de se situer dans un cadre holistique.

L'article montre que les communautés impliquées dans le mouvement chipko perçoivent la forêt dans son contexte écologique, là où les entreprises n'y voient qu'un nombre très limité d'usages, dont le dénominateur commun est la création de valeur ajoutée. À l'opposé la pratique villageoise a de véritables fondements écologiques, le couvert forestier permettant de freiner l'écoulement de l'eau et de la terre, évitant ainsi inondations et glissements de terrain. Ces données sont confirmées par des centaines d'études, notamment celles conduites sous la responsabilité de l'écologue P.S. Ramakrishnan (2001), une sommité mondiale dans ce domaine, qui évoque l'existence d'un « *savoir écologique traditionnel* ». Il

[162] Maria M. et V. Shiva, *L'écoféminisme*, 1983 - trad. française Éditions L'Harmattan, 1999

[163] Les panthères roses, mouvement « queer ».

estime que les 600 communautés ethniques abritées par l'Inde, qui mobilisent une diversité aussi grande de groupes linguistiques, intègrent 76 espèces d'animaux et 7500 plantes sauvages dans leur médecine, utilisent 500 plantes à titre de fibres, 400 pour le fourrage, 300 comme pesticides (Ramakrishnan, 2001 : 32). Un grand nombre d'espèces ont un potentiel commercial. À propos des analyses qu'il a conduites sur les systèmes agroforestiers, P.S. Ramakrishnan note que les rendements économiques et énergétiques sont souvent très élevés (*ibid.* : 40). Les régions de « prudence écologique » montrent une relation symbiotique très étroite entre les écosystèmes biophysiques et les systèmes sociaux. Certaines espèces jouant un rôle socio-écologique clé.

D'où viennent ces « bonnes pratiques » ? P.S. Ramakrishnan estime que les concepts « *d'espèce sacrée* », de « *bois sacré* » et de « *paysage sacré* » représentent différentes étapes de sélection sociale (*ibid.* : 42). « *Alors que les normes religieuses poursuivent officiellement la solidarité sociale, les valeurs de conservation sont aussi remplies* » (*ibid.* : 43, notre traduction). Et en effet on trouve dans les Purunas des descriptions géographiques précises, ainsi que des pratiques qui peuvent semble-t-il faire la promotion de l'équilibre écologique, comme le fait d'avoir sacralisé des fleuves tels que le Gange (Nath, 2009 : 51). Le Ramayana parle de manière détaillée de la faune, de la flore et de leurs interactions, des forêts et des plantes médicales (Lee in Chapple & Tucker, 2000 : 237-269). De manière symptomatique tous les animaux qui sont décrits dans le texte sont aujourd'hui menacés. Le premier inspecteur des forêts Dietrich Brandis fut tellement impressionné par le réseau de bois sacrés qu'il demande un système de réserves forestières (Apfel-Marglin & Parajuli, in Chapple & Tucker, 2000 : 291-317). Quand on leur demande de nommer leur religion, des Adivasis parlent de « *religion des bois sacrés* ». En Madhya Pradesh il y a un bois sacré par village. Cela permet la protection des sources et de l'érosion. Il y a beaucoup d'analogies entre la fertilité féminine et les pratiques agricoles, différentes techniques permettant de récupérer la fertilité. Si Shiva a peut-être tort, sur le plan universel, d'associer fertilité et féminité, elle a peut-être raison, sur le plan local. Pour O.P. Dwivedi, dans l'ancienne période Dieu c'est la nature (Dwivedi in Chapple & Tucker, 2000 : 5-23). C'est une affirmation qui passe pourtant être l'une des nombreuses formules fondatrices de la modernité, en philosophie occidentale. Les Manusmirti stipulent que celui qui mangera de la viande périra d'une mort violente. Dans l'Athara Veda le Prithivi Sukta détaille l'utilité de l'eau, de la biodiversité, de la fertilité. Il est dit que ces attributs sont pour tous et non pour quelques-uns (*ibid.* : 10). L'unité de toutes les races et de toutes les croyances est affirmé, ainsi que des devoirs envers l'environnement. D'après le dharma le bien commun est le critère éthique le plus élevé, c'est un ensemble de droits et de devoirs. Les espèces suivent leur dharma et l'humain seul peut en dévier. Frederique Apfel-Marglin et Pramod Parajuli proposent d'appeler « écologie morale » ce comportement qui ne relève ni de la religion ni de la science – ou plutôt : des deux. Laurie L. Patton relève l'erreur récurrente commise par les indologues depuis le XIXème, qui estiment qu'invoquer la nature ne peut être que mystique (Patton in Chapple & Tucker, 2000 : 39-59. Où l'on vérifie encore que science et religion ont même objet... traité de manière différente.

Les textes « religieux » sont extrêmement ambivalents par rapport à l'écologie. Kelly D. Alley (2000) montre qu'il n'y a pas de relation nécessaire entre pureté spirituelle et pollution écologique, l'état du Gange, considéré à la fois comme pur et étant de facto très pollué, est l'un des témoignages les plus évidents de l'ambiguïté de la « pureté » en tant que catégorie. Il peut y avoir une relation entre les deux,

ainsi dans le cas d'une pratique qui consiste à marier les arbres dans le Tamil Nadu (Nagarajan in Chapple & Tucker, 2000 : 453-469), mais elle n'a rien d'automatique. Dans la Bhagavad Gita, qui contient les enseignements de Krishna via Arjuna avant la grande bataille décrite dans le Mahabharata, on trouve bien des prescriptions écologiques quant à la protection des rivières et des arbres, mais elles ne sont pas univoques, elles existent d'être replacées dans l'ordre « *sociocosmique* » (Nelson, in Chapple & Tucker, 2000 : 128-165). Dans les Upanishads, la Gita et surtout les Tantras, on trouve des appels à l'amoralisme, qui concernent aussi le rapport à la nature. Pour Anil Agarwal, l'hindouisme est plutôt un réservoir éclectique, où l'on peut trouver tout et son contraire (Agarwal in Chapple & Tucker, 2000 : 165- 178). En pratique les dignitaires spirituels ne sont pas forcément les alliés des écologistes, en Inde, à la différence des moines bouddhistes en Corée du Sud, par exemple.

Néanmoins, pour Shiva & J. Bandyopadhyay (1988), la civilisation indienne est particulièrement sensible aux écosystèmes. Un changement majeur d'usage est intervenu avec l'arrivée des Anglais, qui ont exploité l'Inde au service de l'Europe Occidentale – bois, indigo etc. Mais avec l'indépendance le développement est resté, contrairement à ce que Gandhi souhaitait. Ce qu'il avait entrevu est donc en passe de se réaliser. Le modèle de développement des pays nouvellement indépendant a continué de reposer sur l'extractivisme. seule une minorité éduquée est bénéficiaire de ce développement. Des mouvement que les auteures qualifient « d'écologistes » ont émergé partout dans le pays pour s'opposer aux destructions écologiques qui provoquent ici directement une augmentation de la pauvreté, à la différence de ce qui a lieu dans les pays développés. Ces mouvements ne sont pas des happenings ponctuels, c'est en général toute la conception du développement qu'ils mettent en cause.

Pour Shiva et Bandyopadhyay, le modèle de développement dominant repose sur une vision occidentale tirée du Siècle des Lumières, une histoire linéaire de progrès de la productivité économique, dont Rostow est le théoricien le plus abouti. Rostow évoque un stade de cohabitation entre le secteur développé et le secteur traditionnel qui induit complètement en erreur, en soutenant que la croissance vient de ressources « inutilisées ». Le secteur soi-disant sous-développé est celui qui est dépossédé. La destruction de l'industrie textile en Inde, le commerce des esclaves en Afrique etc. ont été le prix à payer pour le développement occidental. La séparation géographique entre coûts et bénéfices a créé l'illusion d'un progrès net de tout coût. Un tel modèle ne peut pas être universalisé. Une représentation holiste du développement est nécessaire pour le percevoir. Les technologies doivent être choisies sur la base d'un critère écologique holistique. Le concept de « productivité » est beaucoup trop limité. Amory Lovins est cité pour avoir mis en évidence le nombre d'esclaves énergétiques (50) que chaque Terrien possède en moyenne du fait du développement industriel.

Gail Omvedt (1984), qui vient du marxisme et est très engagée auprès des Dalits, note qu'ici aussi les écologistes ont d'abord été qualifiés par les marxistes de « *petits bourgeois* » (« *petty bourgeois* »). Elle s'y oppose, estimant que leur base sociale est constituée de petits paysans, de communautés locales et de tribus, même s'il existe bien, en ville, des écologistes petits-bourgeois, d'abord soucieux de leur cadre de vie. Elle critique par contre la propension gandhienne au réformisme. Elle oppose les arbres pour le profit aux arbres pour le peuple. Elle montre que l'analyse marxiste s'est trop limitée à des enjeux de distribution, et n'a pas assez problématisé la question du contenu de la production. Elle s'en prend aussi à

l'idée mise en avant par Shiva d'une « *civilisation indienne* » fondée sur la chasse et la cueillette qui aurait été en symbiose avec la forêt (Omvedt, 1990). En réalité les peuples de la forêt n'étaient pas toujours égalitaires et ils étaient de toute manière dominés par les États et l'ordre hiérarchique brahmanique des peuples des plaines. L'augmentation de l'échange ne signifie pas non plus nécessairement la mise en place d'un régime capitaliste. Le développement social conduit certes à la création de besoins mais certains d'entre eux sont un progrès. Shiva se voit aussi accusée de confondre science et technologie avec ce qu'elles sont en régime capitaliste. Omvedt estime cependant que la lecture de Shiva, qui situe la « *contradiction principale* » entre la communauté paysanne et le monde capitaliste extérieur, est plus proche de Marx que la lecture marxiste orthodoxe pour qui la contradiction plutôt dans le village. Et elle reconnaît que Shiva n'adopte pas la position gandhienne extrême de réduction maximale des besoins, et qu'en effet le capitalisme crée des besoins sans objet.

Ramachandra Guha de son côté rejette deux illusions : celle de l'économiste romantique, qui pense que tout le monde peut devenir omnivore, et celle de l'environnementaliste romantique, qui estime que les peuples des écosystèmes souhaitent rester ce qu'ils sont, comme le suggère Vandana Shiva ou Ashis Nandy (Guha, 1997 : 345-352). Le mouvement chipko était un mouvement paysan plus qu'écologiste (Gadgil & Guha, 1992). Mais les cadres intellectuels étant fréquemment importés, le débat sur le sujet en Inde a pris une forme très occidentale, on s'est mis à parler de « valeurs postmatérialistes » etc. (Guha, 1992 : 245).

Guha estime que l'on peut compter sept tendances majeures, au sein de l'environnementalisme indien (Guha, 1995). Les trois premières sont peu présentes : conservationnisme à usage scientifique, esthétique et récréatif ; conservationnisme religieux et technocratie (efficacité dans l'usage des ressources). Les quatre autres tendances sont les Gandhiens (lutte contre la surexploitation dans une perspective de justice), les Marxistes qui veulent renverser l'ordre existant, les partisans des « technologies appropriées » et les mouvements fondés sur la défense des intérêts de la communauté. L'Inde compte un grand nombre de leaders qui agissent sur ces sujets. Les « *croisés* » Gandhiens souhaitent une république de villages et estiment que le problème est de régénération morale ; ils s'inscrivent dans un « *romantisme rural* ». Les écomarxistes font d'une société juste un prérequis pour l'harmonie écologique, ils ont foi dans la modernité et la science, comme en Occident. Le conservationnisme scientifique n'est pas du tout populaire. Il existe depuis 1952 un programme de parcs naturels qui est un succès selon ses propres critères mais cela occulte un coût élevé pour les paysans et riverains. La gestion des parcs est trop calquée sur le modèle étasunien de wilderness. Les bois sacrés remplissaient la même fonction, mais sont ignorés.

Guha (1997) regrette que les études sur l'écologie sociale comportent systématiquement l'un des quatre biais suivants : la vision « deep ecology », la ruralité, le genre (Shiva) et le manque d'interdisciplinarité. Les mouvements écologistes lui semblent soit trop étroits, focalisés sur un acteur, soit trop larges, attaquant le capitalisme la science etc. et autres entités impersonnelles. Pour Guha, ils n'ont pas assez analysé la collusion entre l'État, l'industrie et les grands propriétaires terriens (Guha, 1995 : 116), c'est là une analyse typiquement... écologiste ! Face à cela Guha et Gadgil proposent un modèle assez original. Ils définissent trois classes. La première est constituée des omnivores, qui consomment de tout, partout, du monde entier, beaucoup de viande (une fois par jour). Ils ignorent assez largement les conséquences de

leur mode de vie sur la planète et d'ailleurs ils ignorent aussi d'où viennent les produits qu'ils consomment et où vont les déchets qu'ils rejettent, ils vivent dans un milieu urbain qui ne les met jamais en contact avec les écosystèmes et leur permet de revendiquer une illusoire émancipation de la nature – on reconnaît là la classe moyenne mondiale, comprise avec ses membres les plus riches. La seconde classe, à l'opposé, est constituée des « *ecosystem people* », que l'on traduira ici par « *peuples des écosystèmes* ». Ils ont des pratiques écologiques et une vraie connaissance de leur milieu, car ils dépendent de leur milieu pour leur vie quotidienne. Leurs pratiques ne paraissent pas immédiatement écologiques car leurs savoirs sont encastrés dans des récits et des pratiques dont on ne peut discerner les différents aspects qu'en s'immergeant longtemps dedans. Ainsi les bois « sacrés », les pratiques hygiéniques, les mets interdits etc. On ne peut pas attendre de peuples illettrés qu'ils produisent des raisonnements formels qui sont ceux des sciences occidentales. De plus ce n'est que quand ils sont saisis d'une manière socio-écologique que ces règles prennent un sens. Et entre ces deux groupes se trouvent les « *réfugiés écologiques* », dont l'existence est la conséquence directe des inégalités sociales et en particulier du mode de vie des omnivores. La revendication d'une émancipation de la nature par ces derniers tourne au tragique quand l'observation aboutit à la conclusion que cette émancipation est en grande partie la conséquence d'une capacité des omnivores à reléguer les conséquences de leurs actes sur les populations les plus faibles, grignotant les niches écologiques des peuples des écosystèmes par le biais de barrages, industries extractives, routes, nationalisation ou privatisation des terres etc. Au-delà d'un certain point les peuples des écosystèmes sont forcés de quitter leur niche, devenue invivable, soit pour se retirer dans des zones où l'influence des omnivores ne se fait pas sentir (déserts etc.) soit pour tenter de vivre des miettes des omnivores, dans les bidonvilles. En Inde 4/6e de la population peut être rangée dans la catégorie des « *ecosystem people* », 1/6e peut être considérée comme « *réfugiés écologiques* » et 1/6e sont des « *omnivores* » ou « *biosphere men* » qui bénéficient de la croissance économique (Guha, 1995 : 4). Ce modèle recoupe assez bien, dans ses grandes lignes, les thèses de Gail Omvedt et de Vandana Shiva.

Dans cette perspective Nehru est celui qui a suivi le modèle stalinien et utilisa le surplus de l'industrie pour « développer » l'Inde. Eaux côtières, eaux intérieures, forêts, prairies et zones cultivées furent mises au service de la croissance économique, comme elles avaient commencé à l'être sous les Anglais. Tout cela favorise les omnivores et crée des réfugiés écologiques. Les colons ont démantelé les régulations communautaires, qui semblaient écologiquement prudentes. La démocratie est une démocratie d'omnivores. De nombreux programmes sont mis en place sans qu'il soit jugé nécessaire d'avoir un retour d'expérience côté villageois. En 1990 la manifestation des peuples des écosystèmes contre le projet de barrage géant sur le fleuve Narmada a été suivie d'une contre-manifestation des omnivores. L'échec des réformes a attisé les révoltes violentes telles que le mouvement Naxalite, qui combat les omnivores. Ces derniers, quand ils sont confrontés aux dégradations environnementales, ont une réaction NIMBY (Guha, 1995 : 88). Ils protègent les usages récréatifs de la nature : ainsi retrouvons-nous l'écologie « petite bourgeoise » que l'on peut observer dans les pays riches, à côté de l'écologisme radical.

Comment changer les choses ? Comment aller vers des modes de vie plus équilibrés ? Six causes principales ralentissent les progrès en ce domaine, d'après Gadgil et Guha :

- les peuples des écosystèmes sont marginalisés ;

- ils n'ont pas accès à autre chose que là où ils sont ;
- l'accumulation du capital est inefficace ;
- les omnivores utilisent le pouvoir de l'État pour reporter les coûts sur les autres ;
- et pour les maintenir dans l'ignorance ;
- enfin l'Inde dépend trop de l'extérieur pour sa propre politique (Guha, 1995 : 117).

Les sept tendances évoquées dans l'écologisme indien manquent d'efficacité par rapport à cette situation, mais elles apportent toutes des éléments importants. Ce qu'il faudrait, selon Guha, c'est une alliance « *conservatrice-libérale-socialiste* » qui reposerait sur six piliers : un accroissement du contrôle par les peuples des écosystèmes ; un partage du capital ; la reddition de comptes des entreprises et de l'État ; restreindre l'accès des omnivores aux ressources naturelles ; leur faire payer le vrai prix ; réduire la dépendance aux ressources importées. Le savoir doit être le savoir du peuple, élaboré par le peuple, au service du peuple.

Voilà un programme étrangement proche de celui des écologistes radicaux des années soixante-dix en France.

Car la science et la technique sont bien au cœur de la critique, on l'a compris. C'est d'ailleurs par ce biais que Vandana Shiva est venue à l'activisme. Dès 1982 elle coécrit un article sur le sujet qui se montre critique tant à l'égard des technologies à grande échelle qu'aux technologies « *appropriées* », en faveur desquelles le gouvernement indien s'était engagé en 1971 en ouvrant une cellule dédiée. Shiva et Bandyopadhyay estiment que c'était déjà réduire un problème politique à une question technique. Aucune des deux n'ont réduit significativement la pauvreté. Le papier tente de montrer que le sous-développement technologique en Inde est intimement lié au développement anglais, d'où le concept de « *polarisation technologique* » (1982). Le regard jeté sur l'Angleterre est idéalisé, les auteures ne mentionnent pas les Luddites. Ce n'est que plus tard qu'elles découvriront que des mouvements de résistance ont aussi existé en Occident. Shiva et Bandyopadhyay montrent que les scientifiques de profession ont ignoré les relations complexes qui existent entre science et société, ils se sont conduits en véritables « *prophètes du développement* », pour qui tout passe par l'augmentation de la productivité, se contentant de discréditer les arguments des critiques comme « *anti-science* » ou « *obscurantiste* ». Le programme gouvernemental en matière de « foresterie sociale » a systématiquement ignoré le savoir populaire (*people's knowledge*). En foresterie les plantations d'eucalyptus, dans le but d'exporter du papier, ont eu pour résultat de mettre la gestion de la forêt dans les mains de spécialistes, de soustraire des ressources aux communautés locales et de créer du chômage, puisque l'arbre pousse tout seul. La politique a donc profité aux seuls propriétaires. L'exportation de papier n'a fait que renforcer la polarisation technologique globale. La mécanisation de la pêche a eu le même effet : centralisation, chômage, augmentation des déplacements en camion, déplacement des ventes des marchés locaux vers les marchés lointains plus lucratifs, et main-mise des propriétaires du capital sur les zones de pêche, la validité des « *prescriptions acquisitives* » se trouvant déniée au profit des droits du mieux équipé sur le plan de la puissance technique. Cela revient à voler la nourriture des pauvres pour nourrir les consommateurs riches des villes et leurs chats. Que le gouvernement possède en partie ces firmes n'y change rien. L'erreur, concluent les auteures, est d'avoir

universalisé l'expérience occidentale, qui a été unique et non-reproductible. Les politiques technologiques sont toujours étroitement liées aux enjeux sociaux et écologiques. La célèbre phrase de Marx, expliquant comment le capitalisme détruit le sol et le travailleur, est citée à l'appui. Ceci amène les auteures à défendre un peu plus tard l'opposition entre une science partisane, qui se prétend neutre, et une science d'intérêt public (Shiva & Bandyopadhyay, 1986).

Madhav Gadgil et Ramachandra Guha soutiennent de leur côté que la science utilisée pour l'exploitation forestière n'a pas la moindre rigueur empirique, par rapport aux résultats qu'elle prétend obtenir (1992 : 214). Gail Omvedt (1984) évoque les « people's science movement » issus des paysans qui contestent la science dominante. Guha fustige le fait que les sciences humaines aient voulu expliquer les faits sociaux uniquement par des faits sociaux. Les sciences humaines ne semblent considérer que l'économie, la politique, la culture et la structure sociale, indépendamment de l'écologie (1994 : 4). En Inde la sociologie s'est surtout intéressée aux castes, aux relations de parenté et à la religion (1994 : 11). Or, comme le suggère Michael Dove, la nature n'est pas une simple donnée, elle est sociophysique (Dove in Guha, 2008 : 109). Amita Baviskar parle de « *politiques culturelles des ressources naturelles* » (2003). On retrouve les mêmes problèmes.

Pour Gadgil et Guha (1992), modes d'usage des ressources et idéologies, « hardware » et « software » sont liés. Les sociétés fondées sur la chasse sont organisées en petits groupes mobiles, qui prélèvent beaucoup moins qu'elles ne le pourraient, colonisent et trouvent des niches tout à la fois. Son idéologie est celle d'une communauté globale qui englobe tout le vivant. De nombreuses pratiquent limitent l'usage du milieu : saisonnalité, quotas, zones protégées, âge des chasseurs, prohibition de certains outils, sacralisation de certaines espèces clé comme le « banyan tree » etc.. Le pastoralisme est peut-être le premier mode de vie à se concevoir séparé de la nature (Guha & Gadgil, 1992 : 29), puisque les bergers emportent avec eux en quelque sorte la nature dont ils ont besoin. Le succès de l'agriculture en revanche dépend de ce qui est rendu à la terre, aussi la relation à la nature est-elle encore très étroite. L'organisation est villageoise. Il y a encore de nombreuses manières de limiter l'accès à l'environnement. Le mode industriel rejette tout ce que les trois autres mettaient en place. Ce n'est plus la nature mais le marché ou le Plan qui sont vénérés. Ainsi s'explique que l'écologie se trouve de curieuses proximités avec le savoir supposé pré-scientifique. Les citadins sont trop loin des impacts pour y être sensibles. Il existe bien sûr des conflits entre les différents modes de pouvoir ainsi qu'à l'intérieur de chacun d'entre eux. La destruction des ressources sacrées a toujours été un moyen de subordonner, dès 1000 ans avant JC en Inde, comme en atteste certains passages du Mahabharata.

L'une des thèses les plus controversées qui soit avancée par Gadgil et Guha (1992) est que les castes elles-mêmes ne se comprennent que dans une perspective socio-écologique. Ils expliquent que tant que la population est peu dense les individus adoptent une stratégie « r » (colonisation rapide), ensuite ils changent pour une stratégie « k » (niche écologique). Le système des castes peut être compris comme résultant de ce processus, c'est un système de jatis complémentaires, sur le plan écologique (« niches »), auquel les varnas se sont surimposées, sans avoir rien de nécessaire (Guha & Gadgil, 1992 : 83). Une étude dans le Maharashtra montre que les castes peuvent être considérées comme diverses populations occupant diverses niches écologiques, comme autant « d'espèces culturelles » (Gadgil & Maholtra in

Guha, 2008). On frôle la sociobiologie, ici, sans s'inscrire clairement dedans, puisque nul ordre n'est imposé « par nature », tout dépend de la qualité de la complémentarité. La complémentarité réduit la concurrence, c'est la voie de « l'incorporation sélective ».

Nous ne sommes pas surpris, dans ce contexte, de voir Meera Nanda viser explicitement Ashis Nandy, Vandana Shiva, Ramachandra Guha et beaucoup d'autres intellectuels indiens qui, bien que se disant de gauche, lui semblent trahir cet idéal, en ne souscrivant pas totalement à « la modernité ». Gadgil et Guha, qui « *célèbrent la caste en tant que protectrice de la nature* » (Nanda, 2010 : 225), sont tout particulièrement visés. Jean Jacob n'a pas dit autre chose, finalement, dans son livre sur l'antiglobalisation (2006). Parmi ces antiglobalistes qui lui semblent se définir par « la tradition » on trouve des organisations tiers-mondistes telles que Third World Network ou Focus on the Global South. Pour Nanda comme pour Jacob, c'est contre les traditionalistes que la science et les idéaux des Lumières devaient jusqu'ici être défendus. Voici maintenant qu'il y avait aussi des adversaires à gauche. Pourquoi ? Parce qu'ils sont allés trop loin dans la lutte contre « le colonialisme », c'est-à-dire contre l'Occident. Rejetant l'Occident en bloc, ils jettent le bébé avec l'eau du bain et ne trouvent plus d'autre solution que la tradition. Nandy, Shiva et les autres sont des « *prophètes qui regardent en arrière* » (« *Prophets facing backward* »), ils cherchent dans la tradition de nouvelles solutions, hors de la pensée occidentale. Aussi n'est-il pas étonnant que Vandana Shiva ait fait la couverture du magazine du RSS[164] (Nanda, 2010 : 247). Mais ils ne voient pas que ce qu'ils trouvent est seulement la régression. Ils luttent contre leur propre engagement politique. Ce que l'Inde doit faire est de se moderniser, et cela parce que seul l'Occident a trouvé les institutions qui sont véritablement émancipatrices – démocratie, marché, droits de l'homme etc. Si l'Inde avait trouvé ces institutions avant l'Occident alors elle se serait aussi modernisé avant lui, ce qui n'est manifestement pas le cas comme chacun peut le constater, quelles que soient les critiques qu'on puisse faire au colonialisme. Et si les intellectuels ne l'aident pas à le faire, s'ils ne disent pas cette vérité, s'ils se perdent dans d'illusoires retours en arrière, s'ils jouent le jeu du relativisme, du culturalisme, alors c'est « une trahison des clercs ». Enfin, *last but not least*, quand elle en vient à définir la modernité, Nanda cite... Luc Ferry et Alain Renaut (Nanda, 2004 : 18). *Bad choice* !

La boucle est bouclée. Elle tend à démontrer qu'il y a bien, à l'échelle mondiale, des lignes de forces transnationales qui se déchirent sur la question du « développement » et de son universalité. La « critique du développement », souvent jugée petite-bourgeoise, dans les pays développés, au motif que les pays en développement seraient évidemment partisans d'un développement forcené, se révèle largement fondée. Elle est peut-être, à l'échelle mondiale, l'une des toutes premières forces militantes, bien qu'elle n'ait pas beaucoup accès aux médias, et se fasse donc relativement peu entendre, dans l'espace médiatique transnational. Cela ne revient pas à dire, bien sûr, que ce courant est structuré, homogène etc. Néanmoins il nous permet d'espérer en une puissance susceptible de gagner en force au fur et à mesure que les échecs du développement deviendront plus patents. Comme le note Shiva (1986), citant Rudolf Bahro (1979), l'écologie est bien l'un des potentiels les plus importants de conflit de notre époque, et le cœur de ce conflit, c'est la science, la technologie, la rationalité économique, bref ce qui se présentait généralement comme « neutre », c'est-à-dire universel, dans le marxisme et le libéralisme classiques.

[164] La date n'est pas mentionnée par Meera Nanda.

5.4.3. Les particularités de l'universalisme moderne

> « *L'imitation des économistes a été manifeste en science politique. Les théories politiques du développement recourent abondamment à la notion d'étape qui inspire encore bien des typologies. Mais l'effet le plus important est peut-être moins direct : en consacrant un certain usage du concept de développement, la science économique a surtout contribué à donner un nouveau souffle à la tradition évolutionniste et organiciste, sur laquelle reposaient en fait la plupart des grandes traditions sociologiques du XIXème siècle. Mieux : elle a donné à cette tradition une valeur opératoire, immédiatement utilisable dans l'ensemble des sciences sociales et donc en science politique* ».
>
> Bertrand Badie, *Le développement politique*, Paris, Economica, 1994, p. 6.

Résumons encore une fois où nous en sommes, pour éviter que le lecteur ne se perde dans ce (trop) long travail. Nous sommes partis d'un examen de l'écologisme et des enjeux écologiques pour essayer de déterminer le statut de l'écologie politique, qui prend explicitement l'universalisme moderne à partie, au motif de sa non-universalité. Après l'avoir successivement examiné sous l'angle des droits, du comportement politique, de l'économie, nous avons découvert que la remise en cause de la croissance qui constitue finalement le cœur du problème conduit bien à mettre en doute l'anthropologie sur laquelle la modernité s'appuie, ce fonds commun au libéralisme et au marxisme. Ainsi une « crise spirituelle » a-t-elle pu être diagnostiquée, soulignant une nouvelle fois la parenté de la problématique avec les années trente.

Whitehead nous a aidé à préciser ce que « spirituel » signifie, dans son articulation avec le séculier. Et Sartre nous a montré de quelle manière les sociétés réagissent, dans de telles situations. En élaborant les controverses et les problématiques secondaires nous avons été conduits de fil en aiguille à dégager le particularisme de la modernité, et élaborer une anthropologie fondamentale dont nous pensons qu'elle est le fond à partir duquel l'écologisme avance ses arguments, pour trouver une issue à la non-universalisabilité de la modernité. Nous nous sommes demandés si cette anthropologie fondamentale était à la hauteur des espérances écologistes, en tant qu'elle répondait véritablement aux enjeux globaux. Nous sommes alors allés en Inde, pour la confronter avec le terrain et voir si elle permet de rendre compte des acquis et des désaccords qui peuvent exister dans l'étude que l'Occident fait de l'Inde, dans son rapport à l'universalité.

Notre cadre théorique sort plutôt renforcé de la confrontation avec l'Inde. A aucun moment, dans ce long développement sur l'Inde, nous n'avons senti de difficulté théorique. La quête n'a été qu'empirique. Au contraire le cadre auquel nous avons abouti, au titre d'une « anthropologie fondamentale », a plutôt permis de clarifier bien des débats dans ce champ, qui sont souvent plus embrouillés que notre présentation le laisse penser. Un-e indianiste n'apprendrait rien, sur le plan empirique, de cette étude ; c'est uniquement sur le plan théorique qu'il ou elle trouverait, nous semble-t-il, matière à penser, et à expérimenter. Notre

anthropologie fondamentale semble générer moins de « localisations fallacieuses du concret » que d'autres, en particulier que celle de Dumont, sans renoncer à l'essai d'une totalisation. Nous avons donné une cohérence d'ensemble à ces quatre questions récurrentes qui se posent sans fin sur l'Inde et son « particularisme », pour ne pas dire « sous-développement » : la religion, la nation, l'économie et l'écologie. Et si nous avons pu trouver cette cohérence, ce n'est pas parce que nous sommes devenus meilleurs spécialistes de l'Inde que les indianistes, mais parce que l'écologie politique amène concrètement à faire les remises en causes conceptuelles qui sont nécessaires pour se décentrer et étudier une culture qui n'est pas la nôtre, à nous « l'Occident », « la modernité » etc.

Dans cette partie nous allons tout d'abord récapituler en quoi le cadre proposé par Dumont induisait en erreur, dans sa lecture de l'Inde. Et si cet exercice est fort utile, c'est aussi parce que cet auteur est très représentatif de l'attitude des Modernes (ou des Occidentaux etc.) à l'égard des « sous-développés », quels qu'ils soient. La difficulté à distinguer la science de la religion joue en particulier un rôle très important. Faire passer des pratiques de l'une à l'autre catégorie permet de jeter dans le discrédit, ou au contraire de légitimer. Corriger la conception que nous avons des pays « sous-développés » est une manière de rouvrir le dialogue, à l'échelle planétaire, et d'instaurer plus d'égalité dans la définition commune de ce qui devrait être fait dans l'avenir, sans pour autant rien céder sur l'universalisme. La « provincialisation de l'Europe » ne se confond pas avec une apologie du relativisme. Dans une seconde partie nous serons amenés à résumer dans quelle mesure nous, Modernes (ou Occidentaux etc.) nous attribuons de manière abusive une universalité qui peut aussi à bon droit être revendiquée par d'autres. La conception indienne de la laïcité, par exemple, est plus universelle que la conception française, qui confond notamment la religion en tant qu'institution spécialisée et la religion en tant que culture, engendrant une impression légitime de « deux poids, deux mesures » au regard des religions non-chrétiennes, en tant qu'institutions spécialisées. De cette double correction nous pouvons tirer une conception de la science et donc de la raison un peu moins étriquée que celle qui est généralement retenue.

Influence de Dumont sur notre perception de l'Inde

Rappelons tout d'abord les éléments principaux de la thèse dumontienne : « *le système des castes divise l'ensemble de la société en un grand nombre de groupes héréditaires distingués et reliés par trois caractères :* séparation *en matière de mariage et de contact direct ou indirect (nourriture) ;* division du travail*, chacun de ces groupes ayant une profession traditionnelle ou théorique dont ses membres ne peuvent s'écarter que dans certaines limites ;* hiérarchie *enfin, qui ordonne les groupes en tant que relativement supérieurs et inférieurs les uns aux autres* » (1980 : 21). Dans le système des castes l'individu n'est pas le fondement de l'ordre : c'est le groupe. L'individu n'a pas d'autre identité. Ce qui donne au système sa cohérence interne est le principe de pureté et d'impureté (§24). Le degré de pureté d'un groupe (une caste) détermine son statut ou rang (§25). La pureté est définie par le *dharma*, la loi religieuse. Choses, actes, nourriture, professions, événements, lieux etc. sont plus ou moins « purs », par exemple manger de la viande est moins pur que d'être végétarien. La définition de la pureté change d'une région à une autre, ainsi que les rangs, en fonction de l'interprétation du dharma. Mais le critère existe partout en Inde. Le système des castes n'est ni le résultat d'un ancien législateur (explication « volontariste »), ni un cas-limite des classes sociales (§14), ni le fruit de la pure contingence historique (§15). Les deux

premières explications ont été jugées « ethnocentriques », car elles sont fondées sur une conception égalitariste et donc occidentale du système des castes, tandis que la dernière perd la dimension proprement anthropologique, et ramène les castes à un accident parmi d'autres, sans chercher de fondement commun.

À la lumière de notre parcours dans l'Inde des castes nous sommes tentés de dire que Dumont a raison, mais qu'il a exagéré. Il a excessivement grossi l'importance d'une région particulière de l'être. Or comme on le sait grâce à Whitehead l'exagération est précisément le risque majeur d'une tentative synthétique comme la sienne : prendre la partie pour le tout. Dumont ne voit pas ce qui, dans le dharma, relève non pas du religieux mais du séculier, c'est-à-dire d'un côté du social et de l'autre de la science. Si le dharma c'est l'immobile, comme le suggère Dumont, alors nous avons vu avec Gauchet et Whitehead qu'il peut tout aussi bien désigner la science que la religion. Et nous avons vu avec Sartre, Moscovici et Laclau cet immobile peut néanmoins être mobilisé. Ne se souciant pas de science, ni de psychologie sociale, Dumont ne peut pas faire la différence entre les différents sens du dharma, qui sont pourtant attestés par ses critiques. Il ne s'en donne pas les moyens. Cette polysémie est absente de son analyse, il ne peut donc pas en rendre compte. Il est donc conduit à envisager le social et le scientifique comme relevant uniformément du « religieux ».

De notre point de vue parler de « science hindoue » est légitime, de multiples manières. Dumont a raison de dire que certains textes anciens sont « religieux », au sens où il s'intéressent à « l'au-delà » du monde (au sens de Whitehead) et spécule loin de l'expérience, engendrant des « localisations fallacieuses du concret » ; mais il a tort d'oublier que ces textes ne sont pas seulement religieux. Amartya Sen est aujourd'hui celui qui le rappelle avec le plus de vigueur. Et il est aussi celui qui dénie toute existence aux « *valeurs asiatiques* » (Sen, 2005 : 135). Mais pour que Dumont ait pu juger de la scientificité de la science indienne, il aurait fallu qu'il se fasse chimiste, ou médecin, par exemple. Il aurait reconnu la validité de l'ayurveda, médecine « traditionnelle » qui fait bien partie intégrante des Védas. Puisque les autochtones ne se voient reconnaître aucun savoir positif, le sacré se trouve omniprésent : c'est de Dumont que vient le biais, pas de la société étudiée. Pour cet auteur, le barbier ne sert pas à raser mais uniquement à purifier son client ; l'agriculteur ne cultive pas, il purifie la terre etc. Dumont ne s'assure pas de faire un usage non exagéré de ces catégories. Il généralise de manière abusive, laisse de côté des domaines entiers, et, ce faisant, s'interdit de peser les différents domaines les uns par rapport aux autres. C'est sans doute une résultante logique de sa méthode : procéder par les extrêmes. L'objection que nous faisons est donc de principe. Nous n'aurions aucun mal à faire la même critique à tous les écrits de ce type sur toutes les sociétés du monde.

Un autre défaut vient des biais classiques induits par la démarche structuraliste, qui fige l'ensemble, et le systématise à l'excès, en gommant les conflits. Une coupe transversale instantanée donne toujours un faux air d'harmonie : Whitehead parle à ce sujet d'« *unisson du devenir* ». Pour compenser cet effet, il faut faire de la généalogie, étudier les luttes, la diversité des perspectives, leur conflictualité, les « contradictions ». Dumont ne fait rien de tout cela. Il ne rend donc pas compte de ce que le dharma a de social, de négocié, voire d'obtenu par la lutte. Les débats en cours sur l'origine des castes ne s'en tiennent pas aux trois possibilités proposées par Dumont, qui semblent indigentes, à les regarder de plus près. Il suffit de transposer la question dans une problématique plus familière pour que ce fait saute aux yeux. Qui oserait,

en effet, traiter de l'Ancien Régime en France, en se demandant s'il est issu d'un seul législateur, aussi ancien et génial qu'on voudra, ou s'il n'est que pure contingence ? Poser le problème en ces termes sera considéré par les spécialistes comme étant évidemment trop grossier, et tout simplement inacceptable, dans une démarche scientique. On ne peut nier le rôle des législateurs mais il ne faut pas l'exagérer non plus, et un système social, quel qu'il soit, possède malgré tout une part irréductible de contingence, de créativité, la difficulté étant de la mesurer sans l'exagérer. La comparaison avec les classes quant à elle dépend tout entière de la validité du raisonnement de Dumont, puisque l'anthropologue entend nous démontrer que les castes n'ont rien à voir avec les classes, et que la stratification n'a rien à voir avec la hiérarchie. A la lumière de notre travail, Dumont n'a raison que si la modernité est conforme, en pratique, avec ce qu'elle prétend être. Or elle oublie notamment la question de la rente, qui est directement liée à la hiérarchie et à la nature, en tant qu'elle est essentiellement gestion de cette contingence initiale que l'économie néoclassique appelle « dotations initiales ». Il est peu surprenant, dans ce contexte, que les rentiers justifient leur position par un recours à « la nature », voire à la « surnature », niant ainsi la plasticité dont cette chose est capable. Il est tout aussi peu surprenant de voir Dumont naturaliser la société moderne, comme si elle était l'expression de l'humanité véritable, puisque telle est l'attitude des libéraux, dont il fait partie.

Répétons-le encore une fois : ce que dit Dumont de l'Inde n'est pas faux, c'est seulement partiel, et exagéré. Comme le notait S. J. Tambiah dans *American Anthropologist* (1972), Dumont ne démontre pas que les Indiens dévaluent la politique et l'économique, il le suppose, et par conséquent il n'en parle pas, il ne se donne même pas la peine de peser le poids respectif de ces différents domaines. Les dharmashastras contiennent bien des provisions légales, en particulier en matière de propriété, sans aucune référence à la pureté rituelle. Dumont reconnaît que le dharma est le domaine des valeurs et des normes (1980 : 127), mais il ne retient dans son étude que quelques normes, rendant les autres très mystérieuses. Dumont n'est pas le seul à exagérer. À l'extrême opposé de Dumont, Baechler (1988) exagère le poids de la rationalité, et minore le rôle du sacré, tout comme Ronald Inden, comme le fait remarquer Nicholas Dirks (2001 : 58). Mais Dirks lui-même ne définit guère cet « individualisme » qu'il prend à partie, on l'a vu, et c'est donc en vain qu'il combat Dumont, ne trouvant aucune expérience à lui opposer.

Dumont généralise une dimension réelle de l'existence indienne, il fait d'un secteur de l'expérience l'explication ultime de tous les autres. D'ailleurs c'est exactement le sens des critiques qui lui ont été adressées : n'avoir « pas assez » tenu compte de l'expérience disponible, de sa diversité, du poids relatif de telle expérience par rapport à une autre. Dumont a généré un « système des castes » qui, tout en n'étant pas tout à fait faux, est en grande partie fantasmatique, y compris dans sa « systématicité ». Comme le souligne encore Amartya Sen, quoiqu'on dise de l'Inde, l'inverse est vérifiable aussi, en un autre lieu (2005 : 137). Face à ces critiques, plutôt que de modérer sa présentation, de chercher à l'équilibrer, Dumont a vaniteusement attendu qu'on lui oppose un autre système, plus complet. Personne n'a osé le faire, tout le monde a reculé devant la complexité. C'est par défaut et non par adhésion que Dumont est resté en Inde, par effet de sérialité, comme la langue anglaise.

Par contraste notre anthropologie par provision nous semble avoir bien résisté à la plongée brutale dans le contexte postcolonial et exotique qui est celui du débat avec l'Inde. Il est vrai qu'elle a été élaborée après

et non avant ce voyage d'étude, à l'inverse de ce que ce travail pourrait laisser penser. Les débats autour de l'origine des castes, du rôle possible des zamindaris, de la « science hindoue », de la colonisation etc. sont assez compréhensibles quand ils sont placés sous son éclairage. Il n'y a plus de mystère qu'empirique. Les castes sont des « ensembles pratiques » dont l'origine et la structure restent à ce jour largement non élucidés, très controversés, mais qui ne dérogent pas aux conditions de possibilité mises en évidence par Sartre en étudiant les processus révolutionnaires. Elles créent leurs repères sacrés, cherchent à éviter leur propre destruction etc. ce qui n'a rien de fondamentalement étranger à la modernité, sinon, évidemment, la faible importance du développement, c'est-à-dire de la croissance économique. L'arrivée brutale d'un État colonial ne pouvait pas dissoudre du jour au lendemain de tels « ensembles pratiques » dans une nouvelle unité, c'est un processus qui est forcément assez lent, quoique non linéaire et imprévisible, du fait de la créativité toujours possible, et qui ne peut en tout cas se faire qu'à coups de désacralisations scandaleuses successives, s'il doit se faire. Autrement dit Dumont et Dirks ont raison ensemble, et tort ensemble.

Si l'Inde reste remarquable, c'est parce que ces ensembles pratiques sont uniques, qu'on les juge détestables ou pas. Elles semblent de notre point de vue se rapprocher des organisations tsiganes, qui en sont d'ailleurs originaires : des ensembles pratiques qui ne sont que partiellement territorialisés, et dont l'unité oscille entre l'ethnicité (ou la nationalité, les deux termes sont jugés ici équivalents) et la « religion », au sens de thèses partagées le rôle du divin dans le cosmos. Le « peuple juif », dont la définition oscille aussi entre religion et nation, selon les auteurs, fournit peut-être aussi une bonne illustration, pour celui ou celle qui n'y connaît vraiment rien. Chaque caste s'interroge sur sa destinée. Chaque individu peut potentiellement « choisir » sa caste dans la même mesure où l'individu « choisit » sa nation, sachant que c'est plus facile à dire et à faire quand on naît en France que quand on naît en Roumanie, pour des raisons empiriques totalement indépendantes de toute problématique d'essence ou de religion. Ça n'empêche pas certaines castes ou certaines nations d'essentialiser leur identité. C'est une possibilité qui n'a pas de nécessité, elle est contingente.

Le dharma est la nécessité plastique et négociée à laquelle chaque « tiers médiateur » se réfère. Il est à la fois extérieur à tous, « sacré », au sens défini plus haut, et à ce titre il peut être parfaitement séculier. Que des croyances surnaturelles s'y rajoutent est contingent. Les castes s'étant construites dans un monde sans pétrole, la « matière ouvrée » qu'elles intègrent dans le dharma se comprend plutôt comme « toile de la vie », composée de cycles écologiques et de populations végétales et animales. Cette cosmologie perdure par-delà la disparition des conditions écologiques effectives, comme cela a aussi été le cas des Anglais arrivant en Inde. La plasticité des castes est celle des ensembles pratiques : elles changent de nom, de lieu, de fonction, d'assemblage des fonctions internes etc. mais conservent toujours quelque chose d'immobile, sans quoi elle perdraient leur identité. Cet immobile ne peut pas être un simple récit, un simple mythe, il doit comporter un certain nombre de pratiques communes rendues obligatoires, du fait du serment, afin qu'existe un « commun ». Ce sont les dimensions dites « sacrées », au sens où les transgresser implique la mise en jeu d'un sacrifice.

Il existe une hiérarchie entre les castes comme il existe une hiérarchie entre les groupes humains endogames tels que les nations, ou entre les travaux et les « dotations initiales ». La modernité n'a pas mis fin à la hiérarchie, elle a généré un ordre social qui a pu sembler partiellement l'invisibiliser, ce qui est

différent. La mesure dans laquelle une hiérarchie fausse les mérites de chacun dans la réalisation du bien commun varie d'une société à l'autre et ne peut pas être déterminée de manière exogène. Mais les variations empiriques n'impliquent pas de rupture anthropologique radicale d'une société à l'autre, d'une culture à l'autre. La croissance économique et l'expansion des forces productives affaiblit certaines formes d'oppression mais en renforce d'autres. La modernité ne peut être considérée comme un « type anthropologique » radicalement « opposé » à celui de sociétés « hiérarchiques », à l'inverse de ce que soutient Dumont. L'erreur vient principalement de la polysémie du concept de « dharma », qui désigne toutes sortes de « lois », comme en français. Rien n'indique qu'il faille réduire cette polysémie et soutenir avec Jaffrelot (1998), plus de vingt ans après la parution d'*Homo Hierarchicus*, que le dharma est religieux (et n'est que religieux). On ne peut exclure non plus que cette interprétation de Jaffrelot soit le résultat non pas seulement de la science mais d'un compromis diplomatique reflétant l'échelle des puissances dans l'espace international, l'Inde s'étant considérablement élevée mais n'étant pas encore la référence. Jaffrelot fait de la science diplomate, il dépose dans ses textes exactement ce que les diplomates français et indiens sont prêts à entendre. Jaffrelot est latourien, puisque le diplomate est celui qui, chez Latour, résout les conflits, par la représentation. Latour est libéral, à l'inverse, puisqu'il exige toujours des représentants, et se refuse à entendre directement les litiges portés par « le peuple », pour nous exprimer comme Rancière (1995). Jaffrelot réalise un compromis entre ce qui importe aux diplomates français et aux diplomates indiens, et passe le reste sous silence. Il intéresse évidemment les diplomates français de ne pas voir l'Inde comme une démocratie achevée ; et il intéresse les Indiens de voir la France comme le pays des Droits de l'Homme. Le tout est évidemment savamment fonction des rapports de force.

La « pureté » ne renvoie à rien de mystérieux non plus, du moment qu'on l'inscrive non pas dans un ensemble de textes obscurs et inconnus mais que l'on se rappelle par exemple le sens que ce terme possède dans la *Critique de la Raison Pure*. Si l'on suit le Kant Lexikon, « pur » veut simplement dire : « *exempt de toute matière empirique, de la sensation, du sensible en général ; désigne ce qui procède de la légalité de l'esprit (de l'entendement ou de la raison), et qui, fixé sous cette forme », abstraction faite de la matière (de la connaissance, du vouloir), vaut comme base de la théorie ou de la praxis (morale). Parmi les connaissances a priori, sont dites « pures », « celles auxquelles rien d'empirique n'est mélangé »* »[165]. La « pureté » renvoie donc à l'absence de mélange, sur le plan spirituel. Quand Dumont fait de la pureté « *la forme idéologique* nécessaire *du type idéal de hiérarchie* » (1978 : §106), il ne fait qu'énoncer une évidence universelle, nullement spécifique à l'Inde, pour autant que n'importe quelle forme de classement va mettre en jeu des critères « spirituels » spécifiques, à l'exclusion d'autres possibles. Ainsi dit-on d'un match de foot qu'il est « purement » sportif, s'il n'y a aucun intérêt financier en jeu, ou qu'une activité est « purement scientifique », si elle ne comporte rien de politique, entre autres. Cela n'implique nullement que la pureté soit uniquement *spirituelle*, au sens d'une élévation de l'esprit vers « Dieu ». N'importe quelle forme d'identification va poser la question de son degré d'intégration dans un ensemble donné. Ainsi peut-on dire de la flammküche que c'est un plat « purement » alsacien, ou pas, selon le degré de dispersion de l'objet hors de « l'Alsace ». Ainsi peut-on aussi dire que tel récipient d'eau contient de l'eau « pure », ou mélangée avec d'autres composants. Le souci de pureté s'oppose au mélange, c'est donc un terme qui est prisé du côté réactionnaire. Mais il n'a rien d'inévitablement lié aux « castes », ni à leur

[165] Eisler R., *Kant Lexikon*, Gallimard, 1985.

ordre. Au contraire la discussion autour de Dumont montre que l'ordonnancement relatif des castes ainsi que leur délimitation est tout sauf « pur ». Il est politique, économique, juridique, spirituel etc. Dumont ne se donne pas les moyens d'évaluer la pertinence des critères indiens de classement, partant en gros du principe que tout ce qui n'est pas occidental au sens de l'État et du marché est arbitraire et donc « religieux ». Si ce résultat a échappé aux indianistes, c'est parce qu'il est impossible de le voir sans lire l'œuvre dumontienne son ensemble, et sans avoir préalablement effectué une intense recherche sur ce que « modernité » signifie. Les indianistes ont bien pu avoir l'intuition de ces biais, mais ils n'ont pu les démontrer, les mettre en lumière avec précision.

Nous pouvons donc relire le concept de « *hiérarchie* » en un tout autre sens. « *Pour le sens commun moderne, la hiérarchie est une échelle de commandement où les instances inférieures sont, en succession régulière, englobées dans les supérieures* » (§31), comme dans l'armée, disait Dumont, opposant le « système » des castes, où la hiérarchie est définie comme un « *principe de gradation des éléments d'un ensemble par référence à l'ensemble* » (§31). Ce qui pose problème dans cette définition est que « l'efficacité » de la caste n'est jamais interrogée autrement que sous l'angle de sa capacité à « classer » sans provoquer de heurts. Dumont part du principe que « l'efficacité » est soit bureaucratique soit marchande, et que toute autre forme est inefficace et donc irrationnelle, car qui peut bien vouloir agir de manière inefficace sinon un esprit aliéné de sa raison ? Il ne se donne jamais les moyens de questionner et d'évaluer « l'efficacité » de la forme sociale indienne à atteindre un « bien commun ». L'écologisme est forcé de s'y intéresser, puisqu'il cherche des voies de sortie hors de l'efficacité moderne, qu'il tient pour irrationnelle. Dumont ne se pose pas cette question du contenu du bien commun, pour la bonne raison qu'il est intimement persuadé que la question, en Occident, est soit non-pertinente (le marché est « autorégulateur », comme cela a été prouvé par ailleurs, dirait-il avec un argument d'autorité) soit réglée par les institutions représentatives et la bureaucratie, ce « pouvoir neutre » dont parlait Gauchet. Dans ces conditions la hiérarchie indienne ne peut apparaître que comme « religieuse », ou plus exactement « superstitieuse », si l'on se réfère aux catégories que nous avons proposées.

Une autre lecture est possible. La hiérarchie définie comme un « *principe de gradation des éléments d'un ensemble par référence à l'ensemble* » (§31) est très exactement ce que formalise Mandeville, et Walras à sa suite. Ce « vice privé » qu'est la recherche de son intérêt économique ne vaut que s'il existe une démonstration convaincante permettant d'établir qu'il sert le bien public. La gradation, c'est la valeur (ajoutée) relative des différents éléments qui sont tous nécessaires pour faire monter le PIB : techniques, science, sous-traitants, salariés etc. La critique de la hiérarchie, dans la modernité, c'est le marxisme. Une telle hiérarchie ne peut éviter d'être « rituelle » et « sacrée » au sens où nous avons défini ces termes, à la suite de Sartre. Il n'y a de différence essentielle avec « l'échelle de commandement » que si l'on refuse d'envisager l'économie comme un tout, ce que doivent pourtant faire Mandeville et Walras, et bien d'autres avec eux, pour justifier de ne pas sanctionner les vices privés. La hiérarchie c'est le rang dans le tout (§37), dit Dumont, c'est un « *champ* », qui est plus ou moins intense (§97). Il serait plus approprié de parler de « mérite », c'est-à-dire de contribution à la richesse collective. Et le critère du mérite, dans une société sans croissance, ou qui ne fait pas de la croissance sont but principal, ne peut être que différent. Ainsi s'explique l'écart que Dumont a sous les yeux. La discussion sur le rôle du Zamindari concentre l'ensemble de ces éléments. Ainsi s'explique aussi ce mot de Baudrillard, à propos de la question de la rente : « *il ne*

s'agit pas ici de la reproduction élargie du capitalisme et de la classe capitaliste, il s'agit de la reproduction d'une caste par la grâce collective d'un jeu de signes et de la production de ces signes par la destruction de la valeur économique » (Baudrillard, 1972 : 137).

Dans ce contexte il n'est pas pour nous surprendre que Dumont, dans une interview donnée au *Monde* en 1995, ait expliqué que l'écologie représente une menace pour la domination de l'idéologie économique, parce qu'elle ajoute des considérations nouvelles (pollution etc.) qui impliquent une atténuation de l'idéologie économique.

Effet de retour : les limites dans lesquelles l'Occident se pense soi-même

À contrario l'Occident est moins sécularisé que vidé, dans la description dumontienne, de ce qu'il tient chez les Indiens pour de la religiosité. Alors qu'il exige en Inde la confrontation lente et patiente avec le terrain, suspectant toujours les autochtones comme les anthropologues de ne pas être maîtres de leurs idées, d'être dupes de leurs préjugés occidentaux, de prêter trop de rationalité aux autochtones, Dumont s'affranchit complètement de cette exigence de rigueur lorsqu'il s'agit d'étudier les pays modernes. Il a une confiance totale dans les capacités de réflexivité acquises par la modernité, qui se seraient déposées en toute clarté dans les ouvrages (libéraux) qu'il cite à l'appui de ses thèses. En Occident, la science s'étend partout et les scientifiques ne se confondent jamais avec les prêtres, qui sont confinés à la sphère privée, à l'inverse de l'Inde où les prêtres règnent en maîtres. L'opposition est grossière, et ne peut être crédible qu'en l'absence de définition claire de la science et de la religion, dans leurs rapports relatifs. En Occident, le régime de la rationalité recouvre pratiquement tout – et c'est l'inverse en Inde, on l'aura compris. Il est rationnel de détruire les écosystèmes, rationnel d'exploiter le pétrole, rationnel de changer le climat, rationnel de mettre en place une organisation sociale fondée sur la recherche de l'intérêt économique – et rationnel de traiter le problème du foulard islamique comme une atteinte à la laïcité, pourrait-on ajouter. Dumont ne cherche pas à différencier, en Occident, l'histoire de la mythologie, et cela pour une raison simple : la mythologie c'est les autres, c'est le passé, c'est l'ailleurs. Il ne s'intéresse pas aux propos de Paul Romer, qui prévoit cinq milliards d'années de croissance, ni à ceux de Ray Kurzweil, fondateur de Xerox, qui défend depuis de nombreuses années l'idée que l'évolution technologique s'accélère et a pris le relais de l'évolution naturelle, que nous approchons rapidement d'un point qu'il appelle « la singularité » au-delà duquel l'homme cédera la place à un surhomme, homme augmenté ou plus récemment « transhumain »[166]. Il considère que ces propos ne sont pas *importants*. Pourtant c'est bien ceux-là qui orientent les investissements, comme s'en inquiète Bill Joy, le fondateur de Sun Microsystems[167], qui, à la suite de l'affaire Unabomber, se demande si nous allons survivre à nos technologies. Les analyses économiques que nous avons proposées (économie des réseaux) complètent celles de Marx pour montrer qu'il s'agit bien là d'effets de structure, qui n'auraient donc pas dû être négligés par Dumont. Ne sont pas importants non plus, pour Dumont, ces savants indiens qui ont découvert avant Galilée que la Terre tourne autour du soleil, alors que l'Europe fait de Galilée une rupture, un événement fondateur de sa propre histoire.

[166] Kurzweil R., *The age of intelligent machines*, MIT Press, 1992 ; *The age of spiritual machines*, Penguin, 1999. Film *The singularity is near – a true story about the future*, 2010. Kurzweil R., *Humanité 2.0*, M21 Editions, 2007. D'après la jacquette Bill Gates considère Kurzweil comme la personne la plus qualifiée qu'il connaisse pour prédire l'avenir.

[167] Joy B., *Why the future doesn't need us*, 2000. http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html

Ces capacités autoréflexives prêtées à l'Occident et supposées se traduire en actes sont autoproclamées et jamais démontrées. Le statut anthropologique de la réflexivité, chez Dumont, est grossier, et jamais saisi dans les éventuels présupposés politiques qu'il peut véhiculer. La lecture que Dumont propose de l'Occident, qui est très répandue dans les sciences humaines, conforte l'Occident dans son sentiment de supériorité. De là à dire que les pays « développés » sont les « vrais hommes », tandis que les autres ne le sont pas, il n'y a qu'un pas qui est vite franchi, comme le suggère ce discours mémorable de Sarkozy à Dakar. Le chef de l'État français n'a fait qu'exhiber maladroitement, à ce moment-là, sa position de participant à une quasi-souveraineté globale, transnationale, opposant d'un côté les « développés » et de l'autre les « sous-développés ». Il a naïvement répété tout haut des thèses qui se disent tout bas partout en Occident. Que des chercheurs « postmodernes » aient remis cela en cause dans tel ou tel livre ne change pas complètement le problème puisque ce dont nous parlons ici est de relations internationales, de pratiques massivement répandues et non de discussions qui seraient confinées à la seule sphère académique. Il est aussi sans surprise que l'arrivée de l'écologie soit perçue, chez Dumont, comme une mise en cause de cet ordre, dans sa totalité. Dumont réagit simplement comme toutes les personnes qui s'appuient sur ce cadre. Il fait partie de la série des individus qui réagissent ainsi, des innombrables Julian Simon qui, face à un écologiste, voient le retour du pasteur Malthus. Tout comme Giddens (1994), d'ailleurs, ou encore Gellner (1987), et comme la plus grande partie des sciences humaines, en fait, même Bruno Latour, car ce dernier « croit » que moderniser signifie séparer les lois de la nature des conventions de la société, sans voir que la recherche de productivité est le fait-valeur qui explique tout le reste (Latour, 1991 : 178). Ce qu'il appelle « l'Empire du Milieu », qui se trouve entre l'activité des scientifiques et celle des politiques, loin d'être un inconnu comme il le soutient, est l'objet de toutes les attentions. Le biais, chez Latour, vient d'avoir mis l'économie de côté. C'est d'autant plus étonnant chez cet auteur que *La science en action*, légèrement postérieur, est très proche d'une anthropologie réellement symétrique.

Dumont explique donc sans surprise qu'avec la mise en place de l'*Homo Aequalis*, la rente devient « *une relique des âges antiques* » (Dumont, 1977 : 131). C'est une pétition de principe, puisque chez Dumont l'ordre libéral se trouve intégralement justifié, comme si chaque individu était un tiers-médiateur, se trouvant automatiquement et sans encombre à la place qu'il mérite, les institutions de « la » liberté se trouvant enfin réalisées, à peu de chose près. En réalité Dumont, célébrant la disparition des anciennes formes de rente ou de quasi-souveraineté, occulte la mise en place de nouvelles, liées aux sociétés de croissance. Dumont estime ainsi que la « clause de Locke » est liée au sacré, qu'elle est un résidu de sagesse irrationnelle et non fondée. Il valide par là la lecture de Pierre Manent, pour qui l'argent permet de lever la clause, on l'a vu, et le marxisme n'y oppose guère. Ainsi se généralise un mode de vie qui n'est guère généralisable. L'origine de la productivité croissante est mystifiée, tout est sensé venir des sociétés de croissance, ce qui conduit Dumont à ne rien reprendre de la critique marxiste, écologiste ou postcoloniale, qui marque notamment le « *wealth drain* » et la transformation des pays colonisés en vastes réservoirs de matières premières à bas coût. En focalisant sur la structure « sociale » Dumont passe entièrement sous silence la dimension concrète de la modernité, y compris l'avis réel que les individus se font du monde dans lequel ils vivent.

La raison du refus de toute « cosmologie », chez Dumont, tient quant à elle au souci d'empêcher que le sens (qui est aussi « la spiritualité ») ne se produise hors de la médiation des deux voire des trois grandes

institutions de la démocratie libérale : la démocratie représentative et le marché, qui œuvrent dans le cadre du droit formel (ou état de droit). Cela revient à dire que seuls les quasi-souverains c'est-à-dire les autorités sont légitimes pour assurer la représentation, aucune minorité n'a le droit de s'en émanciper. Si partage et redistribution il doit y avoir, ou discussion sur les critères de productivité (mérite, dotations initiales etc.) cela passe par eux, et exclusivement par eux. S'ils décident que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, alors il n'y a pas de litige. Voilà la vérité de l'égalité et de l'individualisme modernes : le fait de tenir pour certain que l'échange et la division du travail sont toujours rationnels, qu'ils garantissent que le Bien (la « richesse ») sera augmentée.

La production de valeur est tenue pour être illimitée, en droit, il n'y aurait aucune limite à l'ordonnancement du monde selon le meilleur. Toute « limite » qui se verrait reconnue à « la nature », cette matière première du travail, de la marchandise, est tenue pour une menace de retour en arrière, *parce qu'elle remet instantanément en cause l'ensemble de l'édifice*, de proche en proche. Tant que la « clause de Locke » est négligée, les riches peuvent s'enrichir en toute impunité, le cosmos ne s'en trouve pas perturbé, les pauvres n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes, incapables de valoriser leur force de travail. S'il n'y a plus possibilité « d'ajouter » de la valeur, alors il faut non seulement partager, mais repenser la direction de l'action : changer de rationalité. Et ici Ferry est encore une fois sans équivoque possible : pour lui « le partage » relève d'un ordre prémoderne, c'est un retour aux Anciens, au droit naturel, au monde clos, à un ordre légal reposant sur un ordre cosmique ou « naturel ». À la lumière de Rancière ou de Locke nous soutenons au contraire que c'est exactement l'inverse : le litige est l'élément politique, il est l'ouverture, à l'intérieur d'une société qui sans cela serait seulement « policée », au sens de Rancière.

Chez Dumont la conflictualité est réduite au minimum, et cela génère les mêmes biais que ceux relevés chez Godbout ou d'autres. Tambiah faisait déjà remarquer en 1972 qu'à force de présenter l'Occident comme le parangon de l'égalité on provoquait une forte déception chez les Indiens qui se rendaient en Angleterre, qui constataient que certains sont plus égaux que d'autres (1972 : 834). L'exemple de Meera Nanda est assez exemplaire à cet égard. Elle n'a fait que refléter l'opinion commune, qui veut que la hiérarchie et l'oppression ne soit le fait que de l'Inde. Dire cela n'est évidemment pas pour minorer ce que l'État indien a de bureaucratique et corrompu, ni ce que certaines régulations de caste ou relations entre castes ont d'inhumain. Mais ce que l'Indien arrivant en Occident ne peut éviter de remarquer, ce sont, par exemple, les SDF ou les ghettos dans les cités, s'il par d'aventure (dangereuse) il y est confronté. Comment des SDF sont-ils encore possibles avec un PNB trente fois plus élevé ? Pénétrant un peu plus dans la complexité occidentale, il va remarquer les dysfonctionnements que nous remarquons tous. À l'inverse le voyageur français arrivant en Inde va inévitablement se fonder sur ce système des castes et sur le contexte français pour interpréter la réalité qui l'entoure. Pénétrant la complexité indienne il va bientôt s'apercevoir que tout est plus compliqué, et qu'il ne faut pas « exagérer » - sauf s'il s'isole dans sa maison et son véhicule avec chauffeur, entretenant aussi peu de relations possibles avec « l'extérieur », comme le font malheureusement beaucoup d'expatriés.

Dire cela, est-ce seulement formuler d'une nouvelle manière ce fameux « sanglot de l'homme blanc » (Bruckner : 1986) ? La volonté de combattre le colonialisme et ses influences a certes tendance à provoquer en contre-partie l'idée que la période précédant la colonisation était celle d'un âge d'or, comme

le remarque Pouchepadass (1995). C'est vrai. Mais il faut convenir d'une part qu'il est impossible de prendre la mesure du monde indien sans prendre au sérieux sa science et sa plasticité, contre cette idée d'un « système » sacré et immuable, d'autre part que l'universalisme moderne présente des biais majeurs, dont le cœur est la sacralisation de la productivité. Tout le problème est de ne pas exagérer. Or les livres de Pascal Bruckner, comme ceux de Luc Ferry, sont tout en exagération. Le tiers-mondisme n'est pas seulement une attention à l'autre, en tant qu'il est aussi un être humain : il est aussi une porte de sortie possible du développement, en tant que celui-ci n'est ni universel, ni universalisable.

Les deux grandes totalisations structuralistes dumontiennes exagèrent, mais pas dans n'importe quel sens : elles ont en commun de justifier un ordre établi, de part et d'autre du Moyen-Orient. Savoir lequel des deux ordres est « meilleur » et « plus émancipateur » exigerait une comparaison beaucoup plus fine que celle que Dumont a faite, et même que celle que nous avons faite. Ce n'est pas l'objet de ce travail, qui n'est que de se demander à quelles conditions un universalisme est possible, dans la situation de crise écologique, financière etc. et plus généralement civilisationnelle qui est la nôtre. L'Inde des castes héberge bel et bien des éléments de réponse : la tolérance, la résistance au productivisme, l'ouverture spirituelle éventuellement, la plasticité de ses institutions etc. Cela n'implique pas de faire de l'Inde un modèle à imiter. Ramachandra Guha rapporte que dans la région himalayenne de Kumaun au nord de Calcutta on trouve des villages égalitaires, qui élisent leur chef, et ne comptent qu'une seule caste. Les droits de propriété sont répartis (Guha, 1994 : 278). C'est un exemple entre mille, il suffit qu'un seul existe pour que la possibilité anthropologique soit ouverte, et qu'elle redonne de l'espoir. Il ne s'agit pas d'idéaliser « les sociétés primitives » mais de constater par l'expérience que l'harmonie et la paix ne sont pas forcément les mieux garantis par le mode de sociabilité qui fait de la croissance de la productivité son obsession centrale, lieu de son sacré et source de sa mythologie.

Confrontés à l'écologisme, les membres d'une société productiviste estiment forcément être confrontés au « retour » d'une « cosmologie », d'un « ordre naturel ». Ce qu'ils ne voient pas, c'est leur propre cosmologie, qui n'est pas tant absente que tenue pour vraie, faisant « les bonnes » distinctions. Ils ne voient que l'arbitraire des autres. Le problème est que la réciproque est aussi vraie : l'étranger est le Persan de Montesquieu qui s'étonne devant la cosmologie moderne. Tous deux peuvent faire de multiples erreurs dans la localisation concrète de ces divergences. Ceci vaut sans doute aussi pour notre analyse moderne du Moyen-âge, pour autant que ce que Sartre appelle l'*exis* est traduite au Moyen-âge par *habitus* (1960 : 337), manière d'être – *culture*. Il n'est donc pas surprenant que les romantiques et les mouvements qui se réclament de lui aient fait preuve de « relativisme » dans leur conception du progrès, s'intéressant à toutes formes de non-modernité, sans pour autant les tenir pour supérieures à la modernité. Ainsi s'explique cette curieuse configuration du situationnisme, que Patrick Marcolini semble avoir quelques difficultés à expliquer (2012 : 182), qui consiste à s'intéresser tout autant à l'avenir qu'au « passé », en tant que toute forme de vie qui n'est pas basée sur les formes les plus « avancées » de productivité doit être regardée comme prémoderne et tenue pour appartenant au passé universel de l'espèce humaine. A partir du moment où cette flèche de la productivité est relativisée par rapport à d'autres critères de « progrès », c'est la direction du temps elle-même qui se trouve modifiée : le monde prémoderne, qu'il soit passé ou sous-développé, n'est plus synonyme d'étape à dépasser, il ne renvoie plus un état de manque mais à des voies possibles vers un progrès différent.

La plus cruciale tient à l'explication de la nécessité, en tant qu'elle est toujours ambivalente, source d'émancipation (Spinoza) ou d'oppression. Notre propre société paraît toujours plus mobile que celle d'autrui, puisque ses nécessités nous paraissent justifiées, alors que les nécessités de la société d'autrui nous paraissent arbitraires, et surprenantes. À ceci s'ajoute le fait que les membres d'une société ne possèdent pas plus leur propre code que ceux d'une autre, sinon au travers d'une enquête. Il faut du temps pour comprendre d'où viennent ces nécessités, et ce voyage, produisant une distanciation, peut aussi conduire à la remise en cause voire à la destruction de ce qui, dans notre société, nous paraissait justifié. Que les Français ne deviennent « fous » qu'en Inde (Airault, 2000[168]) doit pouvoir s'expliquer de la sorte.

L'universalisme dans les limites de la raison

Ainsi s'explique aussi que la mesure dans laquelle une science est universelle est bien plus restrictive que nous avons tendance à le croire, en arrivant dans les pays en développement et en constatant que ces pays « manquent » de tant de choses.

La science porte sur la rationalité. Celle-ci est immobile ou du moins faiblement mobile. Les connaissances que les diverses sociétés ont de cette immobilité peuvent être tout aussi universelles que les connaissances « modernes », sans pour autant recouvrir nécessairement le même contenu. Il convient tout d'abord de distinguer le « religieux » (sacré ou superstition) du « scientifique », étant entendu qu'aucune société connue ne peut se passer de l'un ou de l'autre. Seule la superstition est superflue, à l'instar de la violence. Mais nous avons vu à quel point l'un des trois peut être pris pour l'un des deux autres. La science peut être prise pour la religion, quand l'individu ne peut pas faire lui-même l'expérience, ce qui arrive souvent puisque le langage est l'une des principales sources de connaissance. Le sacré peut être pris pour la science, car ce sont aussi des faits, ayant une traduction matérielle, bien qu'ils ne soient pas de nature. La science ne peut pas tout décrire tout le temps, puisque le régime de l'engagement l'exclut. Basé sur l'émotion et la créativité, l'acte engagé fait « des miracles », inscrit dans les faits ce qui n'était expérimentable nulle part jusque-là. La science peut se faire superstition, c'est-à-dire aliénation, par exemple quand elle sert à légitimer un sacré qui n'a aucune justification rationnelle – ainsi des « lois du marché ». Et ainsi de suite.

Science, religion et superstition ne peuvent guère être distingués sans une connaissance approfondie des sociétés évoquées. Trop souvent la rationalité est ramenée à une pratique ou à une idée que l'on transfère sans précautions dans une autre société pour ensuite d'étonner de l'écart qui existe, et en conclure que la rationalité est absente. Est-il extraordinaire de tenir compte du fait qu'il n'y a pas de bibliothèques ni de langage écrit dans des communautés orales ? Comment établir la rationalité de peuples oraux sans se soucier de cet élément ? Cela paraît évident mais le long combat de Jack Goody (1979) et d'autres pour faire reconnaître la rationalité spécifique de l'oral (et par conséquent, de l'écrit) témoigne de cette difficulté. Sandra Harding (Harding in Waast, 1996 : 239-261), de concert avec des épistémologues indiens, souligne que le monde soi-disant « enchanté » des prémodernes a quand même fourni à l'Occident une grande partie de ses bases scientifiques en médecine, mécanique, pharmacologie etc. Les

[168] L'auteur fut psychiatre en poste au consulat de Bombay pendant dix ans. L'Inde est le seul État au monde où la diplomatie française a jugé nécessaire de déléguer un spécialiste de cette discipline, pour faire face au nombre inhabituellement élevé de cas de « folie ».

sciences studies ont montré quant à elles que les connaissances universellement valides étaient toujours le fruit d'un contexte social qui, lui, était toujours animé de motivations économiques, religieuses, sociales etc. y compris en Occident, autrement dit que « la science » comme ordre séparé de la vie sociale était une fiction. C'est aussi ce que dit Whitehead. Dhruv Raina explique ainsi comment la vie du génial mathématicien tamoul Srinivasa Ramanujan était guidée par une conception mystique des maths, ce qui ne l'a pas empêché d'utiliser cette méthode avec succès en Occident (Raina, 2003 ; Raina & Habib, 2004)[169].

Non seulement la rationalité varie suivant les lieux mais la subjectivité qui la saisit procède inévitablement par exclusion, simplification, tout en étant toujours susceptible d'errer. La science n'est donc jamais complètement neutre de valeurs au sens où les choix qui sont faits sont liés à ce que l'observateur considère comme important, à ce qu'il ou elle sélectionne. Nous ne sommes pas conduits au relativisme pour autant : le réel est toujours la pierre de touche, les trois critères whiteheadiens de vérité restent exigibles. Le problème est que le réel est toujours sous-déterminé par rapport à nos théories, c'est-à-dire qu'il offre toujours plus de diversité et de complexité que nous pouvons en saisir. Nous sommes toujours *réductionnistes*. Les pays sous-développés n'ont pas été le lieu d'une absence de science mais d'une absence relative de « technologie », comme le remarquent Habib et Raina (2008 : 18), ce qui est évident puisque seul l'Occident a poussé la technologie au sens d'une poursuite des rendements croissants au rang d'une obsession sociale, voire d'une religion, au sens où ce que cette nécessité promet s'éloigne beaucoup, désormais de ce que l'expérience peut témoigner.

Sandra Harding recense quatre sens possibles du terme « universel ». Un premier sens est désigne ce qui fait consensus par-delà les cultures. On peut « *ne pas partager les valeurs culturelles à l'origine de la primatologie japonaise ou américaine, de la médecine chinoise ou occidentale mais* [être] *capables d'approuver, sur des bases scientifiques, de nombreuses connaissances produites par des systèmes scientifiques locaux* » (Harding : 247). C'est ce que Whitehead appelle vérité comme adéquation. A distinguer de la vérité éthique qui explique pourquoi il est normal que les primatologues japonais ne voient pas la même chose du singe que les primatologues français ou boliviens. « Le singe » n'est pas un phénomène qui est doté d'une seule lecture possible, et le filtre à l'origine de la « préhension » scientifique dépend bel et bien de ce qu'on considère comme « important ». En un second sens les sciences modernes sont universelles parce qu'elles suscitent un intérêt universel. C'est la vérité éthique, au sens de Whitehead, ancrée dans l'importance. C'est exact, mais à la différence de Sandra Harding, qui explique cet intérêt par « l'efficacité » des sciences modernes, nous nous demandons combien de temps cet intérêt tiendra encore. Le devenir des sciences modernes est lié au système productiviste dans lequel elles prennent place. Que ce système change et elles changeront aussi, sans perdre leur scientificité. Elles s'intéresseront simplement à autre chose. Le refus brésilien des solutions high tech proposées par les pays riches lors du Sommet de Rio +20 est un exemple. Dire que d'autres choses sont importantes que celles auxquelles les sciences modernes s'intéressent c'est aussi mettre en cause leur efficacité. Efficacité et scientificité sont universels mais seulement dans la mesure où leur désirabilité est universelle. L'écologie est l'une des raisons pour réviser cette universalité, d'où les accusations portées sur les écologistes d'être « anti-science », comme si les sciences modernes étaient universelles, dans tous les sens du terme.

[169] Voir ce que dit de lui le mathématicien anglais Harold Hardy dans *L'Apologie d'un mathématicien*, Éditions Belin, 1985.

Un troisième sens est que les connaissances restent valides indépendamment du lieu. Ce sens est proche du premier pour pouvoir s'en distinguer clairement. On peut toutefois souligner ici que le domaine de validité de la connaissance peut être entièrement lié à un lieu, et ne plus rien valoir au-delà, ainsi est-il inutile de vouloir étudier la faune saharienne dans la forêt tropicale. Les Indiens et les Français, quand ils migrent, emportent leur savoir et donc cosmologie, et ils ne se fondent généralement pas instantanément dans le *cosmos* du pays d'accueil. Cela vaut pour les habitudes familiales, les repas, les pratiques sexuelles ou de toilette. Un dernier sens est que la science occidentale serait porteuse de méthodes qui la rendent plus « neutre » et indépendante des valeurs que d'autres savoirs. Pour Sandra Harding comme pour nous cette idée ne repose sur rien de concret, surtout si l'on tient compte du niveau respectif d'outillage, et qu'on ne fait pas chercher à un peuple un « boson de Higgs » avec des lunettes de vue. Ce qui tend aussi à prouver ce dernier point est que les épistémologues n'ont pas réussi à se mettre d'accord sur un seul critère de science pour toutes les disciplines, même en Occident. En définitive ce qui fait le plus souvent autorité, en termes de pratique et de description de l'expérience, ce sont les pratiques d'une corporation disciplinaire. Whitehead, qui ne propose pour méthode que la métaphore du « vol d'un avion », en plus de ses trois critères, permet d'expliquer pourquoi. La science est une exigence intellectuelle, pas une méthode déterminée. Aucune méthode empirique ne peut garantir que l'exigence soit respectée quel que soit l'objet étudié.

La véritable spécificité des sciences modernes a bien été saisie par Bruno Latour : c'est d'utiliser des « *détours de production* » particulièrement longs pour établir ses preuves (Latour, 1989 : 630), autrement dit de reposer sur la division du travail et par conséquent la productivité. Les résultats sont, il est vrai, particulièrement spectaculaires : télescope Hubble, exploration du « Big Bang », vol sur la Lune etc. On est tenté, ici de rappeler une nouvelle fois ce mot de Raymond Aron qui, en 1943, proposait « *d'appeler religions séculières les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporaines la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité* » (1946 : 288). Qu'est-ce qui nous fait rêver, aujourd'hui ? La Terre ou l'Espace ? La science, qui pensait aller dans l'espace, a (re)commencé à se tourner vers la Terre. On comprendra aisément que cet amour de la Terre n'a rien de pétainiste, sauf à vouloir se placer dans le registre de la rhétorique anti-écologiste.

Qu'est-ce que la nature ?

On peut donc maintenant risquer une définition de la nature. La nature, c'est ce qui n'est pas réflexif, ni touché par la réflexivité. La nature se distingue donc de l'artifice, produit d'une réflexivité, d'une mise à distance, qui peut aussi être une trahison (inauthenticité). Mais elle se distingue aussi de la culture, pour les mêmes raisons. La culture est le résultat de la mise à distance, de la réflexivité, et peut donc à ce titre être aussi une trahison, par rapport à ce « qu'être humain » est *vraiment*. Si la culture nous paraît naturelle, c'est parce qu'elle n'est pas entièrement réflexive, c'est parce que nous sommes constitués par elle, et que nous la véhiculons sans même en avoir conscience. Cela explique que les « lois du marché » semblent être naturelles, notamment, ou que le développement de la productivité ait pu sembler « anthropologique », « générique », au sens d'une coïncidence croissante de l'Homme réel avec sa nature véritable. La nature, c'est aussi notre propre attitude, à partir du moment où elle n'est pas réflexive. Cela n'a, en soi, pas de

valeur normative déterminée. Autre chose est une conduite « authentique », terme parfois utilisé comme synonyme de « nature ». La nature n'est « immobile » que dans deux cas : soit elle est inexorable, comme la gravité, soit elle est plastique et alors ce sont nos pratiques qui « l'immobilisent » - ainsi les paysages cultivés, les forêts et la régulation des populations. Le « surnaturel », c'est l'action d'une réflexivité non-humaine. Un tel phénomène est sans véritable réponse, sur le plan scientifique, les cas sont non-concluants et débouchent facilement sur la superstition. Au minimum doit-on s'accorder sur le caractère éminemment discutable de telles expériences, et doit-on s'imposer de laisser ouverte la question de l'adhésion des individus à de tels « faits ». Les animaux peuvent être dits dotés d'une intention, et même être un cas-limite, à vérifier empiriquement, de réflexivité. Mais l'expression d'une réflexivité à l'échelle cosmique n'a pas été prouvée à ce jour, et doit donc être considérée comme « surnaturelle », c'est-à-dire ni humaine ni naturelle.

La nature n'a jamais été entièrement connue, et ne le sera jamais, puisqu'elle évolue et a une histoire. Nous ne savons donc pas exactement ce que « peut » la nature, y compris notre propre nature, ce n'est que le résultat d'une aventure temporaire et limitée dans l'Être. Étant contingente **la nature n'a pas de nature**, en droit, ce qui n'exclut pas la possibilité qu'elle en ait une, de fait, mais cela ne peut se déterminer qu'au terme d'une enquête empirique. C'est vrai sur le plan des principes, mais aussi sur le plan de cette partie de la nature que nous pouvons manipuler, puisqu'elle est plastique. La matérialité transformable n'a pas plus de forme « essentielle » que l'être humain, dans l'absolu, mais tout ne se vaut pas pour autant et il y a bien des formes qui sont plus « humaines » que d'autres. Comme le soulignait Jacques Pouchepadass (1995), s'il a fallu livrer un combat contre les sociétés sans histoire, il faut aussi livrer un combat contre la nature sans histoire.

Ce n'est pas sombrer dans le relativisme, car les identités et les relations que nous établissons n'ont pas toutes les mêmes effets, et l'on observe des régularités par-delà la diversité des sociétés. Partout, l'on mange, on se déplace, on s'assemble en famille, on prête serment etc. Dire que la nature n'a pas de nature, c'est dire que ses manifestations sont contingentes, ce n'est pas dire que ces manifestations n'ont aucune rationalité. La nature décrite par les sciences modernes est vraie, mais d'autres vérités sont possibles, à propos de la nature, si on s'intéresse à d'autres aspects. La nature humaine par exemple est sans cesse déterminée à partir des médiations que nous mettons collectivement en place. Elle ne peut pas ne pas être déterminée, du fait de notre facticité. Soutenir que la nature humaine n'existe pas ne débouche que sur le solipsisme. Au contraire les diverses procédures de démocratie peuvent être lues comme autant de manières de produire un discours et une pratique collective de notre nature humaine, qui, étant créatrice, n'est jamais totalement épuisée par ses définitions. La praxis n'est rien d'autre qu'une dialectique de la nature. C'est pour cette raison que Jonas, contre les partisans de « l'Homme d'anti-nature », avance l'idée que seule l'idée de l'Homme, en nous disant pourquoi des Hommes doivent être, nous dit comment ils doivent être (1979 : 91).

> **L'émancipation consiste à donner à la nature la forme du Souverain Bien. Comme ce Souverain Bien se donne comme le fruit de la rationalité, qui semble extérieure, en ce qu'elle n'est ni le produit de l'arbitraire ni celui du caprice, ainsi Hegel ou**

Marx peuvent-ils faire de l'émancipation le moment de la réconciliation de la nature avec elle-même.

On comprend donc maintenant toute la vérité mais en même temps toute la naïveté politique d'un Michel Serres qui, remarquant qu'après tout un droit est une convention symbolique venant sanctionner la présence d'une nécessité, en déduit qu'il n'y a nulle impossibilité à tirer un droit de la nature : « *il s'agit d'un droit, donc d'une convention arbitraire. Mais il concerne les faits, établis et contrôlés, ceux de la nature* » (Serres, 1990 : 44). L'ambiguïté du concept de « loi », utilisé à la fois en sciences naturelles, en sciences économiques et en droit, recouvre la diversité des formes de la nécessité, ou encore : de la causalité, dans toutes les sociétés. Ainsi le *dharma*. Les distinguer ou au contraire les confondre est un enjeu politique majeur, puisque c'est aussi la nécessité qui fait la sérialité et l'unité des ensembles pratiques, c'est la nécessité qui fait la liberté ou l'oppression.

Comme la nature n'a pas de nature, l'observation fort pertinente de Marcel Gauchet (1985 : VII), selon laquelle « *les autres* » placent « *la nature* » à un autre endroit que « *nous* » (nous « *subissons* » là où ils « *agissent* » et nous « *agissons* » là où ils « *subissent* ») doit être modifiée : il s'agit du sacré et non de la nature. Ce qui induit en erreur est que la nature et le sacré sont partiellement synonymes, en ce qu'ils désignent tous deux le non-réflexif, ce qui va de soi. A l'intérieur d'une plasticité naturelle comparable, au climat et autres écosystèmes près, une société vit dans un « paradigme » différent d'une autre. Son sacré est différent. Elle fige certains éléments que l'autre mobilise, et inversement. Un « changement de paradigme », c'est un déplacement qualitativement massif du sacré, c'est-à-dire de la rationalité. Un tel changement est rationnel, pour autant que l'action humaine tient compte des conséquences, pour obtenir des résultats. Certaines combinaisons sont empiriquement impossibles. À une pratique « écologique » de la nature, en particulier, ne peut pas correspondre une société qui fait de la « création de valeur » l'une des pierres angulaires de son organisation, car ce serait autodestructeur. Et si « la modernité » se distingue par cette caractéristique, alors une société « écologique » ne peut pas être une société moderne.

Gauchet pèche par excès de généralisation, comme Dumont. De ce que « les autres » sociétés placent la nature à un autre endroit que nous ne découle pas qu'elles la placent toutes au même endroit, étant toutes « fermées », « hiérarchiques », tandis que les sociétés modernes seraient les seules à être « ouvertes » et « égalitaires ». Ce qui trompe est que les individus membres d'une culture n'ont que partiellement conscience de leur engagement. Antérieurement à sa conscience propre, d'ailleurs, comme le suggère Sartre, l'organisme est déjà totalisant, en ce qu'il assimile l'extériorité et extériorise son intériorité (il se nourrit et digère, puis défèque) et totalisé (par les autres, par le milieu). Les membres d'une autre culture peuvent donc paraître « irrationnels », à première vue, en ce qu'ils se fient à des certitudes qui ne sont pas les mêmes que les nôtres. Néanmoins le résultat ne peut s'apprécier que globalement, et non sur des actes isolés. On s'aperçoit vite par exemple qu'une voiture faiblement polluante mais sophistiquée est une solution irrationnelle dans un pays qui ne dispose pas des infrastructures nécessaires, ou que la recommandation faite à l'Inde par le rapport du Sénat français de généraliser la révolution verte est une absurdité. Et ainsi de suite.

De ce que les autres sociétés placent la nature à un autre endroit que la nôtre n'implique pas non plus

qu'elles soient toutes « écologiques », d'ailleurs l'histoire et l'anthropologie montrent que tel n'est pas le cas (Diamond, 2006). Une société « écologique » n'a pas de forme unique, car elle relève d'arrangements contingents, dépendant de choix qui seront faits en matière de consommation, démographie, démocratie etc. bref toutes les dimensions que l'on rencontre habituellement dans une société humaine, qui se combinent et rétroagissent les unes sur les autres. D'où, d'ailleurs, l'embarras écologiste à ce sujet, et leur absence de réponse claire quand on leur demande à quoi ressemble leur alternative.

D'après notre anthropologie fondamentale, toute société humaine est réflexive, toutes « s'arrachent à la nature ». Mais un tel « arrachement », pour reprendre les termes de Luc Ferry, n'implique nullement de déboucher sur le libéralisme, ni sur la modernité, ni sur le culte de la croissance, ni sur la hiérarchie et l'oppression. Les sociétés et les individus placent leur réflexivité à différents endroits, dans le cours de la nature, et celle-ci se voit donc diversement modifiée. Leur réflexivité se tient souvent là où l'engagement ne s'exerce pas. Le discours sur la société est toujours un discours impliquant une dialectique de la nature (Marouby, 2004). L'économie est une économie de la nature, la sociologie est une sociologie de la nature. Sauf à prendre au sérieux l'existence d'entités surnaturelles, et donc sortir du rationnel, du champ délimité par Kant et précisé par Whitehead comme étant à la fois celui du cosmos et de la raison, toute science humaine est aussi une science de la nature. Qu'elle juge bon de l'ignorer, par hypothèse fondatrice de la discipline, ne change rien à cette réalité. Sans cosmos, il n'y a tout simplement plus rien dans l'expérience. Une telle négation n'est possible en pratique que par le suicide, le silence, la mauvaise foi ou par un discours idéaliste complice de l'ordre établi.

Cela permet par la même occasion de montrer les limites d'une tentative comme celle de Philippe Descola (2005), quand il se demande pourquoi la modernité a instauré des « grands partages » qui mettent la nature d'un côté et la culture de l'autre. De notre point de vue, la modernité n'a rien inventé, de ce côté-là, les oppositions que fait Descola sont trop larges et trop massives. Ce qui est particulier, dans chaque société, c'est la répartition sociale et spatio-temporelle des lieux de réflexivité et des lieux sacrés (engagés), dans leur relation dialectique avec la « matière ouvrée ». En pointant du doigt la diversité observable dans la répartition des « intériorités » et des « réflexivités », Descola s'approche très près de la solution que nous proposons. S'il échoue c'est pour des raisons qui sont assez proches de celles qui ont conduit Dumont à l'échec. La première est son structuralisme, qui laisse de côté l'histoire, le conflit social des actions et des interprétations. Descola aurait gagné à puiser chez Rancière, pour enrichir sa conception du politique, du « litige » comme ce qui occasionne la réflexivité, la parole, l'élaboration conceptuelle. Comme Dumont, il exagère l'harmonie. La seconde raison est l'extraordinaire réduction à laquelle se livre Descola, un peu comme Dumont avec la pureté. Cherchant une pierre de touche, Descola se rabat sur la bonne vieille distinction entre le corps et l'esprit, rebaptisée « physicalité » et « intériorité », dont il étudie les différentes possibilités de distribution. Le résultat n'est pas faux, mais que nous apprend-t-il sur le rapport de l'être humain à la nature, quand celle-ci a été réduite à si peu de chose ? La troisième raison tient à ce supposé « grand partage » qui serait le seul fait de l'Occident, entre la société et la nature. Nous tenons que ce partage est universel, seules changent ses modalités. Descola écarte cette possibilité, ayant conféré une particularité à l'Occident qu'il s'interdit d'observer ailleurs, sans l'avoir vraiment justifié. Il est donc conduit à chercher d'autres critères. Errant, loin de l'observation empirique, selon nous, il est conduit à commettre le péché tant critiqué par Whitehead : une « localisation fallacieuse du concret ».

« Intériorités » et « physicalités » n'ont aucune chance de désigner quelque chose qui se conserverait, par-delà la diversité des sociétés, sauf à confiner à l'évidence : oui, toute chose est soit dotée d'une sensibilité, soit elle n'en est pas dotée, et la répartition peut varier, selon les sociétés. Et alors ? Qu'est-ce que ça nous apprend, sur la relation à la nature ? Ce qu'il faut entendre par « physicalité » et par « intériorité » demande donc de disposer d'une anthropologie fondamentale, et ne peut donc pas en fonder une. Chercher à mettre en évidence les conditions de possibilité, qui sont seules universelles, est bien plus instructif, nous semble-t-il, à la lumière de la confrontation avec l'écologisme et avec l'Inde. Il resterait, pour le vérifier complètement, à ce que des travaux anthropologiques de terrain se saisissent de ce cadre pour le tester dans d'autres conditions.

Pour le dire autrement, une « anthropologie de la nature », selon nous, a même objet que la philosophie. Cette discipline cherche à établir le propre de l'être humain, c'est du moins ce que nous avons pu constater à propos du libéralisme, du marxisme et des théories de la modernité. Une anthropologie de la nature, c'est une anthropologie générale, fondamentale, philosophique, et non un sous-domaine de l'anthropologie appliqué à « la nature ». Car la nature n'est pas un sous-ensemble : c'est la partie qui est le tout. C'est une anthropologie de la rationalité, un travail sur la rationalité, pour autant que la nature, c'est tout, c'est le monde et la religion, c'est le cosmos, comme l'a suggéré Whitehead. Une anthropologie de la nature, c'est une cosmologie, une métaphysique, une philosophie, prise dans un sens universaliste. Pour le dire encore d'une autre façon, une anthropologie de la nature, c'est ce que nous avons tenté dans ce travail.

On comprend maintenant pourquoi Beck croit observer que la production ou mobilisation de la croyance devient une source centrale d'affirmation des prétentions à la validité, conduisant à une « *scientifisation réflexive* » (Beck, 1986 : 369). En fait il ne s'agit nullement d'un progrès « supplémentaire » qui aurait été accompli dans une « réflexivité » qui serait la caractéristique propre de « la modernité ». La réflexivité tend plutôt à se déplacer : ce qui allait de soi et était vécu sur le mode engagé se trouve désormais mis en cause et génère un discours, une théorie – ce qui rejoint l'idée marxienne selon laquelle « *l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre* ».

5.5. L'écologisme, nouvel « universel concret » ?

> « *La sociologie s'est constituée comme un modèle particulier d'analyse de la vie sociale. Le système social y est apparu porté par un mouvement conduisant de la tradition à la modernité, des croyances à la raison, de la reproduction à la production et, pour recourir à la formulation la plus ambitieuse, celle de F. Tönnies, de la communauté à la société – ce qui identifie clairement la société avec la modernité. Du coup les acteurs furent définis soit comme agents du progrès, soit comme obstacles à la modernisation* ».
>
> Alain Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, p. 7.

Ce qui est mis en cause, avec l'écologie, ce sont les causes et les conséquences des actes humains, en tant qu'ils génèrent, ou pas, un bien commun. Dans le cadre cartésien, les problèmes écologiques sont soit absurdes et inexplicables, soit invisibilisés. Le problème est « scientifique » mais pas seulement, car c'est la rationalité de l'action qui est en cause : l'écologie donne à voir des « litiges » (Rancière), des disharmonies (Whitehead) et des coupables possibles. L'égalité est heurtée, pour des raisons qui ne sont plus solubles par les moyens habituels (la croissance, la représentation, la lutte des classes). Cette impossibilité pose question, pour une société qui avait pensé pouvoir éliminer la part « d'immobile » qu'elle se plaît à souligner chez les autres. La réflexivité s'éveille, enquête, met en cause ce qui jusque-là passait pour « naturel », évident, rationnel et qui n'était pour une part que « sacré ». La modernité, qui semblait universelle, se révèle particulière. Face à l'impasse que représente la généralisation de la modernité, la modernisation totale du monde, il est urgent de refonder l'universel, et trouver une voie de sortie. Ainsi l'enjeu écologique amène-t-il ses « parties intéressées » à remettre en cause la modernité, sans toutefois nécessairement renoncer à l'universel. Bien au contraire, même, puisqu'il en va d'une solution mondiale, planétaire. Si l'écologisme ne se construit pas comme un « universel concret », il échouera, et peut-être l'humanité avec lui.

L'écologisme s'en prend à la croissance, parce que celle-ci provoque un « tort ». Ce tort demande à être réparé, ce qui génère un « commun », comme l'indique Jacques Rancière (1995). L'erreur de Rancière est toutefois de continuer de s'inscrire dans la problématique classique de croissance, qui néglige la question de la rente. La « part des sans-parts » semble en effet ne pouvoir être comblée que par le partage de la valeur ajoutée, ou de la reconnaissance ajoutée, chez Rancière : plus de monde dans les mêmes institutions. Il n'en est rien, avec l'écologisme : c'est le mode de génération des richesses tout entier se trouve donc mis en cause, de proche en proche, d'où d'ailleurs l'air de famille souvent relevé avec la physiocratie et plus généralement les problématiques classiques de l'économie politique. Nous retrouvons la critique illichienne des institutions : plus d'école (ou de médecine, ou de voitures etc.) ne suffit pas, il faut « autrement » d'instruction (ou de santé, ou de transport etc.).

Cet « autrement » ne peut pas simplement être « anticapitaliste », au sens où la lutte anticapitaliste, même chez Gorz, se caractérise comme s'en prenant exclusivement au « capitalisme », en tant que celui-ci est la source principale sinon unique de l'aliénation. Une critique des *institutions* s'en prend à toutes les formes

de rente, de quasi-souveraineté, et pas seulement à celle des capitalistes au sens de détenteurs des moyens de production. Sans critique de la bureaucratie, en tant qu'elle se révèle, pour un marxiste, « rationnelle » au sens d'une optimisation des « coûts de transaction », la critique du capitalisme est vaine. Paradoxalement, peut-être, l'un des moyens de lutte contre la rente, la bureaucratie, c'est la concurrence, ou du moins l'existence de contre-pouvoirs aux centralités en place. L'antiproductivisme ne peut donc pas entièrement se rabattre sur « l'anticapitalisme » dans le sens courant du terme, qui est celui de l'exploitation « du » travail, comme si ce « travail » avait un contenu partout respectable. Ce n'est pas le cas : certaines productions sont clairement nuisibles. La difficulté est que les ouvriers, bien qu'il n'aient pas choisi le contenu du travail, ne semblent guère se mobiliser contre leurs outils, mais plutôt pour leurs conditions de travail et leur salaire, bref sur la valeur-travail et non sur le produit concret, dont ils sont généralement plutôt fiers – d'où la position de la CGT sur le nucléaire ou les gaz de schiste, par exemple, et l'échec de la CFDT dans les années soixante-dix. L'horizon intégrateur de toutes les luttes ne peut plus être le marxisme ou le mouvement ouvrier, qui ont échoué à freiner l'accumulation de plus-value relative, obtenue par la machine. C'est parce que le marxisme et le mouvement ouvrier ont trop bien triomphé sur ce point qu'ils ne peuvent pas en théoriser la contestation. L'écologisme paraît alors parler « d'ailleurs », un ailleurs qui n'est pas si lointain que cela puisqu'il se trouve recouper un ensemble de savoirs et de pratiques qui existent déjà dans les pays en développement, pour autant qu'ils ne sont pas entièrement « développés », précisément.

Pourvu qu'il soit fondé sur la quête d'une solution aux problèmes globaux, et non sur la défense du mode de vie des pays riches (auquel cas il se limite à limiter les « nuisances » et garantir l'accès aux « aménités ») l'écologisme peut se présenter comme un nouvel universel concret, fondé sur une allégeance (ou « loyauté ») planétaire aux valeurs d'égalité et de paix. Cet engagement est généralement réaliste et scientifique, fondé en raison, ouvert à la discussion. C'est une allégeance à des valeurs et non à des dogmes ni à des institutions, ce qui explique que l'écologisme n'ait pas de modèle de société tout fait à opposer. Les institutions sont au service des valeurs et non l'inverse. Les institutions de croissance ne donnent plus satisfaction, l'utopie écologiste propose en échange une allégeance à un « ordre écologique », qui inclurait tous ses habitants, dans leur diversité, sans exception d'aucun. L'idée est qu'une seule Terre renvoie à un seul peuple (Vadrot, 1973 : 282). D'où cette solidarité des choses vivantes : on attaque la vie, les humains se sentent menacés. Ainsi s'instaure une communauté nouvelle entre terre, plantes, animaux et êtres humains (Beck, 1986 : 135), communauté que les institutions reposant sur des ressources souterraines avait brisée.

Qu'est-ce que cette « nature » que défendent les écologistes ? Nous pouvons maintenant répondre : c'est un ensemble ajusté et raisonné de nécessités, principalement « écologiques », jugé provoquer une harmonie, ayant réglé tous les litiges. C'est une utopie, au sens de Bloch. Cet ordre ne peut être saisi de l'extérieur, car aucune cosmologie ne peut l'être. Nul ne peut comprendre cette cosmologie sans en suivre la rationalité, pas à pas, même si c'est pour la mettre à l'épreuve. C'est à l'intérieur de la rationalité que le débat a lieu. En cela le libéralisme n'a aucune spécificité, il n'est pas le seul régime à préserver un certain pluralisme. Celui ou celle qui veut comprendre l'ordre écologique n'a pas d'autre choix que de lire les rapports sur les transports, sur l'agriculture etc. bref entrer dans toutes ces controverses, tous ces litiges, et saisir en quoi elles font système, et pointent ensemble vers une solution possible, du point de vue de la

conscience anticipante, qui espère. Rien ne peut être compris sans un tel effort. C'est un ordre en construction, qui reste sous-déterminé. Il est plus certain de lui quant à ce qu'il refuse que quant à ce qu'il veut. Et ce que l'ordre écologiste refuse, c'est que la croissance de la productivité, l'extraction de plus-value relative soit érigée en finalité suprême. Il veut relativiser cette nécessité, lui donner moins d'importance, il veut « arracher » l'Homme à sa nature d'homo economicus, qu'il soit prolétaire ou capitaliste. Que cet ordre se réalise suppose que des fusions aient lieu, partielles ou totales, vers une « grande réconciliation ». En droit rien n'empêche de le penser, ni de l'espérer. La condition est que la « matière ouvrée » trouve une configuration qui permette l'abondance pour tous, et la réalisation pour chacun. Gorz avait donc raison de défendre Sartre contre ses critiques, quand ils prétendaient qu'il avait rendu impossible la désaliénation (Gorz, 1967 : 227). D'ici là les convergences ne peuvent être qu'empiriques. Gorz rapportait par exemple l'idée de Ralph Nader selon laquelle le mouvement ouvrier ne se déshonorerait pas à adopter une nouvelle éthique professionnelle en vertu de laquelle les travailleurs scientifiques et techniques seraient loyaux au peuple plutôt qu'à leur firme (1978 : 164).

Ceci explique pourquoi l'affirmation gorzienne d'une définition de la défense écologiste de « la nature » comme « monde vécu » habermassien n'est qu'à moitié vraie. « *La « nature » dont le mouvement exige la protection n'est pas la Nature des naturalistes ni celle de l'écologie scientifique : c'est fondamentalement le milieu qui paraît « naturel » parce que ses structures et son fonctionnement sont accessibles à une compréhension intuitive ; parce qu'il répond au besoin d'épanouissement des facultés sensorielles et motrices ; parce que sa conformation familière permet aux individus de s'y orienter, d'interagir, de communiquer « spontanément » en vertu d'aptitudes qui n'ont jamais eu à être enseignées formellement. La « défense de la nature » doit donc être comprise originairement comme défense d'un monde vécu, lequel se définit notamment par le fait que le résultat des activités correspond aux intentions qui les portent, autrement dit que les individus sociaux y voient, comprennent et maîtrisent l'aboutissement de leurs actes* » (2008 : 49, issu d'un article publié en 1992 dans *Actuel Marx*). Indéniablement, « la nature » est la défense d'un monde vécu, mais de quelle nature parle-t-on ? Les mouvements ouvriers sont aussi engagés dans une défense du monde vécu, au nom d'une certaine nature, d'une certaine authenticité, d'une certaine vérité des valeurs. Ce qui a manqué à Gorz, ce sont les raisons que nous avons de nous attacher à la nature au sens écologique du terme : les écosystèmes etc. L'attachement à cette nature est absolument nécessaire, pour sortir de la situation dans laquelle nous sommes, car comme le disait Gorz lui-même, « *l'exigence de changement* […] *ne surgit pas à partir de l'impossibilité d'accepter ce qui est, mais à partir de la possibilité de ne plus accepter ce qui est* » (1967 : 100). L'écologisme cherche à valoriser notre nature d'êtres « écologiques », pour tracer des voies hors de l'industrialisme.

Nous comprenons aussi un peu mieux maintenant pourquoi la mise en place de nouveaux rites et de nouvelles épreuves peut se faire par en haut (autoritaire) ou par en bas, de proche en proche. Les écologistes peuvent aussi se transformer en sectes intransigeantes, excommuniant celui ou celle qui a l'audace de prendre un bain et non une douche, par exemple. Tel est le risque encouru par les « créatifs culturels », comme l'avait remarqué Mary Douglas (1967). C'est Moscovici qui donne la clé des hésitations de Goodin, qui s'insurgeait contre l'excès de cohérence des écologistes, en matière de style d'habillement et de comportement dans la sphère politique, l'estimant contre-productive (1992 : 82). C'est juste, en un sens, mais pour une raison qu'il n'a pas saisie. Comme Sainteny, il prend l'écologisme comme

un mouvement politique parmi d'autres, cherchant à prendre l'État pour appliquer son programme, au terme d'une concurrence avec d'autres partis. En réalité les écologistes changent la rationalité même du jeu politique, ils doivent donc s'appuyer sur les modalités de l'action telles qu'elles se déploient dans la société civile, et notamment faire preuve de consistance, de cohérence. La tenue vestimentaire a donc une importance, en tant qu'elle est liée à une rationalité sociale, veblénienne ou pas. Goodin a donc tort de penser que le « lifestyle » est « *essentiellement non-politique* » (*ibid.* : 15). Ce n'est le cas que si l'on pense que cette question est adéquatement résolue par le marché et la représentation. Mais Goodin a raison, en un autre sens, puisque la norme d'originalité est celle qui est la plus efficace. Les écologistes qui sont trop rigides sur le mode de vie deviennent une secte et se coupent de la société plutôt que de la changer. Nous devons maintenant ajouter avec Rancière que l'originalité ne peut pas porter sur ce qui fait litige : c'est là le domaine de la cohérence.

Le savoir joue aussi un rôle clé. Pas plus que l'utopisme marxiste, l'utopisme écologiste ne se nourrit de rêves nocturnes. Si Marx dit que les prolétaires n'ont pas d'idéal à réaliser, explique Bloch, c'est au sens d'un idéal abstrait, des rêves nocturnes. C'est une espérance concrète, au contraire, que nourrissent les prolétaires, une espérance nourrie de science. De même les écologistes. Mais la science issue de la société de croissance se trouve souvent bien démunie pour éclairer les problèmes concrets rencontrés par les écologistes. Voilà pourquoi l'écologisme ouvre sa porte à des pratiques qui relèvent du bricolage expérimental. Alphandéry et ses collègues commentent ainsi les pratiques étranges qui peuvent être rencontrées dans un salon écologiste comme Marjolaine (1991 : 62). Ils les rapprochent de l' « *étonnant succès des livres de Rika Zarai* » (1991 : 61). C'est exagéré, mais pas totalement faux. Les scientifiques statutaires ont tendance à ne tenir pour vraies que les connaissances issues des dernières avancées de la société de croissance, qu'ils tiennent pour être « les plus modernes ». Toutes les autres se voient renvoyées à l'arbitraire de « la tradition », sans plus ample examen. Cette attitude relève de la défense de l'ordre établi. Une attitude proprement scientifique ne peut se contenter de cela, elle va plutôt chercher à trouver ce qui, dans le milieu, peut répondre à la question posée. La démarche du profane sera d'autant plus hardie que le problème est grave et urgent. Les écologistes n'étant pas toujours des professionnels, leurs démonstrations vont peut-être laisser à désirer et ouvrir la porte à des pratiques franchement irrationnelles. Mais la poursuite de la croissance infinie et la foi dans le salut par la technologie est-elle plus rationnelle ? Les scientifiques statutaires ne peuvent regagner la confiance qu'en répondant aux questions posées : la vérité est à soi-même son propre fondement.

Le refus écologiste du moderne peut parfois conduire à fétichiser la tradition, c'est-à-dire à ne s'intéresser qu'à ce qui est condamné par les sciences officielles. La tension habite le mouvement. Ainsi Alain Hervé : « *les valeurs traditionnelles se trouvent réanimées. L'expérience accumulée de centaines de siècles d'aventure humaine et de fine adaptation au biotope est récupérée dans les poubelles de la société industrielle* » ; mais pour autant « *la mutation n'est pas nostalgique mais prospective* » (Hervé, 1978 : 111). Moscovici, à qui J.-P. Ribes demande si, cherchant à protéger la nature, il admet « néanmoins » la nouveauté, comme si protéger la nature c'était forcément revenir en arrière, l'auteur de *L'Âge des foules* répond : « *pourquoi ce « néanmoins » ? L'écologie est une nouveauté* », « *nous ne sommes pas des fétichistes, ou du moins nous résistons au fétichisme de la tradition, du retour au passé* » (Moscovici in Ribes, 1978 : 70). Les dichotomies modernes laissent peu de choix de vocabulaire : si ce n'est pas

« moderne » (sous-entendu : produit de la science et de la technique à haut rendement), alors c'est « traditionnel » (sous-entendu : inefficace, magique etc.). Les écologistes sont pris dedans, d'où cet étonnante « *équivoque écologiste* » (Alphandéry & al., 1991) que tout observateur a remarqué. Cependant on oublie, ou on fait mine d'oublier, si l'on veut discréditer, en traduisant « wisdom » par « sagesse » ou par « tradition », que ce terme peut aussi être traduit par « savoir » (de « wise », malin, astucieux), et non un savoir de type « ancestral » ou « traditionnel » dont l'ancienneté serait le principal garant de validité et de légitimité. Ce savoir n'est opposé aux « sciences modernes » que dans la mesures où celles-ci ne donnent pas de réponses aux questions que se posent les écologistes, qui n'ont donc d'autre choix que d'aller enquêter ailleurs. La science véritable, fondée sur une expérience validée, se trouve toujours du côté des opprimés. Elle est d'essence romantique.

Chacun sent qu'un tel arrachement pourrait avoir de vastes conséquences organisationnelles. Nul ne sait vraiment quelles formes elles prendront, exactement. Charbonneau voit trois possibilités : une catastrophe écologique planétaire, provoquant des guerres ; une solution au problème qui passerait par organisation totalitaire, une science qui engloberait tout ; ou une « troisième voie », « *un équilibre à mi-chemin du chaos et du système volontairement maintenu par un homme devenu maître de sa science et de ses outils comme il l'est de la nature* » (1990 : 15). Telle est l'utopie écologiste. On pourrait même dire, si les écologistes ne se trompent pas, sur le plan des faits : telle est la seule utopie à venir, car les autres sont utopiques. De ce point de vue il n'est pas certain que les écologistes aient échoué, comme le soutient Guillaume Sainteny (2000 : 470) ; si cet auteur arrive à cette conclusion, c'est parce qu'il évalue l'action des écologistes selon les critères classiques de la lutte de pouvoir au sein du gouvernement et par le moyens de partis. Que le changement à venir soit de grande ampleur, sur ce plan culturel qui est aussi celui de la « vie de l'esprit » explique le lien insistant qui est fait entre l'écologisme et le contexte des années trente. Ce n'est pas seulement un lien théorique : la situation écologique mondiale impose d'envisager ce parallèle. Les curieuses collusions écologistes peuvent aussi découler d'un sentiment d'urgence, suscitant des alliances inhabituelles, dans une logique de « front sacré ». Nul ne peut échapper à cette exigence de raison, face à l'avenir. Il est facile de se gausser des erreurs du passé, de ceux qui n'ont pas vu monter le fascisme. Ceux qui ont été les plus lucides *a posteriori* n'ont-ils pas été traités de Cassandre et d'oiseaux de malheur ? Trancher dans l'absolu n'est pas facile, car si la crise écologique est avérée, alors ce sont ceux qui dénigrent les lanceurs d'alerte qui sont de dangereux rêveurs, incapables de prendre la mesure de la situation. Dans tous les cas l'expérience fasciste se révèle un élément important pour le débat.

La question écologique, déplaçant l'enjeu de la valeur ajoutée vers la rente, de la croissance vers l'a-croissance, ou la décroissance, met en cause la démocratie. Le politologue Robert Dahl résume horriblement bien en quoi la démocratie moderne est un Bien : elle permet un « *règlement dont tout le monde sort bénéficiaire* » (2008 : 160) ; sans elle, le jeu est « *à somme nulle* » et il faut alors « *une rare abnégation* » pour résister à la centralisation des ressources (Dahl, 1998 : 160-162)... c'est-à-dire à la dictature. Le libéralisme n'est décidément pas très résistant, face à la dictature. Il est bien vite amené à voir dans l'autre un adversaire, une menace, plutôt qu'une chance, un partenaire, une richesse. Samuel Huntington explique ainsi que les facteurs les plus préoccupants de notre époque sont le déclin moral, le suicide culturel et la désunion politique, l'ensemble menant au risque d'invasion (1997 ; 1996 : p336). Le

monde musulman est pointé du doigt. Ces « faucons » sont animés de bellicisme, ils ne voient leur prochain comme un adversaire, ils font primer l'ordre établi et la force sur les valeurs. Ils oublient toutefois qu'ils ne sont pas la seule solution possible, ni même la plus efficace, de leur propre point de vue. La violence n'engendre que la violence.

Pour Whitehead, quatre facteurs sont décisifs pour le sort d'une civilisation : sans visée transcendante, elle se vautre dans le plaisir ou la répétition ; elle doit tenir compte des contraintes de la nature, du concret ; elle ne peut exercer trop de domination de l'homme sur l'homme, sans périr par délégitimation ; les sociétés en progrès sont celles qui sont confiées à la voie de la persuasion (1933 : 136), c'est-à-dire de la paix. La vigueur des civilisations est préservée par le sentiment que les visées élevées sont dignes d'effort (1933 : 365). À son apogée chaque système d'idées est triomphal, ensuite il devient un obstacle (1933 : 211), qu'on finit par abandonner plus que par le critiquer. L'abandon se marque par la prolifération de pratiques rebelles, accordant apparemment de l'importance à ce qui n'en a pas, dans l'ancienne cosmologie. Whitehead ne recule pas devant la conséquence ultime d'une « réévaluation de toutes les valeurs » : la pratique de nouvelles idées générales les plus profondes peut impliquer une réorganisation telle que l'organisation sociale et la civilisation qui en dépend soit détruite (1933 : 64). On comprend que Ferry Ferry se contente d'en appeler à une protection des paysages sur la base de l'esthétique, et d'estimer que l'écologie démocratique est celle qui passe par le marché, qui ne manquera pas de s'adapter à la nouvelle demande de produits écologiques (1992 : 215).

Face aux faucons, la lutte est inévitable. L'objet est la rente, on l'a vu. Et en la matière, le modèle le plus convaincant de « contradiction » nous semble être celui développé par Guha et Gadgil, qui oppose deux classes, les peuples des écosystèmes et les omnivores. Ce modèle est applicable à toutes les échelles de gouvernance. Il est profondément agraire, ce n'est pas un hasard si Guha vient des « subaltern studies ». Les pays du Nord peuvent alors être vus comme des villes gigantesques, coupées des peuples des écosystèmes. La voie à suivre d'un point de vue écologiste est de rétablir des peuples des écosystèmes partout où il est possible de le faire, et d'être solidaires avec eux. Un tel programme suit assez bien ce que font les écologistes, au Nord comme au Sud. L'utopie concrète qui se dessine en toile de fond est celle d'une république de villages, chacun ayant une taille permettant à tous les autres d'exister. Le moment de la différence mis en exergue chez Adorno est donc fondamental. La perspective d'un État mondial comme chez Bidet ne peut pas faire l'affaire, car un tel État générerait probablement des coûts de transaction insupportables, écologiquement parlant. Il faut donc « penser » global mais « agir » local, et non l'inverse. Il n'y a rien à attendre des grandes conférences internationales, qui ne font que refléter l'état des nécessités à l'œuvre dans chacun des pays. Ce qui compte est de mettre en place les pratiques concrètes qui vont dans le sens de la paix et de l'harmonie, ce qui suppose de lutter contre les nécessités adverses. L'écologie est le grand espoir du XXIème siècle. Pour se mettre en place elle doit impérativement être « profonde ».

Cette utopie est susceptible d'être endossée partout dans le monde, comme en témoigne l'exemple de l'Inde. Le travail est même plus facile dans les pays en développement, d'une certaine manière, puisque peuples des écosystèmes et omnivores sont relativement proches les uns des autres, alors que dans les pays développés les premiers sont pratiquement à inventer, tant les seconds sont majoritaires. Ainsi s'explique cependant le stratégie des ONG écologistes, quand elles font venir des peuples des écosystèmes dans les

zones occupées par les omnivores, pour les faire témoigner. Plus généralement, des mouvements révolutionnaires proches du maoïsme peuvent s'implanter, car il ne leur manque que d'intégrer cette nouvelle forme de lutte des classes, proudhonienne, dans leur analyse. L'Asie pourrait donc bien être le pôle culturel émergent, mais pas exactement sous la forme qui est souvent mise en avant : celle d'un pôle de croissance.

Sur le plan de la stratégie, la voie écologiste est fragile, difficile, comme le montre les grandes enquêtes telles que celle menée par Paul Ray et Sherry Anderson (2001 ; Worms, 2006). Les écologistes forment une minorité enserrée de deux groupes plus importants : les « modernistes », d'un côté, qui ont foi dans la technologie et l'économie, l'argent et l'innovation, mais ont une attitude cynique par rapport à la politique ; et les « traditionalistes », de l'autre, qui réprouvent le matérialisme économique, sont opposés au travail des femmes, s'intéressent peu à l'épanouissement personnel et insistent, aux États-Unis, sur l'importance de la religion. Ce sont deux formes de hiérarchie : l'une « moderne » (par la croissance), et l'autre « traditionnelle » (ce qui recouvre l'énorme diversité de tout le reste).

Nous comprenons aussi un peu mieux maintenant pourquoi la mise en place de nouveaux rites et de nouvelles épreuves peut se faire par en haut (autoritaire) ou par en bas, de proche en proche. On ne peut pas changer une culture, qui représente l'élément même du rationnel, pour un peuple, par des lois. Une culture c'est une philosophie, dont Sartre dit qu'il n'y en a jamais qu'une qui soit vivante à une époque, en tant qu'elle « *se constitue pour donner son expression au mouvement général de la société ; et, tant qu'elle vit, c'est elle qui sert de milieu culturel aux contemporains* » (1960 : 19). La philosophie reste efficace tant que demeure vivante la praxis qui l'a engendrée, qui la porte et qu'elle éclaire. Sinon elle devient datée, ou elle se ferme. Les écologistes peuvent se transformer en sectes intransigeantes, excommuniant celui ou celle qui a l'audace de prendre un bain et non une douche, par exemple. Tel est le risque encouru par les « créatifs culturels », comme l'avait remarqué Mary Douglas (1967). C'est Moscovici qui donne la clé des hésitations de Goodin, qui s'insurgeait contre l'excès de cohérence des écologistes, en matière de style d'habillement et de comportement dans la sphère politique, l'estimant contre-productive (1992 : 82). C'est juste, en un sens, mais pour une raison qu'il n'a pas saisie. Comme Sainteny, il prend l'écologisme comme un mouvement politique parmi d'autres, cherchant à prendre l'État pour appliquer son programme, au terme d'une concurrence avec d'autres partis. En réalité les écologistes changent la rationalité même du jeu politique, ils doivent donc faire preuve de consistance, de cohérence. La tenue vestimentaire a donc une importance, en tant qu'elle est liée à une rationalité sociale, veblénienne ou pas. Goodin a donc tort de penser que le « lifestyle » est « *essentiellement non-politique* » (*ibid.* : 15). Ce n'est le cas que si l'on pense que cette question est adéquatement résolue par le marché et la représentation. Mais Goodin a raison, en un autre sens, puisque la norme d'originalité est celle qui est la plus efficace. Les écologistes qui sont trop rigides sur le mode de vie deviennent une secte et se coupent de la société plutôt que de la changer. Nous devons maintenant ajouter avec Rancière que l'originalité ne peut pas porter sur ce qui fait litige : c'est là le domaine de la cohérence.

L'écologisme est une philosophie vivante, au sens de Sartre, à la suite de Hegel : une telle philosophie « *se constitue pour donner son expression au mouvement général de la société ; et, tant qu'elle vit, c'est elle qui sert de milieu culturel aux contemporains* ». Elle opère constamment l'unification (Sartre, 1960 : 19).

La philosophie reste efficace tant que demeure vivante la praxis qui l'a engendrée, qui la porte et qu'elle éclaire. Sinon elle devient datée *(ibid.* : 20). C'est ce que l'écologisme veut dire quand il parle de « changement de paradigme » ; tout indique qu'il se vit comme un mouvement de « création philosophique ». L'écologisme se distingue des autres mouvements sociaux par sa dimension totalisatrice. Féminisme, racisme, genre etc. ne sont que des mouvements partiels, à cet égard ; ils ne sont pas congruents avec la totalité des questions que pose la remise en cause du « progrès ». Le féminisme est intégrable dans la lutte des classes, il suffit que les femmes désignent le capital comme leur adversaire principal. Mais alors, sauf à rester dans le cadre marxiste, elles contribueront, comme le mouvement ouvrier, à abonder l'expansion des forces productives. Que le mouvement ouvrier se subdivise en femmes, transsexuels, noirs, tibétains etc. et même plantes et animaux ne change rien à l'analyse marxiste classique, si celle-ci continue de ne s'intéresser qu'à la production.

L'écologisme, dans son ensemble, semble donc conforme à la position que Luc Ferry définit comme étant celle de la modernité, à savoir de ne pas écraser la subjectivité ni sur la Raison, ni sur la Volonté, ni sur l'Être (Renaut & Ferry, 2007 : 188). Elle ne semble être en désaccord que sur le point sur lequel cette modernité entre en contradiction avec elle-même : l'essentialisme masqué fondé sur le déploiement du système technicien, générateur d'inégalités et par conséquent incompatible avec l'universalisme. Ce n'est qu'avec la liberté des Modernes et son mécanisme cumulatif que la subjectivité est condamnée à exercer la « tyrannie de la technique ». En refusant de discuter de l'économie Ferry ne fait que masquer ce que les écologistes prennent à partie. Sa conception de la liberté comme « libre mouvement déterminé » (*ibid.* : 419) ne tient pas compte de l'expérience du réel. Elle est « idéologique » au sens défini par Jacques Attali dans les années soixante-dix : un discours fait de banalités avec lesquelles tout le monde sera d'accord mais qui insinue, notamment par ses omissions, un second sens plus large qui conforte une certaine vision du monde (Attali & Guillaume, 1974 : 13), et un certain ordre établi. Est-ce volontaire, est-ce une pensée de classe, ou n'est-ce qu'un manque de rigueur ? L'intéressé le sait probablement. Pour l'écologisme, radical ou réformiste, c'est une sorte de position de classe, consistant à défendre un universalisme formel, se prétendant neutre mais qui masque en réalité les intérêts d'une minorité. Pour autant les écologistes ne rejoignent généralement pas les thèses marxistes, parce que la réorientation de la production est un combat qui range les organisations ouvrières du côté des capitalistes.

Pourtant, même si l'écologisme semble être plus moderne que les modernes, sous certains aspects, d'où les thèses de la « modernisation réflexive » et de la « seconde modernité », il existe une bonne raison, du point de vue de la philosophie politique, pour laquelle l'écologisme peut aussi être jugé « prémoderne », ou « antimoderne ». La réponse réside dans l'objet spécifique de la lutte écologiste, cet objet que les analyses marxistes ne sont pas parvenues à identifier : la rente, comme l'atteste le souci porté à la « réalisation de la valeur », les références à Veblen, à Illich, la forme des luttes elles-mêmes, leur extrême méfiance par rapport au pouvoir. L'écologisme ne se trouve donc pas être celui qui « protège la nature », au sens béat et naïf, mais celui qui cherche à « rétablir les communs », au sens de la *res communis* (Rémond-Gouilloud, 1989 : 147). Des communs qui sont bien une certaine forme, ici qualifiée « d'écologique », de la nature. En rétablissant le statut de chose commune l'écologisme réactive la thèse prémoderne et pourtant encore kantienne d'une possession commune de la terre antérieure à toute propriété privée. Pour Kant (1797) la possession commune passe avant la propriété privée, et justifie ainsi

l'existence de droits cosmopolitiques. Au moyen-âge c'est sur Dieu qu'était fondée cette idée selon laquelle la possession commune prime sur la propriété privée, au motif que seul Dieu est le véritable propriétaire de tout ce qui existe, puisqu'il en est le créateur. Les humains n'ont qu'un droit d'usufruit, dont le contenu varie beaucoup selon les sociétés et les configurations écologiques. Si rien n'oblige à faire de Dieu le créateur de la nature, tout oblige à faire de la nature un bien commun. Ce n'est pas parce qu'il existe des limites absolues à la nature que le partage doit être activé mais parce qu'il existe des ayant-droits, qui comprennent les animaux et la nature elle-même. Cela ne signifie rien d'autre que l'égalité, en tant que chacun, homme ou bête, a droit à une partie de « la nature » comprise comme un ensemble d'écosystèmes.

Un tel droit ne peut plus être fondé uniquement sur la valorisation marchande, et ne peut pas non plus être issu du seul travail. Il est donc logique que les écologistes soient généralement favorables à un revenu universel, bien que divergent sur la forme. C'est tout simplement un rétablissement des « communs » décrits par Polanyi comme ayant été victimes de la privatisation. Ces « communs » ne sont nullement ouverts à tous, on a vu plus haut comme la menace de la « tragédie des communs » avait pu permettre aux Anglais de les privatiser, poussant en réalité une société vers le travail au sens d'une valorisation marchande. Les « communs » sont une sorte de témoin de l'état de la société, ils jouent un rôle de régulateur. En principe l'allocation de la propriété privée et les diverses modalités d'échange social permettent à tous de vivre, et même de vivre bien, mais la nature évoluant sans cesse, ne serait-ce qu'au gré du renouvellement des générations humaines, aucun système juridique n'est jamais totalement satisfaisant, il finit toujours par engendrer des injustices. Les « communs », ces zones où chacun pouvait « librement » venir faire paître ses vaches, par exemple, sont une sorte de sécurité sociale rudimentaire. Quand les règles instituées de la propriété fabriquent de l'exclusion au lieu de l'inclusion, les communs sont un endroit qui permet de temporiser et parer au plus pressé, jusqu'à ce que des solutions soient trouvées. Des solutions qui, en l'absence de croissance, passent par le partage. Que les communs disparaissent ou soient inaccessibles et ils sont réclamés par le droit coutumier. C'est d'ailleurs pour défendre certains de ces droits coutumiers que Marx écrivit son premier article (1842).

Si le travail (« toujours plus » au « moindre effort ») ne peut plus être le modèle dominant, c'est parce qu'il y a des limites à la production de valeur – *au sens économique de valeur ajoutée*, car il n'y a bien sûr aucune limite à la production de valeur en général, le Bien en tant qu'harmonie étant à lui-même sa propre limite. On comprend que les puissants aient intérêt à nier l'existence de ces limites, car les reconnaître revient immédiatement à les mettre en accusation, à demander s'ils ne sont pas la source du problème, occupant illégitimement une position qui n'est plus celle d'une activité productive, utile à la communauté, mais une position de rente, rente de situation. Et là encore on bascule dans « la liberté des Anciens » : comme le rappelle François Ost, le Moyen-âge ne connaissait pas vraiment de propriété privée des choses mais une hiérarchie et un ordonnancement des fins, y compris un usage en vue de la survie (Ost, 1995 : 50). Une hiérarchie de fins, voilà ce qu'est un « utilitarisme des droits », du type développé par l'éthique de l'environnement ou par le « nouveau modèle de développement » proposé par Amartya Sen. Ainsi se comprend du même coup que le droit des choses, les règles de comportement du milieu, se confondent si étroitement avec le droit des humains, entendu comme ensemble de règles de comportement. Le droit n'est finalement rien d'autre qu'un ensemble de règles qui composent le comportement des corps

humains, à l'intérieur d'un ensemble de choses. Il tient donc forcément compte de ces choses, et en joue en permanence. Il suffit de songer au *Panopticon* de Bentham, ou à l'analyse illichienne de la contre-productivité.

Soutenir, comme le fait Charles Taylor, que la raison « instrumentale » est par essence anti-hiérarchique (1999 : 359), est donc exagéré, et opportunément vague. En fait, comme nous avons eu l'occasion de le décliner plusieurs fois jusqu'ici, aucune mobilité ne peut se faire sans appui, donc sans immobilité. La raison instrumentale ne trouve sa rationalité qu'en fonction d'une valorisation, d'un jugement quant à ce qu'il est important de faire exister dans le monde. Ce qui est important est ce qui est immobile. Appliquée à cet immobile, la raison instrumentale détruit la valeur, au lieu de la produire. Ainsi se comprend aussi l'opposition entre communauté et société, selon Tönnies (1905). C'est bien deux modes de mentalité et de comportement que cet auteur opposait, et non deux entités : la communauté était définie comme un ordre qui précède la société, un ordre de la proximité, ancré dans le donné, le vivant ; la société au contraire comme un ordre construit, le lieu de l'instrumentalité. Les deux sont nécessaires et irréductibles à l'opposition entre société moderne et société non-moderne. La conscience anticipante produit l'horizon d'une fin de l'histoire, un état dans lequel tout ce qui est important serait réalisé en pratique : c'est la force de l'utopie. L'impossibilité de se soustraire à la conscience anticipante est la source de l'espoir. L'espoir découle de ce que nul ne peut être insensible à ce qui est important. On retrouve cette idée chez Etienne Balibar, qui parle « d'égaliberté » : si la liberté n'est pas l'égalité, alors l'état est celui de la domination ; de même si l'égalité n'est pas la liberté (2010 : 70). Balibar maintient l'exigence critique à l'égard des statuts, que Bidet fait l'erreur de réduire à l'expression d'une rationalisation des « coûts de transaction ». Balibar propose au contraire une analyse qui est largement compatible avec la pensée écologiste.

La « hiérarchie des êtres », qui pose la question des « communs », et de la contribution de chacun au bien commun (bref, des sources de la richesse), n'a jamais disparu, contrairement à ce Dumont a soutenu : elle s'est seulement indéfiniment étendue, dans une définition unique du Bien, que décrit mathématiquement l'équilibre général de Walras. L'humanisme moderne place « l'homme industriel » au centre de tout, et lui accorde tous les droits. C'est ce que les écologistes reprochent aux Modernes : leur « anthropocentrisme ». Ainsi Hermann Daly observe-t-il que l'anthropocentrisme revient à faire du cosmos quelque chose qui existe pour la seule satisfaction capricieuse de l'*homo economicus* (Daly & Cobb, 1989 : 107), l'échange étant le seul facteur d'harmonisation et de production des biens communs. D'où cette remarque judicieuse de Waechter, qui s'interroge : « *la truite n'existe que pour le bonheur d'homo sapiens ?* » (Waechter, 1990 : 151). C'est d'*homo industrialus* dont il est question, bien sûr. Cette petite phrase de Waechter, trop peu remarquée, touche pourtant un point extrêmement problématique, dans une société qui se prétend libérée de toute « Grande Chaîne de l'Être ». Il apparaît plutôt que cette chaîne existe toujours, mais organisée dans un autre sens : la nature et le cosmos tournent autour de l'intérêt économique, comme le suggère la représentation que « l'économie écologique » donne de l'économie néoclassique.

6. Conclusion

Nous sommes partis de l'idée que ce qui était « équivoque », chez les écologistes, était ce qui restait à expliquer. Il nous semble que l'équivoque est largement dissipée, sur le plan théorique, à défaut de l'être, sur le plan pratique. Pour le dire d'un seul mot : c'est la modernité qui est équivoque, quant à son universalité et son caractère progressiste ou émancipateur. Reprenons pas à pas.

Un premier résultat est qu'un rapport déontologique à « la nature » n'a rien de condamnable en soi. Le scandale provient d'une part de ce que la modernité s'est définie contre tout rapport de ce type, jugé caractéristique des non-modernes, et d'autre part de ce que la modernité a en réalité agi contre ses propres pratiques, puisqu'elle localise le sacré, « l'immobilité », dans la rationalité économique. Chez les modernes, la technique (comme gain de productivité) est donc « *l'œuvre suprême* » (Ellul, 1973 / 2003 : 113), car expression de la puissance de « l'Homme ». L'*Homo Productivitus* est le seul mode d'être de l'homme qui soit « vrai » (*ibid.* : 118). Critiquer la technique, c'est blasphémer ; même chose à propos de la Terre, côté écologiste. C'est sacré contre sacré. Le statut du débat est tout aussi scandaleux que son contenu, aussi le scandale est-il double. Ce qui est en jeu est bien l'Être, la nature, au sens de ce qui agit en-dehors de nous, domaine qui comprend en premier lieu notre propre nature humaine. « Ce qui est humain » désigne à la fois nos aspirations et l'ordre du monde dans lequel nous nous inscrivons, microcosme et macrocosme n'ont jamais été séparés. La question du sens coïncide avec celle de l'ordre. Ce qui s'est produit, en réalité, avec la « grande transformation », c'est l'avènement d'une nouvelle définition de la nature, et non un « arrachement à la nature », qui pouvait d'autant moins avoir lieu qu'il est constitutif de la condition humaine et constitue de ce point de vue un élément immobile. L'écologisme n'importe pas une science en politique, il rouvre la question de l'ordre, et donc de l'humanisme. L'utopie, au fond, est « *une invocation d'un ordre, à venir ou à faire, contre un désordre présent* » (Hervieu & Léger, 1979 : 156).

L'objection écologiste, répétons-le, est empirique : l'accumulation, la croissance ne peut pas être universalisée, car nous vivons dans un monde fini. **Cet élément-là de la modernité (ou de l'Occident, etc.) est irrémédiablement particulier, facteur, au-delà de certains seuils, de violence et non d'harmonie**. Par conséquent, au-delà d'un certain point, difficile à déterminer, ce que les uns consomment, pour leur « liberté », leur « autonomie », empêche la liberté et l'autonomie des autres ; la liberté des uns ne s'arrête plus où commence celle des autres. Les Droits de l'Homme ne sont plus respectés.

Cette remise en cause en entraîne d'autres, en cascade. Et finalement c'est une bonne partie de l'anthropologie moderne qui se trouve questionnée, dans sa prétention à l'universalité – car aurait-elle seulement prétendu au particularisme qu'elle n'aurait sans doute pas posé les mêmes problèmes. De proche en proche ce sont « la » science, « la » religion, « la » culture, « la » nature qui se trouvent interrogées, en tant qu'elles reposent sur des conceptions particulières et nullement universalisables, ou en tout cas pas sans amendement conséquent. C'est un « changement de paradigme », c'est-à-dire une modification des séries. Le problème n'est pas que les concepts utilisés soient faux, et que leurs contraires soient vrais, comme s'il suffisait, pour résoudre le problème, de choisir l'irrationnalité, la tradition, l'ordre immobile

plutôt que la modernité, la raison, le mouvement etc. Car en effet un tel choix n'est tout simplement pas possible. Ce que la modernité désigne comme « tradition » est en grande partie le résultat de ses propres approximations dans la saisie des pratiques des Autres, au sens le plus général du terme. La solution n'est ni moderne, ni antimoderne, ni traditionnelle, ni postmoderne ; et cela parce que dans un changement de paradigme c'est l'ensemble des dichotomies et des « contrastes » qui se trouve déplacé.

Pour les libéraux, la technologie est la clé du succès, car sans cela on bascule dans une économie de la répartition : c'est la propriété qui est mise en cause - face « rouge » de l'écologisme. Il est donc extrêmement important de continuer de donner à voir de « nouvelles frontières », de laisser penser que l'accès aux ressources ne relève que de la responsabilité personnelle, de s'en tenir à un universalisme abstrait et formel, qui tient l'empirique pour inconnaissable, puisque relevant de la sphère privée. Mais dans les faits le mécanisme se grippe : accidents nucléaires, science qui ne trouve pas, finance qui se dérègle au lieu de s'autoréguler, fausses solutions qui montrent très vite leurs limites - ainsi les biocarburants etc. L'adhésion des populations sera de plus en plus difficile à maintenir ; le double discours et la dénégation sera chaque fois plus évidente, il faudra, à la politique, substituer de la politique-fiction, un discours prophétique impliquant de mettre les savants au pouvoir. Le libéralisme se retournera donc en son contraire apparent, le fascisme – et cela, les écologistes l'ont anticipé. Le cœur de cet échec prochain est l'incapacité à reconnaître que le marché n'est pas une agrégation des choix mais un mécanisme d'accumulation, doté d'une flèche indiquant une direction précise à l'histoire : toujours plus vite, toujours moins cher. Et pour sauver l'accumulation, « le libéralisme » peut virer au technofascisme – car l'accumulation n'est pas l'autonomie mais la dépendance, la hiérarchie. Il peut donc déboucher sur un conservatisme qui n'aurait de moderne que la forme : tel est le « néoconservatisme » que Ferry peut d'autant moins bien expliquer que sa propre position s'en différencie fort peu, en réalité. Le néoconservatisme cherche à préserver les nouvelles hiérarchies, pas les anciennes, qui n'existent plus. Définir le libéralisme comme un arrachement aux anciennes dépendances est une nouvelle fois une manière de ne pas parler des aliénations contemporaines, c'est une autre manière de mettre en garde les citoyens contre tout écart qu'ils seraient amenés à commettre. Qu'ils se contentent de désirer une croissance verte et le marché fera le reste.

Pour les marxistes, le socialisme révolutionnaire est devenu plus une énigme qu'une solution pratique. Si le stalinisme a disparu, l'attachement affectif aux forces productives reste là, tout simplement parce que le mouvement ouvrier, empiriquement, en dépend étroitement. Ce pragmatisme génère un « sens de l'histoire » très bien défini : le même que celui défendu par les libéraux. La nouvelle gauche proudhonienne a prospéré dans le vide laissé par l'espérance marxiste. En relativisant l'importance du développement des forces productives en tant que facteur de progrès, la nouvelle gauche a aussi relativisé l'importance des mouvements ouvriers, au sein du mouvement social. L'écologisme, en rouvrant la question de la nature, a aussi mis en cause la modernité, et réactualisé des questions qui se sont déjà posées dans les années trente, quand les démocraties étaient face à un autre type de péril - face « brune » de l'écologisme, qui ne peut prendre cette couleur que pour celles et ceux qui sont encore productivistes et n'ont pas réellement interrogé les fondements de l'universalisme moderne. Pour autant l'avertissement n'est pas totalement vain : jusqu'où faut-il aller, dans cette remise en cause ? Comment diriger un processus révolutionnaire ? Sartre et Proudhon en disent plus, désormais, que Marx. Il est intéressant de

constater qu'ils réhabilitent le rôle de la vertu, au sens d'une rationalité permettant de générer l'autorégulation de la société civile, sans faire appel ni à l'économie ni aux Églises, comme s'il n'y avait pas d'autre possibilité. Le cas de Syriza et de la Grèce devrait être étudié de près. Sans cela les événements risquent de répondre à notre place. La construction d'une alternative à la croissance est en tout cas devenue extrêmement urgente. Elle implique de savoir, en particulier, si c'est la modernité qui est en cause, ou l'Occident, ou le christianisme, ou autre chose, c'est une question qui concerne tout le monde. Les écologistes ont parfois tort d'arriver avec des diagnostics tout faits en la matière.

Si ce que disent les rapports experts sur l'état de la planète est exact – car tout le raisonnement dépend d'eux -, cette configuration des débats ne va pas évoluer dans un proche avenir. Les libéraux continueront de nier, mais ils iront d'échec en échec, et seront finalement tentés par l'autoritarisme. C'est déjà un peu ce qui est en germe dans la réforme « démocratique » des institutions proposées par Dominique Bourg (2010) : sans remise en cause de la liberté des Modernes, les arrangements proposés pour améliorer la représentation nationale ne changeront rien. Cette solution court à l'échec. Les marxistes de leur côté continueront de se faire les avocats des forces productives, tout en affichant des considérations écologiques de surface, sans comprendre le mouvement écologiste. Cette solution court aussi à l'échec, et fait des marxistes de fervents défenseurs de l'intérêt des pays riches. L'absence de perspectives renforcera les courants antimodernes - de droite comme de gauche, y compris l'écologisme radical. La question qui finira par se poser est celle de l'espérance : qui pourra incarner « l'utopie concrète » ? L'enjeu est désormais là.

Partis avec la ferme intention de mettre au jour ce qu'est l'écologisme, nous nous apercevons avec le recul que le texte auquel nous aboutissons peut être diversement interprété. Nous en avons maintenant compris la raison : méditer sur l'écologisme, c'est méditer sur la modernité, et donc sur la philosophie, telle qu'elle se donne à l'époque de la modernité. Un changement de paradigme fait changer les coordonnées du système dans lequel on se trouve, aussi la philosophie établie se trouvait-elle devant l'écologisme comme devant quelque chose d'impossible à comprendre, irrationnel, manquant de rigueur, impossible à situer dans les catégories considérées comme « vraies » etc. D'où une difficulté *méthodologique* propre à cet objet, et la diversité des sujets qu'il aura été nécessaire d'aborder pour ne serait-ce qu'éclairer un peu les principales controverses, afin d'essayer de progresser un peu.

En un sens ce travail n'est rien d'autre qu'une longue méditation sur le « problème de Hume », sur la causalité. Face à Hume qui la faisait découler de l'habitude, Kant a voulu délimiter les conditions de possibilité *a priori* de toute expérience. Mais, comme le suggèrent Alain Renaut et Luc Ferry, Kant n'a pas élaboré de théorie du droit, et encore moins du changement social. C'est à Sartre qu'est revenu cette tâche, qui peut en ce sens être considéré comme un digne héritier de Kant et de Marx. Sartre et Whitehead montrent que la causalité, dans les sociétés humaines, dépend du sacré. « Ce qui est important » paraît extérieur, car il vaut « en soi ». Il paraît naturel, puisqu'il est le plus souvent vécu sur le mode de l'évidence, non-réflexive. Le sacré paraît « donné », et non construit, et cela pour une raison simple : parce que ce qui est vrai est à soi-même sa propre norme. L'importance est d'ailleurs l'un des trois types de vérité mis en avant par Whitehead et, à vrai dire, appréhendé comme tel depuis toujours par la philosophie. Le

Bien est ce qui est important. Pour autant les conceptions du Bien sont diverses, et provoquent diverses modalités d'organisation des « ensembles pratiques ». Faits et valeurs sont étroitement liés, puisque le monde est plastique, y compris les sociétés. Une bonne partie des faits que nous observons découle de la poursuite de valeurs, ils ne sont que l'objectivation des transcendances humaines ou même vivantes. Hume peut donc être brandi pour interdire la discussion sur les valeurs les plus fondamentales d'une société, au motif que « les valeurs » ne sont que ce qu'une société accepte de discuter, à l'exclusion du sacré, qui garantit les conditions de la discussion. Ainsi la rationalité moderne, qui donne une vision cartésienne de la nature, passe-t-elle pour être un fait universel, préexistant à toute « culture ». Ainsi l'humanisme moderne prétend-t-il se confondre avec l'humanisation, au sens ontologique : préhistoire, histoire, évolution des sociétés, des technologies etc. « L'oubli de l'Être » peut donc aussi être compris comme un ensemble de valeurs qui, tenues pour être des faits, sont jugées indiscutables. Le seul moyen pour les faire bouger est « l'effervescence ». D'où « l'esprit des années trente ». L'histoire a montré que cet outil doit être manié avec précautions. Mais cela explique aussi pourquoi les écologistes et autres mouvements « culturels » ne cherchent pas forcément à prendre le pouvoir : c'est une structure qu'ils doivent mettre en mouvement, qui n'a pas de centre. La structure est un réseau que personne ne peut cartographier exhaustivement puisqu'il est aussi le résultat des multiples points de vue qui le constituent. Les ensembles pratiques faisant partie de la nature, les changer c'est changer la nature. La conception cartésienne de la nature n'est pas fausse, absolument parlant, elle ne pèche que par « localisation fallacieuse du concret » : elle prend le cas des mines et des manipulations marginales de la nature pour le cas général. Ce qu'elle décrit est exact, mais partiel.

En un autre sens nous n'avons rien fait d'autre que de montrer que nous n'étions jamais sortis de la cosmologie, contrairement à ce que prétend la modernité. La cosmologie est le discours sur le cosmos, c'est-à-dire sur la nature, c'est-à-dire sur l'ensemble de ce qui est. La cosmologie est donc le sens, si l'on définit ce dernier comme le résultat d'une synthèse, d'une totalisation, à la suite de Weber ou de Sartre. Affirmer que nous sommes sortis du monde « cosmique » pour entrer dans « l'univers infini » se rapporte en réalité au libéralisme et à la « clause de Locke », dont la portée se révèle dépasser largement le débat classique entre libertarisme de droite et libertarisme de gauche. La croissance ouvre évidemment à une transformation du monde qui semble perpétuelle créatrice de nouveautés et donc « infinie ». Mais l'humanité n'a jamais cessé de transformer le monde, qui a toujours été infini, au sens où l'épopée de l'humanité est une aventure, et non la répétition du même. Cette prétendue « sortie » du « monde cosmique » permet aux partisans de la force de s'approprier la nature sans avoir à se soucier de la « clause de Locke », ni de ce que Daly et Cobb appellent « la communauté ». Kant, sans théorie du droit ni du changement social, n'a pu voir que le champ de la métaphysique était aussi celui du politique, au sens large, celui des « ensembles pratiques », en tant qu'ils transforment le monde et se transforment eux-mêmes. La question de fond est donc celle de la productivité, de la richesse, des biens communs. Elle porte tout autant sur le contenu du travail que sur la répartition des moyens primitifs (« dotations initiales ») qui sont nécessaires à l'exercice du travail. La nature est à l'œuvre partout, elle ne disparaît jamais. La « grande chaîne des Êtres » n'est jamais que le résultat d'une totalisation, toujours imparfaite, du monde. Ce qui fut problématique était d'en chercher la raison ultime dans la Bible. Cette totalisation peut être ancrée dans la superstition, mais il n'y a là aucune fatalité ni aucune nécessité. La critique de la

métaphysique kantienne peut aussi être comprise comme une interdiction partielle de discuter les principes les plus sacrés de l'espace matériel dans lequel se construit et se matérialise l'intersubjectivité moderne, en particulier : la croissance. En témoigne cette stupéfiante contradiction entre d'un côté l'économie de Pareto qui explique qu'aucune action n'est possible, sauf celles qui augmentent la valeur ajoutée d'au moins une personne, et le discours convenu sur le « pluralisme » libéral, tenu pour être une conception politique qui se tiendrait à l'écart de toute conception particulière du bien. Et ce sont ceux qui osent prétendre que ce principe est contradictoire qui sont accusés de vouloir enfreindre les cadres de la démocratie, des « institutions de la liberté ».

Sous un autre point de vue, nous n'avons fait, depuis le départ, que progresser vers une anthropologie fondamentale, postcoloniale, globale, mondialisée – d'où le sous-titre, tardif, apposé à ce mémoire. Un tel parcours est cohérent avec le caractère d'emblée global de l'écologisme, après tout. Le lien avec les relations internationales est constant. L'écologisme, en se souciant de ce que la modernité et le développement ne sont pas universels ni généralisables, rejoint forcément les conclusions que tirent les études postcoloniales, dans d'autres domaines tels que la laïcité, l'unicité supposée de « l'Europe », les « ethnosciences » etc. Le projet d'une anthropologie fondamentale était réputé impossible (trop de données) ou indépassable, car ayant déjà atteint un point de perfection difficilement surmontable chez Dumont ou chez Marx. C'est une autre manière de bloquer le débat sur les fins ultimes, et de les maintenir étroitement dans les limites libérales (Dumont) ou socialistes (Marx). Nul discours sur l'humanité ni sur son évolution n'est possible sans se fonder préalablement sur des hypothèses sur la nature humaine. L'anthropologie reste le socle des sciences humaines et de tout discours politique englobant. De telles hypothèses peuvent enfermer, si elles sont imposées de l'extérieur, ou libérer, si elles sont l'affirmation de soi des individus. Elles ne sont pas intrinsèquement aliénantes. La nature humaine n'a beau être qu'une « architrace » de ce qu'est l'humanité, une identité authentique et véritable qui nous échappe à jamais, elle n'en travaille pas moins en permanence, en pratique, dans l'usage que nous faisons du monde et de ses habitants, sur lesquels nous ne cessons de faire des hypothèses afin de guider notre action. Ainsi explique-t-on aussi que la différence entre l'individualisme et la hiérarchie ne se réduise pas à ce qu'en dit Dumont. Pareto et Walras indiquent la hiérarchie moderne : l'obligation de classer les êtres et la qualité de leur action en fonction de leur capacité à « ajouter » de la valeur économique. La hiérarchie est bien ancrée dans la pureté, comme le disait Dumont, ainsi chacun peut-il, dans le monde moderne, poursuivre les buts qu'il souhaite, pourvus qu'ils soient « purement » économiques... le reste étant renvoyé à la sphère domestique. Cette configuration est un cas particulier qui n'oblitère nullement la possibilité de l'individualisme, dans d'autres sociétés. L'individualisme, ce n'est que la situation dans laquelle chaque tiers-médiateur peut exercer son rôle, à égalité avec les autres, soit une situation de sérialité qui permet à chacun de tirer parti de sa collaboration avec les autres pour augmenter ses « capabilités », au sens de Sen.

Ce travail peut encore se lire comme une contribution à la définition de la modernité. Ce qu'elle a en propre, c'est la croissance, et toutes les transformations sociales que celle-ci suppose. La science elle-même en dépend : elle n'est « moderne » qu'en tant qu'elle est le produit de « circuits de production » démesurément longs. Mais le discours de la modernité est le plus souvent « idéologique » au sens donné par Jacques Attali et Marc Guillaume : sous des généralités et des banalités, qui sont en effet universelles, valables partout, elle conforte une vision particulière du monde (Attali & Guillaume, 1974 : 15). La

croissance aurait pu se produire partout. Il ne s'en suit pas qu'elle soit l'expression de l'humanité « comme telle ». Il n'existe d'autres modernités possibles qu'au sens du discours que la modernité tient sur elle-même, qui n'est que partiel. La particularité de la modernité, quant à elle, est de n'admettre aucun autre possible : il n'y a pas de « développement » sans croissance. Rien ne l'indique, si « développement » désigne bien le fait, pour l'humanité, de devenir humaine. Le mot « développement » n'est peut-être pas aussi condamné que semble le penser Serge Latouche. La « perfectibilité » recouvre néanmoins une pluralité de formes bien plus large que la modernité ne veut en admettre. Et l'écologisme le démontre clairement : impossible de soutenir la croissance infinie et d'être humaniste. C'est une question de principe : la croissance doit être bornée, la « clause de Locke » n'est pas une relique des âges antiques. L'avenir d'une bonne partie de l'humanité en dépend. L'écologisme se révèle ainsi être ce que Juan Martinez-Alier qualifie de « mouvement agraire » : des luttes qui n'ont pas tant le pouvoir pour finalité que l'ordre commun, les biens communs. Les pays riches et développés comme la France n'ont pas encore connu de mouvement écologiste fort, de ce point de vue. L'écologisme n'est pas encore « majoritaire ». Le cas des gaz de schiste témoigne toutefois de l'ampleur que peut prendre ce mouvement, à partir du moment où ce qui est menacé se fait plus directement sentir. En Ardèche et ailleurs, ce ne sont pas seulement quelques écologistes qui se sont mobilisés, mais une région entière. Ce conflit est le premier à donner une idée de ce que certains auteurs ont appelé « l'écologisme du Sud ». Ce que conteste avant tout un tel mouvement, c'est l'organisation, ce que Bidet et Duménil appellent le « cadrisme », la domination par les compétences, en tant que cette hiérarchie de compétences produit, ou pas, le bien commun. En ce sens « l'environnement » est bien à comprendre au sens proposé par Bernard Charbonneau : comme ce qui se rapproche et menace. Si l'on est environné, c'est à la façon d'un assiégé « *dont l'espace se ferme et se resserre* » (1980 : 34).

On peut aussi estimer que nous n'avons, depuis le début, cherché qu'une seule chose : tenter de trouver le sens des cinquante dernières années de philosophie politique. Que se cache-t-il donc, sous la pluralisation apparente, sous les « mille marxismes » ? La période au cours de laquelle la « différence » était reine semble se refermer. Des ouvrages paraissent qui osent tenter sinon des synthèses du moins des panoramas de la « pensée critique », ainsi les volumes cités plus haut, notamment celui de Razmig Keucheyan ou des éditions Amsterdam. Notre conclusion, ici, rejoint celle de Dipesh Chakrabarty (2009) : ce qui se produit, c'est la « provincialisation de l'Europe », ou de la modernité. Nous comprenons toutefois cette expression en un sens un peu différent. Pour Chakrabarty, la mondialisation révèle que toutes les sociétés ont été le ferment de cette modernité amorcée en Europe, et que toutes auraient pu en être l'acteur central, si les circonstances avaient été différentes. Pour nous la « provincialisation » signifie plutôt que la modernité n'a pas l'originalité qu'elle prétend avoir, qu'elle ait été européenne, indienne ou chinoise. Les caractéristiques extraordinaires qu'elle s'attribue sont en grande partie consubstantielles de la condition humaine, et donc susceptibles d'être trouvées partout, sans pour autant prendre la forme de sociétés de croissance. Cette « provincialisation » n'a pas seulement lieu dans le domaine des idées, même si le monde reste en proie à une « occidentalisation » et une « modernisation » accélérée. Les courants qui sont à la fois universalistes et critiques de la modernité vont plutôt se renforcer, dans l'avenir, au fur et à mesure que la modernité démontrera son incapacité à changer autrement qu'en termes de valeur ajoutée croissante, une voie qui, d'après les études disponibles, n'a aucune chance de résoudre les problèmes auxquels le monde fait face

désormais. Le détour par l'écologisme produit des effets similaires au détour par l'Inde, tel que le décrit Jackie Assayag : il oblige à admettre qu'on a affaire à deux intelligibilités (2005 : 14), l'une écologique, l'autre « moderne », bien que toutes les deux soient liées de multiples façons, ne serait-ce qu'à travers les pratiques et les structures dans lesquelles elles s'inscrivent. Cette pluralisation signifie-t-elle que l'émancipation se voit repoussée à l'infini ? Que l'ajournement des promesses qui ont été faites suite à l'espoir mis dans le développement des forces productives reviennent à retomber dans ce que Hegel appelait le « mauvais infini » ? Sur le principe, non : pour que ce soit le « mauvais infini » hégélien, il faudrait connaître la fin de l'histoire, sans cela tout ce que nous pouvons dire est que l'aventure n'est pas terminée. Sur le fond, tout dépend du travail entrepris collectivement, pour répondre à la question, nous ne l'avons pas réellement entamé ici.

Ce travail peut enfin se lire comme une méditation sur ce qu'est la philosophie politique. L'une des conclusions majeures que nous tirons en effet de notre enquête sur l'écologisme est que la nature a toujours été l'objet de la philosophie politique, dans l'absolu, contrairement aux apparences. Que l'on cherche à définir le libéralisme, le socialisme, le holisme ou l'individualisme, on ne parle jamais que de condition humaine, c'est-à-dire de la « nature » humaine, en tant qu'elle se donne toujours sur le mode de la différ*a*nce, du signifiant évanouissant, du concept qui nomme et trahit à la fois. Parler c'est nommer, stabiliser le flux incessant des transformations. Parler c'est réifier, en un sens, d'où d'ailleurs ce fait que la philosophie orientale, tirant les conséquences de cette limite intrinsèque à la philosophie conceptuelle, s'oriente vers les exercices spirituels, qui ont pour but de développer un savoir non conceptuel, jugé plus apte à épouser le flux du monde. Chaque exercice spéculatif de philosophie politique, raisonnant sur l'être humain et le monde, est une « aventure d'idées » qui part d'hypothèses sur le comportement humain (la classe ouvrière, l'*homo economicus* etc.), dans sa relation avec le milieu, pour ouvrir des perspectives. Cette nature humaine ne pouvant jamais se comprendre autrement que dans sa relation avec son milieu, la philosophie politique n'a jamais rien fait d'autre que de parler de l'homme dans son environnement. Il n'y a donc pas de sens à faire de la question de la relation à la nature un sous-domaine de la philosophie politique ou de l'anthropologie : c'*est* ce dont elles parlent depuis toujours. La différence avec l'écologisme ne réside donc pas dans le fait de parler de « la nature », de la faire « entrer en politique », mais bel et bien dans une requalification de ce qu'on entend par « nature », en quoi l'éthique environnementale, si son objet est bien de savoir « *quels sont les critères que doit satisfaire un être pour faire l'objet d'une considération morale* » (Afeissa : 1999 : 50), ne pèche que par le fait de ne pas s'intéresser aux conséquences complètes de ses propres thèses. Elle s'en tient à « l'environnement », quand c'est de l'être humain qu'il faudrait parler, cela lui a été souvent reproché et nous voyons maintenant à quel point c'est juste. Pour autant il ne suffit pas de rajouter les humains dans l'analyse et de poser la question générale de leurs relations, comme le font Bruno Latour en philosophie politique et Philippe Descola en anthropologie. Un tel questionnement n'a rien de politique, précisément, et cela parce qu'il n'y a dès lors plus aucun lien avec ce dont traite la philosophie classique, qui se voit récusée en bloc, comme non-pertinente.

Rien n'indique qu'une telle conclusion soit fondée, au contraire, car ce que Latour fait disparaître, avec la philosophie politique, ce sont les institutions, qui ne se laissent saisir que par l'histoire et la sociologie classiques. Latour le reconnaît d'ailleurs dans son dernier livre (2012). La philosophie politique parle de l'être-humain-dans-son-institution (ou « groupe », ou « collectif » etc.), elle récuse comme une

robinsonnade que l'on puisse saisir ce que Descola appelle des « *modes de relation entre existants* » (2005 : 13). Descola et Latour commettent tous deux cette « localisation fallacieuse du concret » dont parle Whitehead. La cosmologie qu'ils construisent ne cherche pas à s'appuyer sur l'ensemble des données disponibles, au contraire, elle est le résultat d'abstractions telles que « l'intériorité » ou la « physicalité » qui n'ont qu'une pertinence extrêmement limitée dans les sociétés étudiées. Ils construisent de toutes pièces un schéma qui ne rend compte de la réalité que de manière très parcellaire, et interdit de comprendre ce que « nature » signifie. Cela ne revient évidemment pas à récuser certaines observations, par exemple que ce qui est « sauvage » pour un observateur extérieur est « domestique » pour un habitant, ni que la nature est toujours et partout tissée de relations sociales. Ce qu'il faudrait savoir, pour avoir une idée de ce qu'est la nature, chez les Achuars et les autres, c'est leur ordre social complet, avec ses conflits internes sur son interprétation, c'est-à-dire avec son opacité, son histoire, les relations des intéressés avec les populations extérieures, leur commerce, les formes que prennent l'exploitation et l'injustice, la manière dont les luttes s'organisent pour y mettre fin etc. Ces discours et ces actes impliquent tous de prendre parti sur ce qu'est la nature, au risque de se tromper, d'ailleurs. Répétons-le : la philosophie politique, c'est-à-dire les idées que nourrissent les êtres humains, individuellement et collectivement, sur la manière de vivre ensemble, est toujours simultanément un discours sur la nature. La philosophie politique, c'*est* l'anthropologie de la nature. La nouveauté apportée par l'écologie politique n'est pas d'avoir changé ce fait, mais de l'avoir révélé, et cela en changeant le contenu concret du concept de « nature ». La meilleure preuve de ce que nous avançons ici est l'ampleur de la remise en cause écologiste. C'est un « changement de paradigme ». L'erreur de la philosophie politique classique n'a été que de penser que sa conception de la nature était « la bonne », la vraie, qu'il n'y avait plus lieu d'en débattre, ce qui n'est rien d'autre que sacraliser quelque chose, l'immobiliser. Nous avons bel et bien « oublié l'Être », comme le dit Heidegger. Nous avons bel et bien cessé de penser. Et cela, comme le montre Sartre, parce que nous étions engagés dans un certain rapport à la nature, qui paraissait véridique, authentiquement humain. La nature accepte bien d'autres rapports, dans sa généreuse plasticité, sans cesser d'être « la nature ». Toutes les sociétés sont donc « naturalistes », sans pour autant partager le même rapport à la même nature. Pour s'en apercevoir, il faut prendre au sérieux leur science, leurs institutions.

Notre propos n’était pas de faire preuve d’angélisme envers les mouvements écologistes, on l'aura bien compris. Le mouvement français présente bien ces tendances « petites-bourgeoises » décelées par les marxistes et qualifiées par Naess d'écologisme « superficiel ». Mais il ne se réduit pas à cela. La branche « radicale » est soucieuse d'universalisme, pas seulement de compromis avec le réel. Le souci de l’expérimentation de l'écologisme peut aussi dériver vers des solutions illusoires et des contre-finalités. Dans sa critique de la croissance et de la modernité, ce courant peut avoir tendance à exagérer et idéaliser les sociétés primitives. Il y a bien des risques possibles lorsqu'on se lance dans l'exploration de l'inconnu. On ne saurait réduire le mouvement écologiste à ses dérives ou à l'une de ses composantes.

La difficulté, ici, est d'ailleurs que les diverses composantes du mouvement sont encore assez mal documentées, sur le plan empirique, probablement faute de cadre théorique permettant d'en saisir le sens dans sa globalité. Espérons que cet obstacle a été considérablement abaissé par cette étude. Espérons avoir

contribué à élaborer un cadre un peu plus cohérent, pour l'analyse de ces mouvements. La balle est maintenant dans le camp des études de terrain, qui vont venir infirmer ou confirmer les éléments que nous avons pu construire, à partir des données existantes, qui sont très incomplètes. Espérons aussi avoir contribué à montrer qu'il faut s'intéresser aux mouvements empiriques, avant de se lancer dans de vastes synthèses autour de « l'écologie politique » ou de « l'écologie en politique », sans s'être véritablement donné la peine de comprendre la rationalité des acteurs. Il est tout de même surprenant qu'il n'existe à ce jour aucune histoire de l'écologisme ! L'écologisme subit une histoire faite « par en haut », par des intellectuels qui, pour la plupart, étudient telle ou telle région du monde (accidents et risques industriels, peuples autochtones etc.) et croient pouvoir facilement en tirer des conclusions à propos de l'écologie politique ou notre rapport à la nature, sans avoir à prendre en compte ce que disent les mouvements eux-mêmes. L'écologisme est encore en position « subalterne ».

Le degré de nouveauté et de radicalité du paradigme n'est pas entièrement établi dans ce travail, il dépend notamment de discussions approfondies sur les possibilités techniques. Il doit aussi être en partie laissé à la détermination par les mouvements sociaux. Si toutefois l'ampleur d'un paradigme doit se juger à l'immensité des présupposés qu'il met en cause, alors l'alternative écologiste est bien « *le principal courant antagonique à partir duquel et contre lequel se dressent de grands pans de nos philosophies, religions et sciences* » (Moscovici, 1974 : 12). Cela justifie aussi de positionner le problème au niveau de grandes époques historiques, comme le font Catherine et Raphaël Larrère qui séparent époques grecque, mécanique et celle qu'inaugure l'écologie (1997a : 19).

Le degré de nouveauté n'étant pas entièrement établi, nous ne sommes pas non plus en mesure de trancher le débat quant à l'origine du paradigme contemporain : est-ce la modernité, le christianisme, les Lumières, l'Occident ou sa trahison ? Les débats vont continuer à ce sujet. Il y a bien des choses que nous n'avons pas faites. Nous n'avons pas examiné les deux autres cas canoniques de non-modernité, les non-modernes du passé, avec les sociétés primitives et l'étude du Moyen-âge, et l'état de nature, qui est la fiction utilisée par toutes les théories, y compris marxiste (« l'accumulation primitive »), pour expliquer la genèse de la modernité et surtout pour justifier de son caractère universel. Nous n'avons pas écrit de genèse de la modernité, comme déplacement des nécessités cosmologiques, dans un contexte global, qui serait une véritable « histoire écologique », et pas simplement une « histoire environnementale ». Ces questions ne connaissent pas de réponse qui soit seulement théorique : mettre en cause, c'est déplacer les nécessités, c'est une œuvre sociale. Déplacer la nécessité du christianisme ou déplacer la nécessité de la modernité n'impliquent pas les mêmes lieux ni les mêmes personnes. L'écologisme est le lieu de ces débats, il ne choisit donc pas vraiment, la question reste ouverte. Certains, on l'a vu, cherchent à réanimer l'historicisme marxiste pour trouver un salut dans les technologies de l'information. D'autres, comme Hainard ou Leopold, mais aussi Charbonneau, considèrent que le cadre moderne n'est pas en cause, ce sont seulement ses excès. Waechter parle prudemment de « nouvelle vision » (1990 : 13), sans plus de précisions. D'autres vont jusqu'à faire défendre les voies choisies par les sociétés qui vivent à ce que nous appelons généralement « l'âge de pierre », le néolithique ou le paléolithique[170], s'appuyant en cela sur les

[170] Ainsi par exemple Berry T., « The viable human », in Sessions G. (Dir), *Deep ecology for the 21st century*, Shambhala Publications Inc, p. 9 ; ou Glendinning C., « Recovery from western civilization », in Sessions G. (Dir.), *ibid*., pp. 37-41 ; ou encore Nordberg-Hodge H., *Ancient futures – Learning from Ladakh*, Sierra Club Books, 1992 ; ou encore Robert Jaulin ou Serge Latouche dans une moindre mesure.

travaux de Pierre Clastres (1974) et de Marshall Sahlins (1974), ou simplement sur leur expérience personnelle.

Si cette remise en cause justifie de parler, avec Alain Lipietz (1999), de nouvelle « grande transformation », semblable à celle qui a vu naître le marché au XIXème siècle, alors rappelons alors que ladite « grande transformation » a eu lieu dans un tonnerre de discours prophétiques et millénaristes. Au début du XIXème siècle, tout le monde, libéraux et socialistes, cherchait à mettre au point un « nouveau christianisme », pour reprendre le titre d'un ouvrage de Saint Simon. Aucun historien de la pensée ne peut non plus ignorer le rôle qu'ont joué, au XVIIIème siècle, les querelles autour de la nature de Dieu, de la nature, de la raison etc. dont le véritable enjeu était de contester les dispositions chrétiennes de la nécessité. L'écologisme fait de la nature la source d'une régénération sociale. Dans une version libertaire, la nature, c'est la créativité, ce qui échappe à la culture, la nourrit et la régénère. Dans une version centriste, la nature, c'est le désordre, le chaos, elle doit être redressée par le droit, qui vise évidemment avant tout la nature humaine. Positionner le problème à ce niveau interdit dans tous les cas de faire de l'écologie un simple problème « d'éthique environnementale ».

Bibliographie

Littérature écologiste et études sur les écologistes

Abélès M., *Le défi écologiste*, Paris, L'Harmattan, 1993.

Acatos S. & M. Bruggmann, *Parcs Nationaux des États-Unis*, Bruxelles, Éditions Artis-Historia, 1977.

Acot P., *Histoire de l'écologie*, Paris, PUF, 1988.

Afeissa H.-S., *Ethique de l'environnement – nature – valeur – respect*, Paris, Vrin, 2007.

Afeissa H.-S., *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Vrin, 2009.

Agarwal A. & S. Narain, *Global Warming in an Unequal World. A Case of Environmental Colonialism*, New Delhi, Center for Science and Environment, 1991.

Agyeman J., Bullard R. D. & B. Evans, *Just sustainabilities – Development in an unequal world*, London, Earthscan, 2002.

Aiken W., « Ethical issues in agriculture », in Regan T. (Ed.), *Earthbound – New introductory essays in environmental ethics*, New York, Random House, 1984, pp. 247-288.

Allan-Michaud D., *L'avenir de la société alternative*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Allenby B.R., *Industrial ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1999.

Alphandéry P., Bitoun P. & Y. Dupont, *L'équivoque écologiste*, Paris, La Découverte, 1991.

Anders G., *L'obsolescence de l'homme*, 2 tomes, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002, 2012.

Anderson R.P. & S., *L'émergence des créatifs culturels. Enquête sur les acteurs d'un changement de société*, Yves Michel, 2001.

Antoine S., « Le projet de réforme du droit des biens – vers un nouveau régime juridique de l'animal ? » Revue Semestrielle de Droit Animalier, n°1, 2009, pp. 11-20.

Ariès P. , *La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance*, Paris, La Découverte, 2011.

Ariès P., *Le socialisme gourmand*, Paris, La Découverte, 2012.

Arrow K., Bolin B., Costanza R., Dasgupta P., Folke C., Holling C. S., Jansson B.-O., Levin S., Mäler K.-G., Perrings C., Pimentel D., 1995, « Economic Growth, Carrying Capacity, and the Environment », Ecological Economics, Vol. 15, n°2, pp. 91-95.

Attali J. & M. Guillaume, *L'anti-économique*, Paris, PUF, 1990, Éd. Orig. 1974.

Aubertin C. & F.-D. Vivien, *Le développement durable*, Paris, La Documentation Française, 2006.

Aubry C. & C. Rau, *Cours de droit civil français*, 1830, cité dans F. Bellivier, *Le patrimoine génétique humain : étude juridique*, Thèse de Droit, 1997, Paris I Panthéon Sorbonne.

Ayres R.U. & A.V. Knees, « Production, consumption and externalities », American Economic Review, n°59, 1969, pp. 282-297.

Ayres R.U., « Le métabolisme industriel et les changements de l'environnement planétaire », Revue internationale des sciences sociales, n°121, 1989, pp. 401-412.

Baba, *Anarchie économique*, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 2011.

Bahro R., *L'alternative*, Paris, Stock, 1979.

Bailey R., *Earth Report 2000*, New York, McGraw Hill, 1999.

Bailey R., *Global Warming and Other Eco Myths: How the Environmental Movement Uses False Science to Scare Us to Death*, New York, Prima Lifestyles, 2002.

Bailey R., *The true state of the planet*, New York, Free Press, 1995.

Barbier R., Boudes Ph., Bozonnet J.-P., Candau J., Dobré M., Lewis N. & F. Rudolf, *Manuel de sociologie de l'environnement*, Laval, Presses Universitaires de l'Université de Laval, 2012

Batisse M., « Notre planète devient-elle inhabitable ? », Le Courrier de l'Unesco, Janvier 1969.

Beck U., *La société du risque – sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 2001, Éd. Orig. 1986.

Beck U., *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Paris, Aubier, 2003.

Beck U., *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris, Aubier, 2006.

Becker C., « The human actor in ecological economics : philosophical approach and research perspectives », Ecological Economics, n°60, 2006, pp. 17-23.

Becker G., « Altruism, egoism and genetic fitness : economics and sociobiology », Journal of economic literature, Vol. 14, No. 3, 1976, pp. 817-826.

Beckerman W., « Economic Growth and the Environment : whose Growth ? Whose Environment ? », World Development, Vol. 20, n°4, 1992, pp. 481-496.

Beckerman W., « Economists, Scientists, and Environmental Catastrophe », Oxford Economic Papers, Vol. 24, n°3, 1972, pp. 327-344.

Bello W., *Deglobalization*, London, Zed Books, 2002.

Benton T. (Ed), *The greening of marxism*, New York, Guilford Publishers, 1996.

Berlan J.-P., *La guerre au vivant – OGM et mystifications scientifiques*, Marseille, Agone, 2001.

Bernanos G., *La France contre les robots*, Paris, Éditions France Libre, 1946.

Bertolini G., *Déchet, mode d'emploi*, Paris, Economica, 1996.

Bertolini G., *Economie des déchets*, Paris, Economica, 2005.

Besset J.-P., *Comment ne plus être progressiste sans devenir réactionnaire*, Paris, Fayard, 2005.

Best S. & A.J. Nocella (Eds), *Terrorists or Freedom Fighters*, New York, Lantern Books, 2004.

Biagini C. & G. Carnino, *Les luddites en France : résistance à l'industrialisation et à l'informatisation*, Paris, L'Échappée, 2010.

Birdsall N. & D. Wheeler, « Trade policy and indutrial pollution in Latin America : Where are the pollution havens ? », Journal of Environment and Development, Vol. 2, n°1, pp. 137-149.

Birnbacher D., *La responsabilité envers les générations futures*, Paris, PUF, 1994.

Boltanski L. & C. Lafaye, « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », Revue Française de Sociologie, XXXIV, 1993, pp. 495-524.

Bonnefous E., *L'homme ou la nature*, Paris, Hachette, 1972.

Bookchin M., *Une société à refaire – Pour une écologie de la liberté*, Lyon, Ateliers de Création Libertaire, 1992.

Boulding K.E., « The Economics of the Coming Spaceship Earth », 1966. http://dieoff.org/page160.htm ou dans Nelissen N., Straaten J. van der & L. Klinkers (Eds.), *Classics in Environmental Studies*, New York, International Books, 1997, 2002, pp. 218-228. Ou dans Daly H.E., *Towards a steady-state economy*, San Francisco, W.H. Freeman & co, pp. 121-132.

Boullier D., *Déboussolés de tous pays !...Une boussole écodémocrate pour rénover la gauche et l'écologie politique*, 2003, en ligne sur www.cosmopolitiques.com

Bourdeau V., Jarrige F. & J. Vincent, *Les luddites*, Paris, Éditions Ère, 2006.

Bourg D. & K. Whiteside, *Vers une démocratie écologique*, Paris, Seuil, 2011.

Bourg D., *L'homme-artifice*, Paris, Gallimard, 1996a.

Bourg D., *Les scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette, 1996b.

Bové J. & G. Luneau, *Pour la désobéissance civique*, Paris, La Découverte, 2004.

Boverat F., *Comment nous vaincrons la dénatalité. Par la vérité, par le devoir, par la justice*, Paris, Éditions de l'Alliance nationale contre la dépopulation, juin 1939.

Boy D., *L'écologie au pouvoir*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995.

Brack D., *Trade and environment*, London, Earthscan, 1998.

Brown L., *Le plan B*, Paris, Calmann-Lévy, 2007. Éd. Orig. 2006.

Bruckner P., *Le fanatisme de l'apocalypse – sauver la Terre, punir l'Homme*, Paris, Grasset, 2011.

Brunel S., *Le développement durable*, Paris, PUF, 2004.

Buckminster Fuller R., *Manuel d'instruction pour le vaisseau spatial*, Bâle, Lars Müller Publishers, 2009, Éd. Orig. 1969.

Buttel F.H., « Environmental sociology a new paradigm », The American sociologist, Vol.13, n°4, 1978, pp. 252-256.

Buttel F.H., « New directions in environmental sociology », Annual Review of Sociology, Vol. 13, 1987, pp. 465-488.

Buttel F.H., « Has environmental sociology arrived ? », Organisation and Environment, Vol. 15, n°1, 2002, pp. 42-54.

Buttel F.H., « Environmental sociology and the explanation of environmental reform », Organisation and Environment, Vol. 16, n°3, 2003, pp. 306-344.

Caballero A.B., *Essai sur la notion juridique de nuisance*, Paris, LGDJ, 1981.

Caillé A., *Introduction*, Revue du Mauss, n°27, 2006/1.

Callicott J.B., « Environnement », in Canto-Sperber M. (Dir), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, pp. 498-501.

Callon M., Lascoumes P. & Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

Canfin P., *L'économie verte, expliquée à ceux qui n'y croient pas*, Paris, Les Petits Matins, 2007.

Cans R., *Tous verts !*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.

Carson R., *Silent Spring*, 1962. Traduction française *Printemps silencieux*, Wildproject Editions, 2012.

Castoriadis C. & D. Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris, Seuil, 1981.

Catton W.R. & R.E. Dunlap, « Environmental sociology : a new paradigm », The American Sociologist, 1978, Vol. 13, pp. 41-49.

Catton W.R. & R.E. Dunlap, « Environmental sociology », Annual Review of Sociology, 1979, n°5, pp. 243-273.

Catton W.R. & R.E. Dunlap, « Struggling with human exemptionalism : the rise, the decline and the revitalization of environmental sociology », The American Sociologist, 1994, pp. 5-30.

Catton W.R., « Paradigms, theories, and the primacy of the HEP NEP distinction », The American Sociologist, 1978, pp. 256-259.

Cérézuelle D., *Ecologie & liberté*, Lyon, Parangon, 2006.

CFDT, *Les dégâts du progrès*, Paris, Seuil, 1977.

Chakrabarty D., « The climate of history : four theses », Critiqual Inquiry, n°35, 2009, pp. 197-222.

Chakrabarty D., *Provincialiser l'Europe*, Paris, Amsterdam, 2009.

Charbonneau B., « Le sentiment de la nature, force révolutionnaire », 1936.

Charbonneau B., *L'État*, Paris, Economica, 1987. Écrit dans les années 40.

Charbonneau B., *Le feu vert*, Lyon, Parangon, 2006, Éd. Orig. 1980.

Charbonneau B., *Le jardin de Babylone*, Paris, Encyclopédie des nuisances, 2002, Éd. Orig. 1969.

Charbonneau B., *Le système et le chaos*, Paris, Economica, 1990.

Charbonneau B., *Prométhée ré-enchaîné*, Paris, La Table Ronde, 2002, Éd. Orig. 1972.

Chardin P. Teilhard de, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Albin Michel, 1999, Éd. Orig. 1965.

Chartier D. & E. Rodary, « Géographie de l'environnement, écologie politique et cosmopolitiques », L'espace politique, n°1, 2007. http://espacepolitique.revues.org/index284.html.

Chartier D., *Le rôle de Greenpeace et du WWF dans la résolution des problèmes environnementaux - Quel espace politique pour quelles ONG ?* Thèse de doctorat, Université d'Orléans, 2002.

Charvolin F., *L'invention de l'environnement en France*, Paris, La Découverte, 2003.

Chateauraynaud F. & D. Torny, *Les sombres précurseurs*, Paris, EHESS, 1999.

Chesnais F. & C. Serfati, « Les conditions physiques de la reproduction sociale », in Harribey J.-M. & M. Löwy, *Capital contre nature*, Paris, PUF, 2003, pp. 69-107.

Chesneaux J., *De la modernité*, Paris, La Découverte, 1983.

Chevassus-au-Louis N., *Les briseurs de machines : de Ned Ludd à José Bové*, Paris, Seuil, 2006.

Cheynet V., *Le choc de la décroissance*, Paris, Seuil, 2008.

Clerc D., « Economistes et écologistes : les passeurs et les radicaux », Cosmopolitiques, n°13, 2009.

Club de Rome, *Halte à la croissance ?*, Paris, Fayard, 1972, Éd. Orig. 1971.

Cochet Y., *Pétrole apocalypse*, Paris, Fayard, 2004.

Cole H. & al., *L'anti-malthus : une critique de « Halte à la croissance »*, Science Policy Research Unit (SPRU), Université du Sussex, 1973. Traduction française Paris, Seuil, 1974.

Collectif Adret, *Travailler deux heures par jour*, Paris, Seuil, 1977.

Collectif, *Le livre des Verts*, Paris, Éditions du Félin, 1994.

Collectif, *Les écologistes*, Paris, Marabout, 1977.

Common M. & S. Stagl, *Ecological economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Commoner B., *L'encerclement*, Paris, Seuil, 1972, Éd. Orig. 1971.

Costanza R., *Ecological economics : The science and management of sustainability*, New York, Columbia University Press, 1992.

Costanza R. & al., « The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital », Nature, n°387, 15 May 1997, pp. 253-259

Cournil C., « Les réfugiés écologiques : quelle(s) protection(s), quel(s) statuts ? », Revue de Droit Public, 2006, n°4, pp. 1035-1066.

Crosby A., *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Crosby A., *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Wesport, Greenwood, 1972.

Daly H.E., *For the Common Good*, Boston, Beacon Press, 1989.

Daly H.E., *Steady-state economics : the economics of biophysical equilibrium and moral growth*, New York, W.H. Freeman & co., 1991.

Darling F.F., *Impacts of man on biosphere*, 1969. Traduction : *L'abondance dévastatrice*, Paris, Fayard, 1970.

Dasgupta S., Laplante B, Wang H., Wheeler D., « Confronting the Environmental Kuznets Curve », Journal of Economic Perspectives, Vol. 16, n°1, 2002, p. 147-168.

De Benoist A., *Demain la décroissance*, Paris, Edite, 2007.

De Bruyn S. M., Opschoor J. B., « Developments in the Throughput–Income Relationship : Theoretical and Empirical Observations », Ecological Economics, Vol. 20, n°3, 1997, p. 255-266.

De Bruyn S. M., van den Bergh J. C. J. M., Opschoor J. B., « Economic Growth and Emissions : Reconsidering the Empirical Basis of Environmental Kuznets Curve », Ecological Economics, Vol. 25, n°2, 1998, p. 161-175.

De Wit H.C.D., *Histoire du développement de la biologie*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1992.

Del Vasto L., *Technique de la non-violence*, Paris, Denoël, 1988.

Deléage J.-P., *Histoire de l'écologie*, Paris, La Découverte, 1991.

Descola Ph., *La nature domestique*, Paris, MSH, 1986.

Descola Ph., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Despax M., *La pollution des eaux et ses problèmes juridiques*, Paris, Librairies Techniques, 1968.

Devall B. & G. Sessions, *Deep ecology*, Layton, Utah, Gibbs M. Smith Inc., 1985.

Di Méo C., *La face cachée de la décroissance*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Diamond J., *De l'inégalité parmi les sociétés*, Paris, Gallimard, 2000. Éd. Orig. 1997.

Diamond J., *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard, 2006. Éd. Orig. 2005

Dobré M. & M. Lianos, « Modernité et vulnérabilité : incertitude, insécurité et retrait de la société en France », Europaea, Journal of the Europeanists, 1-2/anno VIII, 2002, pp. 319-349.

Dobré M. & S. Juan (dir.), *Consommer autrement. La réforme écologique des modes de vie*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Dobré M., *L'écologie au quotidien. Éléments pour une théorie sociologique de la résistance ordinaire*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Dobson A. & D. Bell (Eds), *Environmental citizenship*, Boston, MIT Press, 2006.

Dobson A. & P. Lucardie (Eds), *The politics of nature – explorations in green political theory*, New York, Routledge, 1993.

Dobson A. & R. Eckersley, *Political theory and the ecological challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Dobson A., *Green political thought*, New York, Routledge, 2002. Éd. Orig. 1995.

Dobson A., *Jean-Paul Sartre and the Politics of Reason : A Theory of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Dorst J., *Avant que nature ne meure*, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1965.

Dorst J., *La nature dé-naturée*, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1970.

Drouin J.-M., *L'écologie et son histoire*, Paris, Desclée de Brower, 1991.

Dryzek J.S., *The politics of the Earth*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Duclos D., *La peur et le savoir*, Paris, La Découverte, 1989.

Duclos D., *Pourquoi tardons-nous à devenir écologistes ? Limites de la postmodernité et société écologique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Dumont R. & M. Mazoyer, *Développement et socialismes*, Paris, Seuil, 1969.

Dumont R., *L'utopie ou la mort*, Paris, Seuil, 1973.

Dunlap R.E., Buttel F., Dickens P. & A. Gifswijt (Eds.), *Sociological Theory and the Environment*, Rowan & Littlefield, 2002.

Dupuy G., *La dépendance automobile*, Paris, Anthropos, 1999.

Dupuy J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé – quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002.

Eckersley R., *The green State – Rethinking democracy and sovereignty*, Boston, MIT Press, 2004.

Ehrlich P. & A., *La bombe P*, Paris, Fayard, 1972, Éd. Orig. 1971.

Ellul J., *Anarchie et christianisme*, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1988.

Ellul J., *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987.

Ellul J., *Changer de révolution – l'inéluctable prolétariat*, Paris, Seuil, 1982.

Ellul J., *De la révolution aux révoltes*, Paris, La Table Ronde, 2011, Éd. Orig. 1972.

Ellul J., *Déviances et déviants dans notre société intolérante*, Paris, Erès, 1992.

Ellul J., *Ethique de la liberté – tome 1*, Genève, Labor et Fides, 1973.

Ellul J., *Fausse présence au monde moderne*, Tribune Libre Protestante, 1963.

Ellul J., *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 1979, Éd. Orig. 1954.

Ellul J., *La trahison de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

Ellul J., *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.

Ellul J., *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

Ellul J., *Les nouveaux possédés*, Paris, Mille et Une Nuits, 2003, Éd. Orig. 1973.

Ellul J., *Métamorphose du bourgeois*, Paris, La Table Ronde, 1998, Éd. Orig. 1967.

Ellul J., *Présence au monde moderne*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1988, Éd. Orig. 1948.

Eloi L., *Social-écologie*, Paris, Flammarion, 2011.

Emerson R.W., *La Nature*, Paris, Allia, 2011, Éd. Orig. 1836.

Enzensberger H.M., « Critique of Political Ecology », New Left Review, n°84, 1974.

Erkman S., *Vers une écologie industrielle*, Paris, Editions Charles Léopold Mayer, 1998.

Ewald F. & D. Kessler, « Les noces du risque et de la politique », Le Débat, n°109, 2000, pp. 55-72.

Faucheux S. & J.-F. Noël, *Economie des ressources naturelles et de l'environnement*, Paris, Armand Colin, 1995.

Feenberg A., *(Re)penser la technique*, Paris, La Découverte, 1999.

Ferguson M., *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

Ferry L., *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Gallimard, 1992.

Fitoussi J.-P. & E. Laurent, *La nouvelle écologie politique*, Paris, Seuil, 2008.

Flipo F. & Bayon D. & F. Schneider, *La décroissance – 10 questions pour comprendre et en débattre*, Paris, La Découverte, 2010.

Flipo F., « Arne Naess et l'écologie politique de nos communautés », Mouvements, 30 mars 2009 [en ligne].

http://www.mouvements.info/Arno-Naess-et-l-ecologie-politique.html

Flipo F., « Démocratie et humanisme », ContreTemps 4 novembre 2011 http://www.contretemps.eu/fr/lectures/d%C3%A9mocratie-humanisme

Flipo F., « Elinor Ostrom, le retour en grâce des institutions », Mouvements, 13 novembre 2010. http://www.mouvements.info/Elinor-Ostrom-le-retour-en-grace.html

Flipo F., « Pour une écologisation du concept de capabilité d'Amartya Sen », Natures Sciences Sociétés, n°13, 2005, pp. 68-75.

Flipo F., *Justice, nature et liberté*, Lyon, Parangon, 2007.

Flipo F., Boutet A., Draetta L. & F. Deltour, *Ecologie des infrastructures numériques*, Paris, Hermès, 2007.

Flipo F., Deltour F., Dobré M. & M. Michot, *Peut-on croire dans les TIC vertes ?* Paris, Presses des Mines, 2012.

Flipo F., *Le développement durable*, Paris, Bréal, 2007, rééd. 2011.

Flipo F., « Rio+20 : les accords de Munich de l'écologie ? », Revue des Livres, n°7, septembre 2012, pp. 22-29.

Foreman D. & B. Haywood, *Ecodefense – a field guide to monkeywrenching, A Nud Ludd Book*, Tucson, Arizona, 1987.

Foster J.B., *Ecology against capitalism*, New York, Monthly Review Press, 2002.

Foster J.B., *Marx's ecology – materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000.

Fotopoulos T., *Vers une démocratie générale*, Paris, Seuil, 2002.

Fourastié J., *Le grand espoir du XXème siècle*, Paris, Gallimard, 1989, Éd. Orig. 1949.

Fourçans A., *Effet de serre, le grand mensonge ?* Paris, Seuil, 2002.

Frémion Y., *Histoire de la révolution écologiste*, Paris, Hoëbecke, 2007.

Frosch R.A. & Gallopoulos N.E., « Strategies for Manufacturing », Scientific American, Vol. 261, n°3, 1989, pp. 144–152.

Gadrey J. & F. Jany-Catrice, *Les nouveaux indicateurs de richesse*, Paris, La Découverte, 2005.

Galbraith J.K., *L'ère de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1968, Éd. Orig. 1958.

Galbraith J.K., *Le nouvel Etat industriel*, Paris, TEL Gallimard, 1968, Éd. Orig. 1967.

Gauchet M., « Peurs et valeurs. Sous l'amour de la nature, la haine des hommes », Le Débat, 1990, n°60, pp. 247-250.

Gendron C., *Ethique et développement économique : le discours des dirigeants sur l'environnement*, Thèse de doctorat en sociologie, Université du Québec à Montréal, 2001. Disponible sur : http://www.irec.net/publications/223.pdf

Georgescu-Roegen N., *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Harvard University Press, 1971. Traduction : *La décroissance*, Paris, Sang de la Terre, 2006.

Girod P., *La réparation du dommage écologique*, Paris, LGDJ, 1974.

Godard O. (Dir), *Le principe de précaution*, Paris, MSH INRA, 1997.

Godard O., Henry C. & P. Lagadec, *Traité des nouveaux risques*, Paris, Gallimard, 2002.

Goldsmith E. & J. Mander, *The case against the global economy*, London, Earthscan, 2001.

Goldsmith E. avec R. Allen, M. Allaby, J. Davull, S. Lawrence, *A Blueprint for survival*, Houghton Mifflin, 1972. Traduction : *Changer ou disparaître*, Paris, Fayard, 1972.

Goldsmith E., *The Way, an Ecological World-View*, London, Rider & co, 1992. Traduction : *Le défi du XXIème siècle. Une vision écologique du monde*, Paris, Le Rocher, 1994, réédité sous le titre *Le Tao de l'écologie. Une vision écologique du monde*, Paris, Le Rocher, 2002.

Gollain F., « André Gorz était-il un écologiste ? », Écologie & Politique, 2012/1, n°44, pp. 77-91.

Gollain F., *Une critique du travail*, Paris, La Découverte, 2000.

Goodin R.E., *Green political theory*, New York, Polity Press, 1992.

Gorz A. (Dir), *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil, 1973.

Gorz A., « Socialisme ou eco-fascisme – contre le MIT et le mémorandum Mansholt », Le Sauvage, juillet-août 1973. Repris dans *Ecologie et politique*, Paris, Galilée, 1975.

Gorz A., *Adieux au Prolétariat*, Paris, Galilée, 1980.

Gorz A., *Capitalisme, socialisme, écologie*, Paris, Galilée 1991.

Gorz A., *Chemins du Paradis – l'agonie du capital*, Paris, Galilée, 1983.

Gorz A., *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008.

Gorz A., *Ecologie et liberté*, Paris, Galilée, 1977.

Gorz A., *Ecologie et politique*, Paris, Galilée, 1975 ; Réédité Paris, Seuil, 1978.

Gorz A., *Fondements pour une morale*, Paris, Galilée, 1977.

Gorz A., *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

Gorz A., *Le socialisme difficile*, Paris, Seuil, 1967.

Gorz A., *Métamorphoses du travail. Quête de sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988.

Gorz A., *Misère du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997.

Gorz A., *Réforme et révolution*, Paris, Seuil, 1969.

Gorz A., *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Paris, Seuil, 1964.

Gras A. & S. Poirot-Delpech, *Grandeur et dépendance – sociologie des macrosystèmes techniques*, Paris, PUF, 1993.

Gross M. & H. Heinrichs (Eds.), *Environmental Sociology : European Perspectives and Interdisciplinary Challenges*, New York, Springer, 2010.

Grossman G.M. & A.B. Krueger, « Economic Growth and the Environment », Quartely Journal of Economics, n°2, 1995, pp. 353-377.

Guattari F., *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

Guéry F., *La société industrielle et ses ennemis*, Paris, Olivier Orban, 1989.

Guéry F., Maîtres *et protecteurs de la nature*, Paris, Champ Vallon, 1993.

Guille-Escuret G., *Les sociétés et leurs natures*, Paris, Armand Colin, 1989.

Guille-Escuret G., « Sociobiology », in P. Tort (dir), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Tome 3, Paris, PUF, 1996, pp. 4043-4052.

Guillot P. Ch.-A., *Droit de l'environnement*, Paris, Ellipses, 1998.

Haeckel E., *Histoire de la Création des êtres organisés d'après les lois naturelle*, 1884. Disponible sur Gallica.

Haeckel E., *Les énigmes de l'univers*, 1902. Disponible sur Gallica.

Hainard R., *Et la nature ?* Paris, Editions Hesse, 1994. Éd. Orig. 1943.

Hainard R., *Expansion & nature*, Paris, Le courrier du livre, 1972.

Hainard R., *Le monde plein*, Melchior, 1991.

Hainard R., *Miracle d'être*, Paris, Sang de la Terre, 1997. Éd. Orig. 1986.

Hainard R., *Recours à la nature sauvage*, Bats, Utovie, 2007. Éd. Orig. 1980.

Hardin G., « The tragedy of the commons », Science, Vol. 162, pp. 1243-1248.

Hardouin-Fugier E., « La protection législative de l'animal sous le nazisme », Ecologie & Politique, n°24, 2002, pp. 51-70.

Harribey J.-M., « Ambivalence et dialectique du travail », ContreTemps, n°4, 2009, pp. 137-149.

Harribey J.-M. & M. Löwy, *Capital contre nature*, Paris, PUF, 2003.

Harribey J.-M., « Marxisme écologique ou écologie politique marxienne », Bidet J. & E. Kouvélakis (dir), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001, pp. 183-200.

Harribey J.-M., *Le développement durable*, Paris, Economica, 2000.

Harribey Jean-Marie, *L'économie économe*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Hartwick J.M., « Intergenerational Equity and the Investing of Rents from Exhaustible Resources », American Economic Review, Vol. 77, n°5, 1977, pp. 972-974.

Hawken P., Lovins A. & H. L. Lovins, *Natural capitalism : creating the next industrial revolution*, Back bay Books, 2000.

Heim R., *Destruction et protection de la nature*, Paris, Armand Colin, 1952.

Heim R., *L'angoisse de l'an 2000 : quand la nature aura passé, l'homme la suivra*, Paris, Éditions de la Fondation Singer-Polignac, 1973.

Hermitte M.-A., « La nature, sujet de droit ? », Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2011/1 (66e année) pp. 173-212.

Hervé A., *L'homme sauvage*, Paris, Stock, 1978.

Hervieu D. & B. Léger, *Des communautés pour les temps difficiles*, Paris, Le Centurion, 1983.

Hervieu D. & B. Léger, *Le Retour à la nature : au fond de la forêt, l'État*, Paris, Seuil, 1979.

Homer-Dixon T., *Environment, Scarcity and violence*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Hornborg A., « Footprints analysis in the cotton field : the industrial revolution as time-space appropriation and environmental load displacement », Ecological Economics, n°59, 2006, pp. 74-81.

Hotelling H., « The Economics of Exhaustible Resources », Journal of Political Economy, n°39, pp. 137-175.

Hourcade J.-C. & T. Chapuis, « No-regret potentials and technical innovation : A viability approach to integrative assessment of climate policies », in Nakicenovic N., Nordhaus W.D., Richels R., Toth F.L. (Eds.), *Integrative assessment of mitigation, impacts and adaptation to climate change*, Laxenburg, IIASA, May 1994, pp. 535-558.

Hughes J. D., *An Environmental History of the World : Humankind's Role in the Community of Life*, Londres, Routledge, 2001.

Illich I., *Energie & équité*, Paris, Seuil, 1973.

Illich I., *La némésis médicale*, Paris, Seuil, 1975.

Illich I., *La société sans école*, Paris, Seuil, 1971.

Illich I., *Oeuvres complètes*, 2 tomes, Paris, Fayard, 2004, 2005.

Illich. I., *La perte de sens*, Paris, Fayard, 2006.

Inglehart R., *La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*, Paris, Economica, 1993, Éd. Orig. 1990.

Inglehart R., *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 societies*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Jackson T., « Prosperity without growth? », UK Sustainable Development Commission. http://www.sd-commission.org.uk/data/files/publications/prosperity_without_growth_report.pdf

Jackson T., *La prospérité sans croissance*, Bruxelles, De Boeck, 2010.

Jacob J., « Du droit de servir de fumier, ou la face cachée de l'écologie », Esprit, février 1994, p. 26-38.

Jacob J., *Histoire de l'écologie politique*, Paris, Albin Michel, 1999.

Jacob J., *L'antimondialisation*, Paris, Berg International, 2006.

Jacob J., *Les sources de l'écologisme*, Paris, Arléa-Corlet, 1995.

Jollivet M., « La construction des problèmes d'environnement - compte-rendu d'atelier », Natures Sciences Sociétés, Vol.5, n°2, pp. 71-76, 1997.

Jonas H., *Le principe responsabilité*, Paris, Flammarion, 1990. Éd. Orig. 1979.

Jouvenel B. de, *Arcadie*, Paris, Gallimard, 2002. Éd. Orig. 1968.

Jouvenel B. de, *La civilisation de puissance*, Paris, Fayard, 2002. Éd. Orig. 1967.

Joy B., « Why the future doesn't need us », 2000. http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html

Julien M.H., *L'homme et la nature*, Paris, Hachette, 1965.

Kaczynski T., *La société industrielle et son avenir*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 1998.

Kaczynski T., *Le Manifeste de 1971 – l'avenir de la société industrielle*, Paris, Climats, 2009.

Kasperson J.X. & R.E Kasperson, *The social contours of risk*, London, Earthscan, 2005.

Kasperson J.X. et R.E. Kasperson, *Global Environmental risk*, London, Earthscan ; Tokyo : United Nations University Press, 2001.

Kauppi P. E., Ausubel J. H., Fang J., Mather A. S., Sedjo R. A. and P. E. Waggoner, « Returning forests analyzed with the forest identity », Proceedings of the National Academy of Science of the USA, Vol. 103, n°46, 2006, pp. 17574-17579.

Kervasdoué J. de, *Les prêcheurs de l'apocalypse – pour en finir avec les délires écologiques et sanitaires*, Paris, Plon, 2007.

Kiss A.C., *Droit international de l'environnement*, Paris, Éditions A. Pedone, 2010.

Kourilsky Ph. & G. Viney, *Le Principe de précaution*, Rapport au Premier Ministre, 1999.

Kourilsky Ph., *Du bon usage du principe de précaution*, Paris, Odile Jacob, 2002

Krutilla John V., « Conservation Reconsidered », The American Economic Review, Vol. 57, n°4, 1967, pp. 777-786.

Kurz R. & A. Jappe, *Les habits neufs de l'Empire*, Paris, Lignes, 2003.

Kurz R., *Avis aux naufragés*, Paris, Lignes, 2005.

Kurzweil R., *Humanité 2.0*, Paris, M21 Éditions, 2007.

Kurzweil R., *The age of intelligent machines*, Boston, MIT Press, 1992.

Kurzweil R., *The age of spiritual machines*, New York, Penguin, 1999.

Laffont R., *La revendication occitane*, Paris, Flammarion, 1974.

Lal V., « Too deep for deep ecology, Gandhi and the ecological vision of life », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000.

Lalonde B. & D. Simonnet, *Quand vous voudrez*, Paris, Pauvert, 1978.

Larrère C. & R. Larrère, *Du bon usage de la nature*, Paris, Aubier, 1997a.

Larrère C. & R., *La crise environnementale*, Paris, INRA Éditions, 1997b.

Larrère C., *L'invention de l'économie au 18ème siècle*, Paris, PUF, 1992.

Larrère C., *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997c.

Lascoumes P. (Dir), *Instituer l'environnement – 25 ans d'administration de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Lascoumes P. & J.-P. Bourhis, *L'environnement ou l'administration des possibles*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Lascoumes P., *L'écopouvoir*, Paris, La Découverte, 1994.

Latouche S., *La mégamachine : Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, La Découverte, 2004.

Latouche S., *L'occidentalisation du monde : Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 1989.

Latouche S., *Justice sans limites*, Paris, Fayard, 2003.

Latouche S., *Décoloniser l'imaginaire : La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Parangon, 2003.

Latouche S., *Le pari de la décroissance*, Paris, Fayard, 2006.

Latouche S., *Petit traité de décroissance sereine*, Paris, Mille et Une Nuits, 2007.

Latour B., « Moderniser ou écologiser ? à la recherche de la "septième" cité », Écologie et Politique, n°13, 1995, pp. 5-27, 1995.

Latour B., *La science en action*, Paris, La Découverte, 2005, Éd. Orig. 1989.

Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

Latour B., *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 1999.

Latour B., *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 1996.

Latour B., *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.

Lepage C., *On ne peut rien faire, Madame la ministre : chronique d'un État impuissant*, Paris, Albin Michel, 1998.

Le Prestre Ph., *Protection de l'environnement et relations internationales – les défis de l'écopolitique mondiale*, Paris, Armand Colin, 2005.

Le Roy Ladurie E., *Histoire du climat depuis l'An Mil*, Paris, Flammarion, 1983, Éd. Orig. 1967.

Lebreton Ph., *L'ex-croissance*, Paris, Denoël, 1978.

Lebreton Ph., *La nature en crise*, Paris, Sang de la Terre, 1988.

Lenoir Y., *Technocratie française*, Paris, Pauvert, 1977.

Leopold A., *Almanach d'un comté des sables*, Paris, Flammarion, 2000, Éd. Orig. 1949.

Les Amis de la Terre, *Perdre sa vie à la gagner*, Paris, Pauvert, 1977.

Les Amis de la Terre, *Texte de base*, 1977. Fonds de l'auteur.

Les Verts, *Le nucléaire ou la lampe à pétrole*, Paris, L'Esprit Frappeur, 1999.

Lipietz A., « Autogestion et « capitalisme organisé » », Les Temps Modernes, février 1979, n°391.

Lipietz A., « L'écologie politique et l'avenir du marxisme », Congrès Marx International, Paris, 27 Septembre 1995.

Lipietz A., « Les conditions d'un mouvement alternatif en France », Intervention aux journées de l'AERIP Les enjeux institutionnels et politiques de Marx, 31 janvier et 1er février 1986.

Lipietz A., « Les crises du marxisme : de la théorie sociale au principe d'espérance », Colloque Fin du communisme ? Actualité du marxisme, Paris, 17-19 Mai 1990. Edité par Bidet & Texier, Paris, PUF, 1991.

Lipietz A., *Choisir l'audace – une alternative pour le 21e siècle*, Paris, La Découverte, 1989.

Lipietz A., *L'audace ou l'enlisement*, Paris, La Découverte, 1984.

Lipietz A., *La société en sablier*, Paris, La Découverte, 1996.

Lipietz A., « D'Althusser à Mao ? », Les Temps Modernes, Novembre 1973.

Lipietz A., « De l'althussérisme à la « théorie de la régulation » », Intervention au forum The Althusserian Legacy, 23-24 septembre 1988.

Lipietz A., « Dialectique des forces productives et lutte politique », Communisme, n°2, 1978.

Lipietz A., *Crise et inflation : pourquoi ? Tome 1 : l'accumulation intensive, Tome 2 : la régulation monopoliste*, Paris, Maspéro, 1979.

Lipietz A., *Economie politique des écotaxes*, rapport au Conseil d'Analyse Économique du Premier ministre, n°8, La Documentation Française, 1998.

Lipietz A., *Le capital et son espace*, Paris, Maspéro, 1977.

Lipietz A., *Qu'est-ce que l'écologie politique ? La grande transformation du 21ème siècle*, Paris, La Découverte, 1999.

Lipietz A., *Refonder l'espérance – leçons de la majorité plurielle*, Paris, La Découverte, 2003.

Lipietz A., *Vert espérance*, Paris, La Découverte, 1993.

Lipietz A.,*Green New Deal*, Paris, La Découverte, 2012.

Locher F. & G. Quenet, « L'histoire environnementale : origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier », Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine, Vol. 56, n°4, 2009, pp. 7-38.

Lolive J. & O. Soubeyran (dir.), *L'émergence des cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2007.

Lomborg B., *L'environnementaliste sceptique – le véritable état de la planète*, Paris, Le Cherche Midi, 2004. Éd. Orig. 1998.

Lovelock J., *La terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, 2010, Éd. Orig. 1997.

Lovelock J.E. & L. Margulis, « Atmospheric homeostasis by and for the biosphere- The Gaia hypothesis », Tellus, Vol. 26, n°1, 1974, pp. 2–10.

Low P. (Ed), *International Trade and the Environment*, The World Bank, Washington D.C., 1992.

Löwy M., *Écosocialisme*, Paris, Mille et une nuits, 2011.

Mander J., *In the absence of the sacred – The failure of technology and he survival of Indian Nations*, Berkeley / Los Angeles / London, Sierra Club Books, 1991.

Marsh G. P., *Man and nature*, 1864. http://www.gutenberg.org/ebooks/37957

McKibben B., *The End of Nature*, New York, Random House 1988 ; Traduction : *La nature assassinée*, Paris, Fixot, 1994.

McNeill W., *Something New Under the Sun : An Environmental History of the Twentieth-Century World*, New York, W.W. Norton & Co, 2000.

McNeill W., *The Rise of the West. A History of the Human Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

Merchant C., *The Death of Nature : Women, Ecology and Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980.

Mesarovic M. & E. Pestel, *Stratégie pour demain – Rapport au Club de Rome*, Paris, Seuil, 1974.

Meyer John M., « Gifford Pinchot, John Muir, and the boundaries of politics in American Thought », Polity, Vol. 30, n°2, 1997, pp. 267-284.

Mies M. & V. Shiva, *L'écoféminisme*, Paris, L'Harmattan, 1999. Éd. Orig. 1983.

Mol A.P.J. & D.A. Sonnenfeld, « Ecological modernisation around the world : an introduction », Environmental Politics, Spring 2000, Vol. 9, issue 1.

Mol A.P.J., *The refinement of production: ecological modernization theory and the chemical industry*, Utrecht, International Books, 1995.

Mongeau S., *La voie de la simplicité*, Montréal, Ecosociété, 2005.

Monod J., *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.

Montagnier L., Aïssa J., Ferris S., Montagnier J.-L. & C. Lavallée, « Electromagnetic Signals Are Produced by Aqueous Nanostructures Derived from Bacterial DNA Sequences », Interdisciplinary Sciences : Computational Life Sciences, Vol. 1, n°2, 2009, pp. 81-90.

Morin E., *La Méthode*, Paris, Seuil, 1981.

Moscovici S., *De la nature. Pour penser l'écologie*, Paris, Métaillé, 2002.

Moscovici S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1999. Éd. Orig. 1962.

Moscovici S., *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Christian Bourgeois, 1979. Éd. Orig. 1974.

Moscovici S., *L'âge des foules – un traité historique de psychologie des masses*, Paris, PUF, 1985.

Moscovici S., *La machine à faire des dieux*, Paris, Fayard, 1988.

Moscovici S., *La société contre nature*, Paris, UGE, 1972.

Moscovici S., *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1996. Éd. Orig. 1979.

Mounier E., *La petite peur du XXème siècle*, Paris, Éditions de la Baconnière, 1948.

Mumford L., *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950.

Münster A., *André Gorz ou le socialisme difficile*, Paris, Lignes, 2008.

Naess A., « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement », Inquiry, n°16, 1973, pp. 95-100.

Naess A., *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris, MF Éditions, 2008.

Nash R., « American environmental history : a new teaching frontier », Pacific Historical Review, Vol. 41, n°3, 1972, pp. 362-372.

Nash R., *The rights of nature*, Madison / London, University of Wisconsin Press, 1988.

Nelissen N., Straaten J. van der & L. Linkers (Eds), *Classics in environmental studies*, Utrecht, International Books, 1997, 2002.

Nordberg-Hodge H., *Ancient futures – Learning from Ladakh*, Berkeley / Los Angeles / London, Sierra Club Books, 1992.

Nordhaus W.D., « The Allocation of Energy Resources », Brooking Papers on Economic Activity, n°3, 1973, pp.529-576.

O'Connor J., « Capitalism, Nature, Socialism : A Theoretical Introduction », Capitalism, Nature, Socialism, Vol. 1, n°1, 1988, pp. 11-38. Reproduit dans Benton T. (Ed.), *The greening of marxism*, New York, Guilford Publishers, 1996, pp. 197-222.

Odum E.P., *Écologie*, Montréal, Éditions HRW, 1976, Éd. Orig. 1963.

Odum E.P., *Environment, power and society*, New York, Wiler, 1971.

Ollitrault S., *Militer pour la planète : sociologie des écologistes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

Osborn F., *Our Plundered Planet*, Boston, Little Brown, 1948 ; Traduction : *La planète au pillage*, Paris, Payot, 1949.

Osborn F., *The Limits of the Earth*, Boston, Little Brown, 1953.

Ost F., *La nature hors la loi : l'écologie à l'épreuve du droit*, Paris, La Découverte, 1995.

Ostrom E., *La gouvernance des biens communs*, Paris, De Boeck, 2010, Éd. Orig. 1990.

Ostrom E., « A Polycentric Approach for Coping with Climate Change », World Bank Policy Research Working Paper Series, 2009.

Packard V., *La persuasion clandestine*, Paris, Calmann-Lévy, 1979. Éd. Orig. 1957.

Panayotou T., « Empirical Tests and Policy Analysis of Environmental Degradation at Different Stages of Economic Development », Working Paper WP238, Technology and Employment Programme, Geneva, International Labor Office, 1993.

Passet R., *L'économique et le vivant*, Paris, Payot, 1979.

Pearce D.W., Barbier E. & A. Markandya, *Sustainable Development – Economics and Environment in the Third World*, Aldershot, Edward Elgar Publishing Limited, 1990.

Pearce D.W., *Economics of natural resources and the environment*, London, Johns Hopkins University Press, 1990.

Pelt J.-M., *L'homme re-naturé*, Paris, Seuil, 1977.

Pigou A.C., *The Economics of Welfare*, New York, Macmillan, 1920.

Plumwood V., *Environmental Culture: the Ecological Crisis of Reason*, London, Routledge, 2002.

Plumwood V., *Feminism and the Mastery of Nature*, London, Routledge, 1993.

Pomeranz K., *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Porquet J.-L., *Jacques Ellul, l'homme qui avait presque tout prévu*, Paris, Le Cherche Midi, 2003.

Poujade R., *Le ministère de l'impossible*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

Prendiville B., *L'écologie, la politique autrement ? Culture, sociologie et histoire des écologistes*, Paris, La Découverte, 1981.

Prieur M., *Droit de l'environnement*, Paris, Dalloz, 2011.

Pronier R. & J. Le Seigneur, *Génération verte*, Paris, Presses de la Renaissance, 1992.

Rabhi P., *Vers la sobriété heureuse*, Paris, Actes Sud, 2010.

Ramade F., *Éléments d'écologie – écologie appliquée*, Paris, Dunod, 2005.

Ramade F., *Éléments d'écologie – écologie fondamentale*, Paris, Dunod, 2003.

Ramsey F.P., « A Mathematical Theory of Saving », Economic Journal, Vol. 38, n°152, 1928, pp. 543-559.

Randers J., *2052 – a global forecast for the next forty years*, Burlington, Chelsea Green, 2012.

Ray P. & Anderson S., *L'émergence des créatifs culturels. Enquête sur les acteurs d'un changement de société*, Gap, Éditions Yves Michel, 2001. Éd. Orig. 2000.

Regan T., « The Case for Animal Rights », in Singer P. (Dir.), *Defence of Animals*, Oxford, Blackwell, 1985. Reproduit et traduit en français dans les Cahiers Antispécistes n°5, décembre 1992.

Rémond-Gouilloud M., *Du droit de détruire – Essai sur le droit de l'environnement*, Paris, PUF, 1989.

Ribes J.-P., *Pourquoi les écologistes font-ils de la politique ?* Paris, Seuil, 1978.

Riesel R., *Du progrès dans la domestication*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2003.

Rist G., *Le développement, histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Robbins P., *Political Ecology – a critical introduction*, New York, John Wiley & Sons, 2004.

Robin J., *Changer d'ère*, Paris, Seuil, 1989.

Rogon F., *Jacques Ellul : une pensée en dialogue*, Lausanne, Labor et Fides, 2007.

Romer P., *Paul Romer, post-scarcity prophet - Economist Paul Romer on growth, technological change, and an*

unlimited human future, Reason, december 2001. http://reason.com/archives/2001/12/01/post-scarcity-prophet/3

Rosnay J., *Le Macroscope*, Paris, Seuil, 1975.

Rousseaux S. & B. Zuindeau, « Théorie de la régulation et développement durable », Revue de la régulation, 2007. http://regulation.revues.org/1298

Roy A., « Les pratiques environnementales des Français en 2005 », Les Dossiers de l'IFEN, n°8, décembre 2007.

Sachs W. & al., *Greening the North : a post-industrial blueprint for ecology and equity*, London, Zed Books, 1998.

Sachs W. & al., *The Jo'burg Memo - Fairness in a fragile world*, Berlin, Heinrich Böll Foundation, 2002.

Sahlins M., *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976, Éd. Orig. 1972.

Saint-Marc Ph., *Economie barbare*, Paris, Frison-Roche, 1994.

Saint-Marc Ph., *Socialisation de la nature*, Paris, Stock, 1971.

Sainteny G., *L'introuvable écologisme français*, Paris, PUF, 2000.

Sainteny G., *Les Verts*, Paris, PUF, Que Sais-Je ? 1997, 2ème édition, Éd. Orig. 1992.

Sale K., *La révolte luddite : briseurs de machines à l'ère de l'industrialisation*, Paris, L'Échappée, 2006.

Sale K., *The Green Revolution. The American Environmental Movement 1962-1992*, New York, Hill and Wang, 1993.

Sas E., *Philosophie de l'écologie politique*, Paris, Les petits Matins, 2010.

Samuel P., *Histoire des Amis de la Terre – 1970-1989 : vingt ans au cœur de l'écologie*, 2006. En ligne : http://www.amisdelaterre.org/IMG/pdf/Histoire_des_AT_1970-1989.pdf

Sauvy A., *Croissance zéro*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, Ed. Ori. 1973.

Schnaiberg A., « Social syntheses of the societal-environnemental dialectics. The role of distributional impacts », Social science quarterly, n°56, 1975, pp. 5-20.

Schumacher E.F., *Small is beautiful – economics as people mattered*, Paris, Seuil, 1979, Éd. Orig. 1973.

Sclove R., *Choix technologiques, choix de société*, Paris, Descartes & Cie, 2003.

Serres M., *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1999, Éd. Orig. 1990.

Sessions G. (Ed), *Deep ecology for the 21st century*, Boston / London, Shambhala Publications Inc, 1995.

Simon J.L., « The State of Humanity: Steadily improving », Cato Policy Report, 1995. http://www.cato.org/pubs/policy_report/pr-so-js.html

Simon J.L., *The ultimate ressource*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Simonnet D., *L'écologisme*, Paris, PUF, Que Sais-Je ?, 1979.

Singer P., *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975.

Solow R.M., « An almost practical step towards sustainability », Resources for The Future, 40th anniversary lecture, Washington D.C., RFF, 1992.

Solow R.M., « Technical Change and the Aggregate Production Function », The Review of Economics and Statistics, Vol. 39, n° 3, 1957, p. 312-320.

Solow R.M., « The economics of resources or the resources of economics », The American Economic Review, Vol. 64, n°2, 1974, pp. 1-14.

Sorman G., *Le progrès et ses ennemis*, Paris, Fayard, 2001

Spaargaren G., Mol A.P.J. & F.H. Buttel (Eds.), *Environment and Global Modernity*, Thousand Oaks (Ca), Sage Publications, 2000.

Stephens P.H.G., Barry J. & A. Dobson (Eds), *Contemporary environmental politics – from margins to mainstream*, London, Routledge, 2006.

Stern D. I., « Progress on the environmental Kuznets curve ? », Environment and Development Economics, n°3, 1998, pp. 175-198.

Stone C.D., *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, South California Law Review, 450, 1972.

Suess E., *La face de la terre*, Paris, Armand Colin, Éd. Orig. 1883-1909.

Sukhdev P. & al., *L'économie des écosystèmes et de la biodiversité*, 2006 http://ec.europa.eu/environment/nature/biodiversity/economics/pdf/teeb_report_fr.pdf

Szuba M., « Revisiter le malthusianisme ? », Ecorev, 2008.

Tansley A.G., « The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms », Ecology, Vol. 16, n°3, 1935, pp. 284-307.

Tanuro D., « Un capitalisme t-il possible ? », Contretemps, n°1 (nouvelle série) janvier 2009.

Tanuro D., « Marx, Mandel et les limites naturelles », Colloque Ernest Mandel, 2005. http://www.ernestmandel.org/fr/surlavie/txt/colloque/tanuro.htm

Tanuro D., *L'impossible capitalisme vert*, Paris, La Découverte, 2010.

Taylor G.R., *Le jugement dernier,* Paris, Calmann Lévy, 1970.

Taylor G.R.,*La révolution biologique*, Paris, Robert Laffont, 1971.

Terrasson F., *La peur de la nature*, Paris, Sang de la Terre, 1998.

Testart J., *Des grenouilles et des hommes*, Paris, Seuil, 2000, Éd. Orig. 1995.

Theys J., « Pourquoi les préoccupations sociales et environnementales s'ignorent-elles mutuellement ? Un essai d'interprétation à partir du thème des inégalités écologiques », in Cornut P., Bauler T. & E. Zaccaï (Eds), *Environnement et inégalités sociales*, Éditions de l'université de Bruxelles, 2007.

Thoreau H.D., *La désobéissance civile*, Paris, Mille et Une Nuits, 1997, Éd. Orig. 1849.

Thoreau H.D., *Walden ou la vie dans les bois*, Paris, Gallimard, 1998, Éd. Orig. 1854.

Touraine A., *Comment sortir du néolibéralisme ?*, Paris, Fayard, 1999.

Touraine A., *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

Touraine A., *L'après-socialisme*, Paris, Grasset, 1994.

Touraine A., *La société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969.

Touraine A., *Le mouvement ouvrier*, Paris, Fayard, 1984.

Touraine A., *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984.

Touraine A., *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris, Fayard, 1994.

Touraine A., *Sociologie de l'action*, Paris, Le livre de Poche, 2000, Éd. Orig. 1965.

Touraine A., *Un nouveau paradigme*, Paris, Fayard, 2005.

Vadrot C.-M., *Déclaration des Droits de la Nature,* Paris, Stock, 1972.

Vadrot C.-M., *L'écologie, histoire d'une subversion*, Paris, Syros, 1978.

Van Lang A., *Droit de l'environnement*, Paris, PUF, 2002.

Vernadsky V., *La biosphère*, Paris, Alcan, 1929, Éd. Orig. 1926.

Veyret Y. & J. Jalta, *Développements durables*, Paris, Autrement, 2010.

Vivent C., *Chasse Pêche Nature Traditions entre écologisme et poujadisme ?* Paris, L'Harmattan, 2005.

Vivien F.-D., *Economie & écologie*, Paris, La Découverte, 1994.

Vivien F.-D., *Le développement soutenable*, Paris, La Découverte, 2005.

Vogt W., *Road to Survival*, New York, Sloane, 1948. Traduction : *La faim du monde*, Paris, Hachette, 1950.

Waechter A., *Dessine-moi une planète*, Paris, Albin Michel, 1990.

Ward B. & R. Dubos, *Nous n'avons qu'une seule Terre*, Paris, Denoël, 1971.

Weisbrot B. A., « Collective-Consumption Services of Individual-Consumption Goods », The Quarterly Journal of Economics, Vol. 78, n°3, 1964, pp. 471-477.

Weizäcker E.U., Lovins A. & L.H. Lovins, *Facteur four : doubling wealth- halving resource use. A report to the Club of Rome*, London, Earthscan, 1997.

White G., *A Natural history of Selborne*, 1906.

White L.T. Jr, « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », Science, Vol. 155, n°3767, 1967, pp. 1203–1207. Reproduit dans : Nelissen N., Straaten J. & L. Klinkers (Eds.), *Classics in Environmental Studies*, Utrecht, International Books, 1997, 2002, pp. 143-152.

Worms J.-P., *Les créatifs culturels en France*, Yves Michel, 2006.

Worster D., *Les pionniers de l'écologie*, Paris, Sang de la Terre, 2009. Éd. Orig. 1979.

Zin J., *L'écologie politique à l'ère de l'information*, Paris, Editions ERE, 2006.

Zuindeau B., « La « loi de Kuznets » : de l'économie de la répartition à l'économie de l'environnement », Colloque international Y a-t-il des lois en économie ? , Lille, 22-24 septembre 2005.

Philosophie politique générale

Adorno T., *La dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, Éd. Orig. 1966.

Almond G.A., Powell G.B. Jr & R.J. Mundt, *Comparative politics – a theoretical framework*, New York, Harper Collins, 1993.

Althusser L., Balibar E., Establet R. & P. Macherey, *Lire le capital*, Paris, PUF, 1996, Éd. Orig. 1965.

Althusser L., *Pour Marx*, PUF, 2005, Éd. Orig. 1965.

Anderson P., *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspéro, 1988.

Angaut J.-C., *Liberté et histoire chez Michel Bakounine*, Thèse de doctorat - Université Nancy 2, 2005.

Appadurai A., *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la mondialisation*, Paris, Payot, 2001.

Apter D., *The politics of modernization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1965.

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, Éd. Orig. 1958.

Aron R., « L'avenir des religions séculières », 1944, repris dans Aron R., *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.

Aron R., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, Ed. Défense de la France, 1946.

Aron R., *Les désillusions du progrès – Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

Audard C., *Qu'est-ce que le libéralisme*, Paris, Gallimard, 2009.

Audier S., *Le colloque Lippmann – aux origines du néo-libéralisme*, Paris, Éditions Le Bord de l'Eau, 2008.

Audier S., *Le socialisme libéral*, Paris, La Découverte, 2006.

Azria R. & D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010.

Badie B. & M.-C. Smouts, *Le retournement du monde – sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

Badie B. & G. Lavau, *Le développement politique*, Paris, Economica, 1988, Éd. Orig. 1978.

Baillargeon N., *L'ordre moins le pouvoir*, Marseille, Agone, 2008.

Bakounine M., *Dieu et l'Etat*, Paris, Mille et Une Nuits, 2000, Éd. Orig. 1882. http://kropot.free.fr/Bakounine-Dieu-Etat.htm

Bakounine M., *L'Empire Knouto-germanique et la révolution sociale – Seconde livraison*, Imprimerie Coopérative, Genève, 1871. Sophismes historiques de l'École doctrinaire des communistes allemands. Disponible sur http://fr.wikisource.org

Bakounine, Catéchisme révolutionnaire, 1865. Disponible sur http://fr.wikisource.org

Balibar E., *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

Bataille G., *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

Baudrillard J., *Dans le miroir de la production*, Paris, Galilée, 1985, Éd. Orig. 1973.

Baudrillard J., *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 2008, Éd. Orig. 1970.

Baudrillard J., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

Benassy J.P., Boyer R. & A. Lipietz, *Approches de l'inflation : l'exemple français*, Paris, Cepremap, 1978.

Bensaïd D., *Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1995.

Bergson H., *L'évolution créatrice*, 1907.

Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932.

Bernstein E., *Socialisme théorique et socialdémocratie pratique*, Paris, Stock, 1900, Éd. Orig. 1898. Réédité sous le titre *Les présupposés du socialisme*, Paris, Seuil, 1974.

Bidet J. & G. Duménil, *Altermarxisme,* Paris, PUF, 2007.

Bidet J., *Théorie de la modernité*, Paris, PUF, 1990.

Bidet J., *Théorie générale*, Paris, PUF, 1999.

Blanc L., *L'organisation du travail*, 1841. Disponible sur Gallica.

Blanc L., *Le socialisme – droit au travail*, 1849. Disponible sur Gallica.

Bloch E., *Le principe espérance*, 3 tomes, Paris, Gallimard, 1976, 1982, 1991, Éd. Orig 1954-59.

Bloch E., *Sujet-Objet – Eclaircissements sur Hegel*, Paris, Gallimard, 1978, Éd. Orig. 1949.

Boltanski L. & E. Chiapello, *Le nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Boltanski L., *De la critique*, Paris, Gallimard, 2005.

Bourdieu P., *La noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

Bourseiller C., *Histoire générale de l'ultra-gauche*, Paris, Denoël, 2003.

Branca-Rosoff S. & J. Guilhamou, « De « société » à « socialisme » : l'invention néologique et son contexte discursif », Revista da Abralin, Vol. 1, n°2, 2002, p. 11-52.

Buonarotti P., *La conspiration des égaux*, 1828. Disponible sur Gallica.

Buonarotti P., *Du système politique et social des Égaux*, 1842. Disponible sur Gallica.

Buret E., *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 1840. Disponible sur Gallica.

Butler J., Laclau E. & S. Zizek, *Contingency, hegemony, universality – contemporary dialogues on the Left*, Verso, 2000.

Cabet E., *Voyage en Icarie*, 1840. Disponible sur Gallica.

Caillé A., *Dé-penser l'économique*, Paris, la Découverte, 2005.

Caillé A., *Théorie anti-utilitariste de l'action : Fragments d'une sociologie générale*, Paris, la Découverte, 2009.

Caillé A., *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 2003, Éd. Orig. 1989.

Canguilhem G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1999, Éd. Orig. 1943.

Caron-Parte M., *Lire Hegel*, Paris, Ellipse, 2000.

Casanova J., *Public religions in modern world*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Cassen B., *Tout a commencé à Porto Alegre*, Paris, Mille et Une Nuits, 2003.

Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Chakrabarty D., « The climate of history : four theses », Critiqual Inquiry, n°35, 2009, pp. 197-222.

Changeux J.-P., *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.

Charruaud B., *Louis Blanc, La République au service du socialisme - Droit au travail et perception démocratique de l'État*, Thèse droit, Université Robert Schuman, Strasbourg, 2008.

Clark C., *Les conditions du progrès économique*, Paris, PUF, 1960, Éd. Orig. 1939.

Clastres P., *La société contre l'Etat*, Paris, Éditions de Minuit, 1974

Coase R.H., « The Problem of Social Cost », Journal of Law and Economics, Vol. 3, 1960, pp. 1-44.

Cochoy F., *Histoire du marketing*, Paris, La Découverte, 1999.

Colson D., *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Paris, Le Livre de Poche, 2001.

Considerant V., *Le socialisme devant le vieux monde*, 1848. Disponible sur Gallica.

Constant B., *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, Éd. Orig. 1819.

Cumings B., « State building in Korea », in Lange M. & D. Rueschemeyer, *States and Development – Historical antecedents of stagnation and advance*, New York, Palgrave MacMillan, 2005.

Curien N. & M. Gensollen, *Economie des télécommunications*, Paris, Economica, 1992.

Curien N., *Economie des réseaux*, Paris, La Découverte, 2000.

Dahl R., *De la démocratie*, Paris, Nouveaux Horizons, 2001, Éd. Orig. 1998.

Dardot P. & C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte, 2009.

Daumas M., *Histoire générale des techniques*, 5 Tomes, PUF, Quadrige 1996, Éd. Orig. 1962.

Dawkins R., *Le gène égoïste*, Paris, Armand Colin, 1990, Éd. Orig. 1976

Debord G., *La société de spectacle*, Paris, Gallimard, 1996, Éd. Orig. 1967.

Deleuze G. & F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Tome 1. L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Deleuze G. & F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Tome 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

Deleuze G. & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 2005.

Deleuze G., *Le pli*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

Descombes V., *Le même et l'autre*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Dezamy T., *Code de la Communauté*, 1842.

Douglas M., *De la souillure*, Paris, La Découverte, 2000, Éd. Orig. 1967.

Droz J., *Histoire générale du socialisme*, Tome 1, Paris, PUF, 1974.

Duménil G. & D. Lévy, *Economie marxiste du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2003.

Dumont L., *Homo aequalis - Essais sur l'individualisme*, TEL-Gallimard, 1985, Éd. Orig. 1977.

Dumont L., *Homo Aequalis II*, Paris, Gallimard, 1978.

Durkheim E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007, Éd. Orig. 1930.

Durkheim E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2008, Éd. Orig. 1912.

Duval J.-M., *Le faisceau de Georges Valois*, Paris, La librairie Française, 1979.

Eisenstadt S.N., « Multiple modernities », Daedalus, Winter 2000, vol. 129, n°1, pp. 1-29.

Eisler R., *Kant Lexikon*, Paris, Gallimard, 1985.

Eliade M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

Elias N., *La société des individus*, Paris, Fayard, 1987.

Engels F., *Dialectique de la Nature*, Paris, Éditions Sociales, 1975 / 1925, Éd. Orig. 1883.

Engels F., *Principes du communisme*, 1914.

Ferry L. & A. Renaut, « Y a-t-il une pensée 68 ? », Le Débat, n°39, mars-mai 1986.

Ferry L. & A. Renaut, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1988.

Ferry L. et A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, Paris, Le Livre de Poche, 2001.

Ferry L., *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Gallimard, 1995.

Fichte J.G., *Discours à la nation allemande*, « Huitième discours », Paris, Éd. Imprimerie nationale, 1992, Éd. Orig. 1807.

Fichte J.G., *Fondement du Droit Naturel dans la Doctrine de la Science*, Paris, PUF, 1998, Éd. Orig. 1796.

Fichte J.G., *La destination de l'homme*, Paris, Flammarion, 1995, Éd. Orig. 1800.

Fornel M. de & C. Lemieux (Dir), *Constructivisme vs naturalisme ?* Paris, Éditions de l'École Pratiques de Hautes Études en Sciences Sociales, 2008.

Foucault M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », 2004.

Fourier C., *Le nouveau monde amoureux*, 1816.

Fourier C., *Théorie de l'unité universelle*, 1822-1823.

Fraser N., *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris, La Découverte, 2005.

Freud S., *Au-delà du principe de plaisir*, 1920.

Freud S., *Essais de psychanalyse*, 1923.

Freud S., *Malaise dans la Civilisation*, 1929.

Freud S., *Psychopathologie de la vie quotidienne*, 1901.

Friedman M., *Capitalism and freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, Éd. Orig. 1962.

Fromm E., *Du capitalisme au socialisme humaniste. Psychanalyse de la société contemporaine*, Paris, Le Courrier du Livre, 1971.

Fromm E., *Espoir et révolution. Vers l'humanisation de la technique*, Paris, Stock, 1981.

Gauchet M., « La démocratie contre elle-même », Le Débat, n°60, 1990.

Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

Gellner E., *Nations & nationalisms*, London, Blackwell, 1987.

Gérando J.-M., *Le visiteur du pauvre*, 1820.

Gérondeau C., *Ecologie, la grande arnaque*, Paris, Albin Michel, 2007.

Giddens A., *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, Éd. Orig. 1990.

Girard R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Le Livre de Poche, 1983.

Giraud P.-N., *Le commerce des promesses*, Paris, Seuil, 2001.

Godbout J., *Ce qui circule entre nous*, Paris, Seuil, 2007.

Godelier M., *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel, 2007.

Goody J., *La raison graphique*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Goody J., *Le vol de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2010.

Guerrien B., *La théorie économique néoclassique*, Paris, La Découverte, 2008.

Habermas J., *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1992.

Habermas J., *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008.

Habermas J., *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, TEL-Gallimard, 1990, Éd. Orig. 1967.

Habermas J., *Théorie de l'Agir Communicationnel,* Paris, Fayard, 1987.

Habermas J., *Le discours philosophique de la modernité,* Paris, Gallimard, 2011, Éd. Orig. 1988.

Halévy E., *La formation du radicalisme philosophique*, 3 Tomes, Paris, PUF, 1996, Éd. Orig. 1901.

Harding S., « La science moderne est-elle une ethnoscience ? », Roland Waast (Dir), *Les sciences au Sud – Etat des lieux*, Paris, ORSTOM, 1996, pp. 239-261.

Harpet C., *Du déchet. Philosophie des immondices*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Harvey D., *Géographies de la domination*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2008.

Harvey D., *Géographie et capital – vers un matérialisme historico-géographique*, Paris, Syllepse, 2010a.

Harvey D., *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010b, Éd. Orig. 2003.

Harvey D., *Le capitalisme contre le droit à la ville*, Paris, Amsterdam, 2011.

Hayek F., *La route de la servitude*, Paris, PUF, 2010, Éd. Orig. 1944.

Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques : Volume 2, Philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2004.

Hegel G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, Paris, Gallimard, 1970, Éd. Orig. 1830.

Hegel G.W.F., *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965 / 2003, Éd. Orig. 1840.

Hegel G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2008, Éd. Orig. 1807.

Heidegger M., « La question de la technique », in Heidegger H., *Essais et conférences*, Paris, TEL-Gallimard, 1958 / 1954.

Heidegger M., « Lettre sur l'humanisme », in Heidegger H., *Questions III*, Paris, Gallimard, 1990, Éd. Orig. 1946.

Heidegger M., *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, Éd. Orig. 1927.

Heidegger M., *Questions III*, Paris, TEL-Gallimard, 1990.

Heidegger M., *The question concerning technology*, New York, Harper Perennial, 1977.

Herder J.G., *Histoire et cultures – une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Flammarion, 2000, Éd. Orig. 1774.

Hesse P.-J. & J.-P. Le Crom, *La protection sociale sous le régime de Vichy*, Paris, Presse universitaire de Rennes, 2001.

Honneth A., *La réification – petit traité de théorie pratique*, Paris, Gallimard, 2007.

Horkheimer M. & T. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, TEL Gallimard, 1983, Éd. Orig. 1944.

Hottois G., *De la renaissance à la postmodernité*, Bruxelles, De Boeck, 1998.

Hugon Ph., « Peut on parler d'une crise ou d'un renouveau de l'analyse économique du développement ? », Colloque Le concept de développement en débat, Université Montesquieu-Bordeaux IV, 16 et 17 septembre 2004.

Huntington S., *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997, Éd. Orig. 1996.

Huntington S., *The third wave – democratization in the late twentieth century*, University of Oklahoma Press, 1991.

Husserl E., *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Hatier, 1992, Éd. Orig. 1935.

Husserl E., *La terre ne se meut pas*, Paris, Editions de Minuit, 1989, Éd. Orig. 1934.

Husson M., « Deux contributions à « Le marxisme face au capitalisme contemporain » », Cahiers de critique communiste, 2004.

Husson M., « Forme et mesure de la valeur », Colloque « Jean-Marie Vincent, un théoricien critique », 27 mai 2005. http://hussonet.free.fr/mhvincen.pdf

Husson M., « L'école de la régulation. De Marx à Saint-Simon : un aller sans retour ? », In J. Bidet et E. Kouvelakis, *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, 2001, pp.171-182

Jappe A., *Les Aventures de la marchandise : Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.

Jaulin R., *La décivilisation*, Paris, Complexe, 1974.

Jaulin R., *La paix blanche – introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970.

Joule R.-V. & J.-L. Beauvois, *La soumission librement consentie*, Paris, PUF, 1998.

Joule R.-V. & J.-L. Beauvois, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2002.

Joule R.-V. & J.-L. Beauvois, *Soumission et idéologies. Psychosociologie de la rationalisation*, Paris, PUF, 1981.

Journes C., « Idées économiques et sociales des écologistes », Projet, n°182, février 1984.

Kant E., *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, Vrin, 2000, Éd. Orig. 1790.

Kant E., *Critique de la Raison Pure Pratique*, Paris, PUF, 1993, Éd. Orig. 1788.

Kant E., *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard, 1985, Éd. Orig. 1784.

Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, Éd. Orig. 1785.

Kant E., *Métaphysique des moeurs II – Doctrine du Droit, Doctrine de la vertu*, Paris, Flammarion, 1994, Éd. Orig. 1797.

Kant E., *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990. (Recueil de textes de diverses époques)

Kelsen H., *Théorie pure du droit*, Bruxelles, Bruylant / LGDJ, 1999, Éd. Orig. 1934.

Kervégan J.-F., *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, 2005.

Kervern J.-Y., *Eléments fondamentaux des Cindyniques*, Paris, Economica, 1995.

Keucheyan R., *Hémisphère gauche*, Paris, Zones, 2010.

Knight F., *Risk, uncertainty, profit*, 1921.

Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, TEL Gallimard, 1980, Éd. Orig. 1947.

Kornai J., *Growth, shortage and efficiency*, Oxford, Basil-Blackwell, 1982.

Kuhn T., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 2008, Éd. Orig. 1962.

Kymlicka W., *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte, 2001.

La Palombara J. & M. Wiener, *Political Parties and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

Laclau E. & C. Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, Paris, Les solitaires intempestifs, 2009, Éd. Orig. 2001.

Laclau E., *La raison populiste*, Paris, Seuil, 2008.

Lacroix M., *Le développement personnel*, Paris, Flammarion, 2004.

Laurent A., *La philosophie libérale*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Le Bon G., *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2003, Éd. Orig. 1895.

Lejbowicz A., *Philosophie du droit international*, Paris, PUF, 1999.

Leroux P., *La Grève de Samarez*, 1863.

Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale 2*, Paris, Plon, 1973.

Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

Levi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Levy P., *Cyberculture*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Lewis A., *The theory of economic growth*, Crows Nest (Australia), Allen & Unwin, 1954.

Lipset, SM., *American exceptionalism*, New York, Norton & co, 1996.

Locke J., *Deuxième traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1985, Éd. Orig. 1690.

Lorenz K., *L'agression – une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1992, Éd. Orig. 1963.

Lorenz K., *Les 8 péchés capitaux de notre civilisation*, Paris, Flammarion, 1973.

Loubet Del Bayle J.-L., *Les non-conformistes des années 30*, Paris, Seuil, 1987, Ed orig. 1969.

Lukács G., *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, Éd. Orig. 1922.

Luxemburg R., *Grève de masse, parti et syndicats*, Paris, Maspéro, 1969, Éd. Orig. 1906. Classiques en Sciences Sociales.

Lyotard J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Malthus T.R., *Essay on the principle of population*, 1845, Éd. Orig. 1798, rééd. 1803.

Manent P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

Marcolini P., *Le mouvement situationniste : une histoire intellectuelle*, Paris, L'Échappée, 2012.

Marcuse H., *Eros et civilisation – contribution à Freud*, Paris, Editions de Minuit, 1963, Éd. Orig. 1955.

Marcuse H., *L'homme unidimensionnel*, Paris, Editions de Minuit, 1968, Éd. Orig. 1964.

Marouby C., *L'économie de la nature – essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris, Seuil, 2004.

Marshall A., *Principes d'économie politique*, 1906. Disponible sur Gallica.

Marx K. & F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature et les mathématiques*, Paris, Éditions Sociales, 1973.

Marx K., « *Les débats sur la loi relative aux vols des bois* », *Œuvres. Philosophie*, Gallimard, La Pléiade, 1982. Éd. Orig. 1842.

Marx K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1972, Éd. Orig. 1859.

Marx K., *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Allia, 2010. Texte écrit vers 1842-43. *Critique de la philosophie politique de Hegel*, dans la Pléiade.

Marx K., *Critique du programme de Gotha et d'Erfurt*, 1875.

Marx K., *Grundrisse - Manuscrits de 1857-58*, Editions Sociales, 1980, Éd. Orig. 1857.

Marx K., *La lutte des classes en France*, 1850. Classiques des Sciences Sociales.

Marx K., *La question juive*, 1843.

Marx K., *Le Capital - Livre III*, Paris, Éditions Sociales, 1976, Éd. Orig. 1867.

Marx K., *Le capital – Livre I*, Paris, PUF, 1993, Éd. Orig. 1867.

Marx K., *Le Manifeste du Parti Communiste*, 10/18, 1962, Traduction Francis Brière, Éd. Orig. 1847.

Marx K., *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1972. Écrit vers 1844. Publiés pour la première fois en 1932.

Marx K., *Misère de la Philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1977, Éd. Orig. 1847.

Marx K., *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1982, Éd. Orig. 1846.

Marx K., *Salaire, prix et profit*, Rapport au Conseil Général de l'AIT, 1865.

Marx K., *Théories sur la plus-value*, Tome II, Paris, Éditions Sociales, 1974, Éd. Orig. 1862.

Maurras C., *Mes idées politiques*, 1937.

Maurras C., *Trois idées politiques*, Paris, Honoré et Edouard Champion, 1912, 8e édition.

Mauss M., « Essai sur le don », L'Année Sociologique, 1923-1924.

Mauss M., « Les techniques et la technologie », Revue du Mauss, n°23, 2004, pp. 434-450, Éd. Orig. 1941.

Méda D., *Le travail, une valeur en voie de disparition ?* Paris, Aubier, 1995.

Méda D., *Qu'est-ce que la richesse ?* Paris, Aubier, 1999.

Merkl P.H., « Quelles sont aujourd'hui les démocraties », Revue Internationale en Sciences Sociales, n°136, 1993.

Michéa J.-C., *L'Empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007.

Milza P., *Fascisme français. Passé et présent*, Paris, Flammarion, 1987.

Milza P., *L'Europe en chemise noire*, Paris, Flammarion, 2002.

Morel C., *Les décisions absurdes – sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Paris, Gallimard, 2002.

Morelly Abbé, *Code de la Nature*, 1755.

Morsel J., *L'aristocratie médiévale*, Paris, Armand Colin, 2004.

Morsel J., *L'Histoire (du Moyen Age) est un sport de combat...*, LAMOP, 2007. http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/SportdecombatMac.pdf

Muller J.-M., *Le principe de la non-violence*, Paris, Desclée de Brower, 1995.

Muller J.-M., *Stratégie de l'action non-violente*, Paris, Seuil, 1981.

Myrdal G., *An American Dilemma : the Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper & Brothers, 1944.

Nelson R.H., *Economics as religion – from Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

Nisbett A., *Konrad Lorenz*, London, Dent & Sons Ltd, 1976.

Nordhaus W.D. & J. Tobin, *Is growth obsolete ?* New York, Columbia University Press, 1972.

North D.C. & R.P. Thomas, *L'essor du monde occidental*, Paris, Flammarion, 1980, Éd. Orig. 1973.

Nozick R., *Anarchie, Etat et Utopie*, Paris, PUF, 1988, Éd. Orig. 1973.

Paquot T., *Utopies et utopistes*, Paris, La Découverte, 2007.

Pareto V., *Manuel d'économie politique*, 1906. Traduction Alfred Bonnet 1909. Disponible sur Gallica.

Parizeau M.-H., « Ethique appliquée », in Canto-Sperber M. (Dir), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, pp. 534-540

Parsons T., *Sociétés – Essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.

Perroux F., *La pensée économique de Schumpeter*, Paris, Droz, 1965.

Philonenko A., *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 2002.

Pleyers G., *Alter-Globalization. Becoming actors in the global age*, Cambridge, Polity Press, 2011.

Podolinsky S., « Le socialisme et l'unité des forces physiques », La revue socialiste, n°8, 20 juin 1880. Disponible sur Gallica.

Polanyi K., *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983, Éd. Orig. 1944.

Popper K*., Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, Éd. Orig. 1963.

Popper K., *La connaissance objective*, Paris, Complexe, 1978, Éd. Orig. 1972.

Postone M., *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et Une Nuits, 2009, Éd. Orig. 1986.

Proudhon P.-J., *Confessions d'un révolutionnaire*, 1849. Disponible sur Gallica.

Proudhon P.-J., *De la capacité des classes ouvrières*, 1865. Disponible sur Gallica.

Proudhon P.-J., *Qu'est-ce que la propriété ?* 1841. Disponible sur Gallica.

Proudhon P.-J., *Systèmes des Contradictions Economiques ou Philosophie de la misère*, 1867. Disponible sur Gallica.

Quiniou Y., *Idées reçues – Marx*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2007.

Rancière J., *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995.

Rancière J., *La nuit des prolétaires*, Paris, Hachette, 2005, Éd. Orig. 1981.

Rawls J., *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987, Éd. Orig. 1971.

Reclus E., *Evolution et révolution*, 1891. Disponible sur Gallica.

Reclus E., *L'homme et la Terre*, 1905. Disponible sur Gallica.

Reclus E., *La Terre - description des phénomènes de la vie du globe*, 1868. Disponible sur Gallica.

Reich W., *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1972, Éd. Orig. 1933.

Reich W., *Matérialisme dialectique et psychanalyse*, Paris, Éditions La Pensée Molle, 1934b.

Reich W., *Psychopathologie et sociologie de la vie sexuelle*, 1927.

Reich W., *Qu'est-ce que la conscience de classe ?*, brochure traduite en 1971, 1934a.

Reisel R. & J. Semprun, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2008.

Rémond R., « Y a-t-il un fascisme français ? », Terre humaine, n°7-8, juillet-août 1952.

Rémond R., *Les Droites en France*, Paris, Aubier-Montaigne, 1992.

Renaut A. & L. Ferry, *Philosophie Politique*, Paris, PUF, 2007.

Renaut A., *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

Renaut A., *Le système du droit*, Paris, PUF, 1986.

Renaut A., *Sartre le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

Rifkin J., *La fin du travail*, Paris, La Découverte, 1997.

Rignol L., *Les hiéroglyphes de la nature. Science de l'homme et science sociale dans la pensée socialiste en France 1830-1851*, Thèse de doctorat, 2003.

Rioux J.-P., *Les centristes – de Mirabeau à Bayrou*, Paris, Fayard, 2011.

Rosenau J.N. & E.-O. Czempiel, *Governance without Government : Order and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Rosset C., *L'anti-nature*, Paris, PUF, 2004.

Rothbard M., *L'éthique de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Rougemont de D., *L'avenir est notre affaire*, Paris, Stock, 1977.

Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1754.

Saint-Simon, *Nouveau Christianisme. Dialogues entre un conservateur et un novateur*, 1825. Disponible sur Gallica.

Samuelson P. A. & W. D. Nordhaus, *Economie*, Paris, Economica, 2005.

Sandel M., *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999.

Sartre J.-P., *Critique de la raison dialectique – 2 tomes*, Paris, Gallimard, 1985, Ed. Orig.1960 (tome 1), 1985 (tome 2)

Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, TEL-Gallimard, 1976, Éd. Orig. 1943.

Schiff M., *Un cas de censure dans la science : L'Affaire de la mémoire de l'eau*, Paris, Albin Michel, 1994.

Schmidt A., *Le concept de nature chez Marx*, Paris, PUF, 1994, Éd. Orig. 1962.

Schrödinger E., *Qu'est-ce que la vie ?* Seuil, 1993, Éd. Orig. 1944

Schumpeter J.A., *Histoire de l'analyse économique*, 3 tomes, Paris, Gallimard, 1983, Éd. Orig. 1954.

Schumpeter J.A., *Théorie de l'évolution économique*, Paris, Dalloz, 1999, Éd. Orig. 1911.

Sen A.K., *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993.

Sen A.K., *Inequality reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Sen A.K., *Un nouveau modèle économique*, Paris, Odile Jacob, 2000.

Sfez L., *Technique et idéologie*, Paris, Seuil, 2002.

Shils E., *Political development in the new states*, The Hague, Mouton & co., 1962.

Siméant J., *La cause des sans papiers*, Paris, Presses de sciences politiques, 1998.

Simon H. A., « Designing Organizations for an Information-Rich World », in Greenberger M. (Ed.), *Computers, Communication, and the Public Interest*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1971.

Skinner Q., *Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2009.

Stanguennec A., *Hegel, une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1997.

Stengers I., *Cosmopolitiques - Pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte, 2003.

Stengers I., *L'effet Whitehead*, Paris, Vrin, 1994.

Stengers I., *Penser avec Whitehead*, Paris, Seuil, 2002.

Sternhell Z., *L'éternel retour*, Paris, Presses de la FNSP, 1994.

Sternhell Z., *Ni droite, ni gauche, l'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil, 1983.

Tarot C., *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte, 2008.

Taylor C., *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998, Éd. Orig. 1979.

Taylor C., *Hegel*, Cambridge University Press, 1975 (non traduit).

Taylor C., *Les sources du moi – La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, Éd. Orig. 1989.

Taylor C., *Malaise dans la modernité*, Paris, Cerf, 2002, Éd. Orig. 1991.

Taylor C., *Multiculturalisme – différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1993.

Tönnies F., *Community and society*, Piscataway, Transaction Publishers, 1988, Éd. Orig. 1905.

Tosel A., « Devenir du marxisme : de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie 1975-1995 », in Bidet J. & E. Kouvélakis, *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001, pp. 57-78.

Vadé Y. (Dir), *Ce que modernité veut dire*, Bordeaux, Presses de l'Université de Bordeaux, 1995.

Vallentyne P., « Le libertarisme de gauche et la justice », Revue économique, Vol. 50, n°4, 1999, pp. 859-878.

Valois G., *La révolution nationale*, Paris, Ars Magna, 2009, Éd. Orig. 1924.

Vaneigem R., *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard, 1967.

Vatin F., *Economie politique et économie naturelle chez A.A. Cournot*, Paris, PUF, 2001.

Vatin F., *Le travail et ses valeurs*, Paris, Albin Michel, 2008.

Vatin F., *Morale industrielle et économique dans le premier XIXème siècle*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Vatin F., « Mauss et la technologie », Revue du Mauss, n°23, 2004, pp. 418-433.

Veblen T., *Théorie de la classe de loisir*, Paris, TEL-Gallimard, 1970, Éd. Orig. 1899.

Vernette J. & C. Moncelon, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris, PUF, 1995, pp. 159-160.

Vernette J., *Le New Age*, Paris, PUF, Que Sais-Je, 1992.

Villermé L.R., *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 1840

Vincent J.-M., *Critique du travail*, Paris, PUF, 1987.

Walzer M., *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 1997, Éd. Orig. 1983.

Walzer M., *Traité sur la tolérance*, Paris, Seuil, 1998.

Weber M., *L'éthique protestante ou l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, Éd. Orig. 1947.

Weber M., *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 2006, Éd. Orig. 1913.

Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France*, Paris, F. Alcan, 1910, Slatkine Reprints.

Whitehead A.N., *Aventures d'idées – dynamique des concepts et évolution des sociétés*, Paris, Le Cerf, 1993. Éd. Orig. 1933.

Whitehead A.N., *La science et le monde moderne*, Paris, Éditions du Rocher, 1994, Éd. Orig. 1926.

Whitehead A.N., *Le concept de nature*, Paris, Vrin, 2006, Éd. Orig. 1920.

Whitehead A.N., *Processus et réalité – essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995, Éd. Orig. 1929.

Winock M., « Fascisme à la française ou fascisme introuvable », Le Débat, n°25, mai 1983, pp. 35-44.

Young I.,« Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social », Recherches féministes, Vol. 20, n° 2, 2007, p. 7-36

Young O., *Global governance*, Boston, MIT Press, 1998.

Zizek S., « Tolerance as an Ideological Category », Critical Inquiry, Autumn 2007.

Zizek S., « Une revanche de la finance mondiale », Le Monde diplomatique, mai 2005

Zizek S., *Le plus sublime des hystériques*, Paris, PUF, 2011.

Zizek S., *Le sujet qui fâche*, Paris, Flammarion, 2007.

Zizek S., *Lire Lacan*, Paris, Nous, 2006.

Zizek S., *Mao. De la pratique et de la contradiction*, Paris, La Fabrique, 2008.

Zizek S., *Vivre la fin des temps*, Paris, Flammarion, 2011.

Rapports et textes internationaux

« Report to the Congress on the Estent and Effects of Domestic and International Terrorism in Animal Enterprises », reproduit dans *The Physiologist*, Vol. 36, no 6, dec. 1993

Agence Européenne pour l'Environnement, *Ensuring Quality of Life in Cities and Towns*, Report, 2009.

Agence Internationale de l'Énergie, *World Energy Outlook*, 2011.

Banque Mondiale, *Le développement et l'environnement*, Rapport sur le développement dans le monde, New York, Washington D. C., 1992.

Barney G.O., *Global 2000*, Pergamon Policy Studies, 1980. http://www.geraldbarney.com/G2000Page.html

Barnosky Anthony D. & al., « Approaching a state shift in Earth's biosphere », Nature, n°52, vol. 486, 7 juin 2012.

Berthelot Y. (dir), *Unity and Diversity in Development Ideas : Perspectives from the UN Regional Commissions*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

BIO IS, *Impacts of ICT on energy efficiency*, Report to DG INFSO, 2008

CERUR / MANA, *Habitat post-carbone – scénarios prospectifs 2020-2050*, MEEDDEM / Ademe, 2010

Christian Aid, « Human tide: the real migration crisis », 2007. http://www.christianaid.org.uk/Images/human-tide.pdf

CNUCED, *Some reflections on climate change, green growth illusions and development space*, Discussions Paper, n°205, December 2011.

Dubreuil S. & Roger V., *Le marketing du multimédia mobile*, Paris, Editions d'Organisation, 2003.

Dupuy J.-P. & F. Roure, *Les nanotechnologies : éthique et prospective industrielle*, Conseil Général des Mines / Conseil Général des Technologies de l'Information, 2004.

Eurobaromètre, *Attitudes des citoyens européens vis-à-vis de l'environnement*, Eurobaromètre n°295, 2008.

European Environment Agency, *Late lessons from early warnings*, Volume 1 (2002), Volume 2 (2012).

GeSI (Global eSustainability Initiative), *SMART 2020 : Enabling the low carbon economy in the information age*, 2008.

GIEC, *Fourth assessment report*, 2007.

Global Commons Institute, *Contraction & Convergence – The Global Solution to Climate Change*, London, Schumacher Briefings, 2000.

Greenpeace et EREC, *[R]evolution énergétique*, 2010.

INRA / CIRAD, *Agrimonde – agricultures et alimentations du monde en 2050 : scénarios et défis pour un développement durable*, 2009.

Kaplan D. (dir.), *Hauts débits*, Paris, LGDJ, 2003.

Kharas H., « The emerging middle class in developing countries », Working Paper n°285, OECD Development Centre, 2010.

McKenzie & al., *Size matters – Canada's ecological footprint, by income*, 2008. http://www.policyalternatives.ca/sites/default/files/uploads/publications/National_Office_Pubs/2008/Size_Matters_Canadas_Ecological_Footprint_By_Income.pdf

Évaluation des Écosystèmes pour le Millénaire, 2005.

OMC, *Trade, Income Disparity and Poverty - Special Studies 5*, 1999.

Phylipsen G.J.M. & al., *A triptych sectoral approach to burden sharing; Greenhouse gas emissions in the European Bubble*, Energy Policy, n°26, 1998, pp. 929-943.

Salgues B., *Les télécommunications mobiles*, Paris, Hermès Science, 1997, p. 88.

Schade W., *iTREN-2030 integrated transport and energy baseline until 2030*, 2009.

The Threat of Eco-Terrorism, Testimony of James F. Jarboe, Domestic Terrorism Section Chief, Counterterrorism Division, FBI, Before the House Resources Committee, Subcommittee on Forests and Forest Health, February 12, 2002. http://www.fbi.gov/news/testimony/the-threat-of-eco-terrorism

UICN, *World conservation strategy*, 1980, chapitre 20. http://data.iucn.org/dbtw-wpd/edocs/WCS-004.pdf. Traduction reprise de PNUE, *Global environmental outlook 3*, 2002. http://www.unep.org/GEO/geo3/french/049.htm

UNEP, *Global Environmental Outlook 5*, 2012. http://www.unep.org/geo

Vitousek & al., « Human appropriation of the products of photosynthesis », Bioscience, Vol.34, n°6, 1986, pp.368-373.

Worm B. & al. « Impacts of Biodiversity Loss on Ocean Ecosystem Services », Science, Vol. 314, n°5800, 2006, pp. 787-790.

Wuppertal Institute, *Vers une Europe Soutenable*, 1995.

Bibliographie Inde

Agarwal A., « An Indian Environmentalist's Credo », in Guha R. (Ed.), Social ecology, New Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 346-386.

Agarwal A., « Can hindu beliefs and values help India meet its ecological crisis ? », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 165-178.

Airault R., *Fous de l'Inde – délires d'occidentaux et sentiment océanique*, Paris, Payot, 2000.

Alley K.D., « Separate domains : hinduism, policy and environmental pollution », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 356-373.

Aloysius G., « Trajectory of Hindutva », Economic and Political Weekly, Vol. 29, n°24, Jun. 11, 1994, pp. 1450-1452.

Ambdekar B.R., *The Buddha and his dhamma*, 1956.

Ambdekar B.R., *What congress and Gandhi have done to the Untouchables*, 1945

Ames Michael M., « Homo Hierarchicus : An Essay on the Caste System by Louis Dumont, a review », Pacific Affairs, Vol. 45, n°3, 1972, pp. 438-440.

Anderson B., *Imagined communities*, Verso, 2006. Éd. Orig. 1983.

Apfel-Marglin F. & P. Parajuli, « « Sacred grove » and ecology : ritual and science », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 291-317.

Assyag J., *La mondialisation vue d'ailleurs*, Paris, Seuil, 2005.

Baber Z., « Science, technology and colonial, power », in Habib I. & D. Raina (Ed.), *Social history of science in colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 102-159.

Baden-Powell H., *The Indian Village Community*, 1896.

Baechler J., *La solution indienne*, Paris, PUF, 1988

Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, Delhi, Oxford University Press, 2007.

Barghava R. (Ed.), *Secularism and its critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

Barnett S., Fruzzetti L. & A. Ostor, « Hierarchy purified : notes on Dumont's and his critics », The Journal of Asian Studies, Vol. 35, n°4, 1976, pp. 627-646.

Baviskar A., « For a cultural Politics of natural resources », Economic and Political Weekly, Vol. 38, n°48 (Nov. 29 - Dec. 5, 2003), pp. 5051-5055.

Baviskar A., *In the Belly of the River : Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley*, New Delhi, Oxford University Press, 1995.

Beidelman O., *A comparative analysis of the Jajmani system*, 1959.

Berreman Gerald D., « The brahmannical view of caste », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971b, pp.16-23.

Berreman Gerald D., « *HH - A review* », Man, Vol. 6, n°3, 1971a, p. 515.

Béteille A., *Class, caste and power : changing patterns of stratification in a Tanjore village*, New Delhi, Oxford University Press, 2002.

Bhagwati J., *In defence of globalization*, Delhi, Oxford University Press, 2004, 2008.

Bhattacharya H., « Federalism and regionalism in India – institutional strategies and political accomodation of identity », Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working paper n°27, 2005.

Biardeau M., *L'hindouisme – anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 2008.

Bloor David, *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge & Kegan Paul Books, 1976.

Bouglé C., *Essai sur le système des castes*, 1908.

Carroll Lucy, « « Sanskritization », « westernization » and « social mobility » : a reappraisal of the relevance of anthropological concepts to the historian of Modern India », Journal of Anthropological Research, Vol. 33, n°4 (Winter 1977), pp. 355-371.

Chakrabarty B. & R. K. Pandey, *Modern Indian Political Thought*, Sage, 2009.

Chakravarti S., *Red sun : travels in Naxalite country*, New Delhi, Penguin, 2008.

Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000.

Chatterjee P., « Secularism and tolerance », in Barghava Rajeev (Eds.), *Secularism and its critics*, New Delhi, Oxford University Press, 1998.

Chatterjee P., *Nationalist thought and the colonial world – A derivative discourse?*, United Nations University, 1986.

Chatterjee P., *The nation and its fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Chowdhry P., « Caste panchayats and the policing of marriage in Haryana: enforcing kinship and territorial exogamy », Contributions to Indian Sociology, Vol. 38, n°1, 2004.

Clingingsmith D. & J. Williamson, *India's deindustrialization in the 18th and 19th century*, 2005. http://www.tcd.ie/Economics/staff/orourkek/Istanbul/JGWGEHNIndianDeind.pdf

Cohn B., « The initial British Impact on India : a case study of the Benares region », Journal of Asian Studies, Vol. 19, n°4, 1960, pp. 418-431.

Cohn B.S., « The census, social structure and objectification in South Asia », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 28-39.

Colon F.F., *The birth of a jati*, 1977, reproduit dans Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 81-93.

D'Souza R., *Drowned and damned - colonial capitalism and flood control in eastern India*, New Delhi, Oxford

University Press, 2006.

Das V. & J.S. Uberoi, « The elementary structure of caste », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, pp. 33-43.

Deliège R., *Les castes aujourd'hui*, Paris, PUF, 2004.

Deshpande A., « Does caste still define disparity ? A look at inequality in Kerala, India », The American Economic Review, Vol. 90, n°2, 2000, pp. 322-325.

Deshpande G.P., *Selected writings of Jotirao Phule*, Leftword books, 2002.

Dewey C.J., « Images of the Village Community : a study in anglo-indian ideology », Modern Asian Studies, Vol. 6, n°3, 1972, pp. 291-328.

Dirks N. B., « Castes of Mind », Representations, n°37, Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories, (Winter, 1992), pp. 56-78

Dirks N.B., *Caste of mind*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Dirks N.B., *The Scandal of Empire*, New Delhi, Permanent Black, 2006.

Doniger W. & Smith, *The laws of Manu*, London, Penguin, 2001.

Drèze J. & A. Sen, *Indian Development : Selected Regional Perspectives*, New Delhi, Oxford University Press, 1997.

Dumont L., *Homo Hierarchicus,* 1966, puis 1970 en anglais ; édition complète TEL-Gallimard 1978, traduite en anglais Presses de l'Université de Chicago 1980, puis aux Oxford University Press en 1988.

Dumont L., *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin, 1964.

Dumont L., « On putative hierarchy and some allergies to it », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, pp. 58-81.

Dumont L., *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1957.

Duncan J. & M. Derrett, « Rajadharma », Journal of Asian Studies, Vol. 35, n°4, 1976, pp. 597-609.

Dutta N., *Village Panchayats in India*, New Delhi, K.M. Mittal, 1989.

Dwivedi O.P., « Dharmic ecology », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 5-23.

Edney Matthew H., « The ideologies and practices of mapping and imperialism », in Habib I. & D. Raina, *Social history of science in colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 26-69.

Frankel F., *India's political economy*, New Delhi, Oxford University Press, 1978, 2010.

Fuller C.J., « British India or traditional India ? An anthropological problem », Ethnos, Vol. 42, n°3-4, 1977, pp. 95-121.

Fuller C.J., « Homo Hierarchicus: The caste system and its implications by Louis Dumont, a review », Modern Asian Studies, Vol. 5, n°4, 1971, pp. 405-406.

Fürer-Haimendorf C., « Tribes and Hindu society », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, pp. 24-27.

Gadgil M. & K.C. Malhotra, « The ecological signifiance of caste », in Guha R. (Ed), *Social ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2008, Éd. Orig. 1994, pp. 27-41.

Gadgil M. & R. Guha, *Ecology & Equity*, UN Research Institute for Social Devt, 1995.

Gadgil M. & R. Guha, *The use and abuse of nature*, New Delhi, Oxford University Press, 2000.

Gadgil M. & R. Guha, *This fissured land. An ecological history of India*, New Delhi, Oxford University Press, 1992.

Gandhi, *Hind Swaraj*, Cambridge University Press, 2000, Éd. Orig. 1909.

Geevan C. P., « National Environment Policy : Ascendance of Economic Factors », Economic and Political Weekly, Vol. 39, n°43 (Oct. 23-29, 2004), pp. 4686-4689

Ghurye G.S., « Caste and british rule », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 40-45.

Ghurye G.S., *Caste and race in India*, London, Kegan Paul, 1932.

Glucklich A., « Karma and pollution in Hindu Dharma: distinguishing law from nature », Contribution to Indian Sociology, Vol. 18, n°25, 1984.

Gold A.G., « « If you cut a branch you cut my finger » : court, forest and environmental ethics in Rajasthan », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 317-337.

Gould H.A., « The Hindu Jajmani System : A Case of Economic Particularism », Southwestern Journal of Anthropology, vol. 14, n°4 (Winter, 1958), pp. 428-437

Guha R. (Ed.), *Social ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2008, Éd. Orig. 1994.

Guha R. (Ed.), *Subaltern studies 1*, New Delhi, Oxford University Press, 1981.

Guha R., *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, traduit dans Lardinois R., *Miroir de l'Inde*, Maison des Sciences de l'Homme, 1995, pp. 251-269. Éd. Orig. 1982.

Guha R., « Social-Ecological Research in India: A 'Status' Report », Economic and Political Weekly, Vol. 32, n°7 (Feb. 15-21, 1997), pp. 345-352.

Guha R., *Colonialism and conflict in the Himalayan forest, i*n Guha R. (Ed.) *Social Ecology,* New York, Oxford University Press, 1994, pp. 275-302.

Gupta S.P., *India Vision 2020*, 2002.

Habib I. & D. Raina (Ed.), *Social history of science in colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2007.

Habib I. & D. Raina, *The structure of scientific exchanges in the age of colonialism*, in Petitjean P., *Les sciences coloniales – figures et institutions*, ORSTOM, 1996, pp. 211-222.

Habib I., *The Agrarian System of Mughal India*, New Delhi, Oxford University Press, 1963.

Harding S., « La science moderne est-elle une ethnoscience ? », in Roland Waast (dir), *Les sciences au Sud – Etat des lieux*, ORSTOM, 1996, pp. 239-261.

Hasan N.S., « The position of the Zamindars in the Mughal Empire », Indian Economic and Social History Review, Vol. 1, n°4, 1964, pp. 107-119.

Heesterman J.C., « On the nature of caste in India », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, pp. 43-47.

Human Rights Watch, *Hidden Apartheid*, 2007.

Ilaiah K., « Childhood formations », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 256-266.

Inden R., *Imagining India*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

Inkster I., « Science, technology and imperialism in India », in Habib I. & D. Raina, *Social history of science in colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 196-219.

Jaffrelot C., *La démocratie en Inde – religion, caste et politique*, Paris, Fayard, 1998.

Jayal N.G., Prakash A. & P.K. Sharma, *Local governance in India – decentralization and beyond*, New Delhi, Oxford University Press, 2006.

Kadekodi G., Kanbur R. & V. Rao, « Governance and the 'Karnataka Model of Development' », Economic and Political Weekly, February 24, 2007, pp. 649-652.

Kantowsky D., « The problem of sponsored change », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, pp. 47-50.

Kautilya, *Arthashastra*.

Khare R.S., « "Encompassing and encompassed" : a deductive theory of caste system », The Journal of Asian Studies, Vol. 30, n°4 (Aug. 1971), pp. 859-868.

Khare R.S., « A theory of "pure" hierarchy », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, pp. 27-33.

Khare R.S., 1990, « Indian Sociology and the Cultural Other », Contributions to Indian Sociology, n°24, 1990, pp. 177-99.

Kolenda P., « Seven kinds of hierarchy in Homo Hierarchicus », The Journal of Asian Studies, Vol. 35, n°4, (Aug.

1976), pp. 581-596.

Kripa A., « Dynamics of local governance in Karnataka », Economic and Political Weekly, February 24, 2007, pp. 667-673.

Kumar D. (Ed.), *The Cambridge Economic History of India (Volume 2) c. 1757 - c. 1970,* London, Penguin Books. 1982.

Kumar P., « Dalits and the BSP in Uttar Pradesh – Issues and Challenges », Economic and Political Weekly, april 3, 1999.

Lardinois R. (Ed.), *Miroir de l'Inde – études indiennes en sciences sociales*, Paris, Editions de la MSH, 1989.

Lardinois R., *L'invention de l'Inde*, Paris, CNRS, 2007.

Laroche-Gisserot F., « Le mariage indien moderne », Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2006 /3 , pp. 675-693.

Leach E., « "Esprit" in Homo Hierarchicus », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, pp. 13-16.

Lee D., « The naturel history of the Ramayana », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 237-269.

Lerche J., « Dominant castes, rajas, Brahmins and inter-caste exchange relations in coastal Orissa: behind the facade of the jajmani system », Contributions to Indian Sociology, Vol. 27, n°2, 1993, pp. 237-266.

Lieten G.K., « Human development in Kerala : structure and agency in history », Economic and Political Weekly, Vol. 37, n°1 (Apr. 20-26, 2002), pp. 1539-1544.

Madan T.N., « On the nature of caste in India – A review symposium of Louis Dumont's Homo Hierarchicus - Introduction », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, p. 1-13.

Madan T.N., *A l'opposé du renoncement*, New Delhi, Oxford University Press / MSH, 1997.

Madan T.N., *Non-renunciation – Themes and interpretations of Hindu culture*, New Delhi, Oxford University Press, 1987, 2001.

Madan T.N., *Secularism in its place, in Modern myths, locked minds – secularims and fundamentalism in India*, New Delhi, Oxford University Press, 1997, 2009. Aussi publié dans Journal of Asian Studies, Vol. 46, n°4, 1987, pp. 747-59.

Maine H., *Early History of Institutions*, 1875

Maine H., *Early Law and Custom*, 1883.

Maine H., *Village Communities in the East and the West*, 1871

Maquet J., « L. Dumont, Homo Hierarchicus », L'Homme, 1967, Vol. 7, n°4, pp. 118-121.

Markovits C., Pouchepadass J. & Subrahmanyam, « La geste indianiste. Du saint guerrier aux héros paysans », Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2005 / 2, pp. 233-237.

Marriott McKim, « Homo Hierarchicus – A review », American Anthropologist, n°71, 1969, pp. 1166-1175.

Mayaram S., « The Sudra right to rule – Caste clan community and State in the 19th century Mewat », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 109-112.

Meillassoux C., « Y a-t-il des castes en Inde ? », Cahiers Internationaux de sociologie, 1973.

Mies M. et V. Shiva, *L'écoféminisme*, 1983. Traduction L'Harmattan, 1999.

Mody P., « Love and the law : love-marriage in Delhi », Modern Asian Studies, Vol. 36, n°1 (Feb., 2002), pp. 223-256.

Nagarajan V., « Rituals of embedded ecologies : drawing Kolams, marrying trees and generating auspiciousness », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 453-469.

Namboodiripad E.M.S., *The Frontline Years – Selected Articles*, Leftword Books, 2009, Éd. Orig. 1996.

Nanda M., *Prophets facing backward - postmodernism, science and Hindu nationalism*, Rutgers University Press, 2004, Permanent Black, 2010.

Nandy A., *The Intimate Enemy*, New Delhi, Oxford University Press, 1983.

Nandy A., « The politics of secularism and the recovery of religious tolerance », in Barghava R. (Ed.), *Secularism and its critics*, New Delhi, Oxford University Press, 1998.

Nandy A., *Alternative sciences*, New Delhi, Oxford University Press, 1980.

Nandy A., Trivedy S., Mayaram S. & Y. Achyut, *Creating a nationality – The Ramjanmabhuni Movement and Fear of the Self*, New Delhi, Oxford University Press / UNRISD, 1995, 2008.

Nandy, A., *An Anti-Secularist Manifesto*, Seminar, 1985.

Nath V., *The puranic world – environment, gender, ritual and myth*, New Delhi, Manohar, 2009.

National Council of Applied Economic Research, *The great indian market*, 2005. http://www.ncaer.org/downloads/PPT/TheGreatIndianMarket.pdf

Nelson L.E., « Reading the Bhagavatgita from an ecological perspective », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 128-165.

Nigam A. & N. Menon, *Power and contestation*, New Delhi, Orient Blackswan, 2008.

Nigam A., « Secularism, modernity, nation – epistemology of the Dalit critique », Economic and Political Weekly, n°25, 2000, pp. 4256-4268.

O'Hanlon R., « Phule and the conversion of brahman myths », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 172-180.

Omvedt G., « Ecology and Social Movements », Economic and Political Weekly, Vol. 19, n°44 (Nov. 3, 1984), pp. 1865-1867.

Omvedt G., « Women and Ecology », Economic and Political Weekly, Vol. 25, n°22 (Jun. 2, 1990), p. 1223.

Omvedt G., « Analysing capitalism, defining revolution : Dalits, women and peasants », Economic and Political Weekly, Vol. 23, n°48 (Nov. 26, 1988), pp. 2551-2552.

Omvedt G., *Dalits and the democratic revolution*, Sage, 1994.

Orenstein H., « Exploitation or function in the interpretation of Jajmani », Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 18, n°4 (winter 1962), pp. 302-316

Pandian A., « Securing the rural citizens. The Anti-Kallar movement 1896 », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 153-155.

Panikkar K.N., « Cultural trends in precolonial India », in Habib I. & D. Raina, *Social history of science in colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-25.

Patton L.L., « Nature romanticism and sacrifice in Rgvedic interpretation », in Chapple C. & E.M. Tucker (Eds), *Hinduism and ecology*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, pp. 39-59.

Petitjean P., *Les sciences coloniales – figures et institutions*, ORSTOM, 1996.

Pinto A., « Badanvalu : emerging Dalit paradigm », Economic and Political Weekly, Vol. 30, n°15 (Apr. 15, 1995), pp. 797-799.

Planning Commission for India, *Poverty estimates for 2004-2005*, 2007. http://www.planningcommission.gov.in/news/prmar07.pdf

Policar A., « Égalité et hiérarchie : célestin Bouglé et Louis Dumont face au système des castes », Esprit, n°1, janvier 2001.

Pouchepadass J., « Colonialism and Environment in India : Comparative Perspective », Economic and Political Weekly, Vol. 30, n°33 (Aug. 19, 1995), pp. 2059-2067.

Pouchepadass J., « Local leaders and the intelligentsia in the Champaran satyagraha (1917) : a study in peasant mobilization », Contribution to Indian Sociology, Vol. 8, n°6, 1974, pp. 67-87.

Prakash G., « The image of the archaic », in Habib I. & D. Raina, *Social history of science in colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 252-291.

Price P.G., « Raja-dharma in 19th century South India : land litigation and largess in Ramnad Zamindari », Contributions to Indian Sociology, Vol. 13, n°2, 1979, pp. 207-239.

Racine J.-L., « High and low caste in Karani », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, Delhi, Oxford University

Press, 2007, pp. 236-250.

Radhakrishnan in Constitutionnal Assembly Debates, Monday 20 january 1947 http://parliamentofindia.nic.in/ls/debates/vol2p1.htm

Radhakrishnan S., *Eastern religion and western thought*, New Delhi, Oxford University Press, 2006, Éd. Orig. 1940.

Raina D. & I. Habib, *Domesticating Modern Science: A Social History of Science and Culture in Colonial India*, Tulika Books, 2004.

Raina D., *Images and Contexts: Studies in the Historiography of Science in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2003.

Raj K., « Colonial encounters and the forging of new knowledge and national indentities 1766-1850 », in Habib I. & D. Raina, *Social history of science in colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 83-102.

Ram K., « The Mukkuvars of Kanyakumari », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 136-151.

Ramakrishnan P.S., *Ecology and sustainable development*, New Delhi, National Book Trust, 2001, 2nd Edition, 2008.

Rammohan K.T., « Assessing reassessment of Kerala Model », Economic and Political Weekly, Vol. 35, n°15 (Apr. 8-14, 2000), pp. 1234-1236.

Rao A., *The caste question – Dalits and the politics of modern India*, University of California Press, 2009.

Ray R., « The Bengal Zamindars : local magnates and the state before Permanent Settlement », *Indian Economic and Social History Review*, n°12, 1975, pp. 263-292.

Risley H.H., « Caste and nationalism (1915) », iin Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 70-77.

Risley H.H., *The people of India*, 1908.

Russell D. & R. McLeod, « Science and policy in British India 1858-1814 », in Habib I. & D. Raina, *Social history of science in colonial India*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 159-181.

Sachs I., « Environment and Styles of Development », Economic and Political Weekly, Vol. 9, n°21 (May 25, 1974), pp. 828-837.

Samarendra P., « Between number and knowledge. Career of caste in colonial census », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 46-66.

Sarkar Sumit, *Modern India*, London, New Delhi, McMillan, 2009, Éd. Orig. 1983.

Sen A.K. & J. Drèze, *Indian development – Selected regional perspectives*, UNU / WIDER / OUP, 1996 / 2010.

Sen A.K., *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, Farrar Straus Giroux, 2005.

Sen K.M., *Hinduism*, New Delhi, Penguin, 1961, 2005, with a preface of Amartya K. Sen.

Shafik N. & S. Bandyopadhyay, « Economic Growth and Environmental Quality : Time Series and Cross-Country Evidence », Background Paper for the World Development Report, The World Bank, Washington, DC, 1992.

Sharma J., *Hindutva – Exploring the Idea of Hindu Nationalism*, New Delhi, Penguin, 2003, 2006.

Sharma R., « Kerala's decentralisation – Idea in practice », Economic and Political Weekly, sept 6 2003, pp. 3832-3850.

Sherring M.A., *Hindu Tribes and Castes,* 1872.

Shiva V. & J. Bandyopadhyay, « Environmental Conflicts and Public Interest Science », Economic and Political Weekly, Vol. 21, n°2 (Jan. 11, 1986), pp. 84-90.

Shiva V. & J. Bandyopadhyay, « Political Economy of Ecology Movements », Economic and Political Weekly, Vol. 23, n°24 (Jun. 11, 1988), pp. 1223-1232.

Shiva V. & J. Bandyopadhyay, « Political Economy of Technolgical Polarisations », Economic and Political Weekly, Vol. 17, n°45 (Nov. 6, 1982), pp. 1827-1832.

Shiva V. & J. Bandyopadhyay, « The evolution, structure and impact of the Chipko movement », Mountain Research and Development, Vol. 6, n°2, 1986, pp. 133-142.

Shiva V., « Coming tragedy of the commons », Economic and Political Weekly, Vol. 21, n°15 (Apr. 12, 1986), pp. 613-614.

Singer M., « Modernization of traditionalization ? », Contributions to Indian Sociology, n°5, 1971, pp. 50-57.

Singh Y., « Les déterminations sociales de la sociologie indienne », in Lardinois R. (Ed.), *Miroir de l'Inde – études indiennes en sciences sociales*, Paris, Editions de la MSH, 1989, pp. 27-48.

Sirsikar V.M., « Political role of Panchayati Raj », Economic and Political Weekly, Vol.1, n°14 (nov. 19 1966), pp. 581-584.

Smith B.K., « Religion and social structure in India », History of Religions, Vol.21, n°1 (Aug. 1981), pp.100-102.

Smith D.E., « India as a secular State », in Barghava Rajeev (Eds.), *Secularism and its critics*, Delhi, Oxford University Press, 1998.

Smith R.S., « From village to community », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, New Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 67-69.

Srinivas M.N., « The dominant caste in Rampura », American Anthropologist, Vol. 61, n°1 (Feb. 1959), pp. 1-16.

Srinivas M.N., *Collected Essays*, Delhi, Oxford University Press, 2002, 2004.

Srinivas M.N., *Religion and society among the Coorgs of South India*, 1952.

Srinivas M.N., *Social Change in Modern India*, New Delhi, Orient Longman, 2000.

Srinivas M.N., « Le système social d'un village du Mysore », in Lardinois R. (Ed.), *Miroir de l'Inde – études indiennes en sciences sociales*, Paris, Editions de la MSH, 1989, pp. 49-90.

Tambiah S.J., « Homo Hierarchicus : An Essay on the Caste System by Louis Dumont, a review », American Anthropologist, New Series, Vol.74, n°4 (Aug. 1972), pp. 832-835.

Tamplemann D., « The Northern Nadars of Tamil Nadu », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 93-96.

Thapar R., *Early India*, New Delhi, Penguin, 2002.

Tinker H., *People and Government in Southern Asia*, 1959.

Town and and Country Planning Organisation, Households availing banking services and households having specified asset in cities of India, 2001.
http://www.urbanindia.nic.in/theministry/subordinateoff/tcpo/hou_avl_bank.html

Upadhyay V., « National Environment Policy 2004: A Critique of the Draft », Economic and Political Weekly, Vol. 39, n°39 (Sep. 25 - Oct. 1, 2004), pp. 4306-4308

Visvanathan S., « Environmental Values, Policy, and Conflict in India », Center for the Study of Developing Societies, Delhi, India, 2000
http://www.cceia.org/resources/articles_papers_reports/709.html

Waast R. (Dir), *Les sciences au Sud – Etat des lieux*, Paris, ORSTOM, 1996.

Wiser W., *The Hindu Jajmani system*, Lucknow, 1936.

Wood E., « Status and Flatus - Homo Hierachicus by Louis Dumont, a review », Economic and Political Weekly, Vol. 6, n°16 (1971), pp. 828-829.

World Bank, *India at glance*, 2009. http://devdata.worldbank.org/AAG/ind_aag.pdf

Zelliott E., « Gandhi & Ambedkar. A study in leadership », in Banerjee-Dube I. (Ed.), *Caste in history*, Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 197-209.