

Paul Guillibert

Terre et capital

Pour un communisme du vivant

{extraits}

Éditions Amsterdam

2021

Sommaire

Introduction	
Cosmos, production et anarchie	15
1. Communisme et multinaturalisme	29
2. Le capital ne fait rien en vain	
Le naturalisme historique de Karl Marx	61
3. La nature ne raconte pas d'histoires	
Le naturalisme culturel de Raymond Williams	125
4. Reprendre la terre	
Le naturalisme pratique de José Carlos Mariátegui	161
Conclusion	
Pour un communisme du vivant	225
Remerciements	245

Introduction

**Cosmos, production
et anarchie**

À l'âge du changement climatique et des catastrophes globales, le communisme est-il encore d'actualité ? À première vue, il y a au moins trois bonnes raisons d'en douter.

La première tient à la nouveauté du présent. Notre situation concrète est fondamentalement différente de celle qui a vu naître le communisme et ses principales théorisations. Elle se caractérise par l'apparition de phénomènes inédits, d'une ampleur inconnue jusque-là. Le réchauffement climatique, la pollution massive des airs, du sol et des eaux, la baisse des ressources hydriques sur une partie importante de la planète, la sixième extinction de masse en sont les principales manifestations. C'est donc dans un monde nouveau, dont les limites naturelles empêchent d'espérer le développement illimité de la production, que les mouvements écologistes se sont développés, plus souvent inspirés de l'anarchisme que du communisme.

Pendant près de deux siècles, les socialismes (anarchistes, communistes, populistes, anticolonialistes, féministes, etc.) ont incarné les espoirs d'émancipation sociale. Depuis le XIX^e siècle, ils partageaient par-delà leurs différences une *cosmologie*, c'est-à-dire la représentation d'un monde commun à partir duquel

des énoncés critiques peuvent prendre sens et des programmes s'élaborer. Ce monde était peuplé d'une foule d'êtres que Karl Marx rangeait sous la catégorie de « forces productives » : des mines et des usines, des ouvriers et des ouvrières, des colonies, des forces naturelles (l'eau, le vent, le corps humain, etc.), des ressources (bois, charbon, coton, guano, etc.), des animaux (des moutons, souvent anglais), des machines (à vapeur de plus en plus), des plantations et des esclaves, des savoirs techniques et scientifiques, une division sociale du travail. Par forces productives, Marx désignait l'ensemble des moyens naturels, techniques, sociaux et scientifiques dont une société dispose pour s'approprier la nature et produire la richesse sociale. Ces forces incarnaient donc les médiations historiques entre les sociétés et leur milieu. Elles se rencontraient dans des villes devenues d'immenses lieux de production et d'échange.

Les socialismes partageaient aussi un objectif commun : la fin de l'exploitation du travail par le dépérissement des États qui assurent la reproduction des rapports de classe. Tous les courants socialistes n'élaboraient sans doute pas les mêmes analyses ni les mêmes stratégies, mais ils formulaient un même *problème* autour duquel ils pouvaient se rassembler, ou se déchirer à l'occasion : abolir l'exploitation du travail. Ils poursuivaient donc, au niveau social, un programme d'émancipation politique qui avait commencé à être ébauché au XVIII^e siècle dans les philosophies du droit naturel, programme dont la « grande révolution » avait démontré qu'il était réalisable ou, en tout cas, qu'il était légitime de l'espérer. En plus d'une cosmologie et d'un problème, les socialismes partageaient donc une philosophie de l'histoire. Cette dernière avait ceci d'original qu'elle alliait une conscience lucide des atrocités du capitalisme et une vision optimiste de l'avenir : le printemps des peuples annonçait le grand soir et les lendemains qui chantent. Pourtant, dans les pays du Nord, les évolutions récentes du capitalisme ont plutôt accéléré la décomposition du mouvement ouvrier qu'elles n'ont favorisé

le développement du communisme. Fondé sur des chaînes de valeur globales, le capital financier a participé à la restructuration logistique de l'économie-monde. L'histoire a ainsi suivi une direction bien différente de celle qu'avaient imaginée les pensées socialistes.

D'un point de vue écologique aussi, le monde dans lequel le communisme s'est inventé a singulièrement changé. Un peu partout sur la planète, les forêts brûlent et les mers montent. En Grèce, en Californie, en Australie, au Brésil, en Afrique australe ou encore en Russie, des mégafeux dévorent des terres habitées depuis des millénaires. Nous vivons désormais dans un monde de sécheresses et d'incendies, d'ouragans et d'inondations, de tsunamis et d'accidents nucléaires, de zoonoses et de pandémies. Le virus Sars-CoV-2, ou Covid-19, en est une bonne illustration. Il est une intrusion non humaine dans nos existences sociales. Il a mis au jour un capitalisme du désastre dans lequel les États souverains se coordonnent pour limiter une pandémie par le sacrifice des libertés politiques et l'exposition différenciée à la misère, à la maladie et à la mort. Ce virus, comme toutes les catastrophes qu'il annonce, confirme l'émergence d'un « nouveau régime » environnemental¹.

En 2005, après le ravage de la Nouvelle-Orléans par l'ouragan Katrina, la philosophe Isabelle Stengers avait proposé de caractériser notre époque comme celle de l'« intrusion de Gaïa² ». « Gaïa » désigne ici l'apparition de nouveaux protagonistes de l'histoire des sociétés : des ouragans, des virus, des incendies, des sécheresses, etc. Ils ont une autonomie propre, ils agissent et transforment le monde à leur manière. Cela ne signifie pas que ces êtres ont des intentions ; il serait absurde de défendre une telle thèse pour un virus ou un incendie. Mais ils possèdent

1. Jean-Baptiste Fressoz, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Le Seuil, 2012, p. 148.

2. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2013, p. 49.

une agentivité, une puissance de transformation du monde qui contraint les sociétés humaines à adapter leur mode d'organisation et de subsistance. C'est bien le surgissement de phénomènes naturels extrêmes qui « ne se préoccupent pas de nous », pour lesquels nous n'avons littéralement « aucun intérêt », qui change notre compréhension de l'histoire. En 2003, tandis que les États-Unis engageaient une nouvelle guerre impérialiste pour le contrôle du pétrole irakien, le Sars-CoV-1 faisait sa première apparition dans l'écosystème mondial. Comme l'écrit Stengers, cette intrusion du naturel dans l'histoire sociale « est une inconnue majeure, qui est là pour rester. [...] Il ne s'agit pas "d'un mauvais moment à passer"³. » Rien de nouveau sous le soleil, pourrait-on objecter. Que des phénomènes naturels interviennent dans l'histoire humaine est un constat trivial. Que la principale préoccupation des sociétés humaines soit la reproduction de leurs conditions de vie par l'intervention plus ou moins consciente dans le milieu est aussi une évidence. Mais l'humanité est entrée dans une nouvelle ère, où les événements climatiques qui perturbent le fonctionnement normal des sociétés modernes surviendront à une fréquence de plus en plus soutenue.

Nous savons désormais que le réchauffement climatique et la fréquence des catastrophes naturelles sont d'origine anthropique. L'extraction de ressources limitées, la consommation des énergies fossiles, la production de gaz à effet de serre, les pollutions industrielles et les déchets de consommation sont les causes sociales de la destruction de la biosphère. Les causes anthropogéniques de la catastrophe climatique constituent sa part tragique, mais elles nous obligent aussi à réguler nos pratiques pour préserver les conditions de la vie de l'espèce humaine et des autres espèces. Par nécessité, l'écologie est en passe de devenir un principe d'organisation politique du monde contemporain. Il faut tenir compte de l'activité de ces

3. *Ibid.*, p. 55.

êtres naturels et de leurs effets sur le monde social. En d'autres termes, les forces naturelles ne sont pas seulement des forces productives : elles peuvent aussi perturber le fonctionnement normal des sociétés lors d'événements climatiques extrêmes ou d'intrusions virologiques nouvelles, par exemple. L'autonomie de la nature empêche de la réduire à une simple actrice économique. Forts de ce savoir, nous ne pouvons ignorer que le monde d'hier, celui qui a vu naître le communisme, n'est plus tout à fait le même. Le réchauffement climatique global ne faisait pas partie des hypothèses communistes et ses principales théorisations n'ont naturellement pas envisagé de stratégies pour lutter contre les phénomènes nouveaux qu'il provoque.

La deuxième raison de douter de l'actualité du communisme tient à l'expérience du « socialisme réellement existant ». Il est vrai que le communisme n'a plus très bonne presse depuis la fin de l'Union soviétique. Cela s'explique évidemment par le devenir autoritaire des gouvernements socialistes et par la défaite historique du projet révolutionnaire en Russie. Les vaincus ont rarement l'opportunité d'écrire l'histoire d'une manière qui leur soit favorable. Mais on peut pointer une autre limite essentielle des expériences communistes réalisées à grande échelle : leur incapacité à gérer les effets écologiques catastrophiques des dispositifs techniques qu'elles avaient engendrés. Le symbole en est l'explosion de la centrale nucléaire « Lénine » dans la ville de Tchernobyl le 26 avril 1986. À l'ère thermonucléaire, les catastrophes ne relèvent pas de l'anticipation ou de la science-fiction mais de la menace permanente que représente un appareillage technique dont la puissance est toujours sur le point d'échapper à notre maîtrise. Avec Tchernobyl s'inaugurait donc un « nouveau régime climatique⁴ » des catastrophes globales, face auquel le socialisme réel semblait démuné. Pire, fondée sur la

4. Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, p. 110.

croissance progressiste dans le développement illimité des forces de production, l'Union soviétique aurait contribué à son propre effondrement. On touche ici la limite écologique d'un certain communisme : l'idéal productiviste.

Il est indéniable qu'il existe un courant productiviste au sein du marxisme. À partir de certains textes de Marx et d'Engels, il s'est transformé en véritable dogme dans les mégamachines étatiques qui s'en sont revendiquées (russes et chinoises notamment). D'une manière générale, le marxisme a non seulement élaboré la théorie d'une pratique révolutionnaire, mais il a également servi à déterminer la nature des relations entre classes, nations et environnements au sein du mouvement communiste. À cet égard, il n'incarne pas une formulation parmi d'autres du projet socialiste. Depuis deux siècles, il est l'espace théorique et politique privilégié grâce auquel le mouvement communiste a pu définir les problèmes du contemporain. C'est la raison pour laquelle la discussion stratégique des textes hérités joue un rôle fondateur dans le marxisme : elle permet de comprendre l'actualité de la lutte des classes à l'aune d'une analyse concrète du présent. Mais cela conduit parfois à des formes de dogmatisme qui font de l'autorité du texte la justification incontestable d'une politique réactionnaire. Ainsi en est-il allé, pendant la période productiviste, de l'idée selon laquelle le progrès de la production serait un progrès de l'émancipation.

Le productivisme renvoie à l'idée que le bien-être humain serait dépendant de notre capacité à produire toujours plus de choses matérielles et immatérielles afin d'assouvir les désirs impérieux d'individus insatiables⁵. En somme, plus les sociétés domineraient la nature par la technique, plus les individus se libéreraient de la contrainte du travail. Cette assimilation de la domination de la nature et de la libération du travail n'est cependant

5. Serge Audier, *L'Âge productiviste. Hégémonie prométhéenne, brèches et alternatives écologiques*, Paris, La Découverte, 2019, p. 60.

pas une spécificité du communisme. Il s'agit plutôt d'un trope typiquement moderniste, qu'on trouve déjà chez René Descartes ou Francis Bacon. La spécificité du productivisme marxiste réside dans l'idée que le développement des forces de production capitalistes produirait les conditions d'une révolution communiste. En effet, dans la présentation la plus célèbre du matérialisme historique, l'histoire est le résultat nécessaire d'une contradiction entre forces productives et rapports de production⁶. Les premières visent l'ensemble des moyens (naturels, techniques, scientifiques, sociaux) dont une société dispose pour s'appropriier et transformer le monde matériel. Les seconds désignent les formes d'organisation de la production, c'est-à-dire le type de rapports que les différents groupes d'une société nouent entre eux pour s'appropriier la nature, organiser le travail et distribuer la richesse produite.

Dans ses versions les plus vulgaires, le matérialisme historique a parfois abouti à l'idée que l'apparition de nouvelles forces de production bouleverserait mécaniquement l'ordre antérieur, en produisant une révolution dans les rapports sociaux. Que les forces capitalistes soient poussées à leur paroxysme et elles entreraient nécessairement en contradiction avec les conditions qui les ont vues naître. Ce productivisme en matière économique repose donc, là encore, sur une philosophie de l'histoire optimiste, selon laquelle il existe un progrès nécessaire de la rationalité, qui s'incarne dans les forces de production. Dans la mesure où elles matérialisent le progrès de la science, elles ne peuvent qu'être les signes annonciateurs de l'émancipation sociale. Quand on connaît les résultats écologiques de la période historique où cette vision productiviste a prévalu, on ne peut qu'être méfiant à l'égard de l'assimilation du progrès de la science et de l'émancipation sociale.

6. Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. fr. G. Badia et M. Husson, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 2-3.

La troisième raison de douter de l'actualité du communisme à l'époque du changement climatique est plus politique. Depuis le début de la modernité, les mouvements écologistes se sont rassasiés à d'autres sources que celle du marxisme. Du socialisme utopique de Charles Fourier jusqu'à l'écologie sociale de Murray Bookchin, en passant par le romantisme anti-industriel de William Morris ou l'anarchisme chrétien de Jacques Ellul et Bernard Charbonneau, les écologies radicales ont fréquenté des corpus théoriques très différents, mais sans doute plus influencés par l'anarchisme que par le communisme. Tout cela dans un contexte de luttes contre les pollutions industrielles, de grèves écoféministes, de réinventions territoriales, d'écologies queers, de fronts climatiques et antinucléaires, de révoltes paysannes qui n'ont pas attendu leurs théoriciennes et théoriciens pour s'organiser. Si les écologies politiques et les communismes ouvriers ont des héritages relativement hermétiques, c'est parce que les principales organisations socialistes ont souscrit au programme du productivisme, excluant *a priori* la possibilité d'alliances tactiques avec les luttes environnementales. Et surtout, parce que ces histoires étaient adossées à des mondes qui, sans s'exclure entièrement, s'ignoraient mutuellement et poursuivaient leurs routes vers des destinées différentes. Ces mondes étaient ancrés dans la structure spatiale du capital.

Le capitalisme repose sur une division territoriale du travail qui autorise l'accumulation de valeur par la concentration toujours plus importante de la main-d'œuvre dans des centres urbains. La reproduction élargie du capital suppose donc une certaine « production de l'espace⁷ » : les terres colonisées sont à disposition pour l'appropriation extractiviste vers des centres impérialistes, où la valeur est produite par exploitation du travail salarié. L'espace urbain concentre la majeure partie de la population productive, par opposition à des campagnes désertées

7. Voir Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000.

et cantonnées au rang de productrices de marchandises agricoles nécessaires à la reproduction de la force de travail urbaine. Cette division territoriale du travail capitaliste a produit une scission environnementale des luttes révolutionnaires. Elles se sont construites sur des habitudes, des pratiques, des discours et des désirs sensiblement différents. Le communisme s'est adossé au monde ouvrier urbain qui l'a vu naître; l'écologisme s'est davantage lié aux mondes ruraux et paysans. Au contact régulier des machines dans les grands centres urbains, on a rêvé des masses prenant les usines et le pouvoir. Plus loin des villes, on a espéré réinventer des formes de vie collectives moins aliénées des conditions naturelles de l'existence humaine. Cette opposition est sans doute trop caricaturale, mais elle n'en garde pas moins une part de vérité. Les espoirs révolutionnaires naissent aussi des désirs non satisfaits du passé. En cette matière, les héritages du communisme et de l'écologisme sont relativement hétérogènes. Tandis que le premier est attentif aux manières de *produire la richesse* et vise l'*abolition de l'exploitation du travail*, le second cherche à penser les *différentes manières d'habiter la Terre* et vise à *limiter la destruction de la biosphère*. Pourtant, ces deux stratégies ne sont pas incompatibles. Un indice historique d'une convergence possible est l'entrelacement des mondes urbains et ruraux, dont la séparation n'a jamais été étanche. D'un côté, le monde agricole est devenu entièrement dépendant de la production industrielle pour ses machines, ses intrants, ses débouchés. D'un autre côté, la vie sociale est restée trop liée aux conditions naturelles de la reproduction pour que le monde urbain puisse complètement ignorer le monde rural, des jardins ouvriers aux soviets paysans. L'un des objectifs de ce livre est précisément de montrer que l'écologie politique ne pourra réussir sa tâche qu'à condition d'assumer l'horizon du communisme : le libre épanouissement des individus par l'abolition des conditions matérielles de la souffrance, à commencer par l'exploitation du travail (salaire, forcé ou domestique). Mais cet objectif

doit désormais être repensé à l'aune d'une stratégie écologiste, à l'égard de laquelle le mouvement communiste a souvent été indifférent. Car l'épuisement des ressources, la consommation des énergies fossiles, la pollution des écosystèmes sont les présupposés matériels de la recherche du profit : pas d'accumulation de valeur sans une exploitation du travail qui détruit toujours plus les milieux.

Ce livre défend donc une thèse contre-intuitive : la catastrophe écologique n'éloigne pas le spectre du communisme, elle appelle au contraire sa présence. Il est vrai que, pour devenir écologiste, le communisme doit se débarrasser de ses oripeaux productivistes, qu'il doit prendre pied dans un monde qui se réchauffe, faire sienne la dimension utopique des communes rurales. Mais si on accepte de réactualiser sa signification historique, le communisme apparaîtra comme la « politique cosmique⁸ » de l'Anthropocène. On peut trouver risible l'idée d'une politique « cosmique ». Il est pourtant indéniable que l'écologie engage des êtres « autres qu'humains » ; tout un monde de réalités nouvelles pour la politique. Lutter contre la destruction de la biosphère, pour le maintien d'un certain état de la couche d'ozone, pour la préservation des espèces qui peuvent encore être sauvées, ou encore pour le contrôle de la circulation d'un virus, tout cela implique de prendre en compte des intérêts autres qu'humains en politique. Désormais, la politique doit aussi se mener en fonction de ces êtres qui se passent de mots pour agir. La prise en compte de leurs intérêts (l'intérêt des abeilles à la survie par exemple) est aussi un respect de nos intérêts (la possibilité de la pollinisation et donc de la production agricole). Comme le montre la crise sanitaire provoquée par l'intrusion du Covid-19 dans l'écosystème mondial, nous avons intérêt à ce que les milieux des chauves-souris, l'un des principaux réservoirs

8. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. fr. O. Bonilla, Paris, Puf, 2009, p. 25.

virologiques de la biodiversité, ne soient pas trop menacés par les activités humaines⁹. Et il en va de même pour le permafrost, les forêts primaires, les milieux humides, etc. Mais leurs modes d'intervention sont très différents des nôtres. Seuls, ils n'organiseront pas de partis, de soviets ou de révolutions. Fonder un communisme écologique suppose de comprendre le type d'agentivité qui est propre au vivant.

Cette thèse – le communisme doit devenir écologiste – demeurerait incomplète si elle ne s'accompagnait pas de son corollaire : l'écologie politique ne pourra devenir véritablement révolutionnaire qu'à condition de devenir communiste. Cette proposition contre-intuitive mobilise le vocabulaire en apparence désuet du marxisme. La justifier implique de savoir ce que nous devons hériter du communisme.

9. Sur le rapport entre le Covid-19 et la destruction des habitats des chauves-souris par la déforestation, on consultera notamment Andreas Malm, *La Chauve-souris et le Capital. Stratégie pour l'urgence chronique*, trad. fr. É. Dobenesque, Paris, La Fabrique, 2020.